

והנראה לענ"ד בס"ד בישוב תמיהתו על דרך הפשטיות יותר והוא. דגבי זב נאמר (ויקרא קאפיטל ט"ו פסוק י"ד) וזה תארו. וביום השמיני יקח לו שתי תורים או שני ב"י ובא לפני ד' אל פתח אה"מ וכו' עכ"ל הפסוק. והנה הך ובא לפני ד' אל פתח אה"מ לפחות הוא למצוה מלבד דמשמע כן מהסוגיא דגזיר דף מ"ד ע"ב וז"ל אמר אביי אשכחתינהו לחברי' דרב נתן ב"ה דיתבין וקאמרין ובא לפני ד' פתח אהל מועד וכו' אימתי הוא בא בזמן שהוא טבל ועשה הערב שמש וכו' יע"ש בגמרא ובתוס' בד"ה אמר אביי וכו' מ"ש בשם הת"כ אלא דאיכא למירחי דאף דהוא רשות מכל מקום קשיא האיך הוא מורשה לבא לפני ד' אל פתח אהל מועד אם לא טבל והעריב שמשו. אבל יש ראייה ברורה לזה שהוא לפחות מצוה ממה ששנינו בתורת כהנים ריש סדר ויקרא פרשתא ג' פיסקא י"ג גבי עולת בהמה וז"ל אל פתח אהל מועד מטפל בו ומביאו אל פתח אהל מועד וכו' עכ"ל הת"כ ועיין בס' קרבן אהרן שם. הרי מבואר מזה דהוא מצוה וכן הוא מבואר מעצמו דלפחות הוא למצוה כיון שהזכירו הכתוב בפירוש להבאתו אל פתח אהל מועד לפני ד'. וא"כ הרי הוא הבאתו לפני ד' אל פתח אהל מועד דומיא דבלילה שלכתחלה ראוי לעשותו ובדיעבד אינו מעכב דלא שנה עליו הכתוב לעכב דכולהו קרא איצטרך לדרשות אחריני כמבואר בתוס' הנ"ל או מטעם שלא נאמר בלשון ציווי יבלילה יע"ש בתוס' אבל הא מיהא לכתחלה מצוה איכא הנה כי כן הוא ג"כ מצות הבאתו אל פתח אהל מועד לפני ד' כי אף שבדיעבד אינו מעכב אם לא הביאו הוא בעצמו אלא שהגזבר לקחו ממנו בעל כרחו שלא בטובתו הואיל ולא שנה עליו הכתוב לעכב אבל הא מיהא לכתחלה מצוה הוא דאיכא להביאו אל פתח אהל מועד לפני ד' הוא בעצמו. וממילא אם נאמר דמי שאינו יכול לסמוך שאינו ראוי לכך שמעכב אפי' בדיעבד, הוא הדין נמי אם אינו מביאו בעצמו אל פתח אהל מועד לפני ד' דהיינו שאינו ראוי לכך שהוא ערל או טמא. אף ששלוחו מביאו ובכל מקום שלוחו של אדם כמותו אבל בערל וטמא הזה לא מהני השליחות של השליח המביאו לפני ד' אל פתח אהל מועד ואינו מקיים בזה מצות הבאתו לפני ד' א"פ אה"מ, שהרי אינו שלוחו רמה דאיהו לא מצי למיעבד שלוחו נמי לא מצי למיעבד וכאמור לעיל בשם הסוגיא דקדושין דף כ"ג ע"ב ודגזיר דף י"ב ע"ב. וממילא הערל והטמא הזה אינו ראוי כלל למצות הבאה, והיה ראוי להיות מעכב בדיעבד כמו גבי סמיכה אם אינו ראוי לעשות הסמיכה דקאמינן השתא דמיעכב. אבל אם נאמר דגבי סמיכה אף עפ"י שאינו ראוי לכך מכל מקום אינו מעכב בדיעבד הסמיכה. אם מטעם דאינו דומה לבלילה שאינו בתיקון המצוה עצמה של הקרבן הסמיכה כמו הבלילה וה"ה נמי להך מצוה דהבאה לפני ד' אל פתח אהל מועד בעצמו אינו ראוי לעכב אף אם אינו ראוי לכך שאינו בתיקון גוף המצוה עצמה של הקרבן כמו הבלילה. ואם מטעם שכתבו התוס' במועד קטן שם דאין סברא בשביל חסרון הסמיכה לפטרו בולא כלום. ואף שהתוס' שם לא כתבו כן אלא בסוף דבריהם כבר מתחלה אסקי אדעת' גם המקשין בתוס' הך סברא דאין ראוי לפטור בשביל כך לגמרי. אלא דלפי ההוי אמינא היו התוס' סוברים דלענין לפטור ממיתה דכתיב ושפטו העדה והצילו העדה ראוי לפטרו לגמרי אף בשביל דבר קל כזה שאינו ראוי לעשות דהיינו בנקמעה יד העדים שאינם יכולים לקיים קרא כרתיב יד העדים תהי' בו בראשונה וכו', לזה תירצו התוס' לבסוף דאף לענין לפטור ממיתה למי שנתחייב בודאי מיתה בדין לא אמרינן בשביל דבר קל כזה שאי אפשר שנפטרנו לגמרי. אבל היכא דאינו גוגע לענין מיתת אדם ג"כ אסקי התוספות מיד לפי הה"א אדעתיהו לומר דבשביל כך אינו נפטר

לגמרי מן המצוה. ועד השלישי אפשר ג"כ לומר כס"ד לעג"ד דהתוספות סוברים כסברת הרשב"ם ז"ל בבבא בתרא דף פ"א ע"ב בסוף ד"ה כל הראוי לבילה וכו' גבי בכורים שכתב לחלק בין מה שמיד בתחלת לקיטתו הבכורים לקטן לדעת כך כגון הגר וכדומה שמתחלה ידע שלא יקרא שבזה אין הקריאה מעכבת אף שאינו ראוי לקריאה ובין שלא לקטן על דעת כך שלא לקרוא אם אח"כ אינו ראוי לקריאה שאז הקריאה מעכבת יע"ש ברשב"ם. וה"ה אנן בדידן לא מיבעיא הערל דבוראי מתחלה בשעת הקדישו את הקרבן הקדישו על דעת כן שלא להביאו בעצמו ולא ע"י שלוחו ושלא לסמוך שהרי הוא נולד בערלותו ולא היתה לו שעת הכושר מעולם דבוראי נוכל לומר הך סברת הרשב"ם ז"ל הנ"ל דאין הסמיכה ולא ההבאה בעצמו או על ידי שלוחו מעכב את הקרבן, אף שאינו ראוי כלל לא לסמוך ולא להביאו בעצמו או ע"י שלוחו. אלא אף בטמא לא מיבעיא בטמא כי הך קרבן הזב דאיירינן ב' וכדומה שלא הפריש את הקרבן אלא אחר שכבר נטמא בטומאת הזב וכדומה מן הטומאות דמיד בתחלת הקדישו הקדישו על דעת כך שלא לסמוך ושלא להביאו בעצמו והרי הוא דומיא דבכורים שאין מעכב בו מה שאינו ראוי לסמיכה ולהבאה. אלא אף בטמא שהקדיש קרבן קודם שנטמא ורוצה לשלחו להקריבו בימי טומאתו מכל מקום א"ל דאין הסמיכה והבאה מעכבים אף שאינם ראויים לכך, דהא טמא וערל איתקשו להדדי בחגיגה דף ד' ע"ב ואין משיבין על ההיקש. כל זה היה אפשר לומר בסברתם של התוס' לפי הה"א במה שנסתפקו ועלו אם ראוי לעכב הסמיכה בערל וטמא הואיל ואינם ראויים לסמיכה. או לא דאינו מעכב. ומדין הסמיכה האמור ממילא תורה יוצאת להאי מצוה של הבאת הקרבן לפני ד' אל פתח אהל מועד בעצמו או ע"י שלוחו, דדינו שוה להך דסמיכה ומקרה אחד לשניהם.

מעתה זיל דון ואפיק לנפשך כוונת דברי התוספות הנ"ל בכל מקומות מושבותיהם הנ"ל הם אמרו והם אמרו דאף הערל וטמא משלחין קרבנותיהן אף קרבנות שהם בני סמיכה ואעפ"י שהערל והטמא אינם ראויים לסמיכה, ולא דמי לבלילה דמה שאינו ראוי לבילה מעכב, דשאני בילה מסמיכה מכח חדא מתלת הנך סברות שלש אלה הניתנין למעלה או יעמדו יחדיו במעמד שלשתן. והביאו ראיה לזה, מהך דתורת כהנים דדרש מזובו ולא מנגעו וכו' ואף דהתם מיירי לענין הבאת קרבנותיו ונהי דהם קרבנות שאינם בני סמיכה שהרי הם עופות וכקושייתו דמר ג"י אבל הא מיהא הם בני הבאה שמצותן הוא שיביאם הוא בעצמו או ע"י שלוחו לפני ד' אל פתח אהל מועד, והרי אינו יכול להביאם לא הוא בעצמו ולא ע"י שלוחו וכדכתבין לעיל דכל מה דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שלית. וטעמא בעי למה לא יהי' הבאתו באמת מעכב כיון שאינו ראוי לכך ה"ל כמו שאינו ראוי לבילה וכקושיית התוס' לענין סמיכה א"ו צ"ל אחד משלשה הסברות האמורות או שלשתן יחד, וממילא ה"ה לענין סמיכה דאמרינן כן דאף שאינו ראוי לסמיכה דאינו מעכב שאינו דומה לבילה מכח הנך שלש סברות הנ"ל. דהא מצות סמיכה ומצות הבאה לפני ד' א"פ אה"מ ע"י עצמו או ע"י שלוחו כחדא אזלין וכחדא שריין ודו"ק.

ברם עדיין לא שקמה רוחי ליישב בזה דברי התוספות דגדה הנ"ל ששם שינו את לשונם מבבל המקומות הנ"ל, וזה פריש. גבי ערל וטמא דמשלחין קרבנן, אעפ"י שאינם ראויים לסמיכה ולא מעכבין דהא רבינהו קרא דמזובו ולא נגעו, וקרא בו בהבאת קרבן מיירי ואמאי הא לא מצי סמיך וכו' עכ"ל התוס' והנה בדברים הללו אי אפשר להלום לא תירוצי הראשון הנ"ל שלא הזכירו כלל שם מהך סוגיא דמועד קטן הנ"ל והאיך יסתמו

כ"כ, וגם את השני תירוצי השניה הנ"ל אי אפשר לכוון בדבריהם שהרי הם ביארו בדבריהם שהוא ממעם שאי אפשר לסמוך לא ממעם שאי אפשר בהבאה לפני ד' א"פ אה"מ, וא"כ כמה וגם נצבה קושיתו דמר ג"י על התוס' דמס' נדה הנ"ל והא בקרבנות העוף מיירי דלא בעי סמיכה.

לפיכך יש דרך אחר לפני בס"ד והוא הנראה עיקר בעיני בכוונת התוס' הנ"ל. והוא דהא דבקרבנות עופות דאינו צריך סמיכה. הנה בעולה מצינו אותו מפורש בתורת כהנים ריש סדר ויקרא פרק ד' פיסקא ז' יכול אף עולת העוף תמעות סמיכה ת"ל העולה פרט לעולת העוף עכ"ל הת"כ. ועיין בקרבן אהרן שם מה שהשיג על הגאון הרא"ם ז"ל בנימוקיו על רש"י ז"ל בפרשת ויקרא. אבל בשארי קרבנות לא מצינו לו ועינינו לא ראו בשום מקום לימוד מפורש על זה וכן נראה מדברי מרן ז"ל בכ"מ בהל' מעשה קרבנות פרק ג' הלכה ז' שכתב רק דהכי משמע בפרק כל הגט דף כ"ח ע"ב. והנה בגיטין שם אמרינן וז"ל השולח חטאתו וכו' והא בעינא סמיכה אמר רב יוסף בקרבן נשים. רב פפא אמר בחטאת העוף וכו' עכ"ל הגמ' ומדלא משני רב יוסף כדמשני רב פפא (דהא לשון השולח חטאתו ממדה"י וכו' מורה יותר על גברא מעל אשה ולרב יוסף הרבה צריכין לדחוק בהלשון) שמע מיני' דרב יוסף באמת לא ס"ל להך דינא דרב פפא דהוא סובר דאפי' בחטאת העוף ג"כ בעי סמיכה. ומה שכתבו התוס' בזבחים הנ"ל בריש הדבור וז"ל לא מצי לשנויי בעוף כדמשני בפ' כל הגט וכו' יע"ש בתוס'. מלבד דאפשר לומר דכוונת קושיתם הוא על סתמא דהגמרא דה"ל לשנויי בעוף כדמשני רב פפא כן בגיטין, וביותר דרבא שם דף ע"ה שקיל וטרי שם בהך קושיא ופירוקא והא בעי סמיכה והסכים לדברי רב יוסף דמיירי המשנה דוקא בקרבן נשים ורבא מסתמא סבירא ל' כרב פפא תלמידו דסתם מימרא דרב פפא הוא מה דשמע מפי רבא רבו כמבואר בתוספות דמס' שבת דף כ"ז ע"ב בד"ה רב פפא אמרה וכו'. וא"כ מסתמא רבא ג"כ ס"ל דקרבן עוף לא בעי סמיכה ועל זה קשיא להו להתוס' למה החזיק הוא בשינויא דרב יוסף ולמה לא שני הוא דמיירי בקרבן העוף. אבל גם בלא זה דברי התוס' הנ"ל נכונים דהא כבר כתבנו בשם התורת כהנים דגבי עולה איכא קרא מפורש דעולת העוף לא בעי סמיכה וכוה לא פליג רב יוסף דאין האמורא יכול לחלוק על הת"כ רק דבמשנה דגיטין התם מפורש דמיירי בחטאת דקתני השולח חטאתו ממדה"י וכו' וגבי חטאת הוא דס"ל לרב יוסף דאף חטאת העוף צריך סמיכה, אבל בזבחים התם במשנה דקתני סתמא קדשים בקדשים מין במינו וכו' יע"ש שפיר הקשו התוספות דאף רב יוסף עצמו היה יכול לשנויי דהמשנה מיירי בקרבן עוף דהיינו בעולת העוף דכוה מודה רב יוסף דאינו טעון סמיכה. ואין זה דוחק לאוקמי בקרבן העוף דהא גם בגיטין שם שני רב פפא כן ומוקי המשנה בכך רק דרב יוסף פליג התם על ר"פ על הדין דחטאת עוף דקאמר דלא בעי סמיכה אבל בהא לא פליג רב יוסף שיהי' סובר דלא מוקמינן משנה סתמית בקרבן עוף וק"ל.

וזאת תורת העולה היא העולה דהא דבקרבנות עופות חוץ מן העולה אם בעי סמיכה או לא הוא תליא בפלוגתא דרב יוסף ורב פפא. ואמת כי רבינו ז"ל בהל' מעשה קרבנות שהבאתי לעיל פסק כרב פפא דכל קרבנות העוף לא בעי סמיכה הואיל ורב פפא הוא בתרא. ועיין בשבת דף קמ"א ע"א וז"ל אלא אמר רבא מקנחו בכותל ואין מקנחו בקרקע וכו' רב פפא אמר וכו' ובהרי"ף ובס' המאור ובס' המלחמות שם. אך דאינו דומה לדהכא ודעת לנכון נקל. ועיין בר"ן במס' שבת קרוב לסוף פרק תולין מ"ש בשם הרשב"א ז"ל ובסוכה קרוב לריש המסכת' בד"ה ולר' זירא דאמר וכו'.

אמנם התוס' אפשר דס"ל דהלכה כרב יוסף נגד רב פפא דבבב קרבנות עוף חוץ מעולת עוף בעי סמיכה (ומה שכתבו התוס' בזבחים שם בריש הדבור דלא בעי סמיכה כבר כתבתי לעיל ביאור כוונתם) וטעמייהו אי בעינא אמינא מטעם דרב פפא הוא תלמיד תלמידו של רב יוסף ורב יוסף הוי חכים טפי טובא מרב פפא אין ראוי לפסוק כרב פפא נגד רב יוסף דאין הלכה כתלמיד במקום הרב ועיין בהרא"ש בריש ערובין סימן ד'.

ועוד אמינא בה טעמא בס"ד, והוא דעודני בימי חורפי כתבתי בחידושי (וזה איזה שנים שהגיעני ס' שער המלך ומצאתי בו מעין דבריי והנאני) והנה שם הדברים ארוכים מאד מאד. וכאן אני מקצר ועולה רק הצריך לעניינינו. והוא דרש"י ז"ל בכריתות דף כ"ו ע"ב בד"ה וברין הוא דמותרת וכו' כתב וז"ל ומשום חולין בעזרה גמי ליכא דלא אסרה תורה אלא שחיטה אבל מליקה לא עכ"ל. (ועיין ברש"י שם דף ז' ע"ב ד"ה ואין ידוע מה הפילה וכו'). ודבריו הללו לכאורה מתמיהים וישתומם כל העובר עליהם שהם נגד סוגיא ערוכה דנזיר דף כ"ט ע"א דקאמרינן התם דר' יוסי ב"ר יהודה ס"ל דחולין שנש"ב לאו דאורייתא. והתני א"ר יוסי בר"י מניין לחטאת העוף שהיא באה על הספק וכו' תאמר בנקבה ששני איסורין וכו' איסור גבלה וחולין בעזרה. ואף דיולדת היא מביאה קרבן עוף ואפ"ה קאמר הגמ' דאית בי' איסור חולין בעזרה וצ"ע טובא לכאורה לענ"ד.

והנראה לענ"ד בס"ד בישוב זה דדבר זה אם לענין איסור חולין בעזרה בעינן דוקא שחיטה או גם מליקה הוא תלוי בפלוגתא דר' יוחנן משמי' דר"מ עם אב"י בקדושין דף ג"ז ע"ב דלפי הילפותא דאב"י דקא יליף לי' מוכי ירחק ממך המקום וזבחת וכו' הנה לא נאמר אלא זביחה וממילא אין איסור משום חולין בעזרה אלא בשחיטה דוקא אבל במליקה ליכא איסור דאורייתא אבל לפי הילפותא דר' יוחנן משמי' דר' מאיר מכח מה שלי בשלך וכו' אסור מדאורייתא משום חולין בעזרה אף במליקה דומיא דמליקת עוף קדשים בחוץ דאיכא לפחות איסור דאורייתא כמבואר בזבחים דף ק"ז ע"א יע"ש בפלוגתא דר' ישמעאל ור' עקיבא.

והנה ר' יוסי ב"ר יהודה מסתמא כר' יהודה אביו ורבו סבירא לי'. ובפסחים דף כ"ב ריש ע"א אמרינן וז"ל מלכלב תשליכון אותו וכו' חולין שנשחטו בעזרה. ואידך (ר"ל ר' יהודה) חולין שנשב"ע לאו דאורייתא וכו' יע"ש הסוגיא באריכות ופירשו התוס' שם ד"ה חולין שנשב"ע וכו' דאפי' איסור השחיטה לאו דאורייתא יע"ש (ויש לי בזה תלי"ת פלפול עצום אלא שאין זה מקומו וגם הזמן אינו מוכנה לכך) ולכאורה קשה לי על כך סוגיא דפסחים הנ"ל דלמה זה משני הגמ' דר' יהודה פליג פלוגתא רחוקה וממציא דין חדש לקולא בדעת ר' יהודה דהוא סובר דחולין שנשב"ע ליכא איסור דאורייתא כלל. ולמה לא משני הגמ' דר' יהודה אית לי' ג"כ חולין שנשב"ע דאורייתא רק דנפקי לי' מהיכא דנפקא לי' לר' יוחנן משמי' דר' מאיר בקדושין דף ג"ז ע"ב מבמה מצינו מה שלי בשלך אסור וכו'. (ומה דקשה דר' מאיר אדר' יהודה פליג פלוגתא רחוקה וממציא דין חדש רבות בשנים בגליון הש"ס שלי וז"ל עיין בפסחים דף כ"ב סוף ע"ב ור' מאיר אותו וכו' ולא חולין שנשב"ע וכו'). אמנם לפי דעת רבינו ז"ל בהל' מאכלות אסורות ריש פ"ב לפי מה שביאר המגיד משנה שם דעתו נוחא דאיצטרך תרווייהו בשביל מלקות אבל לפי דעת הרמב"ן ז"ל החולק בזה וסובר דאפי' היכא דאיכא לאו הבא מכ"ע [מכלל עשה] אפ"ה אין עונשין מן הדין לכאורה תקשה סתירת דברי ר' מאיר דהכא לדפסחים הנ"ל. אמנם בירושלמי דמס' עכו"ם פ' ה' הלכה י"ב הגירסא א"ר יוחנן משום ר' ישמעאל יע"ש ואפשר

שכך היתה ג"כ גירסת הרמב"ן ז"ל בגמ' דילן. ושם בירושלמי יש ג"כ תירוץ אחר לקושית הגמרא דהכא אי מה שלי בשלך ענוש כרת וכו' ומן המחברים ס' עצמות יוסף והפני יהושע ז"ל הי' בהעלם עין לפי שעה דברי הירושלמי הנ"ל פוק עיין בהו). וצריכין לומר דהא הגמרא בקדושין אותיב על הכ' ילפותא רבמה מצינו של ר' יוחנן משמי' דר' מאיר דאיכא למיפרך מה להתם שכך כרת וכו' וסלקא בקושיא לפיכך ניהא לי' להך שקלא וטריא דפסחים יותר לומר דר' יהודה לית לי' כלל איסור חולין שנשב"ע מדאורייתא ושסובר כר' שמעון דחולין שנשב"ע לאו דאורייתא.

מעתה צא ולמד, דלפי הדברים הניתנין למעלה, הנה הך סוגיא דנזיר הנ"ל דהמקשין שם דקאמר וז"ל מאי שני איסורין וכו' לא איסור גבלה ואיסור חולין בעזרה וכו' היינו דהמקשין הי' סובר דר' יוסי ב"ר יהודה ע"כ ס"ל דחולין שנשב"ע הוא דאורייתא דאל"כ ליכא שני איסורים, ועל זה קשיא לי' להמקשין מנ"ל לר' יוסי בר"י דחולין שנשב"ע הוא דאורייתא דהא מילפותא דאביי מוזכרת ליכא למילף לר' יוסי ב"ר יהודה דהא לפי ילפותא דאביי ליכא איסור חולין שנשב"ע אלא דוקא בשחיטה לא במליקת עוף דזוכחת כתיב וכדבר האמור לעיל. ומאותו ג"כ ליכא למילף כר' מאיר בפסחים הנ"ל דהא ר' יוסי ב"ר יהודה מסתמא כאבוהו ר' יהודה ס"ל דאיצטריך אותו לכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע וכו"ל. וע"כ צ"ל דר' יהודה ור' יוסי בנו גם שניהם הא דסבירא להו (לפי הך סוגיא דנזיר הנ"ל) דחולין שנשב"ע הוא דאורייתא, הוא מכח מה דנפקא להו מכח רבמה מצינו דמה שלי בשלך וכו' דקילף ר' יוחנן בשם ר' מאיר ואינהו לא חיישי לפירכת הגמרא בקדושין שם אי מה שלי שלך ענוש כרת וכו' כמו דלא חיישי להך פירכא ר' מאיר ור' יוחנן, והיינו דאינהו תירצוהו כשינויא דהירושלמי דמס' עכו"ם הנ"ל דאין עונשי' מה"ד ושוב ליכא למיעבד מיני' פירכא מה להתם שכך ענוש כרת וכו' דהגמ' לא פריך כן אלא לפום שינויא דנפקא מקרא דאל פתח אה"מ וכו' לא כן אם לא נפקא אלא מכח אין עונשי' מה"ד דליכא למיעבד מיני' פירכא וכמו דכיל לן בכיילא רבא המשנה למלך בהל' יסה"ת פ"ה הלכה ח' ד"ה והנראה אצלי דהתוס' וכו' והך קרא דאל פתח אה"מ וכו' אחיא לדרשא אחריתי לדירהו עיין בזבחים דף ק"ז ע"ב אמר עולא השוחט על גגו של היכל וכו' וברש"י שם ד"ה לאו למעוטי גגו ש"ה וכו' ושם דף קי"ב ע"א ר"פ פרת חטאת. ושם דף קי"ג ע"ב וז"ל או קרבן שומע אני אפי' קרבן ברק הבית וכו' (ורלא כהגאון מהרמ"ל ז"ל בחי' שם ראשתמיטת' לפי שעה כל זה).

והמורם מזה דר' יוסי ב"ר יהודה ואביו לפי הסוגיא דנזיר הנ"ל ג"ל חולין שנשב"ע מהבמה מצינו דמה שלי בשלך וכו' ממילא אף מליקת עוף אסור וכאמור לעיל. ולזה שפיר קאמר הסוגיא דנזיר שם דאף במליקת עוף איכא איסור חולין שנשב"ע לא כן רש"י ז"ל בכריתות דקאי לפי סתם גמרא דהתם דסוברת כאידך סתם דגמ' דקדושין דמסיק כאביי דנפקא לן חולין שנשב"ע מקרא דזוכחת ממילא מימר שפיר קאמר רש"י ז"ל דאין איסור דאורייתא משום חולין שנשב"ע במליקת עוף ודו"ק היטב.

ואחרי כי כן לדירן דקי"ל בהך סוגיא דקדושין הנ"ל דנפקא מקרא דזוכחת (עיין בהל' שחיטה פ"ב הלכה א' וב' ובכ"מ שם ואין פה מקומו וזמנו להאריך בו. ולפחות דעת התוס' אפשר דכך הוא) ממילא ליכא איסור דאורייתא משום חולין בעזרה במליקת עוף וא"כ איך אפשר לומר לדירן כשינויא דרב פפא בגיטין דף כ"ח ע"ב דהמשנה מיירי בחטאת העוף

דתקשה קושית הגמ' שם וצריכא וכו' ושינויא דהגמ' שם דה"א משום איסור חולין בעזרה לא לייתי הא לא שייך לדידן דליכא בחטאת העוף איסור חולין בעזרה דאורייתא ומשום איסור דרבנן בודאי לא חיישי' לספיקא, לפיכך פסקו התוס' כשינויא דרב יוסף דהמשנה מיירי בקרבן נשים ובאמת בחטאת העוף נמי בעי סמיכה. וממילא מיושב קושיתו דמר ג"י על התוס' דהא הזב שהביא שני תורי' או שני ב"י הי' אחד מהם חטאת והי' צריך סמיכה לפי דעת התוס' והרי אינו ראוי לסמיכה מכח נגעו א"ו דגבי סמיכה אינו מעכב מה שאינו ראוי לסמיכה ושפיר אייתי התוס' תלמודם בידם מהך דת"כ ודו"ק היטב.

הנה נא הצעתי לפניו מכל מה שעלה על דעתי בענין זה ואם כי יש לי בזה עוד לדבר אבל מה אעשה אני מרוד מאד כעת בלימודים שונים ובלימוד התלמידים יאמין לי כי הרבה הפסקות היו משמשות במכתב הזה ליל אתמול קרוב לאור הבקר התחלתי המכתב הזה והלילה הזה ליל ג' קרוב לאור היום גמרתי. ולולי רוב אהבתי למר (למר) ג"י לא הייתי מאריך כ"כ.

ונא ימחול במ"א [במחילות אלף] לצוות על א' מהסרים למשמעתו להעתיקו ולשלוח לי ההעתקה כי אין לי העתק מזה.

דברי מחו' הדש"ת ונקשר בעבותו' אהבתו כ"ה ומ"ל הוא הק' וואלף הלוי באסקוויץ ופקודת שלומי להבנים בניו ידידי וחביביי ה"ה האלוף הק' התו' המופל' הרבני המושלם כש"ת כמוהר"ר יוסף סג"ל ג"י...

בני הבח' המופל' ומופלג ג"י משתחוה מרחוק

רבי שמואל לנדא זצ"ל

בעל "שיבת ציון"

בענין כלי חמץ שנתערב באחרים

שאלה

בעה"י יום ה' ח"י א"ש תקפא"ל

לקדם מעלת הדרת תפארת אדמ"ו הרב הגאון המאה"ג החר"ף מו"ה שמואל ג"י עדי נצח. מדי עסקי כעת בהל' פסח ראיתי להתעורר על מרן בעל מג"א בסי' תמ"ז ס"ק מ' שדעתו להחמיר בתערובת כלי חמץ בכלי יו"ט קודם פסח, האף שחמץ לשיטת רוב הפוסקי' לא הוי דבר שיש לו מתירין, מ"מ לסניף לוקחים מה שאינו מוחלט כ"כ אף בשארי איסורים דלא הוי דשיל"מ במידי דאית לי' הגעלה, ומחמירין בחמץ משני סיבות דאפשר דחמץ הוי דשיל"מ, ועוד אפשר דמידי דאית ליה היתר בהגעלה אפשר דמקרי דבר שיל"מ.

והגאון מהר"ש קעלין ז"ל במשקלותיו [במחצית השקל] כתב דאף לשיטת המרדכי וסיעתו דחמץ לא הוי דשיל"מ, מ"מ בכלים דלא שייך שיחזור לשנה הבאה לאיסורו דאז הוי ג"מ לפגם, ובפרטות לפי דעת הגאון ח"צ בתשובותיו דלאחר י"ב חודש ודאי דשרי, וערוך לפניו דבאין ספק דגם בע"פ כלי חמץ שנתערבו בכלי יו"ט דאין בטילין מטעם דהוי דשיל"מ לכ"ע.

ולפענ"ד אחרי נטילת רשות מאת כבוד מעלת אדמ"ו הגאון ג"י, בידי להמציא קולא רבתי עפ"מ שרבינו הגדול בספרו צ"ח על פסחים דף ט' ע"ב, ומובאים דבריו גם בתוך דברי אדמ"ו הגאון ג"י בביצה דף ד' ע"א, דדוקא לענין אכילה אמרינן דשיל"מ לא בטל מטעם דהא מה שיאכל לא יאכל למחר ואמרינן עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, אבל לענין טלטול הנאה וריח שאפשר להנות גם היום גם מחר לא הוי דשיל"מ, ומעתה כלי חמץ לא הוי כלל בגדר דשיל"מ דהא חזי להשתמש גם היום וגם למחר, ודוחק לחלק דהא עכ"פ נפיק מיניה מידי דאכילה כשאוכלין על הכלים, ולפ"ז לא נשאר לן רק הך טעמא דאפשר להגעילין מיד והלא גם בשאר איסורים לא פסקינן הכי כמבואר בי"ד סי' ק"ב סעיף ג', וגם שם היה מקום להקל אפילו לדעות המחמירין אם אירע בשבת ויו"ט דא"א להגעיל כלים, כנלע"ד לפי סברת רבינו ג"ע.

ויצא לנו עוד מזה דלדעת הש"ך (בנקודות הכסף סי' צ"ב) מובא במג"א שם דלהכי יבש ביבש ל"ב [= לא בטיל] דהוי דשיל"מ גם בפסח יש להקל בכלי חמץ, והחלטת הרב מג"א אזלה לה דג"ז תולה בטעמי המרדכי והש"ך.

ול להיות כי לא הבאתי עדין הדברים בכור הבחינה גם צעיר לימים אנכי וכפות רגלי עוד לא נסו לכת במהלכי ההוראה, אמרתי אלכה אשאלה מענה מפי מוריני ורבינו הש"י יופיע עלי, ולהעיר את אוזן שומעת של אדמ"ו הגאון ג"י ומאשר כי קצרו כעת עתותי ערב והגני נעדר השעשוע וחדל העונג לשמוע לקח מפיו הטהור לכן נתתי לכתב מוצא ונא יאר

* כתבנו אודותיו בגליון מ כרך ז.

עיני בזה ובכא כחפץ נפשו היקרה תמה וברה שואפת הפיץ תבונות להגדיל תורה ולהאדירה וכנפשי נפש סוררה כפרה המשתחוה ארצה

הק' שמעון אויש

תשובה

ב"ה מה שהשבתי על זה

הנה אאמ"ו הגאון זצ"ל כתב זה לשיטת רש"י בשלהי מס' ע"ז (דף ע"ד ע"א ד"ה תרתי אית ליה) דפסק בפרוסת חמץ שנתערב חר בתרי דבטל לענין היתר הנאה ולא להיתר אכילה¹, וע"ז מתרץ אאמ"ו הגאון זצ"ל שם בצל"ח לחלק בין אכילה להנאה לענין דבר שיש לו מתירין, אבל להרא"ש דמקשה שם על פי' רש"י ולא מחלק בחילוק זה ע"כ לית לי' סברא זו וסובר דלא אמרינן דין דבר שיש לו מתירין לחצאין, א"כ בכלים שנתערבו שפיר יש לחוש לדעת הרא"ש משום חומרא דחמץ, הגם שיש לומר דדעת הרא"ש ז"ל דחמץ לא מחשב כלל דבר שיש לו"מ כדעת המרדכי הואיל וחוזר לאיסורו לשנה הבאה, מ"מ כיון דלא נתבאר מאיזה טעם מקשה על רש"י ז"ל אם מטעם דס"ל להרא"ש כדעת המרדכי או מטעם שאינו מחלק בין הפרקים וס"ל דממנ"פ אי לענין איסור אכילה מחשב דבר שיש לו"מ שוב גם לענין הנאה שאינו של כלוי ג"כ לא בטל וס"ל דלא שייך ביטול לחצאין ולכך חיישינן להחמיר.²

עוד גלענ"ד דודאי כלי איסור שנתערב בשאר כלים אין האיסור מחמת עצמותו של הכלי אלא מחמת הבליעה מהאיסור אשר בתוכו ומה שאנו דנין כביטול הכלי האסור בשאר כלים על הבלוע אנו דנין כיון שאין אנו מכירין באיזה כלי גבלע האיסור אמרינן שבלוע זה של איסור יבטל בשאר כלים אשר אין בהם בליעות איסור וא"כ הבלוע שפולט בודאי יחשב לדבר שיש לו"מ דהרי אחר פסח יהי' מותר גם לפסח הבא לא יחזור לאיסורו כמו"ש הרב בעל מחצית השקל ואיך נאמר שתשמיש הכלי הוא דבר שאין לו מתירין הואיל ורוצה לבשל בו גם היום וגם למחר הלא לא ימלט שבכל פעם שיבשל בו יפלוט בליעת האיסור ולא בטל הפליטת האיסור.

1 ז"ל רש"י שם: אבל חמץ פרוסה בפסח הואיל ואין דרכו למנות בטיל ומשליך אחד מהן לנהר והשאר נותן לכלבו.

2 עיי"ש ברא"ש והו"ד בצל"ח שם שהקשה להדיא מכח ממנ"פ שמסיים: ולפירוש רש"י שאסור באכילה א"כ ה"ה בהנאה. אולם דברי רבינו לכאורה צ"ע, דהרי חידוש זה דבהנאה לא שייך דבר שיל"מ כיון שרוצה ליהנות גם היום וגם למחר כתבו הצל"ח בפשיטות בביצה דף ד', אלא שכאן בפסחים כדי ליישב דברי רש"י הוא מוסיף לחדש דאף דבנתינה לכלבו שהוא הנאה של כילוי לא שייך סברא זו דהרי לא יוכל לתתו לכלבו גם היום וגם מחר, ועד שהוא נותן לו באיסור יתנהו לו למחר בהיתר, מ"מ כיון דבכלל הנאה יש גם הנאה שאינו של כילוי כגון להריח בו וכדומה, וכיון שאין אנו יכולים לאסור הנאה שאינה של כילוי מטעם שרוצה ליהנות גם היום וגם מחר, ע"כ אין בידינו לאסור גם הנאה של כילוי שלא לחלק בין הנאה להנאה, עיי"ש בצל"ח. וא"כ אפשר דהרא"ש פליג על רש"י רק על חידוש זה וס"ל דרק בהנאה שאינו של כילוי שיכול ליהנות בשני הזמנים לא אמרינן דהוי דשיל"מ אבל נתינה לכלבו הוי דשיל"מ ולכן מקשה שפיר לרש"י, וא"כ בנדון דידן לגבי השתמשות בכלים דיכול להשתמש גם היום וגם למחר לא הוי דבר שיל"מ גם להרא"ש. ואולי ס"ל לרבינו דמשום חומרת חמץ בפסח יש לחשוש דהרא"ש פליג על עיקר הסברא גם בהנאה שאינה של כילוי וס"ל דהוי דבר שיל"מ אף שיכול ליהנות בשני הזמנים, אף שאין הוכחה לזה מהרא"ש. אמנם טובא הוי ליה לרבינו ליישב עפ"י מ"ש בעצמו בדרשת שבת הגדול שנדפס בצל"ח בביצה דף ד', וז"ל: אך י"ל דסברת אאמ"ו הגאון ז"ל שייך רק לטעמא שכתב רש"י דדבר שיל"מ לא בטל הוא מטעם דעד שתאכלנו היום ע"י ביטול ימתין עד למחר, אבל אי אמרינן טעמא של הר"ן דדבר שיל"מ מטעם דמין במינו דשניהם שם היתר נקרא עליהם אין מקום לסברת אאמ"ו ז"ל, ע"כ. וא"כ י"ל דמשום חומרא דחמץ בפסח חיישינן לשיטת הר"ן דלדידיה ליכא היתר זה שיכול ליהנות גם היום וגם למחר.

ויעיין בט"ז בי"ד ריש סימן צ"ג ובנקודות הכסף שם ס"ק ב', ולא מבעיא בכלי חרס שאינו יוצא מדי דפיו לעולם אלא אפי' בכלי מתכות אגן מחמירין שמא לא נפלם בבישול הראשון כל הבלוע, ואם נימא שבבישול הראשון יוצא כל הבלוע ויחשב להגעלה א"כ יאסור עכ"פ התבשיל שנתבשל בפעם ראשון, והרי אנו דנין לבטל הכלי ולהתיר התבשיל שנתבשל בכלי' בפעם ראשונה אחר התערובות בלי הגעלה ותבשיל הזה בודאי הוא דבר שיש לו מתירין אחר פסח, ואם יאסור התבשיל הראשון הרי נעשה הגעלה ושוב אין אנו צריכין לביטול כלל דלהתיר הכלי' בהגעלה לזה לא נאסרו מעולם.

3 דמוסכם לכל הפוסקים כדברי הרשב"א דבבלע איסור לא מהני בישול שאח"כ ולעולם הוא באיסורו עד שיגעיל או ילבן ע"ש. וכאן באמצע הפסח כשבא לבשל פעם ראשונה הוא כבר איסור דהוא חמץ בפסח.

שפתי ישנים

רבי משה צבי הולצברג זצ"ל

בעניני פורים ומגילת אסתר

יום כיפורים ופורים

בספרי חסידות יש שפורים הוא כ"ב קדוש ומכפר עד שהוא גדול מיוה"כ והראיה שכותבין כפורים כ' לומר שיוה"כ הוא כפורים, ואף שבדרך הפשט אין לאומרו כי כפרה וכפור הכ' הוא מיסוד התבה וזה כמו כפורי זהב וכפורי כסף הכתובים (עזרא א') וכן כתוב בגמרא (זבחים כ"ג ע"ב) שהוא לשון מקנה והמלה פור היא בפרסית (כ"כ האבן עזרא) כמו גורל בעברית, ואין ביסודה כ' מ"מ חשבו זה לאסמכתא, והכוונה היא, היות וכל קדושת יוה"כ באה עם הלוחות השניות שביום זה אמר ה', סלחתי, על חטא העגל, ונתן להם את הלוחות השניות, וזהו גמר הלוחות הראשונות, והנה הגמרא במס' (שבת פ"ח ע"א) אמרה, מכאן מודעה רבה לאורייתא, מפני שהיתה כפיית הר (סיני) כגיגית, ו"א שהתורה נכפית על ישראל, אבל לא ברצון גמור, וא"כ יכולים אח"כ לטעון אין אנו רוצים ח"ו בה, ואומרת שם הגמרא הדר קבלוה (ברצון) בימי אסתר כמ"ש קיימו וקבלו עליהם, ומפרשין קיימו עתה, מה שקבלו כבר את התורה, וא"כ קבלת התורה מרצון, שהיא יותר גדולה ממעמד הר סיני, יום זה, הוא קדוש יותר, מיוה"כ, שאז נגמרה הנתינה הראשונה ולא יותר, ולכן לא אמרינן שם, הדר קבלוה ביום הכפורים, היינו לוחות הב', מפני שזה לא נחשב לדבר בפני עצמו, ובזה ניתא למה ביוה"כ אסור באכילה ושתייה, ובפורים מצוה באכילה ושתייה, מפני שע"ז בעצמו, שאין מקבלים את התורה ברצון זה סימן של הגשמה, וצריך לזכך עוד את החומר לכן צריך להתענות, ובפרט שעשו אח"כ את העגל ע"ז צריך כפרה ותענית לזכך, משא"כ בפורים, שנזדככו כ"כ ע"י הגזירה של המן, ומהצומות וכל הענויים, עד שחייבים לשמוח ולאכול ולשתות, והנה גם בקבלת הלוחות הראשונות שהוא עצרת אמרו בגמרא, (פסחים ס"ח ע"ב) אמר מר בריה דרבינא יתיב בתעניתא כולא שתא (אפי' בשבתות וימים טובים) לבר מעצרתא (עצרת) והוא חג השבועות, ופוריא, (פורים) ומעלי יומא דכפורי (ערב יוה"כ) עצרת (אכל) יום שניתנה בו תורה (זהו טעם לגדול החג), פוריא (אכל) מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב מעלי יומא דכפורי (אכל) דתני חייא בר רב מדיפתא (ויקרא כ"ג) ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, וכו' במ' מתענין, והלא אין מתענין אלא בעשרה, אלא לומר לך כל האוכל במ' מעלה עליו הכתוב כאילו התענה מ' ועשירי ולמה באמת השוותה תורה אכילת עיה"כ לתענית יוה"כ, אלא שבאמת ביוה"כ שהוא קבלת תורה היו חייבים לאכול ולשתות מפני קבלת התורה כמו בששי

בסיון, אלא שגם החמא והיו צריכים לכפרה לכן צריכים להתענות, ואילו האכילה נדחתה ליום ע"ה"כ, ואף שבששי בסיון עוד לא נודעו כ"כ בפנימיות שהרי עשו את העגל ואמרינן (בגיטין ל"ו ע"ב) דאמר עולא, עלובה כלה שזינתה בקרב חופתה, א"ר מרי ברה דבת שמואל מאי קרא (שיר א') עד שהמלך במסכו נרדי נתן ריחו וכו', ופרש"י בעוד שכינה וישראל בסיני, עשו ישראל וכו', מ"מ בחיצוניות נודעו עכ"פ כדאיתא במס' (שבת קמ"ו) שכשעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, ולכן יכולים לעשות שמחה וצריכים לעגנו באכילה ושתייה, וזהו שאמרו מ"ט יום שניתנה תורה, ובימי הפורים יש תוספת על שקבלת התורה היתה ברצון, וגם נתוספו מצוות דרבנן, ולכן קדושת הפורים גדולה מאד.

והעיר שושן צהלה ושמחה, צריך להבין, מי הם אנשי עיר שושן, בודאי, רובם הגדול, הם גויים מכל האומות והלשונות, שהרי היתה עיר הבירה לממלכת פרס ומדי, והיו בה מכל קב"ז מדינות, והיהודים אשר בה הם מתי מעט, ואיך יקרא עבורם והעיר שושן, ולמעלה בגזירת המן כתב והעיר שושן נבוכה, ופרש"י היהודים שבה יקשה ג"כ כנ"ל, והנה התרגום מפרש לעיל נבוכה כמו מעורבת וקרתא דשושן מתערבאל בחדות עממין נוכראין (ר"ל שהגויים היו שמחים) ובקל בכותא דעמא בית ישראל, וא"כ העיר, היינו גויים וישראל אלו שמחים, ואלו בוכים, וכאן פי' שכולם היו שמחים וקרתא דשושן (ר"ל אפילו הגויים) צהלה וחדיא, וצריך להסביר דלעיל שהמן היה בתוקפו והמלך גדלו ונשאו על כל השרים היו מוכרחים כלם להשתתף בשמחתו כפי' התרגום, ואילו כאן שהמן נתלה ומרדכי בא במקומו שאפילו בית המן ועושרו ניתן למרדכי, והוא משנה למלך אחשורוש וגם המלך שמת, בודאי שכל הגויים והלשונות השתתפו בגלוי בצהלה ושמחה, והיהודים שהיו חדורי שמחה גם בפנימיותם, כתוב בהם ליהודים היתה אורה, ר"ל נהפך מאפלה לאור גדול וזהו היתה ר"ל נהייתה, ושמחה וששון ר"ל שמחה בחוץ וששון בפנים כמ"ש דוד (תהלים קי"ט) שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב והשמחה היא פנימית, ויקר, שחלקו להם כבוד והוקרה, ולכן קודם הכתוב אומר, והעיר, ר"ל כל תושבי העיר, צהלה ושמחה שהפגינו את שמחתם ברחובות העיר, ויפוי אותה וקשמו אותה עד שאפילו הדומם נראה צוהל ושמח, אבל ליהודים שמחתם אין לתאר אלא באורה כיתרון האור מן החושך, וגו' וחז"ל אמרו אורה זו תורה, אף שמצינו שגם בעת צרתם עסק מרדכי בתורה והמן פגשו כשהוא עוסק במנחת העומר, שהיה אז פסח, מ"מ נחלת הכלל נעשה כעת, וכדאיתא במס' (שבת פ"ח ע"א) אמר רבא הדר קבלוה בימי אחשורוש דכתיב (אסתר ט') קיימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר.

כי גדול מרדכי בבית המלך ושמעו הולך בכל המדינות כי האיש מרדכי הולך וגדל, נראה כאן ג' מדרגות, בתחלה כי גדול מרדכי בבית המלך, רק בהנהגת בית המלך ולא בעניני מדיניות, ואח"כ ושמעו הולך בכל המדינות, שנעשה שר החוץ לכל המדינות, ולבסוף הולך וגדול מדרגה לדרגא, עד משנה למלך אחשורוש, ובדרך זו מדרגת הצדיקים (תהלים צ"ב) צדיק כתמר יפרח, והרי ידוע שהתמר שהוא עושה פירות, הוא כבר עץ זקן מאד, ואיתא במדרשים ע' שנה, וכן מרדכי הולך וגדל עד זקנתו, משא"כ בהמן גדולתו צמחה מהר מאד כמ"ש לעיל, אחר הדברים האלה גדל המלך וגו' ושם את כסאו מעל וגו' וכל עבדי המלך וגו' כל זה נעשה במהירות גדולה מאד, ומפלתו היתה בזמן קצר, מהר מאד, עד שנתלה על העץ, היו ימיו ספורים, וזה דומה למ"ש (תהלים שם) בפרוח רשעים כמו עשב, ויציצו כל פועלי און, להשמדם עדי עד, כידוע שהעשב חייו קצרים, אבל בימי

חיי המועטים, הוא נראה, ידוק ושמן וטוב, כאלו יחיה ויאריך ימים, וכן הרשעים, אבל להשמדם עדי עד, כי עדי עד, הם מבוזים בעיני כל, והצדיק מאריך ימים בחיים בעוה"ז, כמ"ש (שם) עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו, ואחרי החיים הגשמיים, מתחילין חיי עד, וזהו שתולים בבית ה', בעוה"ב, וגם זכותם רב להגן על הדורות הבאים, כמ"ש בזוה"ק דצדיקא דאתפטר (נפטר) אשתכח בכולהו עלמין יתיר מבחיוהו כו' ועוד שם, אלמא צלותא דצדיקא, בההוא עלמא, לא אתקיים עלמא רגעא חדא, וזהו דורש טוב לעמו בזמן שהוא בעוה"ז יחד עם עמו ודובר שלום לכל זרעו, היינו לבתר חיי העוה"ז ואז תהי' זכותו לכל זרעו בכל הדורות.

הרב צבי מרקוביץ

בענין לשמה בעדות דכתב סופר

הגם שאינו פסול בגופו. וביאר בזה דאמנם לדין נמצא א' מהם קרוב או פסול מספיק גם הגדה פסולה, "אבל כשחתם בגט שלא לשמה אין בו פסול נאמנות, דודאי נאמן על מה שהעיד [שהגט נכתב ונחתם מדעת המתחייב] רק שהגט פסול לגרש בו, דלא אפשר לגרש בגט שעדיו אינם חתומים לשמה ועכ"פ אין זה פסול בדין נאמנות העדים רק פסול מדין גירושין וכו'". הקשה בזה וז"ל "אולם עיקר קושית מרן ז"ל וראיתו לדין זה לא הבנתי... דלא מבעיא לפירש"י ז"ל שמפרש דהחשש דשלא לשמה גבי סופר הוא משום דשמא כתבו ליוסף בן שמעון אחר ונמלך מלגרש ומצאו בעלה של זו והחתים עליו עדים. א"כ נמצא דאי הוי הסופר שלא לשמה לא העיד כלל על יוב"ש הלזה, וכל עדותו היה על איש אחר והעדים החתומים מעידין על יוב"ש זה ואין כאן צירוף עדות הכשר עם הפסול כלל שזה מעיד על איש אחר ומה ענין זה לדין דנמצא א' מהם קא"פ דזהו דוקא כשכולם מעידין על דבר אחד. אלא אפילו להתוס' שפירשו דהחשש דשלא לשמה גבי סופר היינו שכתבו להתלמד ומצא זה והחתים עליו עדים, ג"כ נראה פשוט דאין כאן צירוף פסול עם הכשרים, כיון שהסופר שכתבו להתלמד לא נתכוין לעדות כלל, דהא אמרינן בספ"ק דמכות דשיילינן להו למחזי אתיתו או

ריש גיטין דף ג'. "ולרבה דאמר לפי שאין בקיאים לשמה, מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה. אי לרבי מאיר חתימה בעי כתיבה לא בעי וכו'" ובחי' רע"א דו"ח "קשה לי דלמא רבה סבר כדשמואל לקמן (פו) דכתב סופר ועד בדיעבד כשר, ואפילו לכתחילה כשר בסופר מובהק, וע"כ משום דמסתמא הסופר כותב בתורת עד, וא"כ ממילא בכל גיטין שבעולם ישנו ג' עדים, הסופר וב' עדים, וא"כ אף דהכתיבה לא בעי לשמה, מ"מ חיישינן דהסופר כיון עצמו ג"כ לעד והוי חתימה שלא לשמה... ומהכרח קושיא זו נלעג"ד דאם יש הרבה עדים חתומים וקצתם חתמו שלא לשמה דהגט כשר ע"י אינך חתימה שחתמו לשמה, דבפסול זה שלא לשמה, אין הפסול מתפשט על כל העדים, ואינו דומה לנמצא א' מהם קרוב או פסול, דהתם הפסול בגופו דעד, דלא חזי להעיד. וא"כ שפיר פריך הש"ס כיון דב' עדים חתומים והוא אומר בפני נחתם, אף אם כתיבת הסופר נידון כחתימה ולא הוי לשמה, מ"מ כשר מכח אינך חתימת העדים שלשמה חתמו".

וב"קהלות יעקב" סי' ג' אחרי שהעיר לתירוצו של הרע"א מתוס' סנהדרין מ"א שבעד האומר לא ידעתי החקירות, יפסלו השאר מדין נמצא א' מהם קרוב או פסול,

* שיעור בישיבה.

לאסהודי אתיתו... וכאן כשחתם להתלמד ולא לשם עדות כלל דליכא עדות ולא כונה להצטרף, דפשיטא דאינו פוסל את השאר וליכא בזה כלל דין דנמצא א' מהן קא"פ" ורבים התקשו בזה [דברי יחזקאל סי' ל"ג ועוד מפרשים] וזוהי תמיהה רבתי בדברי רבינו הרע"א.

ונראה ליישב דהנה כל ההכרח לפרש החשש דכתיבה שלא לשמה הוא באופן דחוק כזה "דאשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו וכו'" לרש"י, או שכתבו הסופר כדי להתלמד והטעות היה מצד הבעל להחתים עדים על כתב זה, הוא בגלל שאמרו "דסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי" ובודאי כותב גט לשמה כדין, וכל זה הוא למ"ד דבעינן כתיבה לשמה, אולם כאן לר"מ דכתיבה לא בעינן לשמה וגט שנכתב שלא לשמה כשר לכתחילה, וא"כ מותר לסופר לכתוב גם שלא לשמה, אלא שזקוקים לכתובתו לשמה בגלל עדותו, והרי אין עליו חובה להיות עד וא"כ החשש דשלא לשמה הוא כפשוטו, אולי כתבו שלא לשמה וכמו שאנו חוששים כרגיל בחתימת העדים דלזאת המביא גט צריך לומר בפני נחתם, וא"כ יכול שפיר להיות דהוי עד שלא לשמה ונכלל בדיון זה של עד שלישי שחתם שלא לשמה אי הוי ביה דין נמצא א' מהם קא"פ. ומובנת קושית הרע"א.

אמנם יש לדון בכלל, לר"מ איך כתב סופר מהוה עד, הרי אין עליו חובה לכתוב לשמה ואולי כתב שלא לשמה ועדותו בגט פסולה, וכבר עמד בזה בפ"י בסוגיין [בד"ה וזרקו לאשפה יעו"ש], ונראה שזה כלול במו"מ שבתוס' בד"ה שלשה גיטין פסולין, דאחרי שכתבו דהך מתניתין כר"מ, כתבו "למ"ד כתב סופר ועד כשר ניחוש דשמא סופר כתבו להתלמד וזרקו לאשפה ובאתה האשה והחתימה עליו עד אחד ואין כאן שנים, וי"ל שהסופרים חוששים למכשול ונזהרים בכך, [ומיהו אין רגילות להזהר בכך לגמרי שתחשב כתב סופר כעד אחד] והיינו שיהא כשר לכתחילה, מהרש"א,

שהסופרים אינם מצווים על כתיבה לשמה מטעם הכתיבה, בכל זאת נזהרים בכתבו להתלמד לגזוז, ולכן כתב סופר הוי עדות.

אולם פשוט הוא דבכגון דא אפשר לחשוש לשלא לשמה כמו כרגיל בעדות חתימה, ומה שדנו בתוס' בחשש להתלמד הוא משום שזה מצוי יותר מאשר שלא לשמה, אולם יש גם לחשוש שכתב בצווי הבעל ושלא לשמה. וא"כ הוא עד ראיה המועיל לשטר, אלא הגט פסול מטעם לשמה. [ובביאור עצם הענין שחתימת עדים על ציווי הבעל וכשר לשטרות עוד לא הוי לשמה, זה ענין נפרד לעצמו, לביאור כל ענין עדות בפני נחתם. ועמד בזה הרע"א בסוגיין ד"ה רש"י ורבנן הוא דאצריך, ויעוין באמרי משה סי' י"ז ס"ק ז].

ב. ותירוץ לקושית הרע"א שמעתי בשעתו בישיבת לומזה בפ"ת מאת הגר"ר כץ זצ"ל עפ"י הגמרא גיטין ל"ו, דלחתימת עדים סגי בסימנא "ורב צייר כורא ורב חנינא צייר חרותא, רב חסדא סמך וכו'" ומדינא דגמרא סגי בכך. והנה במשנה ריש פרק שני שנינו בפני נכתב חציו פסול, ואי נימא דמתניתין כר"מ דלא בעי כתיבה לשמה והא דבעינן עדות בפני נכתב הוא מטעם עדות כתב סופר, היה מספיק אפילו תיבה אחת כמו שמועיל בעדות חתימה סימנא ולמה פסול בפני נכתב חציו האחרון. [וכן הוא בספרו, דגל ראובן ח"ב סי' ל"ה]. ובהשקפה ראשונה היה נראה פשוט שאין בזה בכדי ליישב קושית הרע"א, דיש הבדל רב בין עדות חתימה לעדות ע"י שכתב סופר נוסח הגט, דבחתימה מעידים על כל הנכתב וזה ענינה של חתימה אולם בכתב סופר תוכן עדותו הוא שכתב מה שכתב לפי ציווי של הבעל וא"כ כל פיסקא מהוה עדות על פסקא זו ואין בה בכדי להעיד על מה שלמעלה הימנה, וכשמעיד בפני נכתב חציו אחרון ידוע לנו שחציו אחרון נכתב בציווי הבעל אבל אין בה שום עדות על כתב סופר של חציו ראשון ולכן זקוקים בפני נכתב על כל התורף של הגט שהוא הכרחי לעדות ובעינן

וכתב ע"כ "וגם דוחק לומר דהא דכתב סופר ועד הולד כשר מיירי דוקא דידענו דהסופר יודע שהבעל לא יחתום רק עד אחד, דאז כיון להעיד, אבל היכא דב' עדים חתומים לא כיון להעיד, דמסתימת דברי הפוסקים לא משמע כן דמשמע דגם בסתם כתב סופר ועד כשר בדיעבד, וע"כ דהסופר מכוין תמיד להעיד". והנה יש מקום לומר דבשביל לבטל עדותו של הסופר מספיק גם שהסופר ידע בזמן חתימת הגט שהם שנים, וזה לפי הרי"ף הידוע [ביבמות פר' ד' אחין] דעדות בשטר נגמרת כשנפקא לה סהדותא מתותי ידיהן דסהדי "ומעידנא דחתימא בשטרא ויהבי ליה למרא לא יכלי למיהדר להו והוי כמו שנחקרה עדות בבי"ד" ולפני כן יכולים לחזור בהם, ולפי זה עדות כתב סופר יש לו דין עדות אחרי חתימת העדים ועד אז יכול לבטל עדותו, [וזה לפי נתייה"מ מ"ו ס"ק י"ט שכיצא השטר מתחת יד העד האחד זה לא בגדר יצא מתח"י ולא נגמר עדותו, ולא כן נקט הקצוה"ח שם ס"ק י"ח], אולם מאן לימא לן דהסופר נוכח בחתימת הגט, ואולי כיון דאין עדי הגט חותמים זה בלא זה, גם סופר היכא דהוא צריך לשמש כעד, ממילא הוא מודע לחתימת העד השני. ויש גם לדון אם שייך תנאי דלהבא בכוונת עדות הסופר ואם כן נימא שהסופר הוא עד בתנאי אם יהי בו רק ע"א, וכל זה טעון תלמוד.

ד. ולענ"ד נראה ליישב בפשיטות - וניתן לפרש זאת גם בדברי מרן החזון איש זצוק"ל - דהנה הא דאמרן דסופר הגט הוי גם עד על הגט, הרי הסופר לא חייב להיות עד ולא קבל עליו במפורש עדות זו, וברע"א הנ"ל כתב בזה "דמ"מ אמרינן דהסופר כיון להעיד, או דממילא הוי עד, דכתיבתו הוי עדות מעליא", והיינו דהסופר מוכן לעשות כל מה שדרוש וזקוק לגט זה, אולם היכא דאין עדותו יכולה להועיל לגט, אלא רק לפסול אותו לא שייך לומר, דכיון להעיד או דמ"מ הוי עד, ובזה אתיא שפיר הא דהכל כשרין לכתוב את הגט ואפילו קרוב או פסול, למה לא יפסול מדין עדות כתב סופר, ולפי

שיכתב לשמה מדין עדות כתב סופר ולא יכול להועיל גם לר"מ בפני נכתב חציו.

והנה לאחר העיון נראה לדון אחרת, דהא דאמרינן דלסופר הגט יש תוקף כעד חתום על הגט, הוא משום דנקטינן דכותב בציווי הבעל ונמסר לבעל וזה מספיק להיות עד בגט וכמו עדים שחותמים, כי גם העדים שחותמים, כל מה שהם יודעים הוא ציווי הבעל לחתום "כי אינם מעידים אלא רק שנכתב בציווי הבעל ונמסר לבעל" (לשון נתייה"מ סי' כ"ח ס"ק ז.). וזה מועיל לעדות הגירושין, [ויעו"ש ביאור הענין ובשערי יושר ש"ז פ"ג ד"ה והנה הב"י וד"ה ונראה לענ"ד] ועדות זו מעיד גם הסופר בכתיבתו, ולפי זה נראה דלר"מ כאשר חלק של גט נכתב להתלמד וסופר השלימו בציווי הבעל, מספיק השלמתו על ידי הסופר בכדי להיות עדות כתב סופר, כי מעיד על ציווי הבעל לעשותו גט, וא"כ כשמעיד בפני נחתם חציו האחרון היה שפיר מועיל לר"מ להיות עדות כתב סופר, וכאשר שנינו שבפני נכתב חציו אחרון הגט פסול, מוכח מזה דבעינן כתיבה לשמה מצד עצמה ודלא כר"מ, ושפיר מתקיים תירוצו הנ"ל שבדגל ראובן, והדבר טעון הכרע.

ג. ובחזו"א אהע"ז (סימן ק"ג ס"ק כ"ד) איתא קושית הרע"א וז"ל "אי רבי מאיר כתיבה בעי חתימה לא בעי, תימא למ"ד לקמן פ"ו ע"א כתב סופר ועד שנינו והוי עד מה"ת, למה לא בעי לשמה וכש"כ לגירסת ר"ח שהביאו תוס' שם דלרב כשר לכתחילה ואפי' בסופר שאינו מובהק, ויש לומר דדוקא כשחתום רק עד אחד אז מחזקינן ליה בסופר שכתב לשם עדות, אבל כשחותמים שנים והסופר אינו כותב לשם עדות לית לן בה, והלכך הכל כשרים לכתוב את הגט ואף הפסולים לעדות ואפי' חשו"ק כדתנן כ"ב ע"ב, ולעולם כששנים חותמים מחזקינן ליה לסופר כשכתב לשם כתיבה ולא לשם עדות וכו'", והנה לפי זה לכאורה נצטרך לומר שהסופר בכתיבתו יודע אם בחתימת הגט יהיה עד א' או שנים, וברע"א הנ"ל עמד בזה

הג"ל נצטרך שוב לומר דיודע הוא שהוא קרוב ויודע שזו קורבה הפוסלת לעדות ולזאת אינו מתכוון להיות עד. ולפי האמור מבואר שפיר דלא בעינן ידיעת קירבתו ופסלותו כלל. מכיון שאין שום כונה מפורשת לא לזה ולא לזה אלא כוונה כללית להועיל לגט, אולם היכן שכל עדותו תהי' להיפך רק לפסול הגט, ודאי שאין זה שייך לכוונת הסופר, וכמו"כ בנידון שלפנינו

בכתב סופר שלא לשמה שאין בעדות זו להועיל לגט כלל אלא להיפך, דכל הנידון הוא לפסול הגט משום הגדה פסולה, ודאי לא שייך לומר שיש בזה כונת הסופר לעדות. ברם, היכא דחתמו שלשה עדים ואחד קרוב או פסול בזה נשאר הנדון אם יש בזה דין נמצא אחד מהם קרוב או פסול לביטול הגט.

הרב יעקב וואלפין

בענין קורע על מנת לתפור

דמחייב סותר ע"מ לבנות הוא ואינו יכול לבנות אא"כ סותרו והשתא לאו קלקול הוא ור' יהודה סבר דאם במקומו חוזר ובונה הוא דמחייב ואי לא לא ומכבה דומיא דסותר הוא וכן קורע דומיא דסותר ולהכי תנן הקורע ע"מ לתפור וכו' עכ"ל משמע מזה ששיטת רש"י הוא שאין הקריעה צריך להיות דווקא ע"מ לתפור רק שצריך להיות ע"מ לתקן ולא לקלקל, וא"כ קשה קושיית הב"י על רש"י, למה בפותח בית הצואר פירש דהטעם הוא משום מתקן מנא ולא משום קורע?

הרמב"ם בהל' שבת פרק י' הלכה י' כתב וז"ל הקורע כדי לתפור שתי תפירות ע"מ לתפור שתי תפירות חייב אבל הקורע להפסידה פטור מפני שהוא מקלקל הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינות יצרו והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב הפותח בית הצואר בשבת חייב עכ"ל מוכח מהרמב"ם שני דברים, ראשון שכל קורע ע"מ לתקן אע"פ שאינו ע"מ לתפור חייב. ושנית מדכתב הדין של פותח בית הצואר בהלכות קורע ולא בהלכות מכה בפטיש משמע שפותח בית הצואר חייב משום קורע (עיי' במ"מ שפירש משום מכה בפטיש, ובחזו"א סי' נ"א ס"ק ד' פירש משום בונה או מכה בפטיש אבל א"כ צריכים להבין למה כתב הלכה זו בהל' קורע) ובמנ"ח במוסך השבת במצות קורע הקשה על הרמב"ם דאם פותח בית הצואר חייב משום קורע איך מדמה הגמ' בית הצואר למגופת חבית והא בית הצואר חייב משום קורע ומגופת חבית חייב משום מתקן ותירץ שהרמב"ם סובר דעובר משום קורע ומכה בפטיש ע"ש, אבל לכאורה קשה לומר כהמנחת חינוך דאם סובר הרמב"ם שחייב שתיים היה לו לכתוב את זה בפירוש כדחזינן במקום אחר בהל' יד' שכתב וז"ל העושה

איתא בשבת דף עג. אבות מלאכות ארבעים חסר אחת וכו' הקורע ע"מ לתפור שתי תפירות. ובדף עג: איתא א"ר כהנא זומר וצריך לעצים חייב שתיים אחת משום קוצר ואחת משום נוטע, ומפרש תוס' בד"ה וצריך לעצים וז"ל נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן צריך לעצים ולא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה מידי דהוה אקורע ע"מ לתפור וכו' עכ"ל משמע מתוס' שאינו חייב בקורע אלא א"כ הוא ע"מ לתפור אבל אם זה ע"מ לתקן ולא לתפור אינו חייב אפילו לר' יהודה דאמר מלשאצל"ג חייב והקשה הגרע"א שבדף קה: איתא בהדיא בגמ' דאליבא דר' יהודה קורע בחמתו או על מתי חייב, חזינן דאם קורע ע"מ לתקן אע"פ שאינו ע"מ לתפור חייב ונשאר בצ"ע.

בדף מח. איתא א"ר יהודה אמר רב הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת מתקיף לה רב כהנא מה בין זה למגופת חבית א"ל רבא זה חיבור וזה אינו חיבור ע"כ ופירש רש"י הפותח בית הצואר של חלוק לכתחלה חייב חטאת דהשתא קמשוי ליה מנא וחייב משום מכה בפטיש והיינו גמר מלאכה עכ"ל.

והקשה הב"י בסי' שי"ז ד"ה מתירין וז"ל וא"ת ותיפוק ליה דמחייב משום קורע ונ"ל דלא מחייב משום קורע אלא בקורע ע"מ לתפור והכא כיון שאינו ע"מ לתפור ליכא לחיובי משום קורע עכ"ל אבל לכאורה אליבא דרש"י אי אפשר לתרץ תירוץ הב"י, משום דכתב רש"י בדף לא: ד"ה לעולם כר' יהודה סבירא ליה וז"ל דמשום אין צריכה לגופה לא מיפטר הואיל וצריכה לדבר אחר מלאכת מחשבת הוא וכי מכבה לה משום חייסא דשמן ונר היינו טעמא דפטור קסבר סותר ע"מ לבנות במקומו הוי סותר כל מקלקל דשבת הוי פטור דלאו היינו מלאכת מחשבת וסותר דתנן באבות מלאכות

נקב כל שהוא כלול של תרנגולים כדי שיכנס להן האורה חייב משום בונה עכ"ל והקשה הכ"מ על זה וז"ל כתב ה"ה שפסק כרב ויש לתמוה שלקמן בריש פרק כ"ג פסק שחייב משום מכה דפטיש ותירץ הלח"מ שחייב שתים וכאן דמיירי בהלכות בנין כתב דחייב משום בונה ולקמן דמיירי בענין מכה דפטיש כתב דחייב גם משום מכה בפטיש, חזינן דאם הרמב"ם סובר שחייב שתים הוא כותב זה בפירוש, וא"כ בנדרון שלנו צריכין לומר שחייב רק משום קורע וא"כ הדרא קושית המנ"ח על הרמב"ם מה הדמיון של הגמ' מפותח בית הצואר למגופת חבית.

כדי לתרץ שיטות אלו צריכין להבין איך כל אחד מהראשונים הבינו המלאכה של קורע ע"מ לתפור, ואפשר לפרש שיטת התוס' דכיון דהמלאכה של קורע הוא באמת מלאכה שמקלקל ואי אפשר לחייב על קלקול, משום הכי כדי לחייבו צריך שיהי' התיקון בעצם הבגד בדיוק כמו שהי' במשכן ולפיכך צריכים דוקא קורע ע"מ לתפור להראות שנעשה לשם תיקון אע"פ שעצם הפעולה הוא קלקול, וא"כ באופן שרואים דבשעת הקריעה יש תיקון בגוף האדם שזה הוכחה חזקה שאינו קלקול גם באופן זה יהי' הדין שהקורע חייב, וא"כ מתורץ קושית הגרע"א דכיון שבקורע בחמתו או על מתו מיישב דעתו בזה רואים שיש תיקון בגוף האדם וזה דומה לע"מ לתפור שתי תפירות כיון שיש הוכחה חזקה שאינו לשם קלקול, וכדי להבין שיטת הרמב"ם נביא קודם הרמב"ם בהל' י"א וז"ל וכן המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכוין לקלקל בלבד הרי זה תולדות קורע וחייב עכ"ל וצ"ל אם כוונת הרמב"ם לומר שקורע חייב אע"פ שאינו ע"מ לתפור אלא כיון שהוא ע"מ לתקן חייב. אז למה נקט מפרק ניירות הי' צריך לכתוב סתם הקורע נייר ע"מ לתקן, אלא מוכח מזה דסברת הרמב"ם הוא דכיון שקורע הוא קלקול משום זה כדי שיהא חייב צריך להיות ניכר מיד התיקון שנעשה ע"י זה חוץ אם עושה הקריעה כמו שהי' במשכן

דהיינו ע"מ לתפור שתי תפירות אבל באופן אחר צריך התיקון להיות ניכר מיד, וא"כ מדויק לשון הרמב"ם שכתב דווקא מפרק ניירות דבוקין חייב משום קורע כיון דמיד שהוא קורע רואים התיקון, דהיינו שיש עכשיו שתי ניירות משא"כ כשקורע נייר סתם שאין ניכר מיד התיקון אינו חייב.

ובזה קצת מדויק לשון הרמב"ם שהבאנו לעיל הקורע על מת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו והואיל וחמתו שוככת בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב עכ"ל ולכאורה קשה למה צריך הרמב"ם לפרש משום שמיישב דעתו והא התיקון הוא משום שהוא מקיים מצוה ולפי מה שביארנו מוכן דישוב הדעת ניכר מיד ומשום זה חייב אבל המצוה אינו ניכר ואולי בשביל תיקון זה לא יהא חייב, ולפ"ז ג"כ מתורץ קושית המנ"ח מה הדמיון מפותח בית הצואר שחייב משום קורע למגופת חבית וא"ל דכיון שסברת הרמב"ם הוא שכל קורע אינו חייב אלא א"כ ניכר התיקון מיד א"כ אם בהפותח בית הצואר חייב מוכח שהי' תיקון ניכר בזה א"כ מגופת חבית נמי יהא חייב משום מתקן.

בשו"ע הרב סי' ש"מ סעיף י"ז כתב וז"ל אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע ומטעם זה מותר לקרוע עור שע"פ החבית של יין כמ"ש בסי' שי"ד מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה וכו' עכ"ל. ולכאורה צ"ל מאי נפקא מינה אם הוא גוף אחד או לא, אלא המקור לדין זה הוא הרמב"ם שקורע אינו חייב אא"כ ניכר התיקון מיד אבל כשקורע עור אין התיקון ניכר ממילא אינו חייב.

ובשיטת רש"י אפשר לפרש המלאכה של קורע ע"פ הביאור הלכה בסוף סימן ש"מ דמפרש שם דכיון שקורע הוא מקלקל אינו חייב רק אם זה כסדר שהי' במשכן דהיינו תחלה הקלקול ואחרי זה התיקון לאפוקי אם

משום דבאותו קריעה נעשה התיקון ביחד
באותו רגע ובאופן זה אינו חייב ולפיכך
חייב רק משום מכה בפטיש.

התיקון בא ביחד עם הקלקול דאינו חייב
באופן זה ולפי"ז אפשר להבין הרש"י
בפותר בית הצואר שפירש דחייב משום
מכה בפטיש ולא פירש דחייב משום קורע,

הרב הלל רובל

גדר שדה האילן

בניהם חוזר על מה שכ' במ"ב ומ"ג דפחות מכאן אין חורשין להן אלא לצרכן הא לצרכן מיהת חורשין וע"ז התנה כאן דה"מ כשיש בניהם ד' אמות לכה"פ אבל מקורבין בפחות מד"א אף לצורכן אין חורשין דלמיעקר קיימי ע"כ.

ב. והנה בין לדעת הרדב"ז ובין לדעת הרש"ש מבואר דהגדר של ג' אילנות הוא משום דהאילנות יונקים מכל הבית סאה וממילא החרישה בכל הב"ס הוא לצורך האילנות אמנם בפ' מהר"י בן מלכי צדק אינו משמע כן דכתב במ"ב על מה דקתני חורשין כל ב"ס בשבילן "שנראה כאילו השדה מלאה אילנות" ואם נימא דהיתר חרישה בכל הב"ס הוי משום יניקת האילנות אפילו אין השדה נראה מלאה אילנות חורשין לצורך יניקת האילנות. ונראה לומר דהוא סובר כשהוסיפו איסור על תוס' שביעית אז הגדירו שיש שדה אילן ושדה לבן וכיון דג' אילנות אף מחולקין בשוה יש יניקה בכל הב"ס אז נתנו לכל ג' אילנות בתוך ב"ס שם שדה אילן. ונמצא עכשיו אף דאין יניקה בכל הב"ס דהא אינן מחולקין בשוה מ"מ יש לכל הב"ס שם שדה אילן דבגלל דיש בג' אילנות כח לינק מכל הב"ס אז נראה כאילו מלאה אילנות.

ג. והנה בתוספתא ריש פ"א דשביעית איתא שלשה אילנות בתוך בית סאה הרי אלו מצטרפין וחורשין כל בית סאה בשבילן ובלבד שתהא מטענן ממטע עשרה לבית סאה וכו' ובחסדי דוד שם כתב בא"ד וז"ל וע"ז אתיא התוס' לפרש דכי היכי דיש להם שיעור למטה שיהא הבקר וכו' וכלקמן כן יש להם שיעור דבעינן שלא יהיו רחוקין זה מזה יותר ממה שמגיע המרחק לעשר נטיעות לבית סאה והשיעור מבואר בפ' לא יחפור ע"כ ע"ש הרי מבואר לא כר"ש דשיעור מחולקין בשוה הרי יותר רחוק

א. בריש מס' שביעית תנינן: איזהו שדה האילן כל שלשה אילנות לבית סאה. והנה לא מבואר במתני' סדר ואופן נטיעתן. וע' רש"י ב"ב כו: ד"ה ואלא מדתנן שלשה אילנות וז"ל גדולים שיונקים יותר מן הנטיעות ומפוזרים בבית סאה לארכו ולרחבו בשוה ע"כ משמע מרש"י שאילן אחד לא יהיה רחוק יותר מאילן השני. וכן פירש הרדב"ז פ"ג מהשמו"י ה ג-ד. והביא מקור לפרש"י מהירושלמי רב ביבי בשל רב חנינא ובלבד שלא יפחות מחשבון משולשין זעירה בר חנינה אמר ובלבד שלא יפחות מחשבון מתושעין ע"כ. וכתב שם הרדב"ז דרש"י מפרש דמה דקאמר ובלבד שלא יפחות וכו' היינו שיהיו השלשה אילנות משולשים בקרקע וכו' שלא יהיה האילנות מצד אחד והשאר פנוי וכו' וע"ש שכתב דהרמב"ם פליג על רש"י.

ולכאורה קשה טובא מהא דתנן פ"א מ"ה וכמה יהא בניהם רבן גמליאל אומר כדי שיהא הבקר עובר בכליו הרי משמע דלא צריכין ריחוק בין אילן לאילן אלא כדי שיהא הבקר עובר בכליו דהוא רק ד' אמות ולא בעינן שיהיו מחולקין בשוה. ועיין ברש"ש ב"ב כו: שהקשה כן על רש"י ופירש וז"ל וצריך ליישב הסוגיא דכאן דלעולם שיעור יניקת אילן כשהוא לבדו הוא בכדי שליש לבית סאה והוא באמצעו אך כשסמוך לו אילן אחר או שתים שגוזלין זה מזה קרקע יניקתן מתפשטת יניקתן להלאה כדי שיעלה ליכא לבדו בכדי שליש לב"ס ע"כ. ודבריו אינם מתיישבים על פרש"י דאילו לדעת הרש"ש לא בעינן שיהיו האילנות מחולקים בשוה דבכל אופן שהם מחולקים יניקתן מתפשטת למלא ג' לב"ס וכן כתב התוס' אנשי שם במשנה ו' דדברי הרש"ש מחולקים עם רש"י בב"ב כו: ובסוכה לד, וכתב הוא לתרץ וז"ל דמה שכתב במשנתנו וכמה יהא

והנראה לומר בזה דע' בתוס' אנשי שם על משנה ו' דכתב דרש"י בסוכה סבר דבעינן מחולקין בשוה אבל כשנדקדק בדברי רש"י לא נראה כן דהנה כתב רש"י גבי עשר נטיעות "ואם אינם עשר או שאינן מפוזרות כהלכתן חורש תחת כל אחת ואחת כשיעור יניקתה לפי חשבון עשר לב"ס" ואילו לגבי ג' אילנות נקט רק דאם אינם שלש חורש לכל אחד לפי חשבון ולא הוסיף או דאם אינם מפוזרות בשוה כדכתב גבי נטיעות וע"כ משמע מדבריו כאן דלא בעינן מחולקות בשוה, ועוד דיש כאן מחלוקת בגירסא בין המהר"ם והמהרש"ל דלדעת המהרש"ל גורסים כאן ברש"י ממשטע עשרה לב"ס וזה כמו התוספתא שהבאנו לעיל לפי פירוש החסדי דוד ולדעה זו ע"כ לא בעינן מפוזרות בשוה וכנ"ל ומה שכתב רש"י "וחורשין כל בית סאה בשבילן עד העצרת לפי שכולו צריך להן ויצתה מתורת שדה לבן ונעשין שדה אילן אין הפירוש שיש כאן יניקה בכל השדה אלא כוונתו כמו שפירשנו לעיל בדברי הר"י בן מלכי צדק דכיון דיש כח בג' אילנות אם מפוזרות באה לינק מכל הב"ס לכן נתנו לג' אילנות כל הב"ס אף כשאין יניקה בכל הב"ס.

ולפי זה מבואר דברי רש"י בסוכה ובב"ב. דרש"י למד דיש שני אופנים של שדה (א) כשמפוזרין בשוה בהב"ס אז יש שם שדה אילן מחמת שיש מציאות של יניקה בכל הב"ס והגם שהאילנות אינן מפוזרין כדרך של שדה אילן דהיינו לא יותר ממטע עשרה לב"ס (כדברי הרשב"א בב"ב פה שהבאנו) אפ"ה בגלל שיש למעשה יניקה בכל הב"ס חורשין כל ב"ס בשבילן. (ב) ג' אילנות נטועין מטע עשרה לב"ס אז הם נטועין כדרך של שדה אילן וחורשין כל ב"ס בשבילן כמו שהסברנו הפשט בהר"י בן מלכי צדק. ורש"י בב"ב למד פשט כמו האופן ה(א) דבעי ללמד דשיעור יניקת אילן שש עשרה אמות לכל צד מהא דתנן ג' אילנות לג' בני אדם הרי אלו מצטרפין וחורשין כל ב"ס בשבילן והוקשה לו לרש"י

משיעור מטע עשה לב"ס ועיין בירושלמי בסוגין פ"א ה"ב שמביא סוגיא דב"ב פב: ועיין בפירוש הר"ש מסירילאו שם דלפי פירושו מבואר דהירושלמי חולק על התוספתא ואין שום דין של מטע עשרה לב"ס בג' אילנות וכן עיין ברשב"א מובא בש"מ ב"ב שם וז"ל וא"ת ומ"ש משביעית דג' אילנות דגדולים חורשים כל ב"ס בשבילם י"ל דהתם לגבי שביעית כיון שיש תועלת להעמיד האילנות בחרישת זה השיעור התירו לו שכל זה לאקמי אילנא אבל לענין מו"מ אין הולכין בו אלא אחר השיעור שדרך נוטע שדה מניח ומרחיק זה מזה ואין דרכם לפרשם יותר וכו' ע"כ. וכן עיין בהר"י מיגש בב"ב שם.

ד. וז"ל רש"י בסוכה לד. ד"ה הלכה למשה מסיני בא"ד עשר נטיעות המפוזרות בתוך ב"ס שאין בין זו לזו אלא כמה שיש בין זו לחברתה ותפסו ב"ס שהוא ג' על ג' אמה מפוזרות לאורך ורוחב בשוה חורשין כל ב"ס בשבילן וכו' ואף עשר הן ומפוזרות כהלכתן בתוך ב"ס נאמר למשה שיונקות בב"ס כולה ומותר לחרוש את כולן בשבילן אבל אם אינם עשר או שאינן מפוזרות כהלכתן חורש תחת כל אחת ואחת כשיעור יניקתה לפי חשבון עשר לב"ס וכו' ואמרו בזקנים מפני שיונקים הרבה שלש אילנות (ממטע עשרה) לב"ס הרי אלו מצטרפים וחורשים כל ב"ס בשבילן עד העצרת לפי שכולו צריך להן ויצתה מתורת שדה לבן ונעשית שדה אילן ואם אינם שלש חורש לכל אחד תחתיו לפי חשבון עד העצרת והשאר אסור מפסח ואילך ע"כ. והקשה הרש"ש בב"ב כו: דרש"י סתר עצמו ממה שכתב בב"ב דהכא כתב דאם אינם שלש חורש לכל אחד לפי חשבון ואילו בב"ב כתב רש"י בד"ה ואלא מדתנן ג' אילנות בא"ד ואם לאו אין חורשין אלא כל אחד כדי צרכו דהיינו תחתיו וחוצה לו כמלא אורה וסלו והשאר הוי שדה הלבן ואין חורשין אותו אלא עד הפסח ע"כ, וצע"ג.

ושיערו חכמים שעד ט' ג"כ לא מבטל א"כ כ"א עושה ככר כמו לסתם בני אדם שנטעו רק שלש וביטל לג' וכו' ע"כ והנה בג' אילנות של שלשה בני אדם לא שייך לומר שמבטל כל הב"ס להאילנות כיון דכל הב"ס לא שייך לאדם אחד ובשביל אילן אחד הוא אינו מבטל. וע"כ יש לה שם שדה אילן רק בגלל שיש מציאות של יניקה בכל הב"ס וזה דווקא כשהן מפורזין בשוה ואז לא צריך ביטול השדה להאילנות כיון שהאילנות יונקים מכל השדה.

והנה סוגיא דב"ב דמיירי בשדה אילן מחמת דהאילנות צריכים כל הב"ס ליניקתן אבל אינה נטועה כדרך שדה אילן דהיינו עשרה לב"ס אז כתב רש"י ואם לאו אין חורשין אלא לצורך דאם אין יניקה בכל הב"ס אז אין כאן שדה אילן אבל בסוכה לפי גירסת המהרש"ל דמיירי שנטועה עשר לב"ס דהיינו כדרך שדה אילן סובר רש"י דאפי' חסר אילן אחד מ"מ כיון דשאר אילנות נטועות כדרך שדה אילן היינו מטע עשרה לב"ס אז חורשין לפי חשבון.

למה הביאו משנה זו שהוא משנה ה' ולא משנה קודמת משנה ב' דתנן איזהו שדה אילן כל ג' אילנות לב"ס וע"כ צ"ל דהביאו מהך משנה משום דמיירי בג' אילנות מג' בני אדם שמסתמא רחקו כל אחד מחבירו כל מה שאפשר שלא יפגע יניקת אילן חבירו ביניקת אילן שלו וע"כ מיירי התם כשהאילנות מפורזות בשוה ומזה רואים בהאופן הכי פשוט את שיעור יניקת כל אילן ואילו במשנה ב' שהפשט בשדה אילן כמו הר"י מלכי צדק שאינן מפורזין בשוה ואין לה דין שדה אילן רק בגלל שאם היו מפורזין היה יניקה בכל הב"ס אז עכשיו שהם נטועין כדרך שדה אילן היינו מטע עשרה לב"ס גם יש לה שם שדה אילן בכל הב"ס לא רואים ברור את שיעור יניקתן. (ועל דרך החידוד י"ל דעיין בחידושי מהרי"ח בפ"א מ"ד לתרץ התימה של התוי"ט על הר"ש וז"ל דחכמים שיערו שכל אדם מבטל קרקע ב"ס בשביל ג' אילנות של תאנים טובים שעושים כ"א ככר זהו לסתם בני אדם אבל אם אנו רואים שנטע יותר בשדהו נמצא לא ביטל כל הב"ס לשלשה לאילנות רק למה שנטע

הרב דוד ציינווירט

ביסוד מצות הדלקת נרות שב"ק והמסתעף

כהבית-הלוי דביאור דברי התו' הוא דפליגי אביי ורבא ביסוד חיוב ההדלקה ולתרנייהו חייב להדליק אלא דלאביי יוצא אפילו שלא במקום סעודתו ולרבא חייב להדליק במקום סעודתו אלא שהפני יהושע השיג על התו' וכתב דכיון דמבואר בגמ' דף כג ע"ב דנר שבת הוי משום שלום בית א"כ משמע דמצות הדלקת הנר הוי משום שלום בית וע"כ צ"ל דאביי לא ס"ל כלל דאיכא חיוב להדליק דלא מצינו חיוב הדלקה משום כבוד שבת ומשו"ה ביאר הפנ"י דע' אביי דס"ל דליכא חיוב הדלקה והא דקתני על ג' עבירות על שאינן זהירות בחלה ובנדה ובהדלקת הנר היינו שאינן זהירות להדליק בזמנו ומאחרות ובאות לחילול שבת ח"ו ולא כמו שפירשו התו' דאינן זהירות בקיום מצות הדלקה דלאביי ליכא כלל חיוב הדלקה בשבת (ובאמת דלול"ד הפנ"י אפ"ל דהא דאי' שם בגמ' דנר שבת הוא משום שלום בית רבא קאמר לה ורבא לשיטתו ס"ל הכא אבל לאביי אה"נ דאיכא חיוב הדלקה משום כבוד שבת). [ועי' שפ"א שר"ל ג"כ כפירוש הפנ"י במתני' דעל ג' עבירות וגו' עיי"ש ועי' עוד בתו' הרא"ש שפירש כן והובא בדברינו לקמן].

(ב) וכתב הבית-הלוי דרבא דס"ל דטעם חיוב הדלקה הוי משום עונג שבת שלא יאכל בחושך ומשום שלום ביתו ס"ל ג"כ דאיכא חיוב הדלקה גם משום כבוד שבת אלא שהוסיף דחובה להדליק גם משום עונג שבת ושלום ביתו.

ועפ"ז כ' הביה"ל דמה דהובא בתו' ד"ה חובה דיש רוצים לומר דאין לברך אהדלקת הנר מדקרי ליה חובה כדאמדינן (חולין קה). מים אחרונים חובה ואין טעונין ברכה. וכ' הביה"ל דבירושלמי איתא לברך ברכה על הדלקת הנר וביאר דאין זה סתירה להאי שיטה שרצו לומר דאין לברך מדקרי ליה

(א) כגמ' שבת דף כ"ה ע"ב רבי ישמעאל אומר אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת מאי טעמא אמר רבא מפני שריחו רע גזירה שמא יניחנה ויצא. אמר ליה אביי ויצא. א"ל שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה. ובתור"ה הדלקת נר בשבת חובה פירוש במקום סעודה דחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג אבל מהדלקת הנר גופיה לא הוה פריך אביי דפשיטא דחובה היא דהתנן על ג' עבירות על שאינן זהירות בהדלקת הנר עכ"ל התו'.

ובספר בית הלוי סימן י"א ביאר דברי התו' וז"ל דפשיטא דחובה דגם אביי מודה דמחוייב להדליק נר שבת רק ס"ל דיכול להדליקו שלא במקום סעודתו וגם כשיוצא לסעוד במקום אחר סגי. וצ"ל דס"ל לאביי דעיקר המצוה של ההדלקה הוא משום כבוד שבת דההדלקה גופה הוי כבוד לשבת אע"ג דהוא אינו שם. ורבא הוסיף לו דמלבד חיוב ההדלקה משום כבוד שבת מחוייב הוא שיהיה לו נר דלוק במקום סעודה וזה הוי משום עונג שבת שלא יסעוד בחושך ולא סגי במה שהדליק במקום אחר עכ"ל. והיינו דביאר דפליגי אביי ורבא בהמצוה של הדלקת נר שבת דאביי ס"ל דהחיוב להדליק הוא משום כבוד שבת ומשו"ה אפילו הדליק שלא במקום סעודתו קיים מצות הדלקת שבת ומשו"ה ס"ל דאפילו אם יצא ממקום שהדליק הנר קיים מצות ההדלקה ורבא ס"ל דהחיוב להדליק הוא משום עונג שבת שלא יאכל בחושך ומשו"ה ס"ל דצריך להדליק במקום שאוכל ושלא יצטרך לצאת דאם לא הדליק נר במקום שאוכל לא קיים מצות ההדלקה דהוי משום עונג שבת ונמצא דבין אביי ובין רבא ס"ל דאיכא מצוה להדליק נר שבת ורק אביי ס"ל דהוא משום כבוד שבת ורבא ס"ל דהוא משום עונג שבת. ועי' בפני יהושע ג"כ לומד

חובה דהא דקרי ליה רבא חובה היינו להאי חיוב להדליק משום עונג שבת ושלום ביתו והירושלמי דאיתא דתיקנו לברך היינו לגוף מצות ההדלקה שתיקנו להדליק משום כבוד שבת ועל האי מצוה תיקנו ברכה דהוי חיוב מעליא ולא לשון חובה, ונ"מ בהא דדייקו מהא דקרי ליה חובה דאין לברך דהכא שכבר קיים מצות הדלקה של כבוד שבת והדליק שלא במקום סעודתו ויש עדיין חיוב עליו להדליק משום עונג שבת ושלום ביתו והאי חיובא שיש עליו להדליק משום עונג שבת הוי בגדר חובה שאין לברך עליה כדמצינו במים אחרונים וכמש"כ התו'.

והנה דברי הביה"ל מחודש לפרש דע' התו' דס"ל דפליגי אביי ורבא ביסוד חיוב ההדלקה של הדלקת נר שבת דאביי ס"ל דהוא משום כבוד שבת ואפילו שלא במקום סעודתו ורבא ס"ל דהוא משום עונג שבת ורבא ס"ל גם סברת אביי וס"ל דאיכא ב' חיובים הן משום כבוד שבת והן משום עונג שבת ושלום ביתו.

ג) והנה עפ"י ד הביה"ל דלשיטת אביי הא דחייבו להדליק נר שבת הוא משום כבוד שבת ולפמש"כ דרבא ג"כ ס"ל כאביי (אלא שהוסיף חיוב משום עונג שבת) יש לבאר הא דמבואר בשו"ע סי' רס"ג סעי' י' ברמ"א דאשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה והוא מדברי המרדכי. ולכאורה אמאי אמרינן דע"י הדלקתה דמקיימת מצות הדלקה משום עונג שבת מקבלת שבת וכי נימא דכשמכין צרכי עונג שבת יש בזה משום קבלת שבת. ויש לבאר דהיינו משום דבהדלקה איכא נמי משום כבוד שבת וכבוד שבת רק כשכבר קיבל שבת ומשו"ה חל עליו שבת מיד לאחר ההדלקה ודו"ק.

והנה ברמ"א שם סעיף ה' איתא וז"ל יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה וכדי שיהיה עובר לעשייתו לא יהנה ממנו עד אחר הברכה וכו' ע"כ. ובמג"א ס"ק י"ב וז"ל אחר ההדלקה דאם תברך קבלה לשבת ואסורה להדליק עכ"ל המג"א. ובהגהו' רעק"א כתב

וז"ל ובעיקר הדין בשבת דאין מברכין קודם הדלקה דהוי קבלה איני מבין דהא מדלקת כמה נרות ולא אמרינן דאחר הדלקת נר אחד הוי קבלה ואיך מדלקת האחרים ועל כרחך דהקבלת שבת הוא בגמר הדלקה ואם כן פשיטא דהברכה לא עדיף מהתחלת הדלקה וצע"ג. עכ"ל הרעק"א.

ונראה לבאר האי שיטה עפמש"כ לעיל דמבואר בבית הלוי דהא דמברכין על הדלקת נר שבת הוא רק על הא דיש בהדלקת נר שבת משום כבוד שבת ועפמש"כ לעיל דמה שמדליקה משום כבוד שבת ע"ז שייך לברך אבל מה שיש בהדלקת נר שבת משום עונג שבת שמדליקה להתענג לאורה אין שייך ע"ז לברך. והנה דהא דנתבאר כשמדליק נר שבת לכבוד שבת צריך לקבל עליו מיד את קדושת שבת דלא שייך להדליק נר לכבוד שבת רק כשמקבל עליו מיד קדושת שבת. וי"ל דבאמת גוף ההדלקה יכול להדליק אף קודם שיקבל עליו קדושת שבת אלא שהיחוד שמייחד את הנר לכבוד שבת לא שייך רק כשמקבל עליו שבת מיד. ועפמש"כ יש לבאר דס"ל להאי שיטה דהיחוד שמייחד הנר לכבוד שבת לא מוכרח שיחד את הנר בשעת ההדלקה דווקא ויכול לייחד הנר לכבוד שבת אף אחר ההדלקה ומשו"ה אף שכבר גמר את ההדלקה המחוייבת יכול להדליק שאר הנרות אבל בשעת הברכה זהו יחוד הנר לכבוד שבת שהרי מה שמברך עליו "להדליק נר של שבת" הרי זה מייחד את הנר לכבוד שבת ולפי"ז מבואר הא דס"ל דלא תברך קודם ההדלקה דאם תברך קודם כבר קבלה שבת ואסורה להדליק והיינו דאם תברך קודם ההדלקה ותייחד את הנר שתדליק לכבוד שבת יש בזה משום קבלת שבת דאי אפשר לייחד הנר לכבוד שבת עד שתחול עליו מיד קדושת השבת וכנ"ל.

ד) והנה המג"א שם ס"ק י"ב כתב וז"ל אחר ההדלקה דאם תברך קבלה לשבת ואסורה להדליק ואם כן ביו"ט תברך ואחר כך תדליק כן כתב בסוף ספר הדרישה בשם

זהירות בהדלקת הנר. מיהו לישנא משמע דאהדלקה ממש קאי. ונראה דס"ל דאביי דנענשות משום דמאחרין ומדליקין ואתו לידי חילול שבת עכ"ל.

והנה התו' הרא"ש חולק בסו"ד על התו' שביארו דאביי נמי ס"ל דאיכא חיוב הדלקת נרות בשב"ק אלא דאביי לא ס"ל כלל חיוב הדלקת הנר בשבת והא דתנן על ג' עבירות וכו' היינו משום דמאחרין ומדליקין ואתו לידי חילול שבת, וזהו כדברי הפנ"י והשפ"א הנ"ל ונמצא לפי"ז דפליגי אביי ורבא אם איכא חיוב הדלקת נר בשבת דלרבא איכא ולאביי ליכא.

ובתחילת דבריו העתיק התו' הרא"ש דברי התו' ומתוך לשון התו' הרא"ש נראה דלא ביאר בפלוגתא אביי ורבא כביאורו של הבית-הלוי וכמו שנראה גם מדברי הפנ"י. אלא שביאר התו' הרא"ש דברי התו' דאביי ורבא פליגי בענין אחר והוא דהא פשיטא דבין לאביי ובין לרבא איכא חיוב להדליק נר שבת משום מצות עונג שבת ושלום ביתו שלא יאכל בחושך אלא דפליגי אביי ורבא דלאביי הוי החיוב רק להדליק לצורך עונג שבת ואם אח"כ לא נהנה מהנרות לא ביטל המצוה ורבא ס"ל דאם לא נהנה מהנרות לא קיים מצות הנרות דבכלל מצות נר שבת הוי ג"כ שיש עליו חיוב לאכול במקום הנר וליהנות מהנר. וכן מדויק בדברי התו' הרא"ש שכתב וז"ל פירוש צורך הדלקת הנר כלומר מה שמדליקין בשבילו הנרות דהיינו הסעודה חובה הוא שיסעוד במקום הנר ע"כ. וכן במה שהקשה אח"כ וז"ל מיהו לישנא משמע דאהדלקה ממש קאי וכלומר ולפי פירוש התו' הא דאמר רבא שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה לא קאי על גוף ההדלקה אלא על הסעודה שתהא במקום הנר. ועי' היטיב בדברי התו' הרא"ש ובדברי התו'.

(ו) ונראה לבאר בס"ד דברי התו' הרא"ש דהנה בהא דאמר רבא דטעמא שאין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת דטעמא מפני שריחו רע גזירה שמא יניחנה ויצא. ויש

אמו אבל אין חכמה לאשה דלא חילקו חכמים כמ"ש סימן קנ"ח עיי"ש. וכן כתבו התו' פסחים דף ז ע"ב עכ"ל המג"א. ובדגו"מ כתב על דברי המג"א וז"ל ולענ"ד הדין עם עמו של הגהות דרישה דביו"ט תבדוק ואח"כ תדליק ומש"כ המג"א ראייה מסימן קנ"ח ומדברי התו' דפסחים דף ז ע"ב לענ"ד אין הגדון דומה דשם בסי' קנ"ח שמברכין תמיד אחר הנטילה משום נטילה שאחר יציאת בית הכסא שם נוסח ברכת נטילה שוה וכו' ולכן משום לא פלוג לא חילקו וכו' ולדברי המג"א צ"ל שלא פלוג בכל ברכת הדלקה א"כ קשה גם בהדלקת נר חנוכה יברך אחר שהדליק משום לא פלוג והא ודאי ליתא כמבואר בסי' תרע"ו אלא ודאי כיון שהנוסח הוא להדליק נר של חנוכה ובשל שבת הנוסח להדליק נר של שבת לא שייך לא פלוג א"כ ה"ה דביו"ט ג"כ לא שייך לא פלוג. וכן נ"ל להורות כאשת הגאון דרישה והיא אשה אשר נשאה לבה בחכמה עכ"ל הדגו"מ. ובדע' המג"א צ"ל דס"ל דבין נר של שבת ונר של יו"ט שייך לומר לא פלוג דשניהם ענין אחד הם במצות הדלקתם אבל דין שבת לנר של חנוכה אין שייך לא פלוג כיון דנר של חנוכה הוי משום פרסומי ניסא משא"כ נר של שבת.

ועפמשנ"ת דבהכרעה של הדלקת נר שבת יש בזה ענין נוסף שע"י הברכה נתייחד ונקבע הנרות לשם כבוד שבת ומשו"ה צריך לקבל שבת מיד כשמברך דלא שייך לברך ולקבוע הנר לכבוד שבת רק כשמקבל עליו קדושת שבת א"כ לפי"ז הרי מבואר דעצם הברכה ג"כ חלוק הברכה של נרות שבת ויו"ט שיש בהם ג"כ ענין קביעת נר לשם כבוד שבת שאין שייך זה בנר חנוכה ודו"ק.

(ה) ובתו' הרא"ש כתב וז"ל הדלקת נר שבת חובה פירוש צורך הדלקת הנר כלומר מה שמדליקין בשבילו הנרות דהיינו הסעודה חובה הוא שיסעוד במקום הנר בשביל עונג שבת דאם תמצא לומר דהדלקה ממש וכי אביי סבירא ליה שהיא רשות והא תנן על שלש עבירות נשים מתות על שאינם

עכתו"ד ומצאתי שכבר כתב כן בספר פרי צדיק להקדוש רבי צדוק הכהן זצוק"ל ח"א בקונטרס שביתת שבת או' ד' עיי"ש.

ועפ"י ד שנתבאר דאיכא ב' ענינים בנרות שבת הן עצם ההלכה שצריך שיתענג לאורו והן שההכנה של הצרכים של עונג שבת ובכללם נרות שב"ק יש בהם משום כבוד שבת. ולפי"ז יש לבאר דאביי ס"ל דבמצות נרות שב"ק יש בזה רק משום דין כבוד שבת שצריך שיכין הנרות להשתמש לאורם ובוודאי שבכלל זה הוא שצריך שיהנה לאורו דזהו מכבוד שבת שיכין הנר ויהנה לאורו אבל אין עצם הנאת האור המצוה אלא ההכנה וההתעסקות לכבודה של שבת זו היא מצותה ומשו"ה ס"ל לאביי דגם בעטרן יוצא מצוות הדלקת נ"ש שהרי גם בעטרן יכול הוא ליהנות לאורו ואף דשמא יניחנה ויצא ולא יהנה לאורו מ"מ מכיון שיכול להוא ליהנות מאורו אין זה מגרע ההתעסקות לכבוד שבת מה שיש חשש שניחנה ויצא. ורבא ס"ל דגם עצם העונג בשב"ק דנרות שבת הוא מהמצוה של נרות שבת ומשו"ה סובר רבא דבעטרן לא קיים תקנת חז"ל דמכיון דאיכא חשש שניחנה ויצא הרי לא יקיים מצות נרות שב"ק ודו"ק.

(ז) והנה נתבאר בדברינו ג' אופנים בסברת מחלוקתם של אביי ורבא: (א) הבית-הלוי וכן משמע בפנ"י פירשו בדברי התו' דאביי ורבא פליגי ביסוד טעם מצות הדלקת נר שבת אביי ס"ל דהטעם הוא משום כבוד שבת ומשו"ה אף אם מדליקה שלא במקום אכילתו או שמדליקה באופן שניחנה ויצא יצא יד"ח ורבא ס"ל דטעם מצות הדלקת נר שבת הוא משום עונג שבת. (ב) בתו' הרא"ש משמע שפירש דברי התו' דאביי ס"ל דטעם מצות הדלקת נר שבת הוא להכין שיוכל לענג את השבת בזה אבל עצם ההתענגות בשבת לאורם אינה מן המצוה ורבא ס"ל דגם עצם התענגות לאורם היא מן המצוה וכשיש חשש שניחנה ויצא אסרו להדליק בעטרן. (ג) התו' הרא"ש חולק על התו' וס"ל דשיטת אביי דאין מצות הדלקת נר שבת חובה והיא

לדייק בלשון הגמ' שלא אמר שריחו רע ויניחנה ויצא אלא גזירה שמא יניחנה ויצא ומשמע דאין ריחו רע שלא יוכל לאכול בהנר של עטרן אלא שיש בה ריח רע במקצת שיש לחוש שמא יניחנה ויצא.

והנה במצות עונג שבת יש ב' ענינים א' שיכין לו לפני שבת שיוכל להתענג בשבת ב' עצם מצות העונג בשבת. ויש לומר דבהא דבעטרן איכא חששא שמא יניחנה ויצא לא הוי זה חסרון בההכנה של ערב שבת לעונג שבת שהרי בעצם יוכל לאכול לאורו של הנר שאין ריחו רע כ"כ שלא יוכל לאכול לאורו אלא דאיכא גזירה שניחנה ויצא ולא יקיים עצם העונג-שבת שתיקנו בנרות אבל מה שהכין עצמו שיכול ליהנות לאור הנר קיים בזה האי חיובא שתיקנו שיכין לעצמו שיוכל להתענג לאור הנר בשבת שהרי בעצם יוכל לאכול לאורו נר וכו"ל.

וזוהו פלוגתא דאביי ורבא דאביי ס"ל דמצות הדלקת הנר הוי רק שיכין לעצמו נר שיכול להתענג לאורו בשבת אבל אין כאן דין שצריך להתענג לאור הנר בשבת ומשו"ה ס"ל דאף שיש גזירה שניחנה ויצא מ"מ אין זה חסרון בקיום מצות הדלקת נר שבת שהרי יש לו נר שיכול לקיים בו מצות עונג לאכול לאור הנר ורבא ס"ל נר שבת חובה פירוש צורך הדלקת הנרות מה שמדליקין בשבילו הנרות חובה - היא שישעור במקום הנר.

וביאור הדבר דהנה הגר"ח בכתביו דייק בלשון הרמב"ם דהרמב"ם פ"ה מהל' שבת הלכה א' כתב דמצות נר שבת הוא משום עונג שבת ובפרק ל' הלכה ה' כתב הרמב"ם דמכבוד שבת שישדר שולחנו ויהיה נר דלוק והרי דהא דיהיה נר דלוק הוא משום כבוד שבת וביאר הגר"ח דיש ב' ענינים במצות נר שבת א' משום עונג שבת צריך שידליק שיכול להשתמש לאורו ב' דעצם ההדלקה והכנת הנרות לכבוד שבת יש בה משום כבוד שבת וזהו שכתב הרמב"ם דין נרות שבת בב' מקומות בפ"ב כתב משום דין עונג שבת ובפ"ל כתב משום דין כבוד שבת.

ח) והנה יש לעיין אם מצות נרות שב"ק יש בזה משום קיום מצוה דאורייתא או דהוי רק מצוה מדרבנן ולשון הרמב"ם פרק ל' מהלכות שבת ה"א וז"ל ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשים על ידי הנביאים שבתורה זכור ושמור ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ד' מכובד עכ"ל הרמב"ם. ומבואר בדברי הרמב"ם לכאורה דכבוד ועונג שבת הוי רק מצוה מדברי סופרים ולית ביה מצוה דאורייתא.

ובשו"ע הרב סי' רמ"ב סעי' א' כתב וז"ל שני דברים נאמרו בשבת ע"י הנביאים והם כבוד ועונג שנאמר וקראת לשבת עונג לקדוש ד' מכובד ועיקרן מן התורה שהשבת הוא בכלל מקראי קודש שנאמר וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש ומקרא קודש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בעונג אכילה ושתייה וי"א שמקרא קודש הוא לקדשו באיסור עשיית מלאכה אבל הכבוד בשבת ויו"ט והעונג בשבת הן מדברי סופרים, עכ"ל. ומבואר מדבריו דבאמת הוי פלוגתא אם כבוד ועונג בשבת הוא מן התורה או מדברי סופרים ותליא בפירוש "מקרא קודש" דאם נפרש כמו שפירש הרמב"ן כו"קרא כג והוא מדברי הסיפרא דפירושו לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בעונג אכילה ושתייה וכיון דשבת ג"כ נקרא "מקרא קודש" הרי דמצות עונג וכבוד בשבת עיקרו מן התורה אבל אם נפרש כמו שפירש הרא"ה בספר החינוך מצוה רצ"ז דפירש "מקרא קודש" לקדשו באיסור עשיית מלאכה א"כ מצות עונג וכבוד בשבת הוי רק מדברי סופרים ועיי"ש בהגהו' השו"ע הרב הביא מקורות אלו להני תרי י"א.

ומשמעות דברי הרמב"ם דהוי רק מדברי סופרים ובשו"ת חת"ס או"ח סימן קס"ח כתב דכוונת הרמב"ם אינה דהוי רק מצוה מדברי סופרים אלא דבוודאי מצוות כבוד ועונג נאמרה הלכה למשה מסיני ואתי ישעיה

רק רשות ורבא ס"ל דהיא מצוה חיובית, וכן פירש הפני יהושע.

והנה לכל הדרכים אלו עצם ההתענגות לאורם של נרות שב"ק הוא מדין עונג שבת וכמבואר כן גם בלשון הרמב"ם בפ"ה מהלכות שבת באר היטיב וכן הוא לשון רבותינו האחרונים הנ"ל.

האומנם מצאנו ביראים שחשב בסימן תי"ב [מצוה צט] מצות עונג שבת ולא זכר שם הדלקת נרות שב"ק ובסימן תכ"ט [מצוה ק'] כתב דמצות הדלקת נרות שב"ק ציוו להדליק לכבוד שבת ואסמכוה אקרא וידעת כי שלום אהליך ופקדת נוך ולא תחטא. ובשבת פרק ב"מ (לד ע"א) מפרש לה בנר שבת דתנן שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשיכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר. מה"מ אריב"ל אמר קרא וידעת כי שלום אהליך. זה הנר שהאורה שלום בבית עכ"ל. ומדברי היראים למדנו שעצם ההתענגות לאור הנר בשבת ושיאכל הסעודה לאור הנר מדין כבוד שבת הוא וזה אינו כמש"כ הגר"ח והפרי צדיק בדע' הרמב"ם דדע' הרמב"ם דההתענגות לאור הנר הוא משום עונג דשת וההכנה וההתעסקות מערב שבת הוא משום כבוד שבת וגם לא כמש"כ הבית-הלוי דחוץ מהעונג לאור הנר יש גם בהדלקת הנר לכבוד שבת מצות כבוד שבת ומדברי היראים מבואר דעצם העונג לאור הנר בשבת משום כבוד שבת הוא.

וברש"י בשבת דף כ"ה ע"ב שם וז"ל [שאני אומר הדלקת נר בשבת] חובה. כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין ימא בפרק בתרא דיומא (דף עה:) עכ"ל רש"י. ונראה דדע' רש"י כדע' היראים דההתענגות בשבת לאור הנר הוא מדין כבוד שבת ומשו"ה כתב רש"י על הא דאמר רבא שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה [ואינו יוצא בעטרן שמא יניחנה ויצא] דהוא משום כבוד שבת ועי'.

להתענות בשבת ונלמד מראשון של פסח וראשון של סוכות ואכתי צ"ב.

ועכ"פ לפי"ד התשו' הרשב"א שי' הרמב"ם דכבוד ועונג הוי מדברי סופרים והחת"ס לומד בשי' הרמב"ם כשי' היראים דהוי הל"מ ולפי שי' החת"ס בשי' הרמב"ם ושי' היראים הרי שמצות נר שבת דלשי' היראים הוי משום כבוד שבת ולשי' הרמב"ם פ"ה מלה' שבת הוי משום עונג שבת הוי מדאורייתא.

והנה החינוך מנה שבע מצוות דרבנן ואחד מהם היא מצות הדלקת נר בשב"ק (ראה באריכות בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון לה עמ' צז) וצ"ב שהרי יש בזה קיום מצוה דאורייתא וכמשנ"ת.

ולכאורה אפשר לומר דאה"נ דיש בזה קיום מצוה דאורייתא אבל החיוב להדליק הוא מדרבנן ומשו"ה מנה החינוך במצוות דרבנן גם מצות הדלקת נרות שב"ק. אמנם בספר מצות השם כתב דהחינוך לא מנה רק מצוות דרבנן שאין להם עיקר מדאורייתא וא"כ אמאי מנה מצות הדלקת נרות שב"ק בהני שבע מצוות ולכאורה אפשר לומר דהחינוך ס"ל דמצוות עונג שבת וכבוד שבת נמי לא הוי רק מדרבנן ומשו"ה לא מיקרי מצות הדלקת נרות שב"ק שיש לה עיקר מן התורה, (אבל לכאורה לפי"ז היה צריך לחשוב גם מצות עונג וכבוד שבת).

ולכאורה אפשר דראה מזה בשי' החינוך דס"ל דיש בענין מצות הדלקת נרות שב"ק ענין נוסף שאין משום עונג וכבוד שבת הכללי והיינו משום כבוד שבת עצמה ולא מה שצריך לכבדה בכסות נקיה או להכין צרכי סעודה וכמשנ"ת לעי' בשי' התו' לפי ביאור הבית- הלוי ומשו"ה מנאה בכלל השבע מצוות דרבנן.

ואסמכיה אקרא ועד דאתי ישעיה גמרא גמירי לה וכדמצינו בכמה מקומות שאמרו חז"ל כן והביא ראייה מהא דפסק הרמב"ם בשבועות דאין שבועה חלה להתענות בשבת והרי קיי"ל דלבטל מצוה דרבנן חלה השבועה ואי נימא דכבוד ועונג בשבת הוי רק מדברי סופרים אמאי לא חייל שבועה להתענות בשבת וע"כ דעד דאתי ישעיה גמרא גמירי לה, והלכה למשה מסיני הוי עכתו"ד החת"ס.

ועיקר דברי החת"ס כבר כתב היראים במצוה צ"ט סי' תי"ב ובמצוה ק' סימן תכ"ט דמצוות כבוד ועונג בשבת גמרא גמירי לה ואתי ישעיה ואסמכיה אקרא עיי"ש אלא שהחת"ס לומר כן בדע' הרמב"ם דג"כ ס"ל דמצוות כבוד ועונג מדאורייתא.

ומה שהביא החת"ס—ראיה מהא דאין שבועה חלה להתענות בשבת שמצוות כבוד ועונג בשבת דאורייתא בתשו' הרשב"א תשו' תרי"ד הקשה כן ותירץ וז"ל אפשר לומר שהוא סבור שאסור להתענות דאורייתא מדאמרין בברכות אלא מעתה שבתות וימים טובים דעל-כרחך אכיל הכי נמי אלמא בשבתות וימים טובים צריך לאכול פת מדאורייתא דומיא דראשון של פסח דכתב ביה בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה וכן ליל ראשון של סוכות דגמרינן חמשה עשר מתג המצות עכ"ל הרשב"א. ועי' במג"א סי' רפ"ח ובביאור הלכה שהביאו התשו' הרשב"א ובביה"ל שם כתב דהוי פלוגתא בראשונים אם תענית בשבת אסור מן התורה, והרי דהתשובת הרשב"א מפרש בדע' הרמב"ם דלא ס"ל דמצוות עונג שבת הוי דאורייתא אלא דכוודאי מצוות עונג שבת היא מדברי סופרים ורק דיש מצוה מדאורייתא שאסור

יהודה זבולון הלוי קלימניק

בדיני משלוח מנות ומתנות לאביונים

השולח יד"ח במצות מ"מ, א"כ למה אין מברכין ברכה על משלוח מנות, הרי אינו תלוי בשניהם.

והנה בטעם דמשלוח מנות ידוע ומובא בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קצ"ו) וז"ל: והנה ראיתי ב' טעמים, בתרומת הדשן (סי' קי"א) כתב כדי שיהי' הרוחה לבעלי שמחות אולי לא יספיק לו סעודתו הרי חבירו מסייעו, וי"ל אפי' אית ליה טובא מ"מ תיקנו כך שלא לבייש מי שאין לו כבסוף מס' תענית, וא"כ כשם שאם באמת אין לו די סיפוקו אינו במחילתו כלום אלא אפי' אית לי' מ"מ לא ימחול משום שלא לבייש, אך בספר מנות הלוי (לבעל ה"לכה דור"י) כתב הטעם [דמ"מ] דהוא להרבות השלום והריעות היפך מרגליתו של הצר שאמר מפוזר ומפורד, פי' במקום שראוי להיות עם א' הנם מפוזרים ומפורדים במחלוקת לכן תקנו משלוח מנות אך י"ל כיון ששלח והראה חיבתו אעפ"י שזה מוחל לו כבר יצא י"ח וכו' עכ"ל.

ויש לומר דהרמ"א והפר"ח נחלקו בב' הטעמים דמשלוח מנות. הרמ"א סובר כשיטת המנות הלוי, ולפיכך יצא י"ח אפי' כשמחל לו, והפר"ח סובר בשיטת התה"ד ולכן אין יוצא י"ח במחילה, אך יקשה ע"ז מדברי הלבוש (סי' תרצ"ה סעיף ד') שהביא טעם דהתה"ד כדי שיהא לו הרוחה לסעודה ומ"מ מסיק דמהני מחילה והיינו דגם לסברת התה"ד מהני מחילה, וא"כ הדרא קושי' לדוכתא מהו סברת הפר"ח דלא מהני מחילה במ"מ.

ומלשון הרמ"א שמביא דבריו במשלוח מנות שיצא י"ח משמע דבמתנות לאביונים מודה הרמ"א דאם העני מוחל המתנות לא יצא י"ח, ומצאתי און לי בדברי שו"ת בנין ציון לבעל הערוך לגר (סי' מ"ד) וז"ל: בא"ד ולענ"ד טעם המהר"י ברין ורמ"א כמו

בשו"ע (או"ח סי' תרצ"ד סעיף א') איתא וז"ל: חייב כל אדם ליתן לפחות שני מתנות לשני עניים, וכתבו כמה אחרונים הביאם המ"ב (סק"א) בין איש ובין אשה, ואפי' עני המתפרנס מן הצדקה דעת כמה אחרונים דצריך לתת ממה שנתנו לו, והנה הפר"ח שם סק"א חולק ע"ז וכו' בס"ד וז"ל: יש מי שכתב שעני המתפרנס מן הצדקה שחייב גם הוא במתנות לאביונים ואין לזה טעם אלא מסתברא ודאי דפטירי עכ"ל.

והנה לגבי משלוח מנות כתב הפר"ח (סי' תרצה ס"ד) וז"ל: עני המתפרנס מן הצדקה מסתברא דגם הוא מיחייב במצות משלוח מנות וכדמוכח מההיא דפ"ק (מגילה ז:) דמחלפי סעודתייהו להדדי וכ"כ בספר הב"ח ז"ל עכ"ל, ויש להבין שיטת הפר"ח דבמצות משלוח מנות עני חייב, משא"כ במתנות לאביונים סובר דעני אינו חייב בה ומה החילוק ביניהם.

ברמ"א (סי' תרצ"ה סעיף ד') כתב: ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לו יצא עכ"ל, וכתב ע"ז הפר"ח (סי' הנ"ל): ומ"ש בהגה או מחל לו יצא, תימה דזה מנין לו עכ"ל, והקשו כל המפרשים דלשיטת הרמ"א קשה למה אין מברכין ברכה על משלוח מנות דהנה הפמ"ג (סי' תרצ"ד א"א סק"א) כתב וז"ל: ומ"ש דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם, היינו שאין מברכין אקב"ו לשלוח מנות וכו' וה"ה מתנות וכו'. וה"ה צדקה אין מברכין אע"ג בחמץ שיש עשה עם הל"ת מברכין, הכא שהמצוה בשניהם שמא לא ירצה חבירו ועני לקבלם עכ"ל, ובתשובת הרשב"א סי' י"ח הובא בקצוה"ח סי' צ"ז דטעם דאין מברכין על ביקור חולים וניחום אבלים וגם צדקה מפני שתלויות בדעת אחרים דדלמא לא מקבלי מיני' ע"כ, ולפי"ז קשה לשיטת הרמ"א דסובר דאפי' ימחול המקבל כבר יצא

שמביא דברי המשכן משה וגם מהרה"צ ר' בנימין זילבר מערכה מול מערכה, ועיין עוד בשו"ת לב אברהם (סי' ס"ה) שדן ג"כ בדברי המהר"י ענגיל, ומביאין רא"י מדברי המקראי קודש הל' פורים סי' לט הערה ב').

ומ"מ חוץ מהחידוש דין של המהר"י ענגיל לענין שצריך להודיעו עכ"פ עצם דבריו הוא איתן דמתנה דכתיב בקרא צריכין נותן ומקבל, ונ"מ לגבי מחילה, וגם ראייתנו מדברי הבנין ציון וממילא לעניננו בודאי יסבור הרמ"א דבמתנות לאביונים לא יצא י"ח אם מוחל העני. ורק במשלוח מנות מהני. ומרויחין מזה גם טעם שאין מברכין על מתנות לאביונים מכיון דאם ימחול העני לא יצא י"ח וכדברי הפמ"ג הנ"ל ויהי' ברכה לבטלה.

והנשאר לנו לבאר הוא מהו סברת המחלוקת בין הפר"ח לשאר הפוסקים בדין עני המתפרנס מן הצדקה דלהפר"ח חייב העני רק במ"מ ופטור ממתנות לאביונים ולשאר הפוסקים אפי' עני חייב במתנות לאביונים.

גם יש לבאר מחלוקת הפר"ח והרמ"א בדין מחילה במשלוח מנות דלהרמ"א מהני מחילה ויצא י"ח ולהפר"ח לא מהני מחילה ולא יצא, גם יש ליישב לשיטת הרמ"א דמהני מחילה למה אין מברכין על משלוח מנות.

(והא דמורה הפר"ח דעני חייב במשלוח מנות נוכל לומר גם עפ"י פשוט דכיון שיש צעה דמחלפי סעודתייהו וכדפי' רש"י שם (מגילה ז:): זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשני' סועד חבירו עמו, וזה שייך ג"כ בעני המתפרנס מן הצדקה ולהלן יתבאר יותר בעזה"י).

והנראה לבאר הענין במשלוח מנות ומתנות לאביונים ולהבין סברת הפוסקים בזה נבא להקדים דברי הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הי"ז) וז"ל מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה

שכתוב ומשלוח מנות ולא כתוב ונתון מנות כמו דכתיב ומתנות לאביונים דלשון נתינה שייך גבי מנות דכתיב ונתן לפנינה וגו' מנות ולחנה יתן מנה אחת אפים, מזה נראה דלא הקפיד הכתוב אלא על השילוח דהיינו שיוצא מן המשלוח, אבל מתנה לא איקרי רק מה שבא מיד הנותן ליד המקבל דרק אם בא לידו נקרא מתנה ולכן אם העני אינו רוצה לקבל לא יצא ידי מתנות לאביונים, אפילו אם מועיל לענין נדר לומר הרי הוא כאילו התקבלתי כיון דלא קיים כאן מצות הכתוב ויכול לקיים בעני אחר, אבל כאן דכתיב ומשלוח מנות דאין זה רק מצות שילוח משלוח יצא, עכ"ל.

ואיתא בגמ' (שבת דף י:): ואמר רבא בר מחסיה וכו' הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו וכו' וכ' בתוס' ד"ה הנותן מתנה וז"ל: ודוקא במתנה שנותן לו ע"י אהבה שאין המקבל מתבייש אבל הנותן צדקה שהמקבל מתבייש, מתן בסתר יכפה אף (משלי ר"א) עכ"ל, וכתב ע"ז בגליוני הש"ס למהר"י ענגיל בא"ד דיש חילוק בין שם מתנה לשם צדקה דמתנה הוא ענין נתינה שנותן להמקבל וכו' משא"כ נתינה בלי קבלה גם הנתינה איננה נתינה שלימה וכו', ולפי"ז לכאורה לענין מתנות לאביונים בפורים דכתיב לשון מתנה בקרא יוצרך שידע העני שנותן לו ויהי' דינה שונה משאר צדקה שהוא מעלה כשאין העני יודע ממי נוטלה ואין מתבייש וכו' "דבמתנות לאביונים לא יהי' הדין כן" רק צריך להודיע דייקא משום דכתיב לשון מתנה בקרא, ומתנה נחשב רק בידיעת המקבל וכנ"ל "וזה חידוש דין לכאורה" עכ"ל.

(ולכאורה מבואר מסוף דבריו שכ' "וזה חידוש דין" שכתב כן בדרך אפשר ובודאי אין אנו נוהגין כן כי הלא נותנין לגבאי צדקה ומתנות לאביונים ביום הפורים ואין הנותן יודע מי העני ואין העני יודע מי הוא הנותן, ועיין בשו"ת רבבות אפרים (חלק רביעי סי' קע"ב) בטוב טעם ודעת מה שמפלפל בדברי המהר"י ענגיל ועיי"ש

עניינים ויתומים וכו' ולמה יצטרכו הם עצמם ליתן, והפוסקים החולקים לא ס"ל טעם זה.

ושיטת הרמ"א נראה לפרש דמחילה מהני במשלוח מנות מכיון דהקרא כתב בתחילה ומשלוח מנות א"כ בא לבאר שיש דין "ומשלוח" ויש דין "מתנה", דין מתנה הוא שיהיה נותן ומקבל כדברי מהר"י ענגל ודין "ומשלוח" הוא רק שיהיה שליח וכמ"ש הבנין ציון הנ"ל דמה דכתיב לשון שליחות הוא להורות דבשילוח לבד יצא אפי' אין חבירו רוצה לקבל וכו' עכ"ל. וממילא סובר הרמ"א דבמ"מ מהני מחילה ויצא י"ח, והא דאין מברכין במ"מ נפרש כדברי האפריון דעיקר המצוה הוא הצדקה במתנות לאביונים והמשלוח הוא רק הכנה והקדמה נכונה להמצוה ולכן אין מברכין על משלוח מנות, וא"ש הכל על נכון.

ואגב נציין כאן דברי שו"ת חסד לאברהם (להגאון ר' אברהם תאומים אבד"ק בוטשאטש זצ"ל) חאו"ח סי' ס"ט בא"ד וז"ל: ואולם באמת אדרבה מכאן סייעתא לשי' הרמ"א ז"ל דהנה בתומים סי' צ"ז הוכיח מדברי הרא"ש בפ"ק דכתובות דאף במצוה שהוא תולה בדעת אחרים תקנו ברכה וכי' דלשי' צ"ל דה"ט דל"ת ברכה על מצות צדקה משום דבצדקה כתוב אפס כי לא יהי' בך אביון ולכן אין מברכין וטעם זה ל"ש במשלוח מנות ותיקשי אמאי לא תקנו ברכה, ועכ"כ דהעיקר כשי' הרמ"א ז"ל דעיקר המצוה הוא שיהי' לבו שמח לשלוח לחבירו וכל שהוא רוצה ליתן וחבירו ל"ר לקבל יצא א"כ עיקר המצוה הוא במחשבה, לא תקנו ברכה בזה כמ"ש הב"י (באו"ח סי' תל"ב) דאין מברכין על ביטול חמץ משום דהדבר תלוי במחשבה ואין מברכין על דברים שבלב עכ"ל ועוד עיין בשו"ת משפטיך ליעקב להגה"ק מפאפא זצ"ל (באו"ח סי' ס"ב) ותמצא נחת.

גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניינים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנ' להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים עכ"ל.

ובספר אפריון עה"ת לבעל הקיצור שו"ע בפ' זכור כ' וז"ל: ולכאורה מלבד אשר ראוי להבין על עיקר התקנה של משלוח מנות איש לרעהו למה זה, עוד ראוי להבין כיון שבודאי מצות מתנות לאביונים גדולה ממצות משלוח מנות וכו' וא"כ לכאורה היה ראוי להקדים בקרא את העיקר והכי הול"ל ומשלוח מתנות לאביונים ומנות איש לרעהו, והנראה לפע"ד כי מאחר שהרגישו שכל הצלתם לא היתה אלא בזכות הצדקה ולכן ראו לתקן אשר ביום זה ירכו בצדקה באופן יותר טוב ומעולה וידוע כי הטוב שבצדקה היא שתגיע להעני באופן שלא יתבייש וכו'. וי"ל כי עד"ז תיקנו גם הצדקה בפורים לשלוח מנות איש לרעהו, ועי"ז לא יתבייש האביון ג"כ בקבלת המתנות מאחר שדרך היום בכך, ולכן הקדים בקרא מנות איש לרעהו כי זאת הקדמה נכונה לשלוח ג"כ מתנות לאביונים ונכון בעז"ה עכ"ל.

ובזה נוכל לפרש שיטת הפר"ח כדברי האפריון שמשלוח מנות הוא הקדמה נכונה למתנות לאביונים והמשלוח מנות הוא כדי שלא לבייש עניים מלקבל המתנות מכיון שדרך היום בכך לשלוח מנות, ולכן תקנו חכז"ל דעני ג"כ חייב במשלוח מנות, והשתא א"ש מדוע סובר הפר"ח שמחילה לא מהני במשלוח מנות, מכיון שמ"מ הוא הקדמה נכונה למצות מתנות לאביונים ואם יועיל המחילה במשלוח מנות ממילא ימחלו איש לרעהו ולא יתנו מנות ועי"ז יבוא העניים להתבייש מלקבל מתנות וכנ"ל וא"ש. ולכן העניינים פטורים מליתן מתנות לאביונים שהרי כל התכלית היא לשמח לב

בירורי הלכה

הרב מנשה קליין

בענין ירושת קרובים מצד האם

שבא ממרחקים ונשא אשה וגירשה ולא נודע מי היה ונולד לו בת ומתה ורצו משפחתה לירש אותה לא הניחו אותם דמשפחת האם אינה קרוי משפחה ונכסים הו"ל הפקר וכ"ש הוא משתוקי וחלקו על זה בשו"ת מים חיים סי' כ"ד הובא בפת"ש (ח"מ סי' רע"ו סק"ב) דלא דמי דבשתוקי לעולם לא הי' מוחזקים היורשים בנכסים אלו לפי שלא היו מוחזקים כקרובים ודאים מעולם ואפי' אומרת מפלוני נתעברתי שמאמינים לה לענין להכשיר הולד אבל לא לענין ממונות, (עיין רמב"ם פט"ו מא"ב הי"ד ובפסקי הרא"ש יבמות פ"ז סי' ז') ומשמע התם דאפילו אי תפס מפקינן מיניה כיון דלא מהימנא שיירש הוא את פלוני ואת משפחתו וכתב התה"ד דה"ה איפכא נמי וא"כ א"א שיהא יורש ונוחל והרי הוא כגר גמור. וגם במתנת שכ"מ נחלקו בו הרי"ף בשם רב האי גאון רמז תתק"ז ובתש' הגאונים אסף תרפ"ז סי' נ"ג ורמב"ם פ"ט מנחלות ה"ז וסמ"ג עשין פ"ב ס"ל דגר דלית' בירושה לית' במתנת שכ"מ ומפרשי הכי עובדא דאיסור גיורא והרי"ף כתב דכיון דהוא ראוי ליורשו מתנת שכ"מ כירושה שויהו רבנן והרא"ש חלק עליו ע"ש בתה"ד שהאריך וביאר פרטים בזה.

אבל במי שבא ממדינת הים ונשא אשה כאן אף שאין לנו ידיעה ממשפחתו עכשיו אבל מ"מ הרי הי' לו משפחה ידועה ממשפחת האב וגם עכשיו חיים בעולם

שאלה: ראובן שמת והיות כי הי' מניצולי השואה ולא הניח אחריו זרע וגם לא הניח צואה בכתב כדת מה לעשות בנכסיו, ובדקו אחרי קרובים ממשפחת האב שהם היורשים ע"פ התורה ולא מצאו כי כלם נהרגו על קדה"ש הי"ד, והגם כי אין לך אדם מישראל שאין לו קרובים עד ראובן בן יעקב, מ"מ לא ידענו מי הם, אבל השאיר אחריו ב' קרובות ממשפחת האם, ומרגלא בפיו בחייו לפני מחלתו שמת בה שב' הקרובות אלו יקבלו כל מה שישאיר אחריו, ומיד אחר פטירתו הלכו שלוחי הקרובות האלו ותפסו בנכסים בקנינים המועילים, האם תפיסתם תפיסה וישארו בנכסים אלו או כיון שמשפחת האם אינו יורשת כמבואר בטוש"ע חו"מ סי' רע"ו ס"ד והוא מקרא מפורש ותלמוד ארוך בידינו ב"ב ק"י א"כ נכסים אלו מיד נכנסו בחזקת יורשי האב והם גזל בידי הקרובות האלו.

תשובה: לכאורה יש לדון בדבר להקל ולהחמיר דיש מקום להחמיר וכ"ש הוא משתוקי דקיי"ל (חו"מ רע"ו ס"ד) ברמ"א דאפילו שתוקי שאין לו יורשין מן האב אין משפחת האם יורשין אותו אלא הוא כגר ונכסיו הם הפקר ומקורו בתה"ד סי' שנ"ב ואפילו במתנת שכ"מ לא תקנו לו להיותו מתנה והאריך קצת בדבר.

והנה מקור מקומו טהור בתה"ד סי' שנ"ב הובא בח"מ הנ"ל וכתב דנכסיו הו"ל הפקר ומינה דנו רבותינו הצדיקים האחרונים באחד

אלא שהם במדינה אחרת ואין לנו ידיעה מי הם א"כ לא גרע זה מאבירה שאסור ליטלה אם יודעים שיש לה בעלים ויש לה סימנים וק"ו הוא ולכן לא הוי נכסיו הפקר אלא יהא מונח עד שיבא אליהו, ועדיף הוא מאבירה דקיי"ל בראה שנפל משלשה ואינו יודע ממי יהא מונח עד שיבא אליהו, ויש לדייק מערוך השלחן דאף שפסק בשתוקי דאם אמרה מפלוני נתעברתי נאמנת גם לענין דמשפחתו יורשים נכסיו מ"מ בנידון מי שבא ממרחקים ומת ולא נודע משפחת אביו פסק שיניחו המעות ביד שלישי עד שיתוודעו או עד שיבא אליהו ואין מוסרין למשפחת האם הידועים ע"ש.

ואעתיק כאן מה שכתבתי לידידי הגאון מוה"ר יוסף שלום אלישיב שליט"א (מצא מקומו בספרינו משנ"ה מהד"ת ח"ב סי' שס"ז אשר אך יצא לאור) וז"ל שם: וראיתי לדו"ק בקצוה"ח סי' רנ"ו הנ"ל שתמה על התה"ד דאטו מי שבא מארץ רחוקה ואין אנו יודעין אותו ומשפחתו ליתא במתנת שכ"מ ודאי כיון דיש לו יורשין ישנו במתנת שכ"מ ובאבנ"מ א"ע סי' ד' סכ"ז אות כ"א הוסיף לתמוה דגם מדברי הרא"ש אין ראוי ע"ש אמנם יפה דחה בנתה"מ שם דהחילוק מבואר דהכי דא"א בשום אופן לברר יורשין דיליה דהא אפילו אם היו עדים שזינתה עמו לא מהני לענין ירושה דהוי כהפקר ויאוש גמור ע"ש ועיין פת"ש בשם שבו"י.

ולפענ"ד נראה להוסיף דהחילוק דהבא מארץ רחוקה הוא יודע מי הם קרוביו רק אנן לא מכירין אותן והוא הוא המוריש וכיון שהוא יודע הוא מוריש להם ונותן בצוואת שכיב מרע אבל בשתוקי שהוא לא יודע מי הם קרוביו אינו יכול להוריש להם ועיין תוס' גיטין י"ג ע"א תי' דר"ת החילוק בין גר לבין ישראל בצוואה דבישראל קיי"ל מצוה לקיים דברי המת ולא בגר לפי שמכתו יורשים בניו או משפחתו ובשתוקי ליכא זה כמובן וקצרתי בזה.

ובמקום אחר הבאתי מדברי הראב"ד בש"מ ב"ב קמ"ט דאמרו בגמ' שכ"מ

כירושה שויה רבנן כל היכא דאיתיה בירושה איתיה במתנה וכתב הראב"ד ז"ל וז"ל מתנת שכ"מ כירושה שויהו רבנן כל היכי וכו' פי' מי שהוא ראוי לירש בעלמא כגון ישראל שיש לו מורשים תקנו לו תקנת שכ"מ מפני שעשו לו את הנותן כמוריש אבל גר שאין לו מוריש לא תקנו לו ע"כ ע"ש, ונראה ביאור לדברי רבינו הגדול הראב"ד דתקנת שכ"מ כירושה שויהו רבנן כלומר כ"מ שאם היה מי שהוא מורישו בתור ירושה הי' בידו להוריש מדין ירושה וכגון בן בין הבנים וכיוצא בו אם לא אמר כלום היו כולם יורשים חלקם מ"מ אם בא ואמר פלוני בני יירשני והוא בנו ראוי ליורשו דבריו קיימין והוא כר' יוחנן בן ברוקה (ב"ב ק"ל ע"א) במשנה האומר איש פלוני יירשני במקום שיש בת בתי תירשני במקום שיש בן לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה ריב"ב אומר אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין ועל מי שאינו ראוי ליורשו אין דבריו קיימין ואמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כריב"ב וכן אמר רבא הלכה כריב"ב ואמר רבא מ"ט דריב"ב אמר קרא והיה ביום הנחילו את בניו התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה, ופרש"ם לכל מי שירצה מבניו, הן להרבות לו מאחיו הן להורישו הכל וכן איפסק בטח"מ סי' רפ"א ס"א ומיהו פשוט שאם כתב או אמר על מי שאינו ראוי ליורשו בלשון ירושה לא אמר כלום עיין רמב"ם רפ"ו והביאו המחבר בלשונו אין אדם יכול להוריש מי שאינו ראוי ליורשו ולא לעקור הירושה מהיורש בין שצוה והוא ברי בין שהי' שכיב מרע בין על פה בין בכתב וכו' אבל אם הי' לו יורשים רבים כגון בנים רבים וכו' דבריו קיימים.

מבואר דצוואת שכ"מ לא תקנו אלא היכי דאילו הי' בריא והי' יכול ליתן את זה מדין בריא בתור ירושה הכ"נ תקנו במתנת שכ"מ אבל היכי דאילו הי' בריא לא היה יכול ליתנו בתור ירושה או בתור מתנה לאחר מותו הכ"נ אין לו דין מתנת שכ"מ, ולפ"ז החילוק פשוט דישראל הבא מארץ רחוקה

אסור בבת ישראל ומה"ט משתקין אותו נמי מנכסיו כיון דלא נבדקה ורוב פסולין אצלה בארוס אבל היכא דנבדקה אמיה ואומרת מארוס נבעלתי אע"ג דליכא ארוס לפנינו מ"מ מותר הולד בישראלית ומשום דחזקה בודקת ומזנה ולארוס נבעלה וממילא נמי יורש אותו.

ולפמ"ש הרי שמואל פסק כריב"ב דמתנת שכ"מ נותן לאחד הוה ירושה ובעי דוקא ראוי להיות מוריש ומ"ש דהלכה כר"ג דנאמנת צריך לומר בתרי אנפי או שנאמר דנאמנת דוקא לאיסור ומותר בבת ישראל אבל לא לענין ירושה וכמ"ש התה"ד, והתה"ד לא ס"ל כרמ"א והנמק"י בזה וס"ל דהרא"ש נמי חולק בזה או שנאמר אפילו להתה"ד נמי מודה להרמ"א אלא שמחלק בין ארוס וארוסתו לפנויה דבסתם פנויה לא מהימנא ואפי' הוא והיא מודים אבל בארוס מודים דיוורש ועיין באה"ט אות ל"ג ואין להקשות הא לעיל פסק (הרמ"א) אף שהוא מודה אעפ"כ אמרינן שזינתה עם אחרים י"ל דבארוסה יש סברא יותר לתלות בארוס מבאחרים וכו' בה"י ופרישה.

ולפענ"ד יש להוסיף לחלק בין ארוס לפנויה לפמ"ש הרמב"ן ז"ל ריש מס' גיטין אהא שהקשו היאך אשה נאמנת על איסור נדה אפילו היכא דאיתחזק איסורא והתוס' כתבו דגזה"כ מוספרה לה והרמב"ן ז"ל הביא דכיון דכאן האשה נמי מצווה על איסור נדה והיא והוא בכרת וכיון דנאמנת על עצמה נאמנת גם לבעלה ומה שאמרו ע"א אינו נאמן באיסורין היכא דאיתחזק איסורא היינו דוקא להעיד לאחרים ע"ש ולפ"ז בארוסה כיון שהוא איסור סקילה אם זינתה עם אחר ואם זינתה אם ארוסה לא הוי רק איסור דרבנן שפיר נאמנת בהוא מודה לה אפילו לירש דאמרינן ודאי לא עברה איסור סקילה וכשם שהפקירה עצמה לזה כיון דאמינין לה לענין ולד מאמינין נמי לענין ירושה אבל בפנויה דאיסור אחד הוא לכולהו שהוא איסור פנויה אמרינן מדהפקירה עצמה לזה הפקירה עצמה לכ"ע ואתי שפיר אפילו

כידו להוריש למשפחתו בכל מקום שהם ובכל מקומות מושבותיהם שריחוק המקום לא משנה בירושה וכמעשה במדוני (קידושין כ"ו ע"ב וב"ב קנ"ו ע"ב) שהיה בירושלים והיה לו מטלטלין הרבה וביקש ליתנם במתנה ומקבלי מתנה לא היו גביה כמבואר בקידושין ונחלקו אי בריא הי' או שכ"מ הי' ובמחלוקת ר"א וחכמים וא"כ הכ"נ דיכול להקנות במתנת שכ"מ אבל שתוקי דאינו יכול להוריש שאין לו יורשים ידועים לו הכ"נ דלא תקנו לו תקנת שכ"מ וליכא גם מצוה לקיים דברי המת אצלו. ונראה דיוורשים ידועים צריך באופן שיש לברר בב"ד מי הם אבל מה שא"א לברר בב"ד הגם שהוא והיא מודים מ"מ בב"ד לא יתברר הדבר והירישים האמיתיים יכולים לטעון שלי הוא או להיפוך.

והנה באבנ"מ הנ"ל כתב וז"ל: ובקצה"ח שם סק"א תמהתי בדברי התה"ד דנהי דאיה נאמנת לומר מפלוני נתעברתי לירש אותו ומשפחתו אבל זה ודאי נאמנת לומר מכשר נבעלתי ומשום דחזקה בודקת ומזנה וכיון דנאמנת לומר מישראל נתעברה הרי הוא ישראל גמור ובישראל אע"ג דמשפחתו אינו ידוע לנו וכגון שבא מארץ רחוקה ודאי איתא במתנת שכ"מ כיון דאיתיה בירושה וכו'. עוד אני תמה במ"ש רא"י מדברי הרא"ש דהיכא דבדקינן לאשה ואמרה דמארוס נתעברה משתקין אותו מנכסיו וכו', וז"ל הרא"ש: אתמר הבא על ארוסתו רב אמר הולד ממזר ושמואל אמר הולד שתוקי הך פלוגתא מפרש לה בתלתא עיניי בפי' בתרא דקידושין בלישנא קמא מפרש רב אמר הולד ממזר ומותר בממזרת, לשון אחר ממזר דקאמר רב לא שמותר בממזרת אלא דאסור בבת ישראל, ושמואל אמר משתקין אותו מנכסיו, ואע"ג דתפס ולעולם אסור בבת ישראל ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי בשלא בדקו את אמו מיירי שמואל דאי בדקו נאמנת לומר לכשר נבעלתי דשמואל פסק פ"ק דכתובות הלכה כר"ג דנאמנת וא"כ הך לישנא מיצא מיירי דלא בדקו ומש"ה

אליבא דרמ"א. ויש לעיין בגוף דברי התה"ד סי' שנ"ב שם.

ונראה הטעם דאין מוסרין למשפחת האם לעולם מהא דאמרו בגמ' (ב"מ ל"ח ע"ב ול"ט) דאמר רב הונא אין מורידין קטן לנכסי שבוי ולא קרוב מחמת קרוב לנכסי קטן ומוקי לה באחי מאימא ופרש"י כגון קטן שיש לו אח מאב ואותו אח מאב יש לו אח מאם דאיש נכרי הוא אצל קטן אין מורידין אותו אח מאם לנכסי קטן מחמת קרובת אחיו של זה שהוא אח של קטן דאתי לאחזוקי בהו לצורך אחיו ויאמר נכסים אלו של אחי מאמי הם שנפלו לו מאביו ואמר רבא ש"מ מדרב הונא וכו' עד ולא הוא ל"ש אחי דאבא ול"ש אחי דאמא ל"ש ארעא ול"ש בתי ול"ש עביד עיטדא ל"ש לא עביד עיטדא לא מתתנין, ופרש"י ל"ש אחי דאמא פן יאמר של אמי היו נכסי מלוג ואביו של קטן בעל אמי הי' וכו' ועיין טוש"ע ח"מ סי' רפ"ה ס"ז והנה שחששו אפי' מלהכניס אחי האם או קרובים מאם שמא יחזיקו בנכסים ולכן מוסרין הנכסים ביד שליש ולא ביד קרובי האם.

גם אין לומר כאן דין דכל דאלים גבר כדאמרינן בההיא ארבא כיון דלא ידעינן למי שייך הירושה וכיון דאפשר שיבאו עדים ויעידו על קרובי האב וכה"ג אין ב"ד נכנסין ופסקינן כל דאלים גבר דהתם עכ"פ מספקינן ההוא ארבא של מי הוא וכיוצא בו אבל כאן אנן לא מספקינן כלל בקרובי האם ששייך להם ולא אמרינן כן אלא במקום שיש ספק וא"א לברר אבל במקום שאין ספק כלל שלא שייך להם אלא שלא ידעינן של מי הוא ודאי לא ניתן לקרובים מן האם שלא שייך להם והם לגבי ירושה זו ככל אדם בעולם שהתורה לא נתנה להם, וגם בזה עיין בתה"ד שם ועיין תוס' גיטין י"ג מ"ש צוואות גר מצואת אדם מישראל והבן.

וקצת יש לעיין מגמ' קידושין כ"א ע"ב מעשה במדוני אחד וכו' ועוד מעשה באדם אחד שחלה בירושלים שהיו לו מטלטלין וביקש ליתנם במתנה אמרו לו אין לו תקנה

עד שיקנם ע"ג קרקע וכו' ופריך וניזכינהו ניהליה אגב אחר לא סמכה דעת' סבר שמיט ואכיל להו ולכאורה היאך אכיל להו הא האי אדם הי' לו יורשים עכ"פ ואם לא יקיימו הצוואה יבאו יורשים, וצ"ל דלא ידוע להו ליורשים וס"ל דהו"ל הפקר ואכיל להו ולא סמך דעתיה עלייהו אלא די"ל דלא סמך עלייהו כפרש"י שלא היה מאמין באנשי המקום למסור להם המטלטלין ולכן הניח הבית סגור וכתב שטר שהקנה נכסיו למי שרצה במתנה וצ"ע.

אמנם מרן רעק"א בהגהותיו על ח"מ סי' רע"ו ציין על תשו' זקן אהרן (שו"ת זקן אהרן מהר"א הלוי רבו של מהר"ם בתש" סי' נ"ג) שפסק במעשה כנידון דידן ממש דהיכא שאין ידוע לנו יורשים מצד האב, אז יורשים קרובים מצד האם מדין ירושה ממש וגם יש להם דין קדימה הקרוב קרוב קודם והסתייע לעצמו מדברי רבינו ירוחם (בס' מישרים נתיב כ"ה) ושזה פרש"ם פ"ח דב"ב ופסק שם דהגם דהלכה רווחת היא בישראל דמשפחת האם אינה משפחה דלמשפחותם לבית אבותם כתיב מ"מ משפחת האם קודמת להפקר דעלמא.

והנה אמת אגיד כי אין לי שו"ת הנ"ל לעיין אחריו אמנם ידוע שהי' גדול הדור והאומר קים לי כדבריו מאן ספון לחלוק עליו בדיני ממונות להחזיק וכ"ש במקום שאין לן תובע נגדם שהרי אין כאן יורשי האב והם החזיקו בדבר. והגם כי כתב הערוך השלחן דמוקמינן ביד ב"ד הנה הם החזיקו קודם שבא הב"ד שהם החזיקו מיד שמת הקרוב הנ"ל ועכשיו כשבאו הב"ד צריכים להוציא מהם, וכ"ש במקומות אלו שאין ב"ד קבוע שנאמר שמיד כשמת נפלו ביד ב"ד ומה שהחזיקו כבר באים להוציא מיד ב"ד והבן.

ומיהו לעצם הראיות דאף דהלכה רווחת היא דמשפחת האם אינה משפחה וכו' מ"מ משפחת האם קודמת להפקר דעלמא. ואם הוא לשון הזקן אהרן לא ידענא אמאי קרי לה הפקר שקודמת להפקר דעלמא ומי הפקיר

לו יורשים באיזה מקום והיו ידועים אבותיו שנהרגו בשואה אלא שנהרגו הקרובים הידועים לו ואחרים שנשארו לא ידועים אבל ודאי שיש לו יורשים ואז הירושה ממשמשת עד לראובן בן יעקב ולא הוה הפקר כלל לכ"ע.

ומעתה פש לן דברי זקן אהרן שהי' זקן ונשוא פנים והגם כי שו"ת זקן אהרן לא זכיתי להם אבל דברי רבינו ירוחם שבנה עליהם יסודו עיינתי בהם ולפענ"ד אין משם ראי' לנידון דידן.

וז"ל רבינו ירוחם (משרים נתיב חמשה ועשרים) סדר נחלות מי קודם לירושה בין למעלה בין למטה ודין נחלות ביו' ובג' אם נפל הבית עליו ועל אמו, אלו נוחלין זה את זה אב לבן ובן לאב ולא בת במקום בן ואחים בני אב אחד נוחלין ולא מנחילין הבן את האם ולא בת במקום בן ולא האם לבנה הבעל לאשתו ולא האשה לבעלה בן אחותו נוחל את אמו ולא אח אמו לנכדו שהוא בן אחותו ולא האחים בני אם אחת ולא בני אב אחד, לא נוחלין ולא מנחילין, וכל זה בזמן שיש קרובים מן אב אבל אין לו קרובים מן האב לפעמים תירש אותו אמו, בתרא (פ"ח) וברשב"ם. ולכאורה מדכתב הרי"ו ז"ל וכל זה בזמן שיש קרובים מן האב אבל אין לו קרובים מן האב לפעמים תירש אותו אמו משמע דהיכא דאין קרובין מן האב קרובי האם יורשים.

ולפענ"ד דברי רבינו ירוחם לא מתפרשין כן, ואפרש שיחתי דראשונה יש לדייק בלשון רבינו ירוחם שכתב וז"ל: וכל זה בזמן שיש קרובים מן האב אבל אין לו קרובים מן האב לפעמים תירש אותו אמו, ויש לדייק חדא מה שאמר אבל אין לו קרובים מן האב וכו' וכי מי זה אדם מישראל שאין לו קרובים מן האב עד ראובן בן יעקב, והרי בעצמו בסמוך ע"ב שם הביא דברי הרשב"ם וז"ל וזהו לשון הרשב"ם ביש נוחלין: והשתא שמעינן מפרקין שסדר נחלות כך הוא ראובן שמת חנוך חצרון וכרמי בניו יורשין אותו ואם מת אחד מהם

הנכסים אלו הלא יש להם בעלים שהם יורשי האב אלא שאין אנחנו יודעים וא"כ אפשר דכוונתו נמי באופן כהת"ד דהאי גברא הי' שתוקי או כיוצא בו שמסופקים היו ביחסו וכה"ג ס"ל כהת"ד דהו"ל דין גר ונכסיו הפקר ולכן שפיר אמר כה"ג דהאם יורשת את בנה עכ"פ וקודמת להפקר דעלמא אבל בודאי ישראל אלא שלא יודעים איה מקום היורשים לא ידענא אמאי קרי ליה הפקר דעלמא וצ"ע.

ובר מן כל הנ"ל נידון דידן יש לחלק מנידון תה"ד דהתם עכ"פ האי גברא ערטילאי שבא במקלו ותרמילו לא ידוע לן מאבותיו שאולי הי' באמת גר בעצמו ולכן ברח ממקום שהי' שלא יכירו בו כמבואר בגמ' יבמות (דף מ"ה ע"א) דכי אתא לקמיה דרב יהודה א"ל זיל איטמר או נסיב בת מינך וכי אתא לקמיה דרבא אמר ליה או גלי או נסיב בת מינך ועיין תוס' שם והי' עכ"פ ויפק גם בו והגם שמי שבא ואמר יהודי אני מאמינים לו מ"מ לענין ממונות יש להסתפק כיון דלא אזלינן בתר רובא וא"כ עכ"פ יש להסתפק קצת בהאי גברא ועכ"פ לענין ירושה וממונות דלא אזלינן בתר רובא ועיין תוס' פסחים (דף ג' ע"ב ד"ה ואנא אכילנא) מכאן אין ראי' שנאמין לכל הבא לפנינו ואומר ישראל אני דשאני הכא דרוב ישראל היו ואזלינן בתר רובא.

ובש"ע (א"ע סי' ב' ס"ב) כל המשפחות בחזקת כשרות ומותר לישא מהם לכתחילה וכו' וכתב הבה"ט שם אות ד' כשרות בטור לכן יש להחמיר ב"ש וכ"כ בה"י מי שבא מארץ אחרת הן איש או אשה או בחור או בתולה או אלמן או אלמנה צריך ראי' שהוא ישראל ואף שמתנהגים כדת ישראל ומדברים כלשוננו ויודעים בכל טוב היהודים אעפ"כ צריכין ראי' וכן הוא תקנות מדינות ליטא שאין לסדר שום קידושין אא"כ יש לו ראי' שהוא ישראל ומאיזה משפחה ע"ש וכ"כ מהרי"ט בתש' ח"א סי' קמ"ט ע"ש. אבל בדין שידעינן שהי' מזרע ישראל ומשפחת האם נמי יודעים בו שהוא מזרע ישראל ויש

קודם קודם ראובן וכו' וכו' וחשב עד אברהם ועד תרח אבי אברהם ואם אין תרח וכו' וכן לעולם עד אדם הראשון, והנה כתב שם לעלות מעלה מעלה עד ראש כל הדורות ולא ליתן לקרובי האם, וא"כ איך אפשר שאין לו קרובים מן האב, ואם כוונתו שאין ידועים היל"ל אבל אם אין קרוביו מן האב ידועים לו או אם אין קרובי האב ידועים ירשו אותו קרובי האם. שנית. דהיל"ל אבל אם אין לו קרובים מן האב יורשים אותו קרובים מן האם ולמה אמר תירש אותו אמו ולא אמר קרובי האם כמו באב שאמר וכל זה בזמן שיש קרובים מן האב. שלישית. דדייק ואמר ואם אין לו קרובים מן האב לפעמים תירש אותו אמו ולשון לפעמים צ"ע הלא לעולם תירש אותו אמו או משפחתה ולשון לפעמים צ"ע.

ואשר נראה בזה בס"ד דרכינו ירוחם דייק בכיון ואם אין לו קרובים מן האב ויש לפרשו בתרי אנפי, אחד. שאין לו קרובים מן האב לא שאין ידועים אלא שאין לו כלל והוא שנוולד מעכו"ם ולא ס"ל כה"ד דכה"ג דין גר ממש לו ונכסיו הם הפקר, אלא אמו יורשת אותו. וס"ל כדעת רבינו תם ור"י בתוס' ב"ב שם דף קי"ד ד"ה אף מטה האם האשה יורשת את בנה והקשה ר"י אמאי אזהר רחמנא לאשה מוכל בת יורשת נחלה טפי מלאיש ועוד דא"כ כשאין האב האשה יורשת א"כ לא תהא נחלה ממשמשת לקרובי האב ועוד דא"כ משפחת האם אינה קרוי משפחה ותי' ר"ת ור"י דבגירות קאמר דיורשת את בנה ונפ"מ שלא יהיו נכסיו הפקר, ומה שכתבו דבגירות קאמר ה"ה בבת ישראל שילדה מן העכו"ם ומיהו דוקא גירות או בת ישראל שילדה מעכו"ם שאין כאן קרובי אב כיון דאין כאן אב בכלל להלכה, אבל ביש לה אב ואם לא קאמרו כיון דאז לעולם איכא קרובי האב אלא שצריך לעיין אחריהם. והשני. והוא העיקר דמיירי כגון שאביו נשא בת אחיו ואביו מת וירש אותו בנו ומת בלא זרע של קיימא וחוזרת הירושה לאחי אביו ואם אין אחי אביו חי

אז הירושה חוזרת לזרעו ולא הי' לו רק בת יחידה שהיא אמו ויורשת אותו נמצא דאמו יורשת לפעמים בכה"ג וז"ש אבל אין לו קרובים מן האב לפעמים תירש אותו אמו, ודייק לפעמים ודוקא אמו ולא קרובי האם דקרובי האם אין יורשים לעולם. וזה שממשיך שם בנים זכרים קודמין וכו' ע"ש ודו"ק היטיב.

שוב דקדקתי בפרשב"ם רפ"ח דב"ב (דף ק"ח ע"א) שכתב ממש כציור הזה וז"ל: האשה את בניה והאשה את בעלה לא נוחלין ולא מנחילין זה לזה אלא קרובי אביו של זה ואביו של זה יורשין אותו וכל הנך קרובים דקתני שיוורשים זה את זה הנ"מ כשאין קרוב למת יותר מזה גם הנהו קרובים דקתני בהן ולא נוחלין ולא מנחילין כגון קרובים שמצד האם הנ"מ שיש קרובים מצד האב היורשין אותו וקרובים לו יותר מקרובי האם ואע"פ שגם אמו ממשפחת אביו אבל אם אמו קרובה לו מצד משפחת אביו ואין לו קרוב מאביו שקרוב לו כמו אמו אז האם יורשת את הבן, ואם אין האם בחיים קרובי האם יורשין אותה דהוי ליה משפחת אב דמכח קורבת אביו באין ליורשו, כגון ראובן שנשא סרח בת אשר וילדה לו נפתלי ומת נפתלי בלא בנים הרי ראובן אביו יורשו ואם אין לו אב ונתתם את נחלתו לאחיו של נפתלי ואם אין לו אחין ונתתם את נחלתו לאחי אביו דהיינו אשר אבי אמו וכו' נמצאת סרח דהיינו בני או בנות אשר אם אין לו בנים דהיינו סרח יורשת את בנה ע"כ. ופשוט דכוונת רבינו ירוחם על דברי רשב"ם אלו.

ומ"ש ואם אין לו קרובים מן האב כוונתו כלשון הרשב"ם שכתב ואם קרוב מאביו שקרוב לו כמו אמו ממשפחת אביו וזה לפענ"ד ברור, ואין לומר שרי"ו לא היה צריך להביאו שהוא דבר פשוט. זה אינו שהרי הרשב"ם ז"ל ראה לפרשו ולא חשבה לדבר פשוט א"כ גם רבינו ירוחם הביאו. ואין לומר דכוונת רבינו ירוחם אפרשב"ם דף קי"ד ד"ה יורשת את בנה הנה באמת כי לפענ"ד זה אינו דא"כ מה זה שאמר ואם אין

אבל בישראל שהוא בר ירושה גם לאחר מיתה לא פסק כחו מממונו ומכחו יורשין הבנים, והארכתי בזה במקום אחר, עכ"פ הר"ת לשיטתו מפורש כתב לחלק בין גר שאין לו יורשין ואינו בר ירושה נכסיו הפקר ולא כן בר ישראל שלא פסק כח מממונו עד שירשו קרוביו א"כ כל זמן שלא ירשו הקרובים הרי אכתי כח של מת על הממון והוי גזל ביד אחרים עד שיבאו היורשים ובמקום אחר הארכתי לפרש בזה דין דתפיסת הבית שכל זמן שלא חלקו היורשין אכתי כח אביהם על הממון אפי' לאחר מיתה והבן כי קצתתי. ולכן לפענ"ד אין לסמוך על זה ואם הזקן אהרן נמי סמך על זה לפענ"ד אין לסמוך עליו נגד כל הפוסקים והלכה מפורשת ולהנחיל לקרובי האם ובפרט שהזקן אהרן סיים וז"ל: ומ"מ לא מצאתי סמך דבר בדברי חכמים עד יבא ויורה צדק ע"כ לפי מה שהעתיקו ולפמ"ש הרי נסתר ראייתו מר"ת, אלא במקום שיש ב"ד יפול לרשות ב"ד וכמ"ש הערה"ש.

ולכן מה שהובא ג' שיטות בדבר, (א) בעל שו"ת זקן אהרן ורבינו ירוחם דיורשים ממשפחת האם (ב) מש"כ בשו"ת מים חיים וערוך השלחן דינתנו ביד שלישי. (ג) דברי הרמ"א דנכסיו הפקר. הנה לפענ"ד כבר הארכתי דרבינו ירוחם לא ס"ל הכי ודברי הבעל זק"א תמוהים. ואין לסמוך עליהם כלל. ומה שכתב בערוך השלחן לכאורה נראה הלכה. (ג) מה שכתב הרמ"א דנכסיו הפקר, הנה באמת דהרמ"א לא כתב כן רק על שתוקי ולא על מי שהוא אדם כשר שיש לו קרובים ולא הוי הפקר כלל ובפרט לפי שהסברתי מדברי ר"ת דכל זמן שלא ירשו היורשים האמיתים לעולם לא הוי הפקר ולא יצא מכחו של המת.

ומיהו מה שכתב באחיעזר שו"ת ח"ד סי' ס"ו בצוואות הבריא הנעשות בערכאות שבדיעבד יש למסוך משום מצוה לקיים דברי המת אם היתה כאן צוואה אז אולי כדאי לסמוך על זה עכ"פ כה"ג במקום דליכא יורשים ידועים לנו ומ"מ לא ידענא

לו קרובי האב לפעמים אמו וכו' הרי התם לעולם במקום שאין האב קיים והיל"ל ואם אין האב קיים וכמ"ש שם הרשב"ם ובאמת כי אין זה הלכה וע"כ אין הכונה על הנ"ל כלל אלא על הרשב"ם בדף ק"ח ופשוט.

(ודע דמה שיש לעיין קצת על הרשב"ם ורבינו ירוחם שחשבו דורות של קרובי האב עד אדם הראשון שהרי בגמ' שם (קט"ו ע"ב) כתבו הא כיצד נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן ולימא עד יעקב אמר אביי גמירי דלא כלה שבטא ועיין רבינו גרשום שם וצע"ק).

ומה שכתב עוד הזקן אהרן ראי' לדבריו מב"ב קי"ד אריו"ח משום ר"י ב"ר שמעון ד"ת האב יורש את בנו ואשה יורשת את בנה שנ' מטות, מקיש מטה האם למטה האב וכו' ובתוס' מוקי לה ר"ת ור"י בגיורת ונפ"מ שלא יהיו נכסיו הפקר ומינה למד הזק"א היכא דלא ידוע לנו משפחת האב נמי כדי שלא יהיו נכסיו הפקר משפחת האם עדיף וגיורת לאו דוקא רק נקט גיורת דזה שכיח יותר, ולפענ"ד הוא פלא שהרי נכסי הגר הם הפקר לפי שאין לו משפחת אב ואין לו מי שינחיל את נכסיו אחריו וממילא מיד שמת נעשין נכסיו הפקר לא כן באדם מישראל שמוריש נכסיו לאחר מותו ליורשיו ולא נעשו הפקר מעולם. ובפרט שרצה לומר כן לדעת ר"ת ז"ל, ואביא ראי' ברורה שאין זה דעת ר"ת שהרי כתב ר"ת בתוס' גיטין דף י"ג ע"א ד"ה והא לא משך וז"ל: ועוד אומר ר"ת דבגר לא אמרינן מצוה לקיים דברי המת דכל דאיתיה בירושה מצוה לקיים דבריו הואיל ולא פסק כחו מאותו הממון דמכחו יורשין אבל גר דליתיה בירושה ופסק כחו מממונו אין מצוה לקיים דבריו וכי האי גוונא אמרינן התם דכל דאיתיה בירושה איתיה במתנת שכ"מ ע"ש ועיין ב"ב קל"ז ע"א מתנת שכ"מ.

הנה כתב ר"ת מפורש היפוך סברת הזק"א והחילוק בין גר שאין מצוה לקיים דברי המת לאדם מישראל דגר דליתיה בירושה פסק כחו מממונו בשעת מיתה ונעשה הפקר כיון דליתיה בירושה מיד שמת פקע כחו מכל

עכ"פ זכו בה מההפקר אבל גם אין לומר שזכו בה מדין ירושה אף שבדיניהם הם בכלל יורשים והחזיקו בנכסים.

מ"מ כיון שיש מסים שצריכים לשלם מן הנכסים ואם לא ישלמו יקחו את כל הנכסים למלכות אולי יש לדמות קצת להא דגיטין נ"ח ע"ב בגידל בר רעילאי דקביל ארעא בטסקא מבני באגא אקרים ויהיב זוזי דתלת שנין לסוף אתא מרוותא קמאי אמרו ליה שתא קמייתא דיהבת אכלת השתא אנן יהבינן אנן אכלינן וכו' ע"ש ועיין ב"ב נ"ד שציינו התוס' שם גבי דורא דרעותא דבני באגי דמטמרי הוו ומלכא אמר מאן דיהב טסקא ליכול ארעא והפסידו הקרקע לגמרי התם היו נשמטים מלפרוע קרקע של מלך אבל כאן שהבעלים לא נמצאו דין הוא דכל הני שני דמאן דיהיב טסקי אכיל ואי ימצאו הבעלים הדרי ארעא למרא, דאנן לא קיי"ל בהני לומר דיני דמלכותא ח"ו ולהפקיע ירושת התורה וכבר הארכתי בזה בכמה מקומות וכמה התרעם על זה רבינו הרשב"א ז"ל, ומן הראוי אולי שישומו כמה שוים הנכסים עכשיו וכולי האי ואולי.

אי כאן הוה בכלל מצוה לקיים שהרי לא כתב צוואה וליכא עדים שצוה כן, ופשוט דצוואת המת בעי עדים, גם מה שיש לחשוש דאפטרופוס המדינה יקח הכל אם אמת שכן הוא כי לפענ"ד אדרבה כיון שהם היורשים לפי דיניהם א"כ לא יטלו כלום כיון שהם יורשים וצ"ע.

ולכן בנידון דידן נלפענ"ד מאחר דאין קרובי האב ידועים לנו לכאורה כן אם אפשר ע"י שיקחו קצת מן הנכסים וישלמו לחפש אחר קרובי האב שבודאי נמצאים בעולם לכאורה הי' על הב"ד או על מי שהוא לקיים מצות השבת אבירה ואפילו עליהם עצמם קרובי האם שכנראה הם שומרי התורה ורוצים לקיים מה שאמרה תורה ולא ליקח מעות שאינו שלהם דבלאו הכי לא היו שואלים כלל, אבל אם אין מי שיטפל וגם יש חשש שהממשלה של קאנאדא שישמעו שאין יורשין יקחוהו לעצמן וא"כ יש כאן דין של השבת אבירה לבעלים אלא שלא ידועים הבעלים מי הם ולמי להשיב וגם אין ב"ד מסוים שיטפלו בזה אז נלפענ"ד שהגם שאין לומר שהנכסים הפקר כמו בנכסי הגר או בשתוקי כדי שנאמר שקרובי האם שנכנסו

הרב אלמר אליהו הלוי רובינשטיין

בענין חריכת קצוות מצה ביום טוב בדי להכשירה ללחם משנה

שמשנה בגוף החפץ וא"כ דומה למיעוט ענבים שאסור וא"ש בס"ד (ועי' כה"ג בשעה"צ סי' תרל"ג סקט"ו לגבי סוכה ומ"ב שם והארכת במק"א לגבי עשית צוה"פ בשבת אי הוי מתקן מנא שמתיר טלטול ואכמ"ל).

(ב) אולם הרי הר"ן בסוכה ל"ג שם כ' ע"ד הרי"ף שכתב שם דמכיון שקי"ל דלולב א"צ אגד מותר לעשות עניבה כ' הר"ן דאם לולב צריך אגד גם עניבה אסור לעשות דהוי מתקן מנא עי"ש (ובק"נ שם שפי' בע"א והוא דאם לולב צריך אגד ל"מ עניבה ובעי קשר ש"ק דוקא ממש ועי"ש בעל"נ מש"כ שם) וא"כ לדעת הר"ן הנ"ל נמצא דגם כשאינו מתקן בגוף החפץ ממש כל שמתקנו למצוה הוי בגדר מתקן מנא וא"כ לדעת הר"ן לכאור' צו"ל גם בדינא דשו"ע הנ"ל לחבר בקיסם ב' חצאי לחם אסור משום מתקן מנא ודלא כשו"ע הנ"ל (שמקורו מרוקח) וא"כ יש מקום לחשוש לדעת הר"ן הנ"ל, והחת"ס זי"ע בתשו' או"ח סמ"ז פקפק בדעת השו"ע הנ"ל מצד אי חיבור אדם הוי חיבור עי"ש ולקוטי הערות שם מש"כ מפנמ"א לזבחים ק"ה ועוד עי"ש ולהנ"ל יש לפקפק מט"א והוא דעכ"פ בשבת יהיה אסור לעשות כן משום חשש מתקן מנא לדעת הר"ן הנ"ל וצ"ע [ועי' עוד להלן מצד מכב"פ באוכלין].

(ג) ובאמת די"ל דלמש"כ בשו"ע הרב סקס"ח אות ג. כביאור דעת השו"ע שם וזל"ק: אם יש לו לאדם וכו' אבל אם יש לו לאדם לח"מ שלם אין לסמוך ע"ז כי י"ל שאינו נחשב לשלם וכו' עי"ש וא"כ שפיר שאני לולב (למ"ד צריך אגד) שהרי מתקנו באמת ע"י האגוד שיהא חזי להמצוה אבל לגבי לח"מ חיבור ע"י קיסם אינו מתקנו באמת שיהא חזי ומהני ללח"מ שהרי אינו

(א) ראיתי בספר "מאור השבת" מהרה"ג ר' משה יאדלר שליט"א מכתב מהגאון שה"ת מרן ר' ש.ז. אורבאך שליט"א וכו' פסק בפשיטות דאם לוקחים מצה שבורה ושורפים אותה באש וע"י כן נראה כשלם דלמ"ד דמהני ללח"מ כאילו הוא שלם ממש, דא"כ אסור לשרוף ביו"ט דהוי מתקן מנא עכ"ד ולא הבנתי לענ"ד דהרי מפורש בשו"ע או"ח סקס"ח ס"ג דמותר לחבר בשבת ב' חצאי לחם ע"י קיסם ועץ כדי שיהא נראה כשלם ואפי' בשבת ומחצה"ש שם שאין בו משום מתקן מנא עי"ש (ועי' שו"ת מוח"ז אפרקסתא דעניא סע"ת שדן מ"ט ליכא משום בונה באוכלין עי"ש) הרי שמותר לעשות פעולה כדי שיהא ראוי למצות לח"מ ואין בו משום מתקן מנא וא"כ לכאור' ה"ה בנ"ד צו"ל מותר לשרוף המצה ביו"ט (דהרי מצד מלאכת הבערה בודאי שנאמר מתוך שהותרה ומותר לצורך מצות היום) אולם כנראה להבין דעת הגאון הנ"ל והוא דהרי בסוכה ל"ג לגבי דינא דאין ממעטין ענבים ביו"ט מוכח דגם תקון מנא למצוה הוי בגדר מתקן מנא עכ"פ מדרבנן (ועי' שם ברש"י ותוס' ומרדכי ומנ"ח מ' מכב"פ ואכמ"ל) וא"כ ה"ה בנ"ד צו"ל אסור משום מתקן מנא שנעשה ראוי ללחם משנה אולם הרי לגבי אגד לולב דנו שם רק מצד מ' קושר ולא משום מתקן מנא וכו' האחרונים שם לחלק בין כשנעשה שינוי בחפץ לכשלא נעשה שינוי בחפץ וע"כ לגבי מיעוט ענבים הרי נשתנה ההדסים ומשא"כ לגבי אגד אע"ג דלולב צריך אגד (למ"ד דס"ל כן) מ"מ אין בו משום תיקון מנא ע"י שמתקנו למצוה רק כשגם נשתנה בהחפץ עי"ש וא"כ הרי שפיר י"ל בנ"ד לבין חיבור בקיסם ועץ ב' חלקי לחם שמותר ואין בו משום מתקן מנא שהרי אינו משנה בגוף הדבר לדין שריפת המצה

שלם באמת רק נראה כשלם ולוקחם מספק ועדיף מפרוס ממש וי"ל אולם הרי הפנמ"א וחת"ס הנ"ל שהקשו ע"ד הרוקח וש"ע הנ"ל מדינא דחיבור אדם דכמאן דמיפרת דמי לגבי טומאה וטהרה והשוו לח"מ לשם ובע"כ דצ"ל לפי"ד בדעת השו"ע ורוקח הנ"ל דשאני לח"מ דסגי בנראה כשלם וא"כ הרי הוי מתקן מנא שנעשה ע"י שנראה כשלם חזי ללח"מ (ועי' מחצה"ש הנ"ל שג"כ נראה כן ושע"ת סי' רע"ד), אלא כמובן דעדיף לכתחילה שלם ממש.

(ד) וכעת מצאתי חידוש פלא במקור חיים להגאון בעל חו"י זי"ע שכ' בסי' רע"ד וז"ל: נ"ל דאסור לחבר הפרוסה ע"י קיסם וכו' מתקן כוונה וכו' ע"י"ש הרי שהגה"ק בעל החו"י אוסר באמת לחבר ב' חצאי לחם ע"י קיסם מחשש מתקן מנא וא"כ ה"ה בנ"ד שאסור לשרוף מצה ביו"ט אולם צ"ע דהרי הוא נגד הרוקח וש"ע הנ"ל שמפורש בהם להיתר ולהנ"ל י"ל שחשש לדעת הר"ן הנ"ל שגם בכה"ג ס"ל שיש בו משום מתקן מנא וכמו באגד לולב וא"ש בס"ד.

(ה) ובודאי דלמש"כ בערוך השלתן סי' רע"ד אות ה. דגם פרוס מהני ללח"מ ורק שחסר המעלה של שלם שיש כל פעם ע"י"ש ושו"ת משיב דבר סכ"א שג"כ ס"ל כן דמהני ללח"מ גם פרוס כשבא כן לפנינו ע"י"ש (וכמדומני שכ"ק אדמו"ר הגה"ק מצאנז-קלויזנבורג שליט"א ג"כ ס"ל כן בתשו' כת"י) דא"כ ליכא משום מתקן מנא מכך שאינו רק לכתחילה וכמו אגד לולב לדידן דא"צ אגד ומ"מ הרי מצוה איכא ולכו"ע אין בו משום מתקן מנא כדמוכח מדברי הרי"ף הנ"ל ור"ן הנ"ל (ועי' ישוע"י סי' קפ"ב שחידש שאסור לתקן יין פגום בשבת דהוי מתקן מנא ועי' מש"כ במגדנ"א ח"ב סי' מ"ד ומש"כ התו"ח דתליא אי פגום מעכב ע"י"ש ושו"ת מהרש"ם ח"א סקס"ד ואכמ"ל) אבל לפשטות הפוסקים וכמש"כ המ"ב סי' רצ"א סק"כ דפרוס אין בו משום לח"מ ע"י"ש א"כ שפיר יש לדון מצד מתקן מנא וכנ"ל.

(ו) אולם י"ל לפענ"ד על עצם חששא דמתקן מנא דהרי קי"ל בסי' שכ"ב שבאוכל בהמה אין בו משום מתקן מנא וא"כ כ"ש שבאוכל אדם אין בו משום מכב"פ ועי' תהל"ד ששי"ח דכ"כ דמה"ט ליכא מכב"פ באוכלין ע"י"ש ובה"ל סי' שי"ח שכ"כ והאריך בכ"ז בקצוה"ש סק"ל ע"י"ש וא"כ הרי ל"ש מכב"פ ותיקון מנא כלל בנ"ד בכל גוונא גם כשיש שינוי בגוף החפץ וגם לדעת הר"ן הנ"ל שיש מכב"פ ומתקן מנא גם כשאין שינוי בחפץ מ"מ הרי באוכלין ליכא בהו משום מלאכה זו וע"כ הרי א"ש שפסק הב"י סקס"ח הנ"ל בשו"ע הנ"ל שמותר לחבר ב' חצאי לחם וליכא בהו משום מתקן מנא דאין באוכלין משום מתקן מנא לכו"ע גם לדעת ר"ן הנ"ל וא"כ צ"ל מותר בנ"ד לשרוף המצה ביו"ט כנ"ל בס"ד.

(ז) ויש לפקפק ע"ז ולומר דהרי נודע האמ"ב דיני שבת סכ"א ושו"ת מהרש"ם סקס"ד שהעירו מירושלמי שמפורש בו שיש מכב"פ באוכלין ועי' קצוה"ש סק"ל הנ"ל וא"כ שפיר י"ל בנ"ד מצד מכב"פ ושפיר אסר הג' הנ"ל לשרוף מצה לחשוש לשיטות אלו דיש מכב"פ באוכלין אולם על משמרת אעמודה ואומר דלפענ"ד מותר מכמה טעמים (א) גם למ"ד שיש מכב"פ באוכלין הרי כבר העיר המהרש"ם הנ"ל דמ"מ צריך להיות מותר לאלתר סמוך להשתמשות כדמוכח משו"ת הרשב"א ח"ד סע"ה וכ"כ בקצוה"ש הנ"ל להלכה דלאלתר מותר ע"ש וא"כ ה"ה בנ"ד מותר לשרוף המצה סמוך להשתמשות וכמו שכ' המנ"ח לגבי בורר בבגדים וספרים ע"י"ש. [וצ"ע ממש"כ האג"ט מ' טוחן דליכא היתר דאלתר רק באוכלים ולא לגבי קטימת בשמים ע"ש הארכתי במק"א].

(ח) ויש להעיר לענ"ד עמש"כ המהרש"ם הנ"ל מדברי הפמ"ג א"א סי' שכ"ד סק"ג דמיטרח באוכלין דאסור הוא רק לאח"ז אבל לאלתר מותר אף בעופות כמו באדם ע"י"ש ולענ"ד צ"ע ואין ראיה מהפמ"ג שם, דשם קאי על טוחן שמותר לאלתר לבהמה כמו לאדם אבל לאשווי אוכלים דהוי נולד אסור

הרלב"ח ושעה"מ וצל"ח הנ"ל והר"ן חולק ע"ז וכן"ל) וא"כ הרי א"נ שיש מכב"פ באוכלין בע"כ יצא מזה שמ' מכב"פ הותרה לצורך אוכנ"פ וא"כ צר"ל מותר בנ"ד משום מתוך, ונמצא דממנ"פ צר"ל מותר בנ"ד דא"נ דאין מכב"ב באוכלין וככה"ל סי' שי"ח הנ"ל א"כ הרי מותר וא"נ כירושלמי ומהרש"ם וקצוה"ש הנ"ל דיש מכב"פ באוכלין א"כ הרי דבע"כ מוכח מזה שמ' מכב"פ מותר לצורך אוכנ"פ וא"כ מותר בנ"ד משום מתוך ודו"ק.

(ט) ולדרך האפיקי ים הנ"ל נמצא דא"כ מוכח מדברי ר"ן פ"ג דסוכה הנ"ל שכ' דמ' מכב"פ לא הותר כלל ביו"ט דס"ל להר"ן דאין מכב"פ באוכלין וככה"ל הנ"ל דאם ס"ל דיש מכב"פ הרי בע"כ דמ' מכב"פ הותר ביו"ט וא"כ הרי א"ש מש"כ לעיל מסברא בדעת הר"ן דס"ל דאין מכב"פ באוכלין ומה"ט פסק הב"י בשו"ע סי' קס"ח בפשיטות שמותר לחבר ב' חצאי לחם ואין בו משום מכב"פ שאין מכב"פ באוכלים ומה"ט לא חשש הב"י לדעת הר"ן הנ"ל כנ"ל, משום דגם הר"ן מודה שמותר לחבר ואין בו משום מתקן מנא דאין מכב"פ באוכלין ולאפיקי ים מוכח כן מדברי הר"ן הנ"ל דאין מכב"פ באוכלין וא"ש דעת השו"ע סי' קס"ח הנ"ל כנ"ל בס"ד [וא"כ מוכח בדעת הבה"ל סי' שי"ח דאין מכב"פ באוכלין דגם הר"ן ס"ל כן וגם השו"ע סי' קס"ח דמה"ט מותר לחבר בשבת ב' חצאי לחם ללח"מ וכן"ל].

(י) אולם בעצם דברי האפיקי ים תמהתי עליו לענ"ד דהרי כבר הקשו האמ"ב ועוד דמ"ט ליכא בבישול מכב"פ ותירצו כמה תירוצים עי"ש ובקצוה"ש סק"ל הנ"ל ומנ"ח שכ' דהוי מאליו כדמוכח ברש"י בשבת ע"ד ורא"ש בביצה עי"ש ושבה"ש בפתילה ומש"כ במגדנ"א ח"ב ס"ע עכ"פ לכו"ע ליכא בבישול משום מכב"פ כמבואר בדבריהם ואכמ"ל.

(יא) ובעצם יסוד דברינו להקל משום דאין מכב"פ ומתקן מנא באוכלין י"ל ולומר דכ"ז

גם לאלתר (למ"ד שאסור) וכמו"כ טירחא באוכלין י"ל דאסור גם לאלתר מטעם טירחא, דטוחן ובורר וכה"ג שאסור מטעם מלאכה ולאלתר אינו מלאכה אלא דרך אכילה. וכמו שהארכתי במגדנ"א ח"ב סקכ"א אות ה' ע"ש אבל טרחא גם לאלתר הוי טירחא ואסור וצ"ע (ועי' תהל"ד סי' שכ"ד סקי"ב) וא"נ כן י"ל להשוות בין הירושלמי להבבלי ולומר דגם לבבלי יש מכב"פ באוכלין אלא דהבבלי בשבת קנ"ה שאסור מטעם טרחא באוכלין או שווי אוכלין מיירי לאלתר, ולאלתר הרי ליכא בו משום מכב"פ ע"כ אמרו מט"א וצ"ע (ועי' טו"ז סי' שכ"ד סק"ה שג"כ נראה כן דגם לאלתר איכא טרחא במיטרח באוכלין לבהמה ע"ש ומנ"פ בהוספות לסי' שכ"א ע"ש, ב) הרי נודע דעת הצ"ח ביצה י' דמכב"פ מותר ביו"ט לצורך אוכנ"פ כמו בישול עי"ש והאריכו בזה השעה"מ פ"ב מיו"ט עי"ש ופמ"ג שפ"ד יו"ד סצ"ט סקי"א והקשה שם ע"ד הגמרא בביצה ד. שבאיסור דרבנן מותר לבטל לכתחילה דנהי דליכא איסור לבטל מ"מ ביו"ט צר"ל אסור משום מתקן מנא עי"ש (ומזה ראייה באמת לדעת צל"ח ושעה"מ הנ"ל ומקורם בשו"ת רלב"ח שמותר מתקן מנא ביו"ט לצורך אוכנ"פ ואכמ"ל) אולם עי' ר"ן פ"ג דסוכה במשנה דאין ממעטין שכ' דל"א בו מתוך דהרי מתקן מנא אינו מותר כלל ביו"ט עי"ש וא"כ לדעת הרלב"ח וצל"ח ושעה"מ הנ"ל שמ' מכב"פ הותרה לצורך אוכנ"פ הרי שפיר מותר בנ"ד משום מתוך שהותרה לצורך אוכנ"פ הותרה לצורך מצות היום דלח"מ. ג) וגם לדעת הר"ן הנ"ל בסוכה דלא הותר מ' מכב"פ לצורך אוכנ"פ (וגם במג"א סי' שכ"ג בשם התה"ד נראה כן שכ' שאסור לבטל בשבת ויו"ט משום מתקן מנא) מ"מ צר"ל מותר בנ"ד דהרי כ' האפיקי ים במ' מכב"פ דאם נאמר שיש מכב"פ באוכלין א"כ בע"כ שמ' מכב"פ הותר לצורך אוכנ"פ דהרי בבישול יש בו משום מכב"פ וזה לא שמענו וכו' עי"ש (ויש להעיר שהרי באמת כ"ה דעת

מצותו ובודאי דינו כאוכלין ושפיר אפ"ל בו שאין בו משום מתקן מנא ומכב"פ אולם הדו"מ כ' שם עוד תירוצ' והוא דמה שאין תיקון כלי באוכלים הוא משום שאין הדרך לתקן כלי באוכל שאינו מתקיים וכמ"ש"כ הר"ן בביצה ל"ג אבל בהדס שזה מצותו ודרכו וכמו שיש מכב"פ באוכלים שדרכו בכך לגמור האוכל עי"ש (וכע"ז כ' בערך שי לשו"ע סי' שי"ז) וא"כ בנ"ד צר"ל אסור שיהי' שייך בו משום מכב"פ שכך הדרך ותיקונו למצוה ושפיר שייך בו דינא דתקון כלי ומכב"פ אולם הרי יסוד תירוצו השני של הדו"מ א"א לומר כך אם נאמר שיש מכב"פ באוכלין אבל לבה"ל הנ"ל שאין מכב"פ באוכלים אע"פ שכך דרכו וא"כ אין מכב"פ באוכלי אדם שווים לגמרי למאכל בהמה שמה שאין מתקן מנא במ' בהמה הוא רק כשאין דרכו בכך לעשות ממנו כלי אבל באוכל אדם ליכא כלל משום מכב"פ כלל בכל גוונא ולבה"ל הנ"ל א"א לתרץ רק כתירוצ' א' של הדו"מ הנ"ל וא"כ בנ"ד שפיר דינו כאוכלין ואין בו משום מכב"פ ודו"ק.

יב) ובדברי הדו"מ הנ"ל מוסבר היטב מש"כ המנ"ח מ' מעבד דמה שאין מתקן מנא באוכלין אינו סתירה למה שיש מכב"פ באוכלים עי"ש ומוסבר היטב לפי"ד הדו"מ הנ"ל וערך שי הנ"ל דשם תליא בדרך ומתקיים וע"כ מה"ט יש מכב"פ באוכלים שכך הדרך ותיקונו של אוכל אולם התהל"ד סי' שי"ח השוה בין דינא דאין מתקן מנא באוכלין לדינא דאי יש מכב"פ באוכלי אדם ומשם הוכיח דאין מכב"פ באוכלין עי"ש [וי"ל עוד ולהוסיף לבאר דלבה"ל ותהל"ד הנ"ל שאין מכב"פ באוכלין צר"ל דמה שמפורש בגמרא סוכה ל"ג הנ"ל שיש בהדס משום מתקן מנא י"ל דמיירי בקשים שאינם ראויים למ' בהמה וככפ"ת הנ"ל או כנ"ל דכשעושה לשם מצוה שאני וכנ"ל ממ' יו"ט ומנוה"ט או כדו"מ הנ"ל דבהדס נפקע ממנו שם אוכל והי' אפ"ל דשאני מאכל אדם ממ' בהמה ובמאכל בהמה אין דינו כאוכלין אלא דהרי מוכח מביצה ל"ג הנ"ל שהובא בשו"ע

רק כשעושה לשם אוכל ולא כשעושה לשם מצוה דכשמתקנו ומכשירו לשם מצוה אין נפק"מ ממה עשוי ויש בו שפיר משום מתקן מנא הגם שהוא אוכלים וא"כ ליכא ממנפ"ש הנ"ל אבל עדיין שפיר י"ל כנ"ל דגם א"נ דיש מכב"פ באוכלין מ"מ הרי מוכח א"כ (לפי האפיקי ים) דס"ל דמ' מכב"פ מותר לצורך אוכנ"פ וא"כ לא רק אוכלין מותרים לצורך אוכנ"פ ועדיין צר"ל מותר בנ"ד משום מתוך - ולמה שתמהנו על אפיקי ים הנ"ל מ"מ עדיין נשאר הטענה שכתבנו בראש דברינו שגם למ"ד שיש מכב"פ באוכלין מ"מ לאלתר מותר או שדעת הצ"ח וכנ"ל שמותר לצורך אוכנ"פ ושייך מתוך לצורך מצוה וכנ"ל - וכעת נביא רא"י לסברא הנ"ל אי שייך מכב"פ באוכלים כשאנו עושה לשם אוכל אלא לשם מצוה והוא דבאמת הקשה הכפ"ת בסוכה ל"ג כדינא דאין ממעטין ענבים דמ"ט איכא משום מתקן מנא הלא הוא אוכלי בהמה שאין בהם משום מתקן מנא וכ' דמיירי בקשים שאינם ראויים למ' בהמה עי"ש ומלאכת יו"ט בהשמטה לאות קכ"ט שכ' שאינו מובן קושיתו דכ"ז שייך כשעושה להנאת הדיוט אבל כשמתקנו למצוה ל"ש כל שחזי למצוותו עי"ש וקדמו במנוה"ט סי' שכ"ד עי"ש וא"כ חזינן שהכפ"ת ס"ל דאע"פ שאין כוונתו לאוכלין אלא למצוה דינו כאוכלין ול"ש בהם מכב"פ והמלאכת יו"ט והמנוה"ט חולקים על סברא זו וא"כ ה"ה בנ"ד תליא בהנ"ל אי כשמתקן מצוה ללח"מ דינו כאוכלין שאין בהם מכב"פ או דאזלינן בתר הכוונה ושייך בהם ושמעתי מגאון אחד שליט"א דנראה לו דשאני לח"מ מלולב דהרי המצוה דלח"מ הוא שיבצע על לחם שלם וחשוב ובודאי שיש עליו שם ודין אוכלין וצר"ל מותר לכו"ע וצ"ע עכ"ד. והנה בשו"ת דובב משרים להגאון שה"ת מצייבין זצ"ל ח"א ס"ס כ' לישב קושית הכפ"ת הנ"ל דהדס מכיון שעומד למצוה נפקע ממנו שם אוכל עי"ש וא"כ בנ"ד ל"ש לומר כן שהרי מצותו הוא באוכל שיבצע לחם שלם וזה

בתירוצו הב' "א"נ תיקון קרבן כמעבד דמי" ולכאו' כוונת דבריהם הוא כן שמכיון שאין כוונתו לאוכל אלא לתקן הקרבן למצותו שפיר יש בו משום מלאכה אלא דהדו"מ כ' משום שהדרך כן וא"כ א"נ דאין מכב"פ באוכלין ל"ש לומר כן וכנ"ל אולם הרי יש לפרש כוונת השיטה שהובא במנ"ל (והוא חידושי הרשב"א) כנ"ל דדינא דבאוכלין ליכא מלאכות אלו הוא רק כשכוונתו להדיוט ולא כשכוונתו לשם מצוה ותיקון הקרבן דאז שפיר י"ל בו משום מעבד או מכב"פ ונמצא דפלוגתת הכפ"ת עם המנוה"ט ומ' יו"ט הוא ב' תירוצים ברשב"א (ולשעה"מ הנ"ל הר"ן ומאירי ג"כ לא ס"ל כן) עכ"פ לגבי נ"ד דהיינו לח"מ לכו"ע דינו כאוכל שהרי זה מצותו ולכו"ע ל"ש בו דינא דמכב"פ וכנ"ל [וכמו"כ י"ל בדברי הרשב"א ומנ"ל הנ"ל כמש"כ הדו"מ בתירוצו הא' לגבי הדסים שנפקע מהם שם אוכל ע"י שעומד למצוה שה"ה בקרבן מכיון שעומד להקריבה נפקע ממנו שם אוכל ושפיר שייך בו מ' מעבד וצ"ע].

(יד) אלא די"ל דהרשב"א ומנ"ל הנ"ל כ' "כמעבד דמי" והיינו בפשטות שיש בו מ' מעבד והדו"מ כ' משום מכב"פ וי"ל שיש גם מעבד וגם מכב"פ אולם הרי לשון הדו"מ הוא אע"פ שאין בו משום מעבד יש בו מכב"פ וגם הרי נודע האמ"ב וקצוה"ש שהאריכו ממאירי ועוד דליכא מ' מכב"פ כשיש מלאכה אחרת ואכמ"ל ולהנ"ל צ"ע. דא"נ דלא אזלינן בתר עצם התפך אלא בתר כוונה וכנ"ל או שנפקע ממנו שם אוכל וכנ"ל צריך להיות שפיר חייב משום מעבד וצ"ע"ג ואפשר לחלק בין מ' מכב"פ לבין מ' מעבד שמכב"פ ומתקן מגא כל שמתקנו למצוה הוי מתקן אבל מעבד צר"ל במציאות וי"ל איפכא (וגם הרי בקרבן ליכא כלל משום מעבד שמקריבו תיכף ועי' מנ"ח שהעיר בזה), ואפשר דגם הרשב"א ומנ"ל ואס"ז הנ"ל ג"כ כוונתם למ' מכב"פ ולא מעבד והלשון כמעבד דמי לאו דוקא או דכמו כשיש מעבד אסור כן בנ"ד אסור אבל מט"א

סי' שכ"ב שגם במאכל בהמה אין בהם מתקן מנא ובע"כ צר"ל כנ"ל].

(יג) עכ"פ כשעושה לצורך מצוה נתברר לנו לנכון שנחלקו הכפ"ת עם המלאכת יו"ט ומנוה"ט אי שייך בו הסברא דאין מכב"פ באוכלין או שאין דינו כאוכלין בכה"ג משום שאין כוונתו לכך או כשנפקע ממנו שם אוכל וכנ"ל אולם לפענ"ד נתעוררתי דלכאו' יש לפשוט ספק זה מדברי הראשונים והוא דנודע קושית המל"מ פ"א משבת ע"מ דדרשינן במנחות כ"א על כל קרבנך תקריב מלח אפילו בשבת דאיזה מלאכה יש במליחה הא אין עיבוד באוכלין ותירץ בכמה אופנים ובשם שיטה לראשונים כ' דכיון שקרבן תמיד במוסף ה' כליל ואינו נאכל לא כעבוד אוכלין דמי כיון שאינו נאכל א"נ תיקון קרבן כמעבד דמי עי"ש [ובסא"ז למנחות כ"ה שם ע"ש חידושי הרשב"א, במנחות כ"א אות באות עי"ש וקובץ הערות להגר"א וואסרמן שאינם מהרשב"א ז"ל אלא מהרי"ד או מרשב"א מן ההר עי"ש] ולכאו' תירוצו השני של הרשב"א שהובא במנ"ל הנ"ל בשם שיטה ישנה היינו ממש דברי המלאכת יו"ט ומנוה"ט הנ"ל שכ' שתקון קרבן למצוה איכא משום מעבד גם באוכלין (ועי' בשעה"מ פ"ג מיו"ט שהאריך ומדבריו מבואר בדעת הר"ן ומאירי שגם כשמכון למצוה ואינו ראוי לאכול כל שראוי בעצם או עכ"פ לעכור"ם הוי בגדר אוכלין עי"ש וא"כ ה"ה בנ"ד לגבי מ' מתקן מנא ומכב"פ י"ל כן) וא"כ ה"ה לגבי מ' מתקן מנא ומכב"פ דאיכא גם באוכלין כל שמתקנו למצוה ולתירוצו הא' של הרשב"א ליכא בהו משום מכב"פ ומעבד כל שחזי לאוכל אע"פ שכוונתו למצוה ושור"ר בשו"ת דו"מ הנ"ל שהביא למנ"ל הנ"ל וכ' לישב קושיתו דמשו"ה בעי קרא להתיר מליחת קרבן בשבת משום מ' מכב"פ שהמליחה מכשירה את הקרבן שיהא ראוי להקריב ואיכא תיקון מצוה ומכב"פ ואע"פ שליכא משום מ' מעבד ע"ש ופלא שייכא קושית המל"מ ולא הרגיש שהרי המנ"ל בעצמו י"ב הביא משיטה ישנה שכ"כ (ולפנינו הוא בחידושי הרשב"א)

הוא האיסור וצ"ע ועי' חידושי חמדת דניאל שכ' דלשון הרשב"א הנ"ל מגומגם ואפשר דט"ס וצר"ל כמתקן דמי וצ"ע.

וחזי לאיצטרופי עוד טעמא דליכא בנ"ד משום מתקן מנא והוא דהרי מבואר בשו"ע או"ח סשכ"ג ס"ז שמותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה ויש אוסרים וכו' עי"ש ובמקור ההלכה ברא"ש פ"ב דביצה וב"י שם ונתבאר בדבריו שמעיקר הדין דעתו כן להלכה כהמתירים לטבול כלי חדש בשבת (ורק יר"ש יחמיר) והטעם נתבאר בטו"ז שם סק"ה בדעת הרמב"ם וב"י שאין בו משום מתקן מנא כיון שאינו רק מדרבנן כמו בכלי הטמא בולד הטומאה המבואר בברייתא בביצה י"ח שמותר לטבול ביו"ט ורש"י שם דכיון שטומאתו רק מדרבנן ל"ח תיקון עי"ש (וטעם האוסרים הוא כמש"כ הרב המגיד פ"ד מיו"ט שמחלק בין כלי טמא לכלי חדש משום שכלי טמא חזי להשתמש בו בדברים טמאים וכן פ' המג"א כאן בסקי"א ופמ"ג עי"ש ועי' שפ"א לביצה י"ח מש"כ בדברי רש"י הנ"ל) וכן הרב ז"ל בשו"ע שלו פ' כן דטעמא דהמתירים משום דדומה לולד הטומאה שמותר וה"ה כל שהוא רק מדרבנן עי"ש וא"כ בנ"ד לשרוף המצה שיהא ראוי למצות לח"מ אפילו א"נ דשלימה מעכב וכנ"ל מ"מ א"נ דאינו רק מדרבנן וקרא אסמכתא כנראה מדעת המג"א סרנ"ד סקכ"ג (ועי' טו"ז סתרע"ח שלח"מ הוי מה"ת והאריך בזה מוח"ז ז"ל בספרו באר יהודא על סה"ק חרדים דף סט שכבר נחלקו בזה קמאי ע"ש) וא"כ אינו בו תיקון מנא לדעת השו"ע הנ"ל - אולם כבר העיר הפמ"ג שם דמדינא דאין מגביהין תו"מ מוכח שגם בדרבנן יש בו דינא דתיקון מנא שהרי גם בטביל דרבנן איכא איסור דאין מגביהין תו"מ בשבת עי"ש (ופנ"י ביצה יח וצל"ח שם ושו"ת פנ"מ ת"א ס"ל ושו"ת תורת חסד סכ"ח אות ז. שהאריכו בכ"ז וקצוה"ש סקל"ה מש"כ).

ולפענ"ד לישיב דעת המתירים הנ"ל ולומר דאה"נ בטביל דרבנן ליכא משום

תיקון מנא אבל מ"מ אסור מטעמא אחרינא והוא משום דאין מקדישין שמא יכתוב כמש"כ הרמב"ם בפכ"ג משבת עי"ש - ובאמת בזה מיושב מה שהעיר הרלב"ח ועוד דמ"ט הוסיף הרמב"ם טעם חדש להאי דינא דאין מגביהין תו"מ ולהנ"ל א"ש דכוונתו כדי לאסור להפריש גם מטביל דרבנן שאין בו משום מתקן מנא ומצאתי בשאג"א סנ"ו שכ"כ די"ל שבטביל דרבנן ליכא משום מתקן מנא ואסור מטעמא דאין מקדישין וכ"כ בשו"ת תו"ח הנ"ל (אולם השאג"א סנ"ו הנ"ל הוכיח משבת קמ"א לגבי העלאת מדומע שגם בטביל דרבנן יש בו משום מתקן מנא וכ' דמה"ט העיקר כמ"מ הנ"ל שחילק בין כלי טמא לכלי חדש עי"ש וכן י"ל שהרי הפנ"י הנ"ל העיר והוכיח שיש מתקן מנא מעוד מקומות והוא מדינא דע"ח עי"ש ושו"ת תו"ח הנ"ל) והמגיה למל"מ פ"ה מהל' מעשר כ' שמותר באמת בשבת לעשר מה שחיובו רק מדרבנן עי"ש ולהנ"ל הרי מ"מ אסור בכה"ג משום אין מקדישין וכנ"ל וצע"ג - וי"ל עוד בהאי דינא מה שהעתיקו הפוסקים בסשכ"ג בפשיטות דינא דתה"ד שאסור לבטל איסור דרבנן בשבת ויו"ט משום מתקן מנא דהרי להנ"ל התוס' שם ס"ז ס"ל לעיקר הדין דליכא בדרבנן משום מתקן מנא ואפשר דתערוכות איסור שאני ומצאתי בשו"ת תורת חסד הנ"ל אות ח' שהעיר בזה (וע"ש באות ט) - אולם כ"ז למש"כ הפוסקים בטעם המתירים לטבול כלים משום דטב"כ רק מדרבנן אבל למש"כ הבה"ל שם ד"ה מותר לישיב קושית הפמ"ג שם דהרי קי"ל דטב"כ מה"ת (וכן הרגיש בזה הרב ז"ל) בכלי מתכות וחילק הבה"ל בין כלי חדש שלא נאסר המאכל כלל לכלים טמאים ע"ש דלפי"ז א"א לדמות לזה נדון דידן דהרי בנ"ד בודאי שיש בו משום מתקן מנא וכנ"ל דכשיש שינוי בהחפץ יש בו משום מתקן מנא כמו במילה והדסים ופשוט - ובגוף מש"כ הבה"ל הנ"ל בדעת השו"ע הנ"ל דאע"פ דטבילת כלים הוי מה"ת מ"מ אין בו משום מתקן מנא כך מכיון שלא נאסר

גבוה ואינו לכם אולם בענין אינו מובן לי דנהי דהכס"מ פ"ג מחמץ ומצה ה"ח כ"כ לגבי לשרוף חמץ במקומה בלי טלטול ביו"ט וז"ל שם די"ל דכשהתירו הבערה וכו' ה"מ ביש צורך היום קצת וכ"ת הא איכא צורך היום כיון דאיכא מצוה ליתא דהא שריפת קדשים מ"ע אינו דוחה וכו' ע"ש וכ"כ הפר"ח באו"ח סתמ"ו אולם הרי התוס' בכתובות ז לא כ"כ עי"ש (ור"ן בפסחים ו עי"ש) וכבר העיר המג"א סתמ"ו סק"ג דדעת התוס' אינו כן עי"ש ושו"ע הרב סתמ"ו אות ה. מפורש להלכה שלצורך מצוה עוברת שזמנה היום אמרינן מתוך וכ"כ בסתצ"ה אות ג. עי"ש וקו"א לסתמ"ו סק"ג שכ' וז"ל הנה המג"א כתב ב' טעמים אחד וכו' טעם ב' בשם הכס"מ וכ"כ הפר"ח וכו' וכ"ז אינו עולה יפה להלכה לדידן הנמשכים אחרי פסקי השו"ע דפסק בסתקכ"ו דלא וכו' אלא כרא"ש ור"י דצורך מצוה הוי כהנאת הגוף ולפי"ז שריפת קדשים ה"ט דלא דחי משום שאפשר לשורפן במוצאי יו"ט וכו' עי"ש (ובקו"א לסתצ"ה סק"ג מש"כ בדין מ"ע דקבורה בו ביום וס' מלאכת יו"ט אות פ"ח מה שהעיר ע"ד ובהשמטות שם ומש"כ במגדנ"א ח"ב סקפ"ו בשם הכת"ס ובישוב דבריו ז"ל עי"ש) עכ"פ הרי ברור להלכה דצורך מצוה הוי כאוכנ"פ ושייך ביה מתוך במצוה שזמנה היום והוא מצוה עוברת וא"כ בנ"ד לגבי לח"מ שפיר י"ל מתוך א"ג דמלאכת מכב"פ מותר לצורך אוכנ"פ ממש כנ"ל ברור.

(יז) ועוד העירני הה"ג הנ"ל שהגרש"ז שליט"א העיר בעצמו מדינא דבאוכלין ליכא משום מתקן מנא בס' הנדמ"ח ושמו תיקונים ומילואים לשש"כ פנ"ה הערה ל"ה וז"ל שם והוסיף הגרש"ז דאע"ג שבאוכלין ליכא משום תיקון מנא ומותר אפילו לתקן כדי לחצוץ שיניו (סשכ"ב) מ"מ הכא שזה דבר המתקיים והתיקון מפרוסה לשלימה הוא לכל אדם וזה רק למצוה כדי לעשותה שלימה יתכן דאסור עכ"ל ודיי שהעיר בזה הגרש"ז שליט"א בעצמו אולם יל"ע במש"כ לחלק בין מתקיים לאינו מתקיים דהרי במ"ב

בדיעבד המאכל נ"ל להביא ראיה ומקור לדבריו מדינא דמעשר בהמה המבואר בבכורות נ"ח שאסור משום צובע ע"ש וכתבו התוס' בחגיגה ח. ד"ה משום דליכא משום מתקן מנא משום שראוי לאכול קודם המעשר ואע"פ שטובל מדרבנן ובע"כ צר"ל דכיון שלא נאסר בדיעבד אם שחטו ליכא בו משום מתקן מנא וכמו"כ לגבי טב"כ וכ"כ בשו"ת תורת חסד הנ"ל אות ז-יא עי"ש.

מכל הנ"ל נתבאר לנוכח דיש מקום להקל לשרוף המצה ביו"ט מכ"ט: א) יש פוסקים ששלימה אינו מעכב בקיום מצות לח"מ. ב) אין מכב"פ באוכלין. ג) עכ"פ לאלתר מותר. ד) משום מתוך. ה) כנ"ל שבדרבנן ליכא משום מתקן מנא לכמ"פ. כנלענ"ד בס"ד.

(טו) ג. ב. מה שהערתי באות א. בשם מוח"ז באפרקסתא דעניא דמ"ט ליכא משום בונה באוכלים והעיר שם מדברי המג"א סי' ש"מ ודע"ת סי' שכ"א עי"ש וי"ל עוד מדברי הרב ז"ל סי' שי"ג דבכלים שעשוי לבו ביום מותר עי"ש וא"כ כ"ש אוכלים צר"ל מותר לגמרי כשעשוי לבו ביום אולם החזו"א והתהל"ד סי' שי"ג חולקים ע"ד הרב ז"ל הנ"ל וס"ל דדוקא בידות כלים מותר להחזיר ולא עצם הכלי עי"ש (ועי' שו"ת מנח"י ח"ד סי' קכ"ב) וא"כ מוכח מדברי הקצור שו"ע שאסור להשוות ביצים עם בצלים יפה כבנין אע"פ שעשוי לבו ביום דס"ל כחזו"א ותהל"ד הנ"ל ואכמ"ל בכ"ז.

(טז) ואחרי כתבי כ"ז העירני הג' המחבר מאור השבת שליט"א דמש"כ לצדד להתיר לשרוף המצה אם נאמר דמלאכת מכב"פ מותר לצורך אוכנ"פ משום מתוך שהותרה וכו' הותרה לצורך מצות לח"מ דהרי במכתב הגרש"ז איורבאך שליט"א המובא בספרו שם אות יא כתב וז"ל אמנם לעשותה ביו"ט אסור דלא מיקרי לכם אלא צורך גבוה צורך מצוה דהוי תיקון שלא לצורך אוכנ"פ וכו' יש לאסור דהוי תיקון שלא לצורך אוכנ"פ עכ"ל הרי שהגרש"ז שליט"א ביאר בעצמו שא"א להתיר משום מתוך דצורך מצוה הוי צורך

סשי"ח בבה"ל שהאריך בדינא דאין מכב"פ, לא הוזכר כלל טעמא דמילתא משום שאינו מתקיים ומשמע שכל אשווי אוכלא מותר גם שמתקיים ובכלל הבה"ל שם לא העיר מדינא דסשכ"ב שבאוכלי בהמה ליכא משום תיקון כלי להשוותו לדינא דאי יש מכב"פ באוכלין והרי שפיר י"ל שאוכל אדם עדיפא ממאכל בהמה ובו אפילו הדרך כן ומתקיים מותר ורק בדינא דסשכ"ב שהוא אוכל בהמה כ' הר"ן שם טעמא דאין הדרך ואינו מתקיים והרי כל מאכל לגומרו דרכו הוא וכנ"ל ממנ"ח ודו"מ וכמו שהארכתי באות יא-ב (וא"א לומר סברא זו רק למ"ד יש מכב"פ באוכלין שאז אזלינן בחר הדרך, ומתקיים וכנ"ל) ורק התהל"ד סשי"ח השווה בין דינא דמכב"פ באדם למאכל בהמה וי"ל ואכמ"ל.

(יח) אך מה שסיים הגרש"ז שם שהתיקון לשלימה הוא לכל אדם וזה רק למצוה כדי לעשותה שלימה י"ל שכוונתו כנ"ל ממלאכת יו"ט ומנוה"ט דדינא דמכב"פ ליתא באוכלין הוא רק כשכוונתו להנאת הדיוט ולא כשכוונתו למצוה וכמו שדנתי לעיל שהכפ"ת ושעה"מ לא ס"ל כן ושי"ל דבלח"מ לכו"ע הוי בכלל דינא דאין מכב"פ באוכלין אולם מ"מ י"ל שהגרש"ז שליט"א לא ס"ל חילוק הנ"ל וס"ל שיש לחשוש להנ"ל דכשכוונתו למצוה יש בו משום מתקן מנא גם באוכלין וא"ש בס"ד.

(ט) ועוד העיר הג' הנ"ל מדינא דסשנ"ג שאסור לבטל איסור בשבת ויו"ט משום מתקן מנא הרי שיש מתקן מנא באוכלין אולם לפענ"ד לק"מ שאוכל שנאסר לגמרי ע"י שנפל לפחות מס' איסור נפקע ממנו שם אוכל ואין דינו כאוכלין ובודאי שיש בו משום מכב"פ (וכמו שכ' בדו"מ הנ"ל לגבי הדס שעומד למצוה שנפקע ממנו שם אוכל עיי"ש וכנ"ל וא"כ כ"ש בנ"ד שנעשה איסור יש בו משום תיקון) - וכשבטל בס' שמדינא מותר ורק לחומרא צריך להשליך ממנו שכ' הפוסקים שמותר בשבת ויו"ט שאינו תיקון כלל היינו דבודאי שמכיון שמדינא מותר יש עליו שם אוכל ואין בו משום מכב"פ ומתקן

מנא להנ"ל אולם א"צ להתיר מה"ט אלא עדיפא מיניה כ' הפוסקים דאינו תיקון כלל וא"ש - אולם עדיין יש להעיר על דעת המ"ב בבה"ל הנ"ל שאין מכב"פ באוכלין מהא דאסור להגביה תו"מ בשבת ויו"ט משום מתקן מנא. והי' אפ"ל ג"כ כנ"ל דגם אוכלין שאסורים באכילה והם טבל אין עליהם דין אוכלין גמורים וכמו כשנתערבו באיסור ונאסרו אולם ל"מ כן דמ"מ ל"ג מאוכל שאינו ראוי במציאות לאכילה וצריך לבטלו שיש עליו דין אוכלין והמתקנו לאכילה א"ח משום מכב"פ וטעמא דמילתא משום שהרי עומד לתקנו וה"ה לגבי טבל אבל כשנתערב באיסור שאסור לבטלו שפיר נפקע ממנו שם אוכל אבל לגבי להפריש תו"מ לא מסתבר לומר שאין עליהם שם אוכל ויפה העיר כ"ת על המ"ב משם ומצאתי בשו"ת אבני נזר או"ח סתי"ח סקט"ז שהעיר כן [ותירוצו אינו מובן לפענ"ד שהרי מפורש בכ"מ טעמא דמתקן ולא משום בורר ואכמ"ל] דמשם מוכח שיש מתקן מנא באוכלים עיי"ש וצר"ל כנ"ל בשם המלאכת יו"ט ומנוה"ט וכמש"כ לעיל לבאר כן גם בדעת הגרש"ז שליט"א דכשכוונתו למצוה יש משום מתקן מנא גם באוכלים ומה"ט אסור להגביה תו"מ וא"ש בס"ד.

(כ) ומה שהעיר הנ"ל אי שייך בנ"ד היתירא דלאלתר דל"ש לומר כן רק במה שהוא דרך אכילה והשתמשות ולא בנ"ד שאין הדרך לשרוף מצה לפני אכילה הנה כעיי"ז הערתי בעצמי במוסגר מהאג"ט מ' טוחן שנחלק עם הברכ"י לגבי קטימת בשמים להריח אי שייך לאלתר, אולם הרי חזינן שהמנ"ח כ"כ גם לגבי השתמשות בבורר בגדים וספרים עיי"ש, וא"כ ה"ה בנ"ד כל שעושה להשתמשות הוי שפיר בכלל היתירא דלאלתר והכי גרע ממש"כ הבן איש חי לצדד ברב פעלים לגבי לקלוף לאורחים כשודאי שלא יאכלו כולם ומשום כבוד האורחים הוי בכלל דרך אכילה וכמו"כ כשמקלף לצורך בישול ביו"ט אע"פ שלא יאכלו לאלתר דמ"מ מותר וא"כ ה"ה בנ"ד וי"ל וצ"ע.

הרב נח בלוי

בענין המנהג לתת מזון לעופות בשבת שירה

מנהג ישראל קדום עפ"י גדולי ישראל וקדושי עליון לתת חיטים לעופות בשבת שירה, כבר נהג כן המהר"ל מפראג זצ"ל שפעל להשריש מנהגי ישראל ובשבת שירה היה אוסף את כל תינוקות של בית רבן לחצר ביהמ"ד ואמר להם לזרוק קאשע להעופות לאות זכרון שבקריעת ים סוף האכילו ילדי ישראל פירות שגדלו בתוך הים לעופות. (משיחת הרי"צ זצ"ל תש"ב שיקאגא, ששמע מהצ"צ בשם זקנו בעל התניא ששמעו מזקנו רבי משה פויזנער נכדו של המהר"ל. נדפס בספר אור השבת. ויש להדגיש מה שאמר שלכן נתן להילדים שהם יתנו להעופות מפני שבים עשו זאת הילדים. ולא מחמת פקפוק בהלכה דודאי בדבר שעשה כדי לחנך את הילדים לא היה נותן להם לעשות דבר שיש בו פקפוק בהלכה).

חוץ מטעם זה נאמרו עוד טעמים ע"י צדיקי הדורות שסמכו ידם על המנהג הק'. טעם אחד נאמר שנותנין שכר להעופות על שאכלו את המן שפיזרו דתן ואבירים כדי להראות שגם בשבת ירד מן. (טעם זה נאמר בשם הרה"ק רבי מאיר מפרימישלאן זיע"א, בספרים מאמר קדישין, עשר עטרות, דבש השדה, מרגניתא דרבי מאיר ודברי מאיר. ובנמוקי או"ח הביאו בשם הרה"ק רבי מענדיל מרימינוב ועוד קדושי עליון זיע"א, ובטעמי המנהגים ליקוטים אות צ"ח הביאו מספר "שער בת רבים" ששמעו מהרה"ק ר' אברהם חיים ממיקליאוב זצ"ל בשם הרה"ק מלובלין זיע"א).

בספר "אור פני משה" להרה"ק רבי משה סופר מפשעווארסק זיע"א פר' בשלח כתב הטעם שהוא במקום צלוחית המן שציוה הקב"ה למען ידעו דורותיכם וגו' שידעו שהקב"ה ממציא מזון לבוטחים בו, וע"כ עתה בעוונותינו שנגנזה צלוחית המן עושים זכרון אחר ע"י זריקת מזון להצפורים להורות לישראל שנמשלו לצפורים שהקב"ה יזמן להם מזונותיהם. וכעין טעם זה כתב ב"ישמח ישראל" להרה"ק מאלכסנדר זי"ע, וע"ע בספר "כנסת ישראל" להרה"ק מרוזין זי"ע טעם בזה. ובאחרונים הובא עוד טעם מפני שהעופות אמרו שירה על הים. וע"ע טעם בטעמי המנהגים ליקוטים אות צ"ט, ובספרים כתבו עוד טעמים.

גם רבוה"ק מקארלין סטאלין זיע"א נהגו במנהג קדוש זה.

והנה במג"א סי' שכ"ד סק"ז הביא מנהג זה וכתב שאינו נכון דאסור לתת מזונות למי שאין מזונותיו עליך והרבה אחרונים חייבו את המנהג וכתבו טעמים להתיר. ונבוא בעזה"י לברר הלכה זו.

<p>ודקא קשיא לך יוני שובך ויוני עליה למישדא קמיהו נמי לא, הני מזונותן עליך והני אין מזונותן עליך, כדתיא נותנין מזונות לפני כלב ואין נותנין מזונות לפני חזיר, ומה הפרש בין זה לזה, זה מזונותיו עליך וזה אין מזונותיו עליך, אמר רב אשי</p>	<p>איתא בגמ' שבת דף קנ"ה ע"ב, מתני' אין אובסין וכו' ואין מאמירין את העגלים אבל מלעיטין וכו'. גמ', איזו היא המראה ואיזו היא הלעטה אמר רב יהודה וכו' מתיב רב יוסף וכו' אמר לך רב יהודה לעולם מהלקטין דספי ליה בידיה מלקיטין דשדי ליה קמייהו</p>
--	---

מתניתין נמי דיקא אין נותנין מים לפני דבורים ולפני יונים שבשובך אבל נותנין לפני אווזין ולפני תרנגולין ולפני יוני הרדסיות, מ"ט לאו משום דהני מזונותן עליך והני אין מזונותן עליך, ולטעמך מאי איריא מיא אפילו חיטי ושערי נמי לא, אלא שאני מיא דשכיחי באגמא. ע"כ.

ויש לדון בדברי הגמ', אם הני יוני שובך ויוני עליה איירי ביונים שהם שלו או יונים דעלמא. והנה בשלטי גבורים ביאר שהם יונים שלו אלא דכיון ששכיחי להו מיא בדברא מיקרי אין מזונותן עליך, וביאר עפ"י דברי רש"י שכתב אין מזונותן עליך כיון ששכיחי להו בדברא. וכ"מ שהבין החזו"א, אולם בר"ן מפורש דמיירי ביונים דעלמא, שכתב דמזונות כיון דלא שכיחי מותר לתת לפני יוני שובך אע"פ שאין מזונותן עליו. ואם מיירי ביונים שלו הרי מזונותן עליו שהרי שלו הן ולא שכיחי להם מזונות, ומוכח שמייירי ביונים שאינם שלו וכ"מ בעוד ראשונים. וכן ברור בלשון התוספתא (פי"ח) המובא בגמ' דשם איתא יוני שובך ויוני עליה וצפורין שקננו בטפיח ובבירה. (פי' צפורים שבנו קן בבור ובבית). וכ"מ בירושלמי פי"ג הי"ז.

ולענין הלכה כתב הר"ן שם וז"ל: מדאמרינן בגמ' ולטעמך מאי איריא מים אפילו חיטי ושערי נמי ומפרקינן שאני מים דשכיחי [באגם] משמע דמזונות דלא שכיחי כגון חיטי ושערי מותר לתת לפני יוני שובך אע"פ שאין מזונותיהם עליו, ודקתני אין מהלקיטין ליוני שובך וליוני עליה במזונות דשכיחי קאמר, ולפיכך תמהני על הר"ם במו"ל שכתב בפכ"א מה' שבת אבל מי שאין מזונותיו עליו כגון חזיר ויוני שובך ויוני עליה ודבורים לא יתן לפניהם לא מזון ולא מים ולא חילק בין שכיח ללא שכיח, וכן הרב אלפסי ז"ל לא הזכיר מזה כלום ולא ידעתי למה עכ"ל.

וכתב בב"י סי' שכ"ד על דברי הר"ן דכתב כן לפי שהיה גורס שאני מים ולא גרס אלא שאני מים ולכן פירש שהם דברי רב

אשי אולם לפי גירסא שלנו דגרסי' אלא שאני מיא הכל הוא דברי האומר ולטעמך, ומיהו לענין הלכה נקטינן כסתם ברייתא דקתני אין נותנין מזונות לפני חזיר מפני שאין מזונותיו עליך וכל מזונות במשמע הילכך שום מזון אין נותנין לפני מי שאין מזונותיו עליך ע"כ. וכן בשו"ע כתב בסתמא ולא חילק בין אית להו מזון בשפע להיכא דלית להו.

ועפ"י דברי ב"י אלו כתב המ"א בסק"ז: יש נוהגין לתת חטין בשבת שירה לפני העופות ואינו נכון שהרי אין מזונותן עליך. והעתיקו דבריו בשו"ע הרב ובמ"ב ועוד אחרונים.

אולם הרבה אחרונים התירו את הדבר מכמה טעמים, ויש לנו לבררם ולהוסיף עליהם.

בע"ש (מציינו המג"א ומביאו המחזה"ש) כתב דלדידן הא דאסור ליתן מזונות לפני יונים דוקא בקיץ דשכיח להו חיטי ושערי בשדה, אבל בחורף דליכא מידי בשדה אע"ג דאין מזונותיו עליו מותר לתת לפניהם מזונות. ודבריו הם עפ"י דברי הר"ן הנ"ל, והוא נקיט להלכה כדברי הר"ן להתיר. ועי' גם בחזו"א או"ח ריש סי' נ"ט שכתב דכיון דהוא מידי דרבנן וסוגיא מוכיחה כדברי הר"ן ואין הדבר מוכרע שהרי"ף והרמב"ם חולקים, הסומך על דברי הר"ן לא הפסיד.

ולכאור' מוכח מדברי רש"י כהר"ן דהא דאמר בגמ' שאני מיא דשכיחי הוא יישוב לדברי רב אשי והוא להלכה, ולא כמ"ש בב"י שהוא מדברי המקשן שבא לדחות הראי' ואינה להלכה ולר"א ליכא כלל נפ"מ בין אית להו ללית להו, שהרי בדברי רב אשי במ"ש הני אין מזונותן עליך פירש"י דשכיחי להו בדברא, והיינו דכיון דשכיחי להו הוי אין מזונותן עליך ומשמע דבמאי דלא שכיחי להו הוי כמזונותן עליך, דמצוה לתת להם לאכול, (ומה שכתב בחזיר שאין מזונותיו עליך דארור יהודי המגדל חזיר ומשמע שתלוי בזה אפ"ל דכיון דחזיר יש לו