למועד אשר דיבר

שיעורים בעניני המועדים
ומסתעף לכמה ענינים

חלק א

פסח • ספירת העומר • יו"ט

מזכרת מנישואי
הרב שלמה יהודה ובלומה רבקה פוגל
כ"א אדר התש"פ

שהחיינו וקיימנו והגיענו
לשמחה גדולה זו
של נישואי בני היקר המופלג

כמר **שלמה יהודה** שליט"א
עב"ג
הכלה **בלומה רבקה** תחי'
בת ידי"נ
הרה"ג ר' מרדכי גימפל פיין שליט"א

ולכבוד השמחה חשבתי
להעלות ד"ת על שולחן מלכים
להודות להקב"ה
על כל הטוב אשר גמלנו.
והננו בזה בהודאה על העבר
ותפילה על העתיד
שיזכו בני וכלתי שליט"א
להקים בית נאמן בישראל,
ואזכה להגות בתורה לאורך ימים
מתוך בריות גופא

הערות מתקבלות ברצון
פקס: 02-5387216
arifogel2000@gmail.com

בחסדי השי"ת זה כמה שנים שאני זוכה לעסוק בדברי תורה בעניני החג, ולהציע הדברים לפני ת"ח בביהמ"ד פוניבז' בשכונת עזרת תורה, בהנהלת הג"ר שלום קרלינסקי שליט"א. ובמשך השנים נאמרו ב"ה כמה וכמה שיעורים, וכדרכה של תורה נסתעפו הדברים מענין לענין לעוד כמה סוגיות.

מכיון שהדברים נכתבו לעסוק בהם בשעת שמחת החג וכן משום הוצאתם לאור לרגל השמחה, לא נמנעתי מלהעמיד הדברים גם באופנים מחודשים, שיש בהם תוספת עונג ושמחת התורה.

ולהשלים הדברים הוספתי גם ענינים אחרים אשר תחת ידי, השייכים לעניני המועד.

והנה חלק מהדברים אמנם נתלבנו מתוך עיון הסוגיות, אבל חלק גדול מהם נכתבו בלי עיון הראוי, ומכיון שכל המטרה היא לעורר לב המעיין, ולהעלות צדדים וספיקות חדשים ולהרבות בפלפולה של תורה, לא נמנעתי מלהעלותם על הכתב.

מן הראוי לציין שגם הדברים שהבאתי בשם תלמידי חכמים שמעתי בעל פה כתשובה לשאלה ששאלתי באותו מעמד ואין להתייחס אל הדברים כסוף דעתם.

כמה אופנים מחודשים שנתבארו בין בתרי הקונטרס לעורר לב המעיין

פתח דבר

- שנים לומדים בחברותא סוגיא, היתכן שאחד מהם מקיים הענין של שואלין ודורשים בעניני החג והשני לא. **פתח דבר ד"ה ובאמת**

שער א - עניני פסח

- ראובן שלח את שמעון לבדוק אחרי חתיכת מאכל שיש עליה חשש חמץ בפסח ובבדיקתו אחריה מקיים מצות בדיקה, היתכן שיהא מותר לבודק לאכלו בפסח בלא פקפוק. [ויתכן דאף מקיים בזה מצות ביעור חמץ] **סימן א אות י"ג**
- היתכן שאדם פוטר עצמו מחיוב בדיקת חמץ על ידי החלטה לשרוף דבר שאינו חמץ. **סימן ב אות ח**
- אשה שמניחה בימים שלפני פסח את כל השאריות בין חמץ ובין מה שאינו חמץ בקופסא על דעת לתתה בשלמות לעוזרת הנכרית, חיוב בדיקת חמץ על הקופסא תלוי בדעתה מאיזה טעם היא נותנת אותה לעוזרת. **סימן ב אות יח**
- עכו"ם שאוסר על ישראל להחזיק חמץ בביתו בפסח, היתכן שיש נ"מ לדינא אם אומר לו שאם לא יהיה חמץ ברשותו יהרגהו, ובין אם אומר לו שאם יוציא החמץ מרשותו יהרגהו. **סימן ד אות ד**
- אדם שמחמיר כשיטת יחידאה על דבר מסויים שהוא חמץ, היתכן שיש נ"מ למעשה אם הדבר ידוע לרבים שהוא מחמיר כשיטה זו. **סימן ה אות טו**
- איך יצוייר מצות יד שכשרים לכזית ראשון אך ורק לבן קהילה שנוהגים לאכול מצות מכונה בשאר ימות הפסח ופסולים למי שמקפיד לאכול רק מצות יד בכל ימות הפסח. **סימן יג אות יב**
- ראובן שמת והניח אחריו ב' בנים עניים מרודים והוריש לבניו שני חובות בשטר כ"א קרוב למאתים זוז, אם יחלקו החובות ביניהם באופן שכל אחד מקבל חוב אחד ישארו שניהם עניים, אבל אם יישארו שותפים בשני החובות לא יחשבו כעניים. **סימן יז אות יב**
- היתכן שיהיה נ"מ איך יקיים מצות היום ע"פ רמת השכלת אשתו. **סימן כ אות יח**

- היתכן מצוה שאדם מחוייב בה ואין לו אפשרות לקיימה כלל, ועל ידי שיעסוק במצוה אחרת ויפטר מהמצוה הראשונה יוכל לקיים המצוה הראשונה. **סימן כא הערה קכג**
- איך יתכן שאדם יוצא מצות מצה על ידי אכילה של אחר עלות השחר. **סימן כב אות ו**
- אופן מחודש בחתיכת בשר שמותרת באכילה בתורת ודאי ועל ידי שהיא נמצאת בעולם אם יאכל חתיכה אחרת עובר על איסור דאורייתא של נבילה. **סימן כג אות יד**
- היתכן שהנידון אם מותר ללבוש טלית שאינה מצוייצת בעיר שאין בה ציצית יהיה תלוי מה הסיבה שאין שם ציצית. **סימן כד אות לה**
- היתכן קרבן כשר ויוצא בו ידי חובתו ומ״מ עובר עליו בשחוטי חוץ. **סימן כה**

שער ב - עניני ספירת העומר

- ראובן היה בטוח שהוא מחויב במצוה ועמד לברך עליה, ושמעון גילה לו שאולי אינו מחויב במצוה ואעפ״כ בירך, היתכן שההודעה של שמעון גרמה שהברכה לא תצא לבטלה. **סימן ג אות ד**

שער ג - עניני יום טוב

- מי שהתחייב על בישול בשבת ועל ידי שיבשל עוד ייפטר מחיובו. **סימן ב אות ד ענין ז**
- איך יתכן שיהיה דבר שמותר בין לגוי ובין לישראל אבל מי שנתגייר בגירות הכשרה מדאורייתא ופסולה מדרבנן יהיה אסור בו. **סימן ג אות ו**
- איך יתכן שההיתר לבת לבשל למשפחתה ביו״ט עבור סעודות שבת יהיה תלוי אם אביה הוא חבר הצלה. **סימן ד אות יג**
- איך יתכן שיכול להוציא חבירו בברכת התורה אף שהוא מדאורייתא ואילו לגבי ברכת מרור אינו יכול להוציא חבירו אף שזה דרבנן משום שנוקטים שהוא קטן. **סימן ה אות ה**
- היתכן שע״י הוצאת מים כשרים מהמקוה יתכשר הטבילה. **סימן ז אות טו**

מפתח העניינים

שער א - ענייני פסח

פתח דבר ..... ז

תוכן עניינים מפורט ..... יא

סימן א בגדרי מקומות החייבים בבדיקה
בדיקת חמץ בעמקומות העומדים לימכר לגוי ..... לז

נספח בביאור הפלוגתא אם חייבים להניח חמץ לפני הבדיקה ..... סו

סימן ב בגדרי חיוב בדיקת חמץ
בדיקת חמץ בעפעל שיש לו תוכנת מחשב מתקדמת ..... סט

סימן ג בגדר ביטול חמץ
שיטות הראשונים בעהות ובדר הביטול ..... צ

נספח בגדר הקמה של שתיקת יום שמעו ..... קח

סימן ד בגדרי חיוב תשביתו
בדין חמץ שעבר עליו הפסח בעיקוח נפש ..... קטז

סימן ה בגדרי בל יראה בחמץ שחייב באחריותו
מעשה בחסיד באנז ששכר דירה לפסח ומצא בה מצת מכונה ..... קלא

סימן ו באופני היתר קנית אריזות מוצרי חמץ בפסח בלי תכולתם ומסתעף בכמה נידונים
מעשה באנגליה באברך שקנה בפסח אריזות של דגני בוקר כדי לקבל כרטיס כניסה
בחינם לגן החיות ..... קנג

סימן ז בגדר חמצו של נכרי לענין בל יראה
חתיכת חמץ של ישראל שנתערבה ברוב של נכרי או בחמץ שיש עליו ספק ספיקא אם
הנכרי קנה ..... קעה

סימן ח בענין חלות איסור חמץ
גדר איסור חמץ בשאר יעות השנה ובחילוקי שעות בין העדיעות לגבי איסור
חמץ ..... קפב

סימן ט הערות בחילוקי מנהגים בהוראה בנוגע לאיסור חמץ
העקביד על רבינו תם האם יכול לאכול חמץ שנאפה נמוצאי פסח לשיטת הגאונים ..... רא

סימן י מחזיקין מאיסור לאיסור וחזקה דרבה
כמה אופנים נספק חמץ שעבר עליו הפסח האיך דנים חזקתו.....רטו

נספח ביאור שיטת הרמ"א דבנמצא מים על המוח לא מכשירין מצד חזקה ..... רכט

סימן יא בגדרי מעשה לגבי לשמה
הניח עיסה על סרט נע שיביאנה לתוך התנור..... רלב

נספח האם דנים כח חשמל ככח המתחדש כל רגע.....רג

סימן יב בדין שימור המצות
כמה עובדות שקרו נמאפיית מצות שיש לדון האם נפסלו המצות למצת מצוה .....רנב

נספח שיטת הירושלמי בדין לשמה במצה, והמסתעף מזה לדין שנים ששמרו ..... רסח

סימן יג בגדר אדעתיה דנפשיה עביד
עובד נמאפית מצות שלש מצות אן שהיה עומד על גבי העובדים וחשב שהוא יהודי והתגלה שהוא גוי ..... רעב

סימן יד ספיקות בדיני קבוע וכל דפריש באיסור חמץ ובמצת מצוה
האם יתכן שחתיכה העותרת נאכילה יש עליה חיוב ביעור מדאורייתא ועוד כמה נידונים ..... רפב

סימן טו מחיר כלב ונעבד למצות מצוה
סוחר כלבים שקנה תמורתם שדות חיטה בהודו וגלה שבני העקום מתחוים לחיטים ..... שט

סימן טז חזקה דרבה וחזקת אינו חמץ במצות
מעשה נמאפית מצות מכונה שהתקלקל אחד מנועי החימום של התנור ולא נודע מתי נדיוק אירע הקלקול..... שכא

סימן יז בגדרי גופו ממון
מדיון הגן נמפתח של כספת של הפקר ..... שמו

סימן יח בגדרי הסיבה
אכל עצה בלא הסיבה ואח"כ בא אצל רבו האם חייב לחזור ולאכול שם שלא בהסיבה ..... שסג

סימן יט בגדרי שתיית כוס של ברכה
כשיש לפניו בירה או לבלוע כוס של קידוש בלי הסבה או לעולטו הי עינייהו עדיף .... שפ

נספח ..... שצה

סימן כ בגדרי מצות סיפור יציאת מצרים
מצות הגדה באדם שעבר ניתוח על מיתרי הקול ..... תב

סימן כא בגדר דין אכילת רשות מבטלת אכילת מצוה
אכל מצה שמורה עם מצה שאינה שמורה ..... תכו

סימן כב הערות בדיני פת הבאה בכיסנין לענין מצה
אכל מאפה מקמח מצה מעולא בגשר לדעות שהגשר מצטרף לקביעות סעודה האם הוי מצוה קיומית להגר"א ..... תנה

סימן כג סתירות בהכרעות הספקות לגבי מצה
ג' חתיכות מצה שנולד בהם ספק אחד ומצגם שוה אבל לדינא יש להם הכרעות שונות ..... תסח

סימן כד שבועה לבטל את המצוה
כמה ציורים בנשבע שלא לאכול מצה באופנים שיש בד פיקוח נפש אם יאכל..... תפב

סימן כה בגדרי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף
קרבן שנתמיב על שחיטתו משום שחוטי חוץ ועדיין הוא כשר להקרבה ..... תקיד

שער ב - ענייני ספירת העומר

סימן א ספירת העומר בספק השיכה
נוסס שלדעת הרופאים ודאי יעות לפני מאה"כ האם יכול לברך בגין השמשות.... תקכט

סימן ב ברכה בספק דאורייתא לחומרא
ברכה על ספירה בגיה"ט להשיטות שספירת העומר דאורייתא בזמן הזה ..... תקלה

סימן ג ברכה על מצוה כשחיובה מצד ספק
זרק לו רבו בט שחרור ספק קרוב לו ספק לרבו וספר סעיה"ע בברכה ואח"כ נשתחרר בתורת ודאי ..... תקמג

נספח נדר על תנאי ..... תקנג

שער ג - ענייני יו"ט

סימן א מלאכת יו"ט שאפשר לעשותו מעיו"ט
שכח להכין מנה אחרונה עבור האורח האם עותר להכין לו ביו"ט והאם לאורח עותר להכין לעצמו. ..... תקעא

סימן ב בדין מרבה בשיעורים
כהן שנכנס לאהל המת שיש בו אביו ואחר ..... תקפה

סימן ג בדברי הרמב"ן בהיתר של מלאכת אוכל נפש ביו"ט
יו"ט שחל בשבת"ש האם אי שלא הבדיל יכול לשלוח אחר שהבדיל לבשל עבורו ..... תרה

סימן ד דיני עירובי תבשילין השכיחים בזמנינו
הנוסע לבית חולים ביו"ט בעיר אחרת האם הוא ובני ביתו יכולים לסמוך על עירובו ..... תריב

סימן ה הפרשת תרומה לשני ימים טובים של גליות בתנאי
אי שנולד בט"ו ניסן אתי נהיה גדול בחו"ל ..... תרכה

סימן ו בגדר הגזירה שמא יעבירנו
הנוטל אתרוג בשבת וחבירו יודע שהאתרוג פסול האם צריך להפרישו ..... תרלה

סימן ז גדרי כוונה בטבילה
מעשה באחד שהניח כלים על שפת המקוה והתפלל שיגיעו למקוה ..... תרמג

פתח דבר

מה נכלל בשואלין ודורשין בהלכות חג בחג

תניא (מגילה ל"ב ועוד) משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, ובשו"ע (סי' תכט) נפסק שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום. וצ"ב מה נכלל תחת הגדר של עניני החג, דאם ננקוט שכל דבר שנוגע להלכות החג נחשב הלכות החג, הרי קל מאד לצייר היכי תמצי ברוב דיני התורה שיהיו נוגעים להלכות החג שהרי רוב סדר זרעים יכול להיות נוגע לדיני מצה ובשו"ע רובו של חלק אה"ע יכול להיות נוגע לכשרות הכהן שרוצה להקריב קרבן פסח על המזבח, ורוב חלק חו"מ נוגע לדיני קנין שלו במצה ובקרבן וכדו' ורובו של סדר קדשים וטהרות נוגע לחיובי קרבנות המועד. [והמעיין בסוגיא בריש הנחנקים בדין זקן ממרא, יראה שגם בגמ' ציירו נ"מ כאלו]. ומאידך אם נאמר שענינים כאלו לא נכלל בעניני החג ורק מה שהוא מעצם ענין החג הלוא חלק גדול מהלכות פסח הוו סוגיות בענינים אחרים שיש להם נ"מ בהלכות פסח, דכל דיני הגעלת כלים ומכירת חמץ אינם סוגיות ששייכות בעצם להלכות פסח כלל. והנה ז"ל הב"י ריש סי' תכ"ט על הא דפסק השו"ע ששואלין בהלכות הפסח ל' יום קודם החג, ואם תאמר והא תניא בפרק בני העיר משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג וכו' ועוד יש לומר דדיני פסח על כל פנים צריך להודיעם לעם קודם לפסח שלשים יום כדי שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים ואפיית מצה והגעלת כלים וביעור חמץ, דאילו בפסח לית להו תקנתא אי לא עבדו להו כהלכתייהו מקמי הכי מה שאין כן בשאר (עכ"ל). ואם נאמר שבלימוד הלכות הגעלת כלים אינו יוצא התקנה, קשה לבאר שזה הסיבה שיש תקנה לעסוק ל' יום, ועוד וכי במקום שיש ספק על כהן אם 'אם אמו' נתגרשה כדין והוא רוצה לעבוד בקרבן פסח, האם באמת אין זה נחשב שעוסק בענינו של יום.

ובאמת משמעות דברי הראשונים הוא דכל התקנה היא לעסוק בענינים הנוגעים למעשה, וז"ל בה"ג (סי' יא הל' פסח עמ' קעג) ומקמי פיסחא בתלתין יומי, מיבעי ליה לישראל למגמר מילי דפיסחא ואגמורי אינשי ביתיה וכו' ומהא דנקט בני ביתו נראה פשוט שעיקר העיסוק הוא ללמדם המעשה אשר יעשון. ולפי"ז מסתבר שגם דינים אחרים שנוגעים למעשה בשביל היו"ט נכללים בתקנה, אבל עדיין לא ברור הגדר בזה. וכי מי שעוסק בדיני ריבית במוצאי יוה"כ ורוצה לקיים התקנה יכול לצייר לעצמו שאלה במי שגבה ריבית בציור מסוים וקנה בזה אתרוג, האם זה נחשב שלו. וכדי לברר זה יצטרך להחליט האם זה נחשב ריבית קצוצה, ואם בריבית קצוצה הממון נחשב שלו וכו'. ולכאורה רחוקים הדברים לומר שבזה שצייר לעצמו נ"מ בהלכות ד' מינים שזה יגרום שנחשב לעוסק בענינו של יום. ונראה אולי שזה תלוי באמת עד כמה זה נוגע למעשה. והיינו דאם באמנם באה לידו שאלה כזאת למעשה, כל עיסוקו בהלכות ריבית ייחשב ענינו של יום, ולפני שבא מעשה לידו זה תלוי אם יש חשש סביר שיהי' נוגע למעשה. ולכן בהלכות הגעלת כלים ומכירת חמץ מתקיים שואלין ודורשין משום שזה שכיח שיהיה נוגע למעשה [ויוצא חידוש בזה שאם לומד הלכות הגעלה של כלים שכבר עשרות

שנים לא נמצאים בשוק אינו יוצא התקנה] אבל לא בהלכות ריבית, משום שאינו שכיח שיהיה נוגע למעשה. ויוצא בזה היכ"ת מענינת ששני אנשים ילמדו יחד אותו הלכה ואחד מקיים בזה התקנה ואחד לא, וכגון אב ובנו שלומדים בחברותא דיני הסיבה בנשים והבן הוא בחור צעיר שאין סיכוי ששום אשה תשמע לדעתו וא"כ מה שהוא יודע שזה ההלכה לכאורה אין זה מענינו של יום, דהא ידיעתו אינה נוגעת למעשה, ואביו שהוא מורה הוראה שלמד אתו קיים המנהג.

אבל אם כנים הדברים יוצא בזה כמה חומרות, והאופן הכי פשוט במי שעוסק בהלכות ע"פ שחל להיות בשבת בשנה רגילה, דלדברינו יצא חידוש שלא יוצאים בזה התקנה, ולכאורה גם הלכות קרבן פסח בזה"ז אינו יוצא [אם לא מצד מהרה יבנה המקדש, וא"כ זה יהי' תלוי בציור, שהרי אם יבא משיח בער"פ ממש הלא לא יהיה זמן ליטהר, וא"כ זה יהי' תלוי אם זה במצב שיקריבו בטומאה או שידחו לפסח שני] ובאמת הנ"מ היא הרבה יותר פשוטה והיינו בעוסק בחוה"מ פסח בהלכות מרור. דלכאורה לדברינו אין בזה קיום של המנהג דהא עכשיו זה כבר אינו למעשה, וכמדומני שנקיטת העולם אינו כן דיש שיעורים שנקבעים בחוה"מ וכתוב במודעות שמצוה לעסוק בעניני החג, והשיעורים עוסקים גם במצוות הסדר. וכן הוא אצל הרבה ת"ח שעוסקים בסוגיות של מצוות ליל הסדר בחוה"מ. ולכאו' המושכל ראשון על השאלה הזו שיש הבדל בין העיסוק לפני החג שזה כדי לדעת ההלכות למעשה ובין הענין לעסוק בהלכות החג בתוך החג. ומתחילה חשבתי שלזה נתכוין הב"י שהבאנו לעיל בהמשך דבריו וז"ל והא דתניא ששואלין בהלכות פסח בפסח והלכות חג בחג היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוינו במועד ההוא, וגם כן לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות ביום טוב, ותדע דדומיא דעצרת קתני שאין בו הלכות אחרות אלא אלו וכן שואלין בפסח וחג לא קאמר אלא על הלכות אלו, אבל שאר הלכות קודם לכן שואלין ודורשין בהם קודם לפסח שלשים יום קודם ובסוכות יום או יומיים עכ"ל, ויש לפרש כונתו במ"ש בטעמים היינו לצייר ידיעות בעניני החג שאינם נוגעים לדעת כדי לקיים המצוה, וביו"ט עצמו יש לדרוש בכל עניני המצוה אף מה שאינו נוגע למעשה. אבל באמת אינו נראה שלזה כוונתו דלפי"ז מה נקט בדוקא בטעמים, הלא יש הרבה דברים מדיני ועניני החג שאינם נוגעים למעשה. ויותר נראה בכונתו דגם התקנה של בחג הוא בדברים הנוגעים וא"כ לכאורה זה מאוחר מדי להתעסק בזה שכבר אינו יכול לעשות ההכנות לזה ומה יועיל מה שיודע, וע"ז מבאר ב' ענינים שיועיל לו לדעת אפילו שכבר התקדש חג. חדא שיודע טעם המצות, וכונתו שלפני שמקיים המצות ידע הטעם למה שהוא עושה, ושנית שידע מה אסור ומה מותר.

ועיין בריטב"א מגילה ל"ב וז"ל פירשו בתוספות דהכי מקשינן מאי אריא פורים שאין דורשין בענינו של יום קודם זמנו שראוי לדרוש בו בזמנו, דהא אפילו יום טוב שדורשין בענינו קודם לכן כדתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, אפילו הכי חייבין לחזור ולדרוש בענינו במועדו כדתניא משה תיקן להם לישראל [כו'] שמזרזין לאדם קודם מעשה ובשעת מעשה. ונראה מדבריהם דהא דאמרינן בפורים שחל להיות בשבת שדורשין בענינו של יום, דהיינו בהלכות מגילה, וכן ההיא דתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, היינו לדרוש ברבים בהלכותיו מכאן ואילך כדי לזרזן, והא ליתא דהכא גבי פורים כיון שכבר קראו את המגילה בחמישי בשבת או בערב שבת אין

לדרוש עכשיו בשבת בהלכותיה עכ"ל. והנה מדבריו לכאורה מבואר להדיא שלא חילק בזה בין לפני החג ובתוך החג ואם היינו מחלקים כן אולי הי' אפשר לבאר דברי התוס' שבפורים עצמו יש ענין לדרוש בהלכות קריאת מגילה אפילו שכבר עבר זמן קיום המצוה.

עכ"פ מנהג העולם ודאי הוא לנקוט שאף דברים שאינם נוגעים למעשה הם נחשב קיום הך תקנה.

והנה בנוגע לליל פסח איתא בטור סימן תפ"א ופי' ה"ר יונה טעם למנהג לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו עד שתחטפנו שינה ואם ישתה ישתכר והכי איתא בתוספתא חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה וזהו ששנינו מעשה בר"א ורבי יהושע שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה וכו' עכ"ל. והנה בודאי סתימת הדברים של לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה היינו אף ההלכות שכבר אין לקיימם אחרי חצות ובקונטרס חנוכה ומגילה הביא בשם הגרי"ז שזה הביאור ב'ואף את אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן' דזה חלק ממצות סיפור של הלילה. והנה מצד אחד בעל ההגדה מיירי גם לאחר החורבן ומשמע שמיירי באין מפטירין אחרי הפסח, ואולי יש לדחות דהכונה אין מפטירין אחרי הפסח בשעה שיש פסח ובזה"ז אין מפטירין אחרי מצה אפיקומן. ומאידך אם היינו אומרים שבאמת הקיום זה רק בדינים הנוגעים לו עדיין למעשה בשעת העיסוק, הי' בזה ביאור נפלא בהא דנקט בעל ההגדה הך הלכה מתוך כל הלכות הסדר, דזה ההלכה היחידה שנוגע למעשה עד סוף הלילה ממש. אבל כמדומני שהדברים רחוקים, ובודאי כלפי מצות סיפור יציאת מצרים נראה שמתקיים ע"י עיסוק גם דברים שאינם נוגעים למעשה נכללים.

וא"כ לפו"ר יש שתי הגדרות שונות, דבנוגע לשואלין ודורשין קודם החג זה תלוי במה שנוגע למעשה, ובנוגע לליל פסח כל הלכות פסח בכלל, ובנוגע להלכות חג בחג נתחבטנו.

אבל אם כנים הדברים שמצד זה יותר דברים נכללים בהלכות פסח שיש ענין לעסוק בהם בליל הסדר ואף אם אינו נוגע למעשה [וכן אולי לעוסק בהלכות חג בחג] הרי לכאו' גם י"ל להיפך שלא כל דבר שהי' נחשב לשואלין ודורשין לפני החג נחשב בנוגע לזה לענינו של יום ביום עצמו, וכן בנוגע לעוסק בהלכות הפסח בליל פסח, דזה שתי צדדים של אותו מטבע. ונמשיך בציורים שנקטנו לעיל מי שיעסוק בהלכות קנינים של מכירת חמץ בחוה"מ האם נחשב לעוסק בעניני החג, דהנה מצד אחד הרי זה אחד מהדינים הכי נוגעים בהלכות פסח האיך למכור החמץ, אבל מאידך ביסודו כל הנידונים של הסוגיא הם נידונים כלליים של קנין גוי מישראל. [ולחדד הקושי, הרי בספרי התשובות מהאחרונים כל הדיונים בענינים אלו נמצאים או בהלכות חמץ או בהלכות בכור, וא"כ מי שיעסוק בתשובה של אחד מהאחרונים בהלכות בכור בחוה"מ וכי נחשב כעוסק בעניני החג, הרי ממ"נ מצד עצם הדברים הרי הם נאמרו בנוגע לבכור, ומצד מה שאפשר ללמוד מזה למעשה בחוה"מ הרי אינו נוגע כבר, ולומר שאם אותה תשובה שנכתב על עובדא שקרתה בשעתו בער"פ יוצא, וכשקרה במכירת מבכרת אינו יוצא גם נשמע רחוק] וא"כ יוצא שאף אם מקיים התקנה של שלשים יום קודם אבל הדין לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה לא יקיים בזה.

ולפי מהלך זה יש חלקים גדולים בהלכות המועדות שאינם נחשב כעוסק בהלכות המועד. ולמשל בשו"ע הלכות פסח מובא דיני נשבע שלא לאכול מצה, ודיני אוכל מצה בלי כונה, ויסוד הנידון בשתי העניינים אינו קשור דוקא להלכות מצה אלא לכל המצוות [וגם נראה רחוק לומר שכיון שחז"ל קבעו הדין של מצות אי"צ כונה ושוטה שקיים מצוה במסכת פסחים בנוגע למצה, יש לו דין של עניני פסח לגבי הלכות החג].

וזכורני שבאחד השיעורים בליל פסח דיברנו בדברי השער הציון באוכל מצה כשהוא עוסק במצוה אם צריך לאכול עוד הפעם, ועוררני גאון אחד שליט"א שאין בזה עיסוק בהלכות פסח משום שאף שהדברים מובאים בהלכות פסח אינם שייכים להלכות פסח. ולפי"מ שנקטנו כאן אכן דבריו נכונים.

אבל מאידך גם בזה יש קושי שבכל הלכה מהלכות פסח צריך לדון אם יסודה מהלכות פסח דייקא או דין כללי, ולחדד החידוש בזה אם עסקו בביהמ"ד בליל פסח או בחוה"מ, בסוגיות של ביטול איסור חמץ, וכשהגיע לדין של ביטול חמץ במשהו אמר אחד מן הלומדים שצריכים ללמוד רק ביאור הרמב"ן שזה משום חומרא שבחמץ, אבל שיטת הרמב"ם שזה משום שדבר שיש לו מתירין אין לעסוק בזה עתה ונעיין בזה באסרו חג מפני שבלימוד שיטת הרמב"ן אנו מקיימים לעסוק בעניני החג בחג [וגם נ"מ לגבי לעסוק בהלכות פסח בליל פסח כל הלילה וכנ"ל] אבל לשיטת הרמב"ם אין זה דין מהלכות פסח כלל ולכן אין לעסוק בזה עתה, וגם זה נראה כחידוש.

סוף דבר צריך בירור מה נכלל בתוך המצוה של לעסוק בענינו של יום, וא"כ מכיון שקונטרס זה נועד לשיעורים הקשורים לענינא דיומא לא ברור מה ראוי להכניס בקונטרס זה, ולמעשה נקטתי לקולא בכל הספקות מכמה טעמים, חדא משום שעשינו תוכן מפורט וכל מעיין יוכל לדון לעצמו אם רצונו לעיין בדברים, אבל באמת עיקר הטעם שכללתי דברים שיש להם קשר רופף מאד לעניני החג, הוא מצד שסמכתי על מה ששמעתי מאחד המיוחדים מגאוני הדור שליט"א. דעובדא הוה שבאתי להקביל פניו בחול המועד ושאלתי אותו האם אפשר לשאול לרב חידה, והוא אמר לי כמתמיה אתה שואל האם אפשר הלא זהו שמחת יו"ט. ולמדתי מדבריו שהשעשוע בדברי תורה באופן המשמח יש בזה גם מצות שמחת יו"ט לאוהבי החכמה. ומכיון שהשתדלתי להעמיד הדברים בקונטרס זה בצורה המשמחת לא נמנעתי להכניס גם דברים שעיקר השייכות שלהם לעניני החג זה השמחה שתגרם למעיינים בהם.

שם הקונטרס מרמז על שמי ועל שם אבי מורי ר' שלום בן ר' אריה ליבוש פוגל ע"ה וא"מ מרת רבקה רחל בת ר' אהרן ע"ה שכל מאויים בחייהם היה שיילכו בדרך השם ויצליחו בדרכם ולא חסכו כל עמל וטירחא להצלחתם, יהי רצון שהלימוד בקונטרס זה יהיה לעילוי נשמתם.

תוכן ענינים מפורט

שער א - עניני פסח

סימן א

בגדרי חיוב בדיקת חמץ

חיוב בדיקת חמץ בכפעל טידוע ע"י תוכנת כחטב כתקדכת טאין טם חכץ ואופני ביכוכ ע"י הכחטב אם הוז בדיקה

א. חילוק בין בדיקת חמץ לידיעה בשאר דיני תורה. ונ"מ להלכה מצד הגדרה זו בכמה ציורים שיש ספק על מקום אם נבדק. ◆ **ב.** מקום שאין מכניסים בו חמץ מה דינו כשהבעלים אינו יודע שבאמת אין מכניסים בו חמץ, כמה ציורים בזה, וחילוקי דינים ביניהם. ◆ **ג-ה.** בהגדרת החילוק בין מקום שאין מכניסים בו חמץ, למקום שמכניסים בו אך בפועל ידוע שאין שם חמץ שחייב בבדיקה. ונידון בכמה ציורים למה דומה. ◆ **ו.-ט.** אם מהני בדיקה ע"י משמוש היד. העביר ידו על מקום ואח"כ הסתכל לראות אם יש עליה חמץ, האם ההסתכלות היא הבדיקה או העברת היד או שתיהם. כמה ציורים כעין זה והאם יש חילוק ביניהם. ◆ **י.** כגון זה בבדיקת טריפות ובדיקת ז' נקיים. ◆ **יא.-יב.** האם יש קיום חובת בדיקה ע"י שחבירו מעיד לפניו שבדק שאין שם חמץ. וכן בשאר אופנים שמעיין בתוצאות של הבדיקה ועל ידי כן נתברר לו שאין חמץ. וכמה נ"מ בזה בהלכות בדיקת חמץ ובדיקת טריפות. ◆ **יג.-יד.** האם מקיים חובת בדיקה על ידי שברר שאין אפשרות שיש כאן חמץ. ◆ **טו.-יח.** כשיש ספק רק על חמץ מסוים ומצא אותו מחוץ לבית האם יש בזה קיום בדיקה. ג' סברות למה אינו נחשב לבדיקה ונ"מ ביניהם. ◆ **יט.-כ.** כמה ציורים שיודע כל מה שיש בבית, אלא שנתעורר לו ספק על מה שיש שם אם הוא חמץ או לא, האם בירור טיב הדבר אם הוא חמץ נחשב בדיקת חמץ. וחילוקים בהגדרת הדברים בין הציורים. ◆ **כא.-כב.** כמה ציורים שהספק הוא רק על חמץ מסויים ונקטינן ע"י בירור אחר שיצא, אימתי נחשב מקום שמכניסין בו חמץ שטעון בדיקה ואימתי חזר ע"י הך בירור לגדר מקום שאין מכניסין בו חמץ. ◆ **כג.-כד.** חילוק בין מקום שמכניסין בו חמץ רק באריזות סגורות דמיקרי מקום שאין מכניסין בו חמץ למקום שבדקו קודם זמנו לדעת הב"ח. ב' סברות בזה, ובירור בכמה אופנים אם נקרא מכניסין בו חמץ. ◆ **כה.** בירור בגדר הדין שאין חוששין לגרירת חולדה. ◆ **כו.-כט.** חלוקה בין צורות הבדיקה באמצעות המחשב, הקלטה במעגל סגור וצפייה בו בזמן אמת, חלוקה בין סוגי רשימות נתונים לגבי שם בדיקה ע"י העיון בהם.

סימן ב

גדרי מקומות החייבים בבדיקה

בדיקת חמץ במקומות העומדים ליפכר לגוי

פרק א – בדיקת חמץ שמקומו ידוע

א.-ג. במנהג להניח פתיתי חמץ מו"מ בדברי הפוסקים אם צריך שהבודק לא ידע איפה מונחים הפתיתים. ◆ **ד.-ה.** בדין מי שבדק ונתן לאחר להניח את החמץ שמצא במקום המוצנע, ואינו יודע איפה מונח, האם קיים חובת בדיקה.

פרק ב – בדיקת חדר שעומד למכור לגוי

ו. בדברי האחרונים בחיוב בדיקה במקומות שדעתו למכור לגוי. ◆ **ז.-ח.** האם שייך בדיקת חמץ באופן שעתיד להתבער החמץ מהבית בצורה שאין שום נ"מ בידיעתו איפה נמצא החמץ. ◆ **ט.-יב.** כמה אנפי שדואג שלא יהיה חמץ ברשותו אבל לא על ידי בדיקה, האם יש בזה הפקעה מחיוב בדיקה, או שמא להיפך יש בזה גם קיום בדיקה. ◆ **יג.-יד.** תמיהה רבתי על מנהגינו לברך על בדיקת חמץ אף שכוללים בהמכירה כל החמץ, ויישוב להמנהג.

פרק ג – חיוב בדיקה בחמץ שלמחר לא יהיה שלו

טו.-טז. שתי ביאורים בשיטת המקור חיים בחיוב בדיקת חמץ במקומת שדעתו למכור לגוי, ונ"מ ביניהם. ◆ **יח.** חידוש לדינא בציור מעשי שאדם נותן כל השקיות הפתוחות שברשותו לגוי בלי לבדוק באיזו מהם יש חמץ.

פרק ד – חיוב בדיקה ביוצא מבית גוי

יט.-כד. בביאור מחלוקת הטור ואבי העזרי בעוזב בית הגוי בתוך שלשים יום לפני החג אם חייב לבדוק. ◆ **כה.** מקשה דלכאורה מדברי הראבי"ה עולים דינים תמוהים במוכר כלים לגוי. ◆ **כו.** מסביר גדר תקנת ביעור אחר הביטול לפי הראבי"ה.

נספח – בביאור עיקר הפלוגתא אי צריך להניח פתיתים

סימן ג
בגדר ביטול חמץ
שיטת התוס׳ בפהות וגדר הביטול

א-ה. חמש מהלכים בראשונים בגדר ביטול חמץ. ◆ **ו.-יב.** זמן חלות הביטול והאם מהני ביטול שיחול לאחר זמן. ◆ **יב.-יד.** דן בחמץ שכבר חל בו מעשה הביטול ועדיין הוי שלו, האם כששורפו מקיים תשביתו. ◆ **טו-כא.** בשיטת הרמב״ם שע״י מחשבתו שגמר בלבו לבטל כבר התבער החמץ. ◆ **כב.-כה.** ביטל בפיו ולא היה בלבו לבטל אם מהני, והאם דמי לתרומה, ואם הקמה בלב דמיא לביטול בלב או לתרומה, והנ״מ לדינא. ◆ **כו.** זכייה שלא בפניו בביטול חמץ אם מהני. ◆ **כז.-כט.** חילוקי דינים היוצאים מחמשת מהלכי הראשונים בדין ביטול. ◆ **ל.** הגדר של הקמה בלב.

נספח - בירור גדר דין שתיקה ביום שמעו

סתירה בדברי הר״ן בגדר דין יום שמעו, ובביאור האחרונים שיש שני דינים בזה ומחלוקתם מהו יסוד הדין ◆ חקירה אי ההקמה שבשתיקה הויא לפי מחשבתו או לפי היום באמת ◆ מוכיח מדברי התוס׳ דלבד מדין שתיקה המקיימת ליכא עוד דין של זמן הפרה ◆ הוכחה מדברי הרשב״א דליכא כלל דין של מדשתיק ניחא ליה ◆ מהלך נוסף בביאור דברי הר״ן ◆ קושיא בדברי הטור לגבי נשאל לחכם שאי״צ לשאול ביום שמעו ◆ הוכחה דלא כדברינו מדברי הר״ן לגבי גירושין כהקמה וביאור הסוגיא שם לדרכינו, וכן ביאור אמאי לא מהני שאלה על הקמה דגירושין.

סימן ד
בגדרי חיוב תשביתו
בדין חמץ טעבר עליו הפסח בפיקוח נפש

א.-ג. חמץ שהוצרך להשהותו אצלו בפסח משום פיקוח נפש או באונס, האם נאסר כחמץ שעבר עליו הפסח. ◆ **ד.-ה.** בגדרי הדבר מתי נחשב אונס ומתי פיקו״נ בשיהוי חמץ בפסח. ◆ **ז.-ט.** דן אם מצוה דתשביתו נחשבת כעשה או כלאו. ומעמיד כמה נפק״מ בזה, אם מותר להכניס עצמו לפיקו״נ לדברי הגרש״ש שבעשה אסור, להמבואר מדברי המרדכי שמותר להכניס עצמו לאונס בעשה, ומצייר היכ״ת שיש רק תשביתו ולא ב״י. ◆ **י.-יא.** בדברי המרדכי האם נאמרו דוקא במצות עשה ולא בלאו. ◆ **יב.-יג.** נפק״מ וחומרא בעשה טפי מל״ת. ◆ **יד.-יח.** בגדר מצות תשביתו, מעמיד מהלכי האחרונים בעיקר החפצא ד׳תשביתו׳. ◆ **יט.** בפלוגתת המג״א והגר״א אם חיוב תשביתו בחמץ ישראל מוטל על כל ישראל או רק על הבעלים. ◆ **כ.-כב.** דן בחמץ שנתחייב בביעור ואח״כ פקע מיניה שם חמץ אם מחויב לבערו. ◆ **כג.** מהלך המנ״ח בגדר מצות ׳תשביתו׳. ◆ **כד.-כה.** דן לשני צדדי ספק המנ״ח במי שבלאו הכי

יישאר מעט חמץ ברשותו ולא יושבת, אם חייב לבער שאר חמצו אף שלא יושבת כל החמץ מרשותו. ◆ כו. מחלק להמנ"ח בגדרי המצוות בין מצות פרו ורבו למצות שבתון, מסתפק במצוה דתשביתו להי מינייהו דמיא. חוקר אם שייך מתעסק ב'תשביתו'. ◆ כז.-כח. עוד נידונים לדעת המנ"ח. ◆ כט.-ל. מבאר דאי נימא דיש דחיה של פיקו"נ גם במצות עשה, אזי אם יש פיקו"נ כלפי הלאו דבל יראה, גם מה שאינו מקיים תשביתו נחשב שבטלו מחמת פיקו"נ ולא משום אונס, ומחלק בזה בין השבתת חמץ לשריפת נותר.

סימן ה

בגדרי בל ייראה בחמץ שחייב באחריותו

מעטה בחסיד צאנץ טטכר דיכה לפסח ומצא בה מצת מכונה

פרק א - חמצו של ישראל אחר ברשותו מתי חייב לבער ומאיזה דין

א.-ב. כמה נידונים באחרונים בקבלת אחריות בחמץ של אחר. ◆ ג. שיטות האחרונים למה חמץ לא נחשב ממון. ◆ ד.-ה. האם יש דין ממון לחמץ בפסח מצד הא דיהיה מותר אחרי הפסח.

פרק ב - הדין כשאצל הנפקד הוא חמץ ולא אצל המפקיד

ו.-יא. דן בכמה אופנים שיש מאכל שלראובן דינו כחמץ ולשמעון אין דינו כחמץ האיך דנים את הדין ממון של החפץ.

פרק ג - האם חיוב הביעור והא דלא הוי ממון אצל הבעלים הא בהא תליא

יב.-יד. אדם הסובר על חתיכה שאינה חמץ והפקידה אצל מי שסובר שהוא חמץ, אף דלפו"ר הנפקד פטור מביעור מצד דממ"נ עד כמה שזה חמץ אינו ממון וממילא אין לו חיוב אחריות עליו, מביא כמה צדדים שאינו כן.

פרק ד - ספק בקבלת האחריות

טו.-יז. באופן שיש ספק על קבלת אחריות ונפסק מצד הממע"ה שפטור האיך דנים לענין האיסור.

פרק ה - האם יכול הנפקד לבער את ה"חמץ"

יח.-יט. באופן שהנפקד מחמיר שזה חמץ האם יש לו זכות לבערו.

פרק ו - עצות ודרכים להפטר מחובת ביעור

כא.-כג. דן בדבר שחייב בביעור ואסור לו לבערו, בעצות של האחרונים בכגון דא להפטר מחיובו.

פרק ז - איזו מארבעת העצות שייכות בעובדא דידן

כד.-לא. דן בכל אחת מהעצות לאיזה מן החששות שבסוגיין היא מועילה.

פרק ח - ביטול שכירות ע"י זכין לבעלים
לב.-לה. כמה נידונים האם ביטול השכירות של המדף שמונח עליו החמץ נחשב זכות או חובה למשכיר.

פרק ט - דינים העולים
א.-ד. הנהגת הדין למעשה היאך לצאת מכל החששות באופן הנ"ל ששכר דירה ומצא בה אוכל שהוא חמץ לשיטתו ומצה לדעת המשכיר.

סימן ו

באופני היתר קנית אריזות מוצרי חמץ בפסח בלי תכולתם ומסתעף בכמה נידונים

מעשה באנגליה באברך שקנה בפסח אריזות של דגני בוקר כדי לקבל כרטיס כניסה בחינם לגן החיות

א.-ג. האם יש לאסור ליטלו בידו גזירה שמא יאכלנו. ◆ ד. איסור החזקת חמצו של ישראל ברשותו אף בלא קבלת אחריות, וחמצו של גוי כשקיבל אחריות. ◆ ה.-ו. האם החמץ בנידון דידן נקרא ברשותו. ◆ ז.-ח. דן האם יש דעת מקנה מהגוי על הקופסא לבד. האם יש לדון שהגוי מפקיר את מה שיש בחנות כשהקונה משלם. ◆ ט. דן בגדר קניית חפץ בחנות של עכו"ם כשהמוכר אינו הבעלים, דלכאורה קשה הלא אין שליחות לעכו"ם. ◆ י. דן אימתי חל הקנין על מה שהוא לוקח בחנות וכמה נ"מ בזה. ◆ יא.-יב. האם יש לקונה דין שומר על החמץ, והאם יש הבדל בזה בין אם המוכר גוי או ישראל. ◆ יג.-טו. האם יש לדון את הלוקח בעובדא דידן כגזלן על החמץ, ובדין גונב ע"מ להזיק. ◆ טז.-יז. האם יש לחייבו בתורת גזלן משום שמזיק את האוכל במה שאין לו קופסא. ◆ יח. האם מוחק תוית של מותג מכובע נחשב מזיק, וההבדל בין אם הבעלים הוא ישראלי או אמריקאי. ◆ יט.-כ. אם חל קנין רק על הקופסא ולא על החמץ, האם יש לו זכות לקחת את הקופסא אע"פ שבזה הוא מפחית משויות החמץ. ◆ כא. בדין גזלן אם עובר בבל יראה, ודן בהיכי תמצי שיהיה חייב באחריות על גזילת חמץ בישראל בפסח, אף שלכאורה אינו ממון. ◆ כב.-כג. דין חיוב אונסין למ"ד גזל עכו"ם אסור. ◆ כה.-כט. דין שינוי קונה בכמה אנפי שאף בלי שינוי אין חיוב השבה. ◆ ל. עצה לקנות את הקופסא בלי להכנס לספקות.

סימן ז
בגדר חמצו של נכרי לענין בל יראה
חתיכת חמץ של ישראל שנתערבה ברוב של נכרי, או בחמץ שיש עליו ספק ספיקא אם הנכרי קנה.

א. חידושו של הגר"י ארנברג שליט"א דלענין בל יראה נתמעט חמצו של עכו"ם בחפצא. ◆ **ב.-ג.** מאריך להעמיד כמה נפק"מ בנידון הנ"ל, כגון שנתבטל חמצו של ישראל בשל נכרי. עוד נ"מ כשיש ס"ס אם הגוי קנה את החמץ. ◆ **ד.-ט.** נ"מ שלישית אם נשבע שלא לקנות חמץ מגוי האם נחשב לאיסור על איסור. עוד נ"מ בכגון דא כשהנכרי עשה את החמץ לע"ז, או עשאו מדה ומשקל חסרים בפסח וקנאה הישראל. ◆ **י.-יא.** עוד נ"מ בנוגע להיתרא בלע.

סימן ח
בענין חלות איסור חמץ
גדר איסור חמץ בטאר יכות הטנה ובחילוקי טעות בין הכדיעות לגבי איסור חמץ

פרק א - בליעות חמץ קודם הפסח אם נחשב בליעת איסור

א.-ה. במחלוקת הרמב"ן והראב"ד אם חמץ קודם הפסח נקרא איסור או היתר לגבי בליעות, ובדברי רבותינו בהגדרת איסור חמץ.

פרק ב - כשהחמץ והבעלים בב' מקומות שבאחד מהם פסח ובשני לא

ו.-ז. דן באופן שהבעלים בארה"ב והחמץ בא"י, בדין איסור אכילה והנאה באותו זמן שבא"י נתקדש החג ובארה"ב עדיין הוא חול. וחלוק הנידון לתרתי, חדא כלפי אחרים שאצלם כבר פסח ועוד כלפי הבעלים שאצלו עדיין לא פסח אם נהנה מרחוק, האם אזלינן בכל אלו אחר הגברא או אחר החמץ. ◆ **ח.-י.** עוד יש לדון בספק הנ"ל בנוגע לבעלותו, מאחר ואיסוה"נ אינם ממון האם דנים ע"פ מקומו של החפץ או מקום הבעלים. ◆ **יא.-יז.** מחדש דאף שאין צריך לחול על החפצא שום חלות בכדי שייאסר באיסור חמץ, מ"מ כיון שהגיע הפסח והוא חמץ חל עליו שם חתיכה דאיסורא, ונ"מ לגבי חרכו. ומסתפק באופן שחרכו בפסח והעבירו למקום שעדיין אינו פסח.

פרק ג - דן בנוגע להשם חתיכה דאיסורא אם חל כלפי כ"א בפני עצמו

כא.-כב. ספק הנ"ל לגבי ביטול בששים, וכן לגבי הגעלה לדעת הראב"ד דקודם זמן האיסור מיקרי היתרא בלע. אם הוא תלוי בהגברא, או במקום החפצא.

סימן ט

הערות בחילוקי מנהגים בהוראה

הפקפיד על זכן כביעו תם האם יכול לאכול חמץ שנאפה במוצאי פסח לשיטת הגאונים

א.-ב. נחלקו מורי ההוראה בבן חו"ל שדר בא"י וספק אם דעתו לחזור האם נידון כבן חו"ל או כבן א"י. ויש לדון האם הנוהג כהסוברים שהוא בן א"י יכול להוציא בן א"י גמור בהבדלה. חילוק בין עשה בזה שאלת חכם לבין שנוהג כן על סמך שזוהי דעת רבו, שתי סברות יסודיות בזה. ◆ ג.-ח. היאך נידון הנוהג ע"פ הכרעה בהוראה כלפי אחרים שאינם נוהגים כן. כמה ציורים שנעשה מעשה ע"פ שיטה אחת. ◆ ט.-יג. חמץ שנאפה ע"י יהודי בשעה שהיה מוצאי פסח ע"פ מנהגו, האם מקרי חמץ שעבר עליו הפסח למי שאינו נוהג כן.

סימן י

מחזיקין מאיסור לאיסור וחזקה דרבה

כמה אופנים בספק חמץ שעבר עליו הפסח האיך דנים חזקתו

א.-ב. האם מחזיקין מאיסור חמץ בפסח לאיסור חמץ שעבר עליו הפסח, לשיטת רש"י ולשיטת התוס' בסוגיא דמחזיקין מאיסור לאיסור. בירור במחלוקת רעק"א והפלתי בשיטת רש"י. חקירת ר' אריה לייב בגדר איסור חשעה"פ והאם יש בזה נ"מ לנידון דידן. ◆ ג. האם יש שם 'חמץ של גוי'. ◆ ד. באופן שיש ספק אם חמץ שהיה של ישראל נהיה של גוי, והאם יש לדון בציור כזה את האיסור בגררא של הכרעת הממון. ◆ ה. באיזה ספק חמץ יש לדמות לחזקה דרבה בסוגיא דיבמות שיבמה היא בחזקת חיוב יבום לכשימות הבעל. ◆ ו. בביאור מחלוקת הפלתי ושאר אחרונים בספק ניקב הושט. ◆ ז. נ"מ בין רעק"א והפלתי במבכרת שילדה זכר ונקבה וספק מה נולד קודם. ◆ ח. עוד נ"מ בין הפלתי לרעק"א בנידון דידן. ◆ ט.-י. כשהספק הוא אם החמץ בר מכירה. כשמסתפק אם קנה את החמץ לפני שמכר שלוחו או אחרי. ◆ יא. ספק במי שיודע שנטמא ונטהר ביום פלוני ואינו יודע מה היה באחרונה. ◆ יב. יש לדון כעין הספק הנ"ל בענינו.

נספח – ביאור שיטת הרמ"א דבנמצא מים על המוח לא מכשרינן מצד חזקה

סימן יא

בגדרי מעשה לגבי לשמה

הניח עיסה על סרט נע טיבּיאנה לתוך התנור

פרק א – החילוק בין מעשה ע"י צירוף כוחות אחרים למעשה דממילא

א.-ד. החילוק בין זורה ורוח מסייעתו לשאר גרמא וגדרי מעשה במלאכת שבת ◆ ה. אם יש מעשים שחייב עליהם משום מזיק ופטור עליהם בשבת. ◆ ו.-י. טחינה ואפייה לשם מצה במכונה הפועלת כבר, ובהנחת עיסה על סרט נע. ◆ יא.-יב. אם יש יחס בין חלקי התנור לענין זה, ואם יש נפ"מ בזה בין מלאכת שבת לאפיית מצה

פרק ב – מעשה מדין אשו משום חיציו

יג. אם חייב בריחים של מים מדין אשו משום חיציו. ◆ יד.-טז. קירב דבר אצל האש לגבי שבת, והמסתעף מזה לענין מצה.

פרק ג – שימור ע"י מי שאינו עושה מעשה

יז.-כב. שימור ע"י העומד ע"ג המכונה. ◆ כג. חילוקי האחרונים לגבי שימור בין טחינה ללישה, והמסתעף מזה לנידוננו. ◆ כד.-כה. שימור ע"י עיסוק בעיסה.

נספח – האם חשמל נדון ככח המתחדש בכל רגע

סימן יב

בדין שימור של המצות

כמה עובדות טקנו בפאפיית מצות טיט לדון האם נפסלו המצות למצת מצוה

פרק א – יסוד דין שימור וגדרו

א.-ד. מקור הדין שימור ובב' הדינים שיש בשימור. במחלוקת הראשונים אם מועיל ישראל עומד על גביו בשימור.

פרק ב – מאימתי צריך שימור

ה. ביאור דברי הפוסקים המצריכים שימור משעת טחינה. ◆ ו.-ט. ביאור דעת המג"א וסיעתו שאי"צ שימור אלא במלאכות המיוחדות לפת, וביאור דעת הא"ר בזה.

פרק ג – מהות השמירה

י. אם השומר צריך לדעת ששמירתו הועילה. ◆ יא.-טז. כמה אופנים שחסרה למשמר ידיעה בפרט אחד האם נקרא שימור כה"ג. ◆ יז.-יט. חילוק בין חסרון ידיעה אם שימור כזה מועיל לחסרון ידיעה אם העיסה שלפניו כבר נתחמצה. ◆ כ. שימור בשעת טחינה לפי"ז. ◆ כא. אם הלש אינו יודע אם לישתו שמירה היא ואחר עומד על גביו ושומר. ◆ כב. אם בירור בשעת מעשה שלא נתחמץ מועיל מדין שימור.

פרק ד – מסקנות לדינא

כד.-כו. דינים העולים לגבי הציורים שבפתיחת הסימן.

נספח – שיטת הירושלמי בדין לשמה במצה, והמסתעף מזה לדין שנים ששמרו

דעת הירושלמי אליבא דב"ש דמצה צריכה להיעשות לשמה ◆ שנים ששמרו, אחד לשמה ואחד סתם או לשם תודה ◆ מחשבות סותרות בסת"ם ובגיטין והמסתעף לענין שימור ◆ מסקנת הדברים במחשבות הסותרות בשימור ◆ ביאור דברי הגרב"ד בענין תנאי במחשבת לשמה ◆ דין מחשבות הסותרות במלאכות המיוחדות לפת.

סימן יג

בגדר אדעתיה דנפשיה עביד

עובד בפאפית מצות טלט מצות או טהיה עומד על גבי העובדים וחטב טהוא יהודי והתגלה טהוא גוי

א.-ב. שיטת רש"י בגדר הסברא דאדעתא דנפשיה עביד. ◆ ג.-ה. דברי האחרונים בביאור שיטת הרמב"ם בפסול גוי ועבד בכתיבת גט. מעמיד נ"מ בין הביאורים בישראל שחושב שהוא גוי או גוי שחושב שהוא ישראל. ◆ ו. מהלך הגר"ח בשיטת הרמב"ם בדין אדעתא דנפשיה, ובדברי רבינו יונה והרשב"א בדין גדול עומד על גביו. ◆ ז.-ט. בביאור דברי הרמב"ם שמומר כגוי לפי שאר האחרונים, ודן לפי"ז בדינו של גוי שחשב שהוא ישראל או להיפך. ◆ י.-יא. הדין לפי הנ"ל בנידון דידן. ◆ יב.-יג. דן שעל פי דברי הרא"ה שבקהלות שאוכלים מצות יד רק לליל הסדר מהני מצד שיש הוכחה שזה לשם מצוה. ◆ יד. לפי הגר"ח יוצא קולא בנידון דידן דכיון דמצה אינו חלות קדושה כמו סת"ם אין מקור כלל שיהיה דין שגוי פסול. ◆ טו.-יח. הדין בנידון דידן לפי מה שביארנו בכל שיטות האחרונים.

סימן יד

ספיקות בדיני קבוע וכל דפריש באיסור חמץ ובמצת מצוה

האם יתכן שחתיכה המותרת באכילה יש עליה חיוב ביעור כדאורייתא ועוד כמה נידונים

פרק א – ספיקות ובירורים בדיני רוב וקבוע

מעמיד כמה ציורים של ספיקות בהכרעת הדין בדיני רוב וקבוע, לגבי איסור חמץ והכשר למצת מצוה. ◆ א. מביא דעות האחרונים בדין כל קבוע כמע"מ, באופן שכעת אין נ"מ באיסור אך תהיה נ"מ בעתיד, האם נחשב כקבוע או כפריש. ◆ ב. בדברי הראשונים בפסחים לגבי פירש לפנינו, באיזה אופן גזרו בו רבנן שיהיה כקבוע. ◆ ג. בפלוגתת האחרונים בלוקח מן הקבוע שדינו כמע"מ האם נחשב קבוע גם כלפי אחרים. ◆ ד.-ו. דן בט' חנויות מוכרות בשר כשר ואחת מוכרת בשר שהכשרו תלוי בפלוגתא דרבוותא, וללוקח אין נ"מ כיון שהוא נוהג כהמכשירים, איך הדין בהך חתיכה למי שנוהג כהמחמירים. ועוד נידון בציור הפוך שללוקח אין נ"מ כיון שמה שבכל י' החנויות אסור עליו, אי הוי כקבוע לגבי מי שאסור עליו רק מה שבחנות אחת. ◆ ז. ביאור החילוק מתי דנים השם קבוע לפי הסיבה, ומתי לפי המסובב. ◆ ח. חילוק בין רוב לחזקה לגבי היכא דהספק תלוי בדבר אחר שלגביו ליכא רוב או חזקה.

פרק ב – בענין נמצא ביד ישראל וביד גוי

א.-ג. שיטות האחרונים בהחילוק בין נמצא ביד ישראל לבין נמצא ביד נכרי או קטן דהוי כפירש. ◆ ד. דן איך הדין בנמצא ביד ישראל שהנידון אינו נוגע אליו, וביאור בדין שתוקי. ◆ ה. בפלוגתת האחרונים היכא דאיכא נ"מ בלקיחה לגבי נושא אחד האם לגבי נושא אחר נידון כנמצא ביד גוי או כישראל. ◆ ו.-ז. מהלך מחודש בדברי ההפלאה בנמצא ביד גוי וסיכום כלל שיטות האחרונים בזה.

פרק ג – מה נחשב כנידון שנוגע ללוקח מן הקבוע

א.-ב. לשיטות שהדבר צריך להיות נוגע להישראל עצמו שלקח, חוקר האם ה"ה כשיכול להיוולד מצב שיהיה נוגע לו. וכן בדבר שאינו אסור אך גורם איסור לדבר אחר, אי הוה קבוע או לא. ◆ ג. בירור הדין במי שלקח מן הקבוע בזמן שלא היתה נ"מ ואח"כ נולדה נ"מ. ◆ ד.-ה. העמדת ספק מה יהיה הדין כשיש בתערובת שני נושאים שאחד מהם נוגע ללוקח והשני נוגע לאחר.

פרק ד – היאך דנים ספק כשיש סיבה ומסובב

א. יסוד הבית אפרים דאין דנים פריש רק בדבר שהיה שייך לרוב, וההוכחות שהביא מדברי הפוסקים דלא כדבריו. ◆ ב.-ג. חילוק באופ"א קצת. ◆ ד. קושיא מה החילוק בין שתוקי כשאמו הלכה אצל הבועל, לבין ולד בהמה שיש ספק על אביו אם הוא טריפה דבכל גונא אזלינן ביה בתר רוב. ◆ ה. מייסד דחלוק היכא דשם הספק הוא ממי הוא בא, מהיכא דשם הספק הוא מה הוא, ומיישב כמה ענינים לפי"ז.

פרק ה – בדיני פריש מקבוע כשיודעים ממי פריש

א.-ו. בירור הדין היכא דפירש מדבר שהוכרע כספק וידעינן ממי פירש.

סימן טו

מחיר כלב ונעבד למצות מצוה

סומכ כלבים טקנה תמוכתם טדות חיטה בהוזו וגלה טבני הפקום פטתחזים לחיטים

א.-ג. מביא דברי רי"ו באיסור אתנן ומחיר לדבר מצוה. ודן להתיר בנד"ד מצד שינוי.◆ ד.-ח. קושיית התוס' בסתירת הסוגיות אם שינוי עדיף מולד, ושו"ט בדבריהם. ומוכיח שיש ב' דרגות של שינוי.◆ ט.-י. מוכיח שיש חילוק בגוף יסוד האיסור בין אתנן לשאר איסורי מזבח, ונ"מ לגבי שינוי, ולדין אתנן לדבר מצוה.◆ יא.-יג. דן בהנ"ל האם א"ש בדברי הגמ' והראשונים. ומבאר המיעוט של הם ולא ולדותיהם, היאך נלמד מאתנן לכל איסורים להך מהלך.◆ יד. דינים העולים לפי הנ"ל בכל הצדדים בנוגע להשאלה בכשרות החטים בציור שבפתיחת הדברים.

סימן טז

חזקה דרבה וחזקת אינו חמץ במצות

מעטה בפאפיה טל מצות מכונה טהתקלקל אחד מגופי החיפום טל התנור ולא יודעים מתי בדיוק נתקלקל

פרק א - חזקת העיסה

א.-ב. האם יש חזקת אינו חמץ, או להיפך אמרינן חזקה דרבה שודאי החמיצה כשעבר שיהוי זמן. ומביא מחלוקת מהר"ם ודרכי משה האם אומרים חזקה דרבה בכל מקום. ומצדד שאין חזקה דרבה בעיסה.◆ ג. מחלוקת האחרונים לגבי נמצאת נקובת הוושט, והנוגע מזה לענינו.◆ ד. כמה אופנים במציאות מהו המספק על העיסה, וחילוקי דינים היוצאים מזה לגבי החזקה.◆ ה.-ז. האם באופן שאין חזקה דרבה שיחמיץ, דנים חזקה דמעיקרא שהעיסה אינה חמץ.

פרק ב - חזקת התנור

ח.-י. מוכיח מהסוגיא בחולין לגבי סכין, דגם בדבר שאינו דין יש חזקה דמעיקרא. ודן באופן שחזקה דמעיקרא של התנור והעיסה להכשיר, ומנגד חזקה דהשתא לפסול.◆ יא. דן באופן שהתנור ודאי התקרר ומספק"ל מתי. דן בחזקת התנור אי הוי חזקה העומדת להסתלק, חילוק לפי"ז בין היכא דחזקה דמעיקרא שהתנור חם לבין היכא שמעיקרא התנור היה קר.◆ יב. האם שייך חזקה דמעיקרא בתנור, דלכאורה אין שייכות בין חום התנור קודם לעכשיו. חילוק בין תנור של חשמל לאש בזה. איך הדין

כשהספק נולד מחמת שאדם כיבה את התנור.◆ יג. באופנים שיש חזקה שהעיסה תחמיץ, וחזקת התנור עומדת כנגדה, אם דומה לסוגיא דתרתי לריעותא.◆ יד.-טו. כמה אופנים שבודאי לא נתחמצה העיסה אלא שמספק"ל אם נתחדש מצב המפקיע את העיסה מלהיות מצת מצוה, וחילוקים ביניהם לדינא.

פרק ג - חזקה בנוגע לכשרותה למצת מצוה

טז. מצדד שבכל עיסה יש חזקה דמעיקרא שאינה 'מצה' וא"כ אינה ראויה למצוה, וכעי"ז בדברי השו"מ. ◆ יז. במקום שההיכ"ת היחידה שאינה מצה היא ע"י שהחמיצה דהוי חזקות סותרות. מחלוקת חכמי וילנא בבהמה ספק טריפה שחציה פריש וחציה קבוע, אי החצי שפרש מכריע גם על הקבוע.◆ יח.-יט. נידונים בסוגיא דחזקת האם מהני לבת. מברר שאין אומרים חזקת האם מהני לבת רק כשהספיקות תלויים זב"ז בשרשם.◆ כ.-כב. עיונים במחלוקת חכמי וילנא הנ"ל.◆ כג. העולה מכל הנ"ל לגבי הנידון שלנו. בירור כשהתקלה נודעה בחוה"מ, אם יש הכרעה למפרע שאינה מצה וממילא חמץ, [אם לא לדעת הגר"א דלדידיה יש נ"מ בשם מצה גם בחוה"מ].

סימן יז
בגדרי גופו ממון
פדיון הבן בכפתח טל כספת טל הפקר

א.-ב. המיעוט דפדיון הבן בשטר ודברי הסמ"ג באיזה אופן צריך מיעוט. דברי התוס' בנוגע למיעוט מכפל בגניבת שטרות. חי' הגר"ח דהשטר נחשב חפצא דממון מצד הראיה שבו, וע"ז שייך גניבה, והחילוק בין תירוצו לתי' התוס'.◆ ג. בכל שטר יש ג' שומות, גוף החוב שבו, השוויות של החוב כלפי מכירה [שמשתנה ע"פ כמה זמן נותר עד לפרעונו], השווי של השטר מצד הראיה שבו.◆ ד.-ו. למאן דדאין דינא דגרמי, ע"פ איזה שומא שמין התשלום במזיק שטרותיו של חברו.◆ ז.-ח. דברי רבותינו דשטר אינו רק ראיה בעלמא כמו עדות, אלא 'אפסרא דחוב' והנ"מ בשאר הוכחות שאינם שטרות. ◆ ט.-י. בגדר ששטר נחשב אין גופו ממון ומצד איזו שומא אנו דנים כך. ונידון בציור של חפץ שאין לו שימוש עצמי אלא להרויח ממון אחר, אם נחשב אין גופו ממון. ב' חילוקים בין זה לראיה של שטר. ◆ יא.-יב. נידונים נוספים שתלויים בלומדות בהגדרת גופו ממון. חילוק בהגדרה הממונית של שטר בין המלוה עצמו להגדרת הממון שבשטר כלפי אחרים.◆ יג.-יד. בירור בדברי התוס' לגבי אונאה ובדבריהם לגבי המיעוט מכפל להנ"ל.◆ טו.-טז. כספת שיש לה מפתח יחיד בעולם וא"א לייצר כמותו, או שיש קוד ורק אדם אחד יודע אותו, האם מכירת המפתח או הקוד נחשבת דבר שגופו ממון או לאו, והאם יש חילוק בין מפתח לקוד.

סימן יח

בגדרי הסיבה

אכל מצה ולא הסב ובא אצל רבו האם חייב לחזור ולאכול טם טלא בהסיבה

א. אכל מצה ולא הסב ואח"כ בא אצל רבו, האם חייב לחזור ולאכול אע"פ שיאכל שלא בהסיבה. ◆ ב.-ו. מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בגדר תקנת הסיבה. מסתפק בדעת הרא"ש שהסיבה מעכבת אם בלא הסיבה בטלה לגמרי תורת מצוה מהמצה, ונפק"מ במי שאינו יכול להסב. וכן ב' גרים שאחד מהם אינו מיסב כהראבי"ה, האם יכול להוציא בברכתו את השני שאינו נוהג כהראביה. ◆ ז.-ט. בגדר הפטור של תלמיד מלהסב לפני רבו אם הוי פטור או דחיה. מסתפק במי שנאנס מלהסב ואכל ואח"כ התבטל האונס אם חייב לחזור ולאכול מצה בהסיבה. ◆ י.-יא. דן בכמה ספקות הנוגעים לענינו, במי שנאנס להסב ואעפ"כ לא הסב אם צריך לחזור ולאכול בהסיבה. ◆ יב.-טז. כמה מהלכים בגדר הפטור של תלמיד לפני רבו מהסיבה, ולמה דין תלמיד חלוק משאר אונסין. מעין סוגיין משכח"ל גם בהתפלל בלא הזכרה מעין המאורע ועבר זמנו האם חוזר ומתפלל. ◆ יז.-כד. מדמה להנ"ל את הגדר של תפילה בלי כונה. ומבאר את ההלכה בנידון דידן לפי כל המהלכים. ◆ כד.-כז. דן דאם א"צ לחזור ולאכול בפני רבו יצטרך לצאת ולאכול שלא בפניו כדי שיוכל להסב, ואם א"י יצטרך הרב למחול. וכעי"ז מצינו בשכח רצה בבהמ"ז בסעודה שלישית. מי שנאנס מלהסב יצטרך ללכת אצל רבו ולחזור ולאכול. ◆ כח. כל איטר שמיסב בשמאל ככל אדם הוא בספק אם קיים מצות הסיבה וצ"ע למה א"צ ללכת אצל רבו להפטר.

סימן יט

בגדרי שתיית כוס של ברכה

כטיט לפניו בריכה לבלוע כוס טל קידוט בלי הסיבה או לפולטו פה עדיף

פרק א - ביסוד חיוב ד' כוסות

א. כמה ציורים שבשתית כוס יצא ידי חובת קידוש וידי חובת שתיית כוס של ברכה, אבל לא יצא ידי חובת כוס א' דארבע כוסות. ◆ ב.-ג. צירוף שתיית רביעית משני אנשים בקידוש ובארבע כוסות. ◆ ד.-ט. לשיטת התוס' דרק המקדש צריך לשתות מהכוס, בהא דיש דין לכתחילה לשתות את כל הרביעית, ובהא דהסיבה מעכבת בדין ד' כוסות אף לשיטתם דשאר המסובים אינם חייבים כלל לשתות.

פרק ב – בדיני כוס פגום וכוס שלא נשאר בה רביעית

י.-יג. מביא דברי התוס׳ שצריך לשתות מכוס שיש בה רביעית בשעת שתיה, ומעיר מדבריהם על הביאור הלכה. מתמיה על הפוסקים שלא הביאו שצריך שישאר רביעית בכוס של קידוש עד שישתה המקדש. מו״מ בדברי התוס׳. ◆ **יד.-יח.** דן בכמה אופנים שהחלק הראשון של שתיית הכוס לא היה שתייה של מצוה האם מה שנשאר בכוס נחשב כפגום.

פרק ג – ברכה על כוס מד׳ כוסות

יט.-כ. הטעמים שמברכים על כל כוס. ב׳ מהלכים אמאי השותה בלי הסיבה שצריך לחזור ולשתות אינו מברך בפה״ג כשחוזר ושותה, ונ״מ ביניהם◆ **כא.** בירך על הכוס ושתה רק חלקו באופן שלא קיים את המצוה, ויצא מצותו ע״י שתיית החלק השני האם ברכתו יצאה לבטלה.

פרק ד – בדין מוסיף על הכוסות בשתית חצי כוס

כב. שתה חצי כוס באופן שלא קיים את המצוה ובחציה השני קיים את המצוה, האם חשיב מוסיף על הכוסות.

פרק ה – עד מתי צריך שתהיה רביעית בכוס של ברכה

כג.-כז. עד מתי צריך להיות רביעית בכוס בכל כוס של ברכה ובד׳ כוסות. ◆ **כח.** שתה חלק מהכוס באופן שלא קיים מצוה האם הנשאר נחשב שתייה מכוס שיש בה רביעית ונאבד.

נספח – מדברי הבד קודש בשיעור שתיית ד׳ כוסות ומה שיש לדון בדבריו.

סימן כ

בגדרי מצות סיפור יציאת מצרים

מצות הגדה לכי טעבר ניתוח על כיתכי הקול

פרק א – ספור יציאת מצרים ע״י הרהור

א. הרהור כדיבור במצות זכירת יציאת מצרים בליל פסח ובכל לילה. דברי האחרונים בזה. ◆ **ב.-ד.** במצות זכירה והגדה בליל ט״ו ובמשמעות לשונות הרמב״ם בסה״מ ובהל׳ חו״מ. ◆ **ה.-ו.** בחיוב ספור יצי״מ כשאין אחר עמו. דן האם שייך גדר של הגדה לעצמו. ◆ **ז.-ח.** האם יש חומרות בחיוב דזכירה שאין בסיפור, ואם כן האם אפשר לקיים שני המצוות על ידי שני מעשים חלוקים. ◆ **ט.-י.** ה׳ צדדים בגדר שתי החיובים שלומדים מזכור ומוהגדת.

פרק ב – הרכנה וכתיבה בסיפור יצי״מ

יא. האם מהני הרכנה בסיפור יצי״מ. מביא מדברי החת״ס שמדמה חיוב ההגדה להגדת עדות. ◆ **יב.-יג.** האם צריך להבין מה שמגיד.

פרק ג – הגדה בלחש שאינו יכול לשמוע

יד.-טו. מדברי פוסקי זמננו דבלא השמיע לאזניו אינו יוצא, ומקורם מדברי הב"י. דוחה ראייתם מהב"י. מוכיח מהשמטת הפוסקים דא"צ להשמיע לאזניו.

פרק ד – הגדה ע"י אמירת נוסח המרמז על סיפור יצי"מ

טז. בדין הגדה ע"י שאלה ותשובה האם מועלת שאלה ע"י רמיזה והרהור. ◆ יז.-כא. הגדה על ידי שאומר "מה שכתוב בספר זה קרה לאבותינו" ודכותה בתפילה, שני סברות מחודשות מהגר"ד לנדא שליט"א שאינו נחשב בכה"ג תפילה ולא הגדה. האם יש להדר ולומר לבן כל מה שלמדת בנוגע ליציאת מצרים אכן קרה ובזה יהיה מרבה בסיפור. ◆ כב.-כג. מדברי הפוסקים בענין שומע כעונה בסיפור יצי"מ של כל השנה ובליל פסח. ◆ כד.-כז. ספק יסודי בגדר הגדה, האם זה מצות הבן על האב כמו מילה או שהבן הוא היכי תמצי שהאב יקיים מצות הגדה. כמה נידונים באופן שהאב לא נמצא אצל הבן או שגם הסבא נמצא, והכרעתם למעשה על פי דברינו. ◆ כח.-כט. דיני שאר המסובים בסיפור יצי"מ. ◆ ל. ספק בבן חרש הקורא שפתי אביו. ◆ לא. הלכה למעשה בענין מי שעבר ניתוח על מיתרי הקול האיך יקיים המצוה.

סימן כא

בגדר דין אכילת רשות מבטלת אכילת מצוה

אכל מצה טמוכה עם מצה טאינה טמוכה

פרק א – בגדר ביטול טעם המצה ע"י מרור

א.-ג. בסוגיא דטעם המרור מבטל את טעם המצה. ◆ ד.-ו. מביא דברי הראשונים בגדר הביטול שמדיני ביטול ברוב נתבטל הטעם שבמצה וממילא יהיה כמו מצה מבושלת. ◆ ז. לדעת התוס' הביטול אינו מחמת מרירות וחריפות המרור לחוד, אלא דחיישינן שיתבטל מיעוט מצה ברוב מרור. ◆ ח.-יב. מבאר דברי הראשונים הנ"ל. מביא שיש ג' דרגות בביטול. ◆ יג. מגדיר את החילוק במציאות בין שלושת הדרגות ומבאר לפי"ז את ההבדל בדין בין הדרגות.

פרק ב – אכילת רשות באכילה יותר מכזית או בלי כונה

יד.-טו. בגדרי אכילת רשות מבטלת אכילת מצוה במין במינו. ◆ טז. מצוה או איסור שאינם מדיני החפצא כגון נשבע שיאכל או שלא יאכל האם מבטלין מצות מצה. ◆ יז.-יט. אכל מצה ומרור יחד בזה"ז האם יצא ידי חובת מרור, ומסתפק אם אכילת חצי כזית נחשבת אכילת רשות. דן בכמה ציורים שאכל פחות מכזית מצה או מרור לענין ביטול. ◆ כ. האם מקיים מצוה דרבנן במצה שהתבטלה במרור.

◆ כא.-כב. כמה אופנים שקיים את המצוה מדאורייתא ועדיין חייב בה מדרבנן.◆ כג.-כח. אכילת ספק מצוה אם נידון כאכילת רשות. דן בכמה אופני ספק מצוה וספק אכל מצה או ספק התכוון. ספק אכל מצה ואח"כ אכל מצה עם מרור אם מבטלת.◆ כט.-לו. דן בכמה אופנים האם מקיים את המצוה מדרבנן לפני שקיים את הדאורייתא והנ"מ לדינא.◆ לז. האם אכילת מצוה קיומית נקראת רשות כלפי ביטול אכילת מצוה חיובית.

פרק ג - אכילה של מי שאינו מצווה

לח.-מב. כמה אופנים של אכילת אינו מצווה ועושה, אם נחשבת אכילת רשות לבטל אכילת מצוה.

סימן כב

הערות בדיני פת הבאה בכיסנין לענין מצה

אכל מאפה מקמח מצה ממולא בבשר לדעות שהבשר מצטרף לקביעות סעודה האם הוי מצוה קיומית להגר"א

א. שלש השיטות בפת הבאה בכיסנין והאם פליגי אהדדי.◆ ב.-ג. ב' סברות באחרונים להכשיר למצת מצוה בפת שאין מברכים עליו המוציא.◆ ד. האם כו"ע מודו דמהני קביעות סעודה בנוגע לקיום מצות מצה.◆ ה. בגדר הא דבקבע סעודתו מברך המוציא וברהמ"ז, ואיך הדין באופן שחלק מהשיעור קביעות אינו מחוייב בברכה. ומצייר כמה אופנים בזה.◆ ו. אם מועיל לצרף דבר אחר לשיעור קביעות סעודה יתכן כמה אופנים של אכילה שאינו יוצא בה אבל יתכן שעל ידה נעשית אכילתו ראשונה קיום מצות מצה.◆ ז.-י. כשאין לו מצה ואכל פת הבאה בכיסנין האם יש לו חיוב להפוך באופן הנ"ל את אכילתו לקיום מצוה.◆ יא.-יד. כמה ספיקות בגדר אכילת הבשר הנ"ל אם מחוייב בזה. האם מי שאוכל את הבשר נחשב עוסק במצוה. האם יהיה דין עדל"ת על אכילת הבשר. האם לאכול בשר גזול נחשב מהבב"ע או עכ"פ מנאץ שיפסול את הברכה. האם שבועה שלא לאכול את הבשר הוי שבועה לבטל המצוה.

סימן כג

סתירות בהכרעות הספקות לגבי מצה

ב' חתיכות מצה שנולד בהם ספק אחד ומצבם שוה אבל לדינא יש להם הכרעות שונות

א.-ד. ט' מצות שנאפו לשמה ואחת שלא לשמה, ופירשה מחצית המצה וחציה אחר נשאר קבוע, ואכל את הכזית הקבוע נמצא דספק אם קיים מצוה, האם מהני לאכול את הכזית דפריש לצאת ידי חובתו. ◆ ה. ספק מחוייב ויש לפניו ספק מצה, האם צריך לאכלה כדי שנקוט מדין ס"ס שיצא ידי חובתו, או שאין חיוב לעשות דבר שכל ענינו הוא רק לנקוט בדיני הכרעת הספקות. ◆ ו.-ח. שתי חתיכות שלפי האמת מצבם שוה אבל על אחת נפסק שהיא טהורה ועל אחת טמאה, האם כהן שנגע בראשונה יכול ליגע בשניה, וכן אם ככר תרומה נגע בראשונה האם יכול ליגע בו את השניה. ◆ ט.-י. כשיש לפניו ב' חתיכות המצה האלו האם חייב לאכול את הכזית שהוכרע דהוא כשר או שאין חילוק הואיל ויש להם דין אחד, וכה"ג בב' חתיכות שאחת הוכרעה להיתר ואחת לאיסור ויש לו פיקו"נ או עדל"ת האם יש הבדל איזה הוא אוכל. ◆ יא.-יב. הדין בציור הנ"ל דט' מצות לשמה ואחת של"ש ובכל אחת כזית אחד, ופירש חצי זית. ◆ יג. מחלוקת התוס' נזיר ותוס' כתובות גבי שלח שליח לקדש אשה ואינו יודע מי האיך דנים את הקבוע, והערה לפי דברינו. ◆ יד.-טו. לשיטת רעק"א דכשאין עוד חצי זית איסור להצטרף אליו אין איסור ח"ש מן התורה, האיך דנים אם חצי זית זה הוכרע כאסור והחצי היחיד בעולם שיכול להצטרף איתו הוכרע כהיתר. ◆ טז.-יז. הדין באם ובת כשאחת מהם הוכרעה שהיא אשתו והשניה הוכרע שאינה בת אשתו האם מותרת.

סימן כד

שבועה לבטל את המצוה

כמה ציורים בנשבע שלא לאכול מצה באופנים שיש צד פיקוח נפש אם יאכל

א. דברי השו"ע דנשבע לבטל לא חל, ובנשבע בכולל חלה השבועה, ודברי המשנ"ב דבדרבנן חלה השבועה אף בלי כולל. ומחלוקת הראשונים בנשבע לקיים את המצוה אי חלה השבועה למלקות או לא. ◆ ב. כמה אופנים שמצד פיקו"נ דידיה או דאחריני אסור לו לאכול מצה, ונשבע לאכול, אי מיקרי

נשבע לבטל או לקיים.◆ ג. דברי הש"ך דחולה שנשבע לא לאכול נבילות לא הוי נשבע לקיים, וספיקו אי מיקרי שבועה לקיים המצוה של פיקו"נ, והנוגע מזה לענייננו.◆ ד.-ו. כשיש עדי שקר שהדבר אסור או מותר, ונשבע לעשותו, אי הוי נשבע לבטל או לקיים, כמה צדדים בזה. וכן בספק איסור לדעת הרמב"ם שהוא מותר מדאורייתא, אם דנים בזה ע"פ האמת, או ע"פ ההנהגה בפועל, וממילא איך הדין לגבי איסור חל על איסור בזה.◆ ז. האם ספק פיקו"נ מיקרי ודאי לגבי ביטול מצות וחי בהם.◆ ח.-י. ספק הש"ך בחולה שנשבע לא לאכול נבילה אי מיקרי שבועה לבטל מצות וחי בהם, כמה צדדים בביאור ספיקו. תמיהה מדברי הש"ך על המור וקציעה שכתב דנשבע לא לאכול מצה זו לא מיקרי לבטל אף אם אין לו אחרת.◆ יא.-יב. דברי האחרונים בסוגיא דנשבע לבטל המצוה, אי יש דין בשבועה שלא חלה שבועה או דמדין אין אחע"א אתינן עלה. ונ"מ ביניהם.◆ יג.-יד. מו"מ לדעת רעק"א הנ"ל אם אפשר לומר דמ"מ שבועה שלא לאכול נבלה אינה שבועה אלא עד כמה שיהיה פיקו"נ.◆ טו.-טז. חילוק בין דברי הש"ך לגבי נשבע לבטל מצות וחי בהם, לבין נשבע לקיים בכה"ג, ונפק"מ לחבר הצלה שנשבע לא לאכול מצה. נידונים בחילוק הש"ך בין נשבע כשהוא בריא לנשבע כשהוא חולה בכמה ציורים אימת מיקרי שהוא כבר חולה.◆ יז. מחדש דאף בריא כשנשבע להדיא על מצב של פיקו"נ מיקרי כנשבע כשהוא חולה.◆ יח. ב' חולים וא"א להציל שניהם, וא' מחייב לבטל מצות מצה, והמציל נשבע לאכול או שלא לאכול, אי מיקרי נשבע לבטל או לקיים, וכן בנשבע להציל אחד מהם, או שלא להציל אחד מהם.◆ יט.-כב. נשבע לבטל מצוה קיומית, או מצוה שיש דרך להפטר ממנה, אי מיקרי נשבע לבטל או לקיים.◆ כג. מצוה חיובית שאפשר לה ליעשות ע"י אחרים, ונשבע שלא לעשותה, אי מיקרי נשבע לבטל.◆ כד.-כה. בריא שנשבע לבטל או לקיים מצות מצה ונהיה חולה, או בהיפך שנשבע כשהוא חולה והבריא.◆ כו. מחלוקת האחרונים בנשבע קודם יו"ט שלא לחרוש ביו"ט, אי מיקרי באו עליו בב"א.◆ כז.-כט. ראיה מדברי הר"ן דבשבועה דנים רק מצד אין שבועה חלה על שבועה, ולא מצד אין אחע"א. וביאור הדברים. והיוצא מזה כלפי השאלה אם בעשה על עשה ג"כ יש הלכה שאין אחע"א.◆ ל.-לב. נשבע לבטל בכולל, כגון שנשבע לאכול פת חמץ מסוימת עם חתיכת ירק, ואח"כ נעשה חולה וצריך לאכול חמץ, אי מחוייב מצד שבועתו לאכול דוקא חתיכה שנשבע עליה והאם חלוק בזה שבועה בכולל, משבועה לבטל מצוה דרבנן בזה.◆ לג.-לה. דברי השעה"צ דאין כופין לישאל בנשבע בכולל לבטל מצוה. ואם דומה לנידון אם אנוס על קיום מצוה יש לו חיוב להסיר מעצמו האונס.

חילוקים בגדרי מכניס עצמו לאונס, אימתי נקרא שמבטל מצוה בידיים.

נספח - בגדר דיחוי של פיקו"נ במקום ספק (מתוך ספר 'אוהב שלום' ש"ב פ"א)

סימן כה

ספק בדין שוחט על החמץ

בסוגיא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף והאם שייך ב' שחיטות בבהמה אחת

נידון במי שהתחיל לשחוט פסחו סמוך לחצות של ע"פ והיה ברשותו חמץ, וביערו וגמר השחיטה אחר חצות - האם שחיטתו כשרה, וכן האם עבר על הלאו דלא תשחט על חמץ דם זבחי.

א.-ב. בסוגיא דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף.◆ ג. קושיא על הסוגיא הנ"ל מדברי הגמרא בזבחים דף ל'. סתירה בדברי הרשב"א בין דבריו לחולין לדבריו בב"ק.◆ ד.-ו. מייסד שבשחיטת מקצת יש ב' נידונים, וספק בדין חולין בעזרה.◆ ז.-ח. קושיית התפארת יעקב למה לא אמרו נ"מ אי ישנה מתחוע"ס בחישב מחשבת פיגול בתחילת השחיטה, ובדברי רש"י בב"ק שכן כתב נ"מ זו , וביאור הדין במי ששחט שישית סימן מקרבן פסח לפני חצות ושישית סימן לאחר חצות כשברשותו חמץ, וגמר הסימן לאחר שביער החמץ.◆ ט. מבאר שגם למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף יתכן היכ"ת שיתחיל לשחוט קודם חצות ועדיין יוכשר הק"פ. העמדת ספק לפי"ז מה יהיה הדין בשחט רוב סימן וחזר לתחילת הסימן למטה ודרס.◆ י. ביאור שיטת רש"י דבמיעוט בתרא יש חילוק בין פסול הנעשה מחמת השחיטה לפסול הנעשה מאליו, וחילוק בזה בין מיעוט בתרא למיעוט קמא.◆ יא. שחט רוב סימנים ואח"כ דרס למטה באותו מקום של הטבעת.◆ יב.-יג. נידון לפי השאלתות בגונא ששחט מיעוט לצד הראש ואח"כ שחט למטה יותר באותו צד של הצואר לצד החזה, וגמר השחיטה בצד השני של הצואר בין שתי השחיטות, איזו מהן הויא השחיטה.◆ יד. ישוב דברי הרמב"ם שתלה הדין בשחט עכו"ם סימן אחד בפלוגתא דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף אף שבגמ' מבואר דהוי לכו"ע. וביאור הדין לגבי ק"פ היכא ששחט מקצת סימן קודם חצות ואחר חצות ירד למטה והתחיל שחיטה חדשה.

שער ב - ענייני ספירת העומר

סימן א
ספירת העומר בספק השכה
גוסס טלדעת הרופאים ודאי יפות לפני צאה"כ האם יכול לברך בבין הטפטות

א.-ב. דברי התוס' דמברך בביה"ש כיון שהוא ספק דרבנן. סתירה לזה מדברי הפוסקים. ב' גדרים למה אין מברכין בספק חיוב.◆ ג.-ד. מביא מהלך לחלק בין עיולי יומא לאפוקי יומא. דן בגוסס או שיהיה אנוס אחר צאה"כ אם יכול לברך בביה"ש.◆ ה.-ז. איך הדין אם לא ספר אך יכול לחזור למקום שעדיין לא עלה השחר או לא שקעה החמה.◆ ח.-יב. סתירות בדברי הביאוה"ל האם בכל דבר מברכין בביה"ש, וישוב לזה. מהלך נוסף לבאר החילוק בין ביה"ש דעיולי יומא לאפוקי יומא.

סימן ב
ברכה בספק דאורייתא לחומרא
בברכה על ספירה בביה"ט להטיטות טספירת העומר דאורייתא בזמן הזה

א. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם מברכין בדבר שחיובו מצד ספק דאורייתא לחומרא.◆ ב. איך הדין לשיטתם במקום שחייב בודאי וספק אם מקיים.◆ ג.-ד. איך הדין לדעת הראב"ד בביה"ש דאפוקי יומא. בגדר חיוב בבין השמשות.◆ ה. בדברי הרמב"ם שספק קרא קר"ש חוזר וקורא בברכה וישוב דברי הכס"מ.

סימן ג
ברכה על מצוה כשחיובה מצד ספק
זרק לו רבו גט טחרור ספק קרוב לו ספק לרבו וספר ספיה"ע בברכה ואח"כ נטתחרר בתוכת ודאי

א. מהלך ראשון בשיטת הראב"ד שמברכים על מצוה שחיובה מצד ספק דאורייתא לחומרא.◆ ב.-ג. בירך על לולב בעודו ספק מחוייב, וקודם הנענועים נעשה ודאי מחוייב, אם צריך לחזור ולברך. החמיר על עצמו בספק דרבנן, ואח"כ נתברר שהוא חיב בודאי, אם יצא כבר מצותו. בגדר ספק דאורייתא לקולא מה"ת.◆ ד. חילוק בין ספק לקולא להיכא שטעה וחשב שמותר, לגבי קרבן ולגבי ברכה.◆ ה. בגדר הכרעת הספיקות לגבי ידיעה בסוף כלפי חיוב חטאת. אם כשנתברר הספק בטלה ההכרעה למפרע.◆ ו.-ז. נדר על תנאי ובשעה שמסופק אם נתקיים התנאי נשאל על נדרו אם חלה השאלה. בגדר ידיעה של אחר כלפי המסופק. מהלך שלישי בדעת הראב"ד.

נספח - בדין נדר על תנאי

שער ג - עניני יו"ט

סימן א
מלאכת יו"ט שאפשר לעשותה מעיו"ט
טכח להכין כנה אחכונה עבוכ האוכח האם כותכ להכין לו ביו"ט והאם לאוכח כותכ להכין לעצכו.

א. מחלוקת הראשונים במלאכת אוכל נפש שאפשר לעשותה מעיו"ט. ◆ ב.-ג. הדין כשמצד המציאות הוי אפשר לעשותה אבל עשה כל מה שמוטל עליו ואעפ"כ צריך לעשותה ביו"ט. ◆ ה.-ז. כמה נידונים מה נחשב מוטל עליו. ◆ ח.-ט. בעה"ב שסמך על בני ביתו שיכינו עבורו ולא הכינו. אורח שסמך על מארחו או אחד מבני הבית שסמך על אחרים. ◆ י.-יג. כמה נידונים במי שהכין חלק מהכמות שהיה צריך ליו"ט. ◆ יד.-טז. כמה אופנים של מלאכה שא"א לעשותה מעיו"ט אבל אפשר לעשותה ביו"ט בהיתר, כגון לבשל ע"י שעון שבת או על ידי תולדות חמה. ◆ יז.-יט. למה אין חיוב לבשל המים עבור התה לפני יו"ט כדי שביו"ט יהיה בישול אחר בישול. ◆ כ. האם צריך לערות המים לכלי שני לפני ששופך עליהם התה אם זה לא מפריע לו בשתייתו. ◆ כא. האם חייב להניח הטשולנט על האש לפני יו"ט אם זה מצטמק ויפה לו.

סימן ב
בדין מרבה בשיעורים
כהן טנכנס לאהל הכת טיט בו אביו ואחר

א. פלוגתת הראשונים בגדרי היתר ריבוי בשיעורים בבישול ביו"ט. ◆ ב. בהמבואר בדברי האחרונים שענין ריבוי בשיעורים שייך לכה"ת ולא לשביתה בלבד. ◆ ג. ביאור ההיתר על התוספת בשיטת הרשב"א. בדין ריבוי בשיעורים כשעצם המעשה הוא מעשה איסור, נפק"מ בזה לדין אפרושי מאיסורא. ◆ ד. ביאורי האחרונים בשיטת התוס' והרשב"א. פלוגתת המנ"ח והאחיעזר בבית שיש בו ב' מתים קרוב ורחוק. ◆ ה.-ו. בגדר דין ריבוי בשיעורים לשיטת האחרונים הנ"ל. נפק"מ מגדר הנ"ל היכא שעבר על יהרג ואל יעבור וריבה בשיעורים. ◆ ז. כמה נידונים מה נחשב ריבוי שיעורים פעולה אחת עם שתי מעשים, אב ותולדה, איסורים שאינם תלויים במעשה כלל. כשהשיעור הנצרך לא נאסר כלל האם יש על התוספת דין ריבוי. ריבוי בשיעורים כשהאיסור עיקרו מצד הנפעל ולא מצד הפעולה. ◆ ח.-י. ריבוי בשיעורים באמירה לנכרי. ביאור בסוגיא דמנחות בחולה שאמדוהו לב' גרוגרות לדעת הר"ן. עוד בענין ריבוי באמירה לנכרי.

סימן ג

בדברי הרמב"ן בהיתר של מלאכת אוכל נפש ביו"ט

יו"ט שחל במוצ"ש האם מי שלא הבדיל יכול לשלוח אחר שכן הבדיל לבשל עבורו

ב' צדדים בגדר ההיתר דמלאכת אוכל נפש ביו"ט. וכמה נפק"מ ביניהם. ◆ א. גוי שהדליק נר לצורך עצמו ביו"ט שחל להיות ביום ששי האם חשיב נר ששבת. ◆ ב. להשיטות שמצווה על שביתת בהמתו ביו"ט, האם במלאכה לצורך עצמה יש היתר. ◆ ג. אם יש איסור בשליחות עכו"ם. ◆ אמירה לעכו"ם לבשל ביו"ט עבור עצמו. ◆ ה. חוקר בגוי ששבת אך חילל שבת לצורך פקוח נפש, האם חייב מיתה. ◆ ו. בנידון החלקת יואב אם אומרים ממה נפשך בדרבנן. כמה ציורים של ב' גרים בדרגות שונות של גירות הכשרה מדאורייתא ופסולה מדרבנן, האם מותר לא' לבשל לב' ביו"ט. האם מותר לגר שגירותו פסולה מדרבנן לבשל לעצמו ביו"ט, או שכיון שהוא ישראל מדאורייתא שוב אסור מדרבנן לבשל לעצמו. ◆ ז. אם מותר למומר לבשל לעצמו, ודברי פוסקי זמננו בכהאי גוונא. ◆ ח. בדין גר תושב במלאכת אוכל נפש בשבת.

סימן ד

דיני עירובי תבשילין השכיחים בזמנינו

הנוסע לבית חולים ביו"ט בעיר אחרת האם הוא ובני ביתו יכולים לסמוך על עירובו

א.-ב. עירוב תבשילין במאכל שלא יתקיים עד שבת מצד עצמו, או מסבה חיצונית. או כשבשעת העירוב היה בדעתו לאכול התבשיל לפני שבת. ◆ ג.-ד. כשבשעת העירוב עדיין אין המאכל ראוי אך יהיה ראוי לשבת. ◆ ה. אם דבר איסור נחשב כחסרון בעצם השם אוכל. ◆ ז. אינו יכול להגיע לעירובו ביו"ט אבל יוכל להגיע אליו בשבת. ◆ ח. בדברי הכלבו במה דילפינן מעירובי חצרות בעיקר יסוד עירוב הראוי. ◆ ט.-י. דין היוצא ביו"ט חוץ לתחום, ודינו אם חזר. הדין כשעירב עליו אחר בעיר שעדיין לא בא אליה. ◆ יא.-יג. יצא מן העיר האם יכולים בני ביתו לסמוך על עירובו. בדין נאבד העירוב חוקר אם הוא פסול בהחפצא. מברר אם דין בעה"ב בציור הנ"ל תלוי בדין בני הבית.

סימן ה
הפרשת תרומה לשני ימים טובים של גליות בתנאי
כי שנולד בט"ו ניסן כתי נהיה גדול בחו"ל

א. סוגית הגמ' בסוכה גבי הקנאת לולב לינוקא ביו"ט. דברי הפמ"ג דבחו"ל אין עצה אלא לקנות לו לולב. עצת הבכורי יעקב לעשות תנאי כעין המבואר גבי הפרשת תרו"מ. ◆ ב.-ג. האם מועילה הפרשה על תנאי כשהפריש קודם ביו"ט שני כגון שנמצא בקו התאריך. עוד ספק בהפריש כל יום פירות אחרים, האם חל ומה דין הפירות שהופרשו על צד שהיום הראשון חול. ◆ ד.-ה. ספיקא דיומא לגבי שאר דיני התורה כגון קטן שהגדיל בט"ז ניסן אם יכול להוציא אחר בברכת על אכילת מצה. והאם שייך לדון ממנ"פ לגבי הפרשת תרומה שלו. ◆ ו. עוד אופנים של ממנ"פ בהפרשת תרומה. מקשה למה צריך לעשות תנאי בהפרשה של יו"ט שני הלא לכל דיני התורה דנים ע"פ החשבון שהיום כבר לא צריך להיות יו"ט. ◆ ז.-יב. ארבעה אופנים ליישב, ודינים העולים מכל מהלך לגבי הספיקות שבתחלת דברינו.

סימן ו
בגדר הגזירה דשמא יעבירנו
הנוטל אתרוג בטבת וחבירו יודע שהאתרוג פסול האם צריך להפריטו

א. יסוד הרעק"א דגזירת שמא יעבירנו לא תליא בחיוב האמתי אלא בחיובו לפי דעתו, שמחמת כן הוא בהול לקיימו ואתי לאתויי. ◆ ב.-ד. חוקר באופנים שונים שלפי דעתו הוא מדמה שמקיים מצוה אך באמת אינו כן, אם נאסר מעשה זה בשבת לפי חידוש הרעק"א. ◆ ג. כשחברו חושב שהוא מחוייב בתקיעת שופר וקריאת המגילה ונטילת לולב בשבת, והוא יודע האמת שאין זה חיוב, האם חייב להפרישו. דין בירור בטעות ע"פ עדי שקר לענין זה. בענין איסור טבילה בשבת איך דנים כשהלכות הנהגת הספק של איסור הטבילה שהוא מדרבנן סתרי להלכות הנהגת הספק של עצם הטומאה שהיא מדאורייתא. ומדברי הגרע"א מבואר לאיסור באופני הטעות וצ"ב שיעור וגבול הטעות. ◆ ד.-ו. ב' אופנים בהבנת דברי רעק"א וכמה נ"מ ביניהם.

סימן ז
גדרי כוונה בטבילה
מעטה באחד טהניח כלים על טפת הפקוה והתפלל טיגיעו לפקוה

א.-ו. סוגיית הגמ' ושיטות הראשונים בדין כונה בטבילה. ◆ ז. מבאר הגדרת מעשה הטבילה בכלים שנטבלו בגל שנתלש. ◆ ח. מה מהני כונה של יושב ומצפה של מי שעומד בצד הכלים. ◆ ט.-יח. הרבה אופנים שלא עשה מעשה טבילה, אבל עשה מעשה שגרם לטבילה לקרות בפועל האם יש לדונו כמעשה טבילה. ◆ יט. ישוב לדברי רש"י התמוהים בירדה להקר. ◆ כ. ההלכה למעשה בנידון דידן ◆ כא. קושית התבואת שור על הרא"ה דמי גרע נפלה מידו מכח ראשון של בידקא דמיא.

פסח

סימן א

בגדרי מקומות החייבים בבדיקה

בדיקת חמץ במקומות העומדים לימכר לגוי

פרק א
בדיקת חמץ שמקומו ידוע

למנהג שמניחים פתיתים, האם יכול בעה"ב עצמו להניחם

א) ברמ"א (תל"ב ס"ב) ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, (מהר"י ברי"ן). ומיהו אם לא נתן לא עכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא עכ"ל. ובעיוני בהך דינא ובדברי הפוסקים הדנים בזה נראה להעיר כמה ספיקות והערות.

הנה המ"ב אחר שהביא דברי האחרונים שהעיקר שעל פי דין אין צריך להניח פתיתים כתב ע"ז בשער הציון (ס"ק י"ב) וז"ל ובפתחי תשובה הביא בשם עמק הלכה דכהיום שהמנהג לכבד ולנקות הבית מכל חשש חמץ קודם ליל י"ד, יש למנהג זה יסוד מדינא, עיין שם.

ומקור הנידון בזה, דהנה במרדכי פ"ק דפסחים (רמז תקל"ה ותקל"ו) כ' ב' טעמים שחייבים בבדיקה אף שכבר כבדו את הבית, א' משום דבכיבוד לבד לא סגי לבדוק חורין וסדקין, ב' משום שלא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, ולפי"ז אף אם בדק ביתו לאור הנר בליל י"ג חייב לבדוק שוב בליל י"ד, והו"ד בתרוה"ד (סי' קל"ג), ובשו"ע ורמ"א סוסי' תל"ג. ובעמק הלכה שם תמה בדברי המרדכי דכיבוד אינה בדיקה, וצידד לומר דאף המרדכי לא ס"ל דכיבוד לא מהני אלא היכא שאינו מכוין לבדוק בכיבודו, וא"כ נשים שלנו סתמן בודקות וא"כ אין חיוב לבדוק בליל י"ד אלא משום שלא תחלוק. ולפי"ז כ' שהבדיקה שלנו אינה בדיקה מעיקר הדין והברכה היא לבטלה, ושוב כ' וז"ל ובזה לא שייך מ"ש הרמ"א דדעת כל אדם לבער אם נמצא דזה אינו רק אם הבדיקה חיובית, משא"כ אחר הבדיקה ל"ש לברך כשאינו בודק, כמ"ש הרא"ש דברכה דעל ביעור משום דבדיקה תחלת הביעור, ע"כ צריך להניח פתיתין, ולגבי הבודק שלא ידע היכן הם הפתיתין הבדיקה חיובית, דאע"ג דלגבי המניח אמרי' מה שמשייר יניחנו בצנעא שמא יחסר או תטול חולדה אבל בלא"ה א"צ לחזור ולבדוק, מ"מ לגבי הבודק שלא ידע היכן הניחו הבדיקה חיוב ורשאי לברך עליו. וא"ל דטפי ה"ל לתקן שלא יכבד החדרים קודם הבדיקה, דז"א אחר שכ' המרדכי דלא מיבדיק שפיר בלא כיבוד, נהי דבגמרא לא משמע כן ולחומרא בעלמא אמר, ראוי לנו להחמיר לעשות בדבר שאנו רואין שכן הדבר וגברא רבה אמר מלתא, אבל לגבי ברכה צריך תקנה דפתיתין, ומשום שלא לחלק בין בדיקה

אין להצריך ברכה, ע"כ מנהגנו הלכה עכ"ל שם.

ב) **ומבואר** מדבריו כמה נקודות. א' שאם הבודק עצמו היה יודע איפה החמץ אין המקום נחשב למקום החייב בבדיקה, ואינו יכול לברך אלא משום שאחר הניחו והבודק אינו יודע היכן הוא. ב' דאף שאשתו לפניו והוא יכול בקל לברר אצלה איפה הניחה החמץ, כל שלא אמרה לו חייב בבדיקה ויכול לברך. (ולומר שכל מה שמהני כשאחר מניח זה כשאומרים לו שאסר לגלות נראה רחוק).[א]

והנה בחידוש הראשון שבדבריו יש להאריך, דעיין בספר דף על הדף פסחים ז: שכ' וז"ל כתב בספר בצילו חמדתי (ע' קל"ג) בשם הגאון מטשעבין זצ"ל ורבנו זצ"ל אמר בשם ה"זייגער מאכער" מהעיר דומברובא, כי מה שמניחין פתיתי חמץ לפני הבדיקה, אף שנראה כחוכא ואיטלולא שהרי הניחום שם בדווקא. אמנם הילפותא במסכת פסחים (ז:) על בדיקת חמץ הוא תנא דבי רבי ישמעאל לילי ארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר, אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר, שנאמר (שמות יב, יט) שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, ואומר (בראשית מד, יב) ויחפש בגדול החל ובקטן כלה ע"ש, ושם הרי הניח מנשה את הגביע מדעת באמתחת בנימין, הרי שאע"פ שהניחום שם מדעת מיקרי חיפוש. ועי' בספר בשבילי המנהג (ח"א עמ' 85), שהביא כן בשם הגר"א, ויישב בזה אמאי לא למדו מציאה מחיפוש מהא דכתיב (בראשית לא, לה) ויחפש ולא מצא את התרפים. וכ' שם עוד וז"ל ושמעתי מהגאון ר' עזריאל אוירבאך שליט"א שחותנו מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א מפזר בעצמו הפתיתים ולא ע"י אחר, וזאת על סמך ענין זה דשייך חיפוש גם בדבר שיודע בו. כמו"כ מובא בספר טעם ודעת פרשת מקץ (להגר"מ שטרנבוך שליט"א) שכך נהג גאב"ד טשעבין זצ"ל. שח לי הגאון ר' חיים פנחס שיינברג שליט"א שגם הוא סובר כן לפי מה שכתב הרא"ש (בפסחים פ"א ס"י) שהברכה שמברכין על ביעור חמץ בלילה בעת הבדיקה ולא בבוקר בעת ביעור חמץ, משום שהברכה היא על תחילת הביעור שמתחיל הביעור שמתחיל בשעת הבדיקה, וא"כ אין ענין לבדוק החמץ במקומות שלא יודע היכן נמצא החמץ, אלא העיקר הוא להתחיל בביעור חמץ,

---

א. ויעוי' במג"א סי' תל"ג שם (סק"כ) שהעתיק דברי התרוה"ד, והוסיף וז"ל ואפי' בדק ביום בחורין ובסדקין צריך לחזור ולבדוק בלילה כמ"ש רסי' זה (וביאר המ"ב (סקמ"ה) דהיינו דאין אור הנר מאיר ביום כמו בלילה) מיהו אם בדק אכסדרה לאור החמה יצא וכ"מ בב"י סי' תל"ז בשם התוס', ומ"מ צריך לבדוק עכ"פ חדר א' בלילה שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה עכ"ל. והעמק הלכה לא התייחס כלל לדברי המג"א בזה, וי"ל בדעתו או דס"ל שכיון שהמג"א בא לחלוק על מש"כ המרדכי אין לסמוך על דבריו עכ"פ לקולא לברך, או דגם המג"א לא התכוון אלא להחמיר.

ולכן הגם שהוא בעצמו הניח הפתיתין מקודם מועיל, ע״כ.

והנה ברור שכל דברי הגריש״א והגרחפ״ש הם דלא כהעמק הלכה. ומדברי הגרחפ״ש מוכח להדיא שלא התייחס כלל לטענה שהמקום פטור מבדיקה, אך גם דברי הגריש״א לכאורה הם דלא כהעמק הלכה, שהרי בדברי העמק הלכה מבואר להדיא שכל חיוב בדיקה בזמנינו הוא רק עד כמה שהבודק אינו יודע איפה החמץ. ומ״מ ממה שהבאנו בשם הגר״א ובשם גאב״ד טשעבין אין סתירה לדברי העמק הלכה, דבאמת יש בזה שתי ענינים נפרדים, דהעמק הלכה דן שהמקום אינו חייב בבדיקה משום שידוע שאין כאן חמץ, וא״כ זה שיודע שיש חתיכות במקום ידוע לא יחייב אותו בחיפוש. אבל אף באופן שהמקום חייב בבדיקה, והיינו כשלא כבדוהו ובדקוהו קודם לכן, הרי מניחים הפתיתים או משום שיש בזה ענין על פי סוד או כדי שיהיה לברכה על מה לחול, ועל זה יש טענה דלא ניתוסף כלום במה שחיפש ומצא דברים שידע מקודם איפה הם נמצאים, וע״ז הביא ראיה מבנימין דשפיר שייך בזה חיפוש. ולחדד החילוק ביניהם נראה דהנה ראובן ששלח את שמעון כשלוחו לבדוק ביתו, ושמעון ידע איפה החמץ וראובן לא ידע או להיפך, האם מתקיים ענין של הנחת החתיכות. ונראה שבנוגע לדברי העמק הלכה, הכל תלוי בבעלים, דאם הבעלים יודעים איפה החמץ, אין להם חיוב לבדוק המקום, ואם אינם יודעים, אף אם הבודק יודע שפיר חייב המקום בבדיקה. אלא דאם לא היינו לומדים מבנימין שזה נקרא חיפוש, עדיין היה בזה חסרון במעשה חיפוש, שהרי זה תלוי בבודק ולא בבעלים.

והעירוני שמה שכתבתי שכלפי טענת העמק הלכה אם הבעלים לא יודעים והבודק יודע שפיר יכול לברך אינו מוכרח, שאולי נאמר שאצל מי שיודע שאין חמץ במקום זה, לא שייכי אצלו חיפוש ובדיקה. אבל נראה שאינו כן, וזה שיודע תוצאות הבדיקה אינו מפקיע ממנו שם בדיקה, וראיה לזה ממש״כ המרדכי שאחרי שבדק בי״ג צריך לבדוק חדר אחד משום שלא תחלוק, ואם אינו נחשב לבדיקה לכאורה אינו מובן, ודו״ק. ובאמת בעמק הלכה שם עמד בזה שמדברי המרדכי שצריך לבדוק משום שלא תחלוק ק׳ על דבריו, וכתב שאף שיש לתקן לבדוק משום לא תחלוק, מ״מ מטעם זה אין לברך. ומ״מ נראה דכל זה כלפי הנידון של העמק הלכה שאין חיוב בדיקה במקום שיודעים שאין שם חמץ, שיסודו הוא שאין חיוב על המקום, דבזה יש לומר דמ״מ חייבו (בלי ברכה) משום לא תחלוק, אבל לפי הטענה שהבאתי שאף אם המקום חייב בבדיקה משום שהבעלים אינם יודעים אם יש שם חמץ או לא, אי אפשר למי שיודע מקום החמץ לעשות מעשה בדיקה, על זה לכאורה לא שייך תקנה לחייבו, וע״כ שאף בכה״ג חיפוש מיקרי, ומדברי המרדכי חזינן שאף אם אין שם פתיתים כלל נחשב למעשה בדיקה, וכש״נ.

ג) **והנה** בבעל ואשתו נראה ששפיר דמי שהאשה מנחת את הפתיתים,

דאף דהדירה היא של שניהם, הרי יש לבעל קנין פירות, ולכאורה נחשב הבית לרשותו והיא גרה אצלו, וא״כ היא אינה חייבת בבדיקה, ואין חסרון במה שהיא יודעת היכן נמצא החמץ. אבל יש לדון בשתי בחורים מחו״ל השוכרים דירה ואינם חוזרים לביתם לחג, שחייבים בבדיקה בברכה בליל י״ד, דלכאורה הגדר הוא שכל אחד שבודק בודק עבור עצמו ועבור משלחו, וא״כ לכאורה יהיה עליהם למצוא מי שאינו בעל הדירה להניח הפתיתים, (או ששניהם יניחו פתיתים) דהרי נפטרו מן הברכה בכיבוד הבית, וזה שהניח את הפתיתים לא חייב עצמו בהנחתם, וא״כ גרם להפקיע עצמו מן הברכה, וכבר הביא בשער הציון סימן תל״ג סק״ה בשם החק יוסף דמי שבדק בליל י״ג עבר על הדין שערום לא יתרום, שהרי הפקיע עצמו מן הברכה. ודוחק לומר שכיון שבדיקת רשות זו תהיה בברכה, שהרי חברו שלא הניח פתיתים אינו יודע היכן נמצא החמץ ויכול שפיר לברך, אין בזה חסרון של מפקיע עצמו מברכה, דהא חיוב הברכה היא על כל אחד שמחוייב בביעור חמץ מרשותו ע״י הבדיקה. ומ״מ נראה שאף זה שהניח את הפתיתים עדיין יכול לברך אם בודק גם בשליחות חברו שאינו יודע מקום הימצאותם, דהא חברו ודאי חייב בבדיקה, וזה שהוא יודע בחיפושו היכן נמצא החמץ אינו מפקיע ממנו שם חיפוש כמו שביארנו. ואם כן יוצא שאם ראובן מניח פתיתים ושמעון בודק, אף ששמעון בודאי יכול לברך מצד הבדיקה עבור עצמו, הבדיקה שעושה עבור חבירו אינו טעון ברכה, ומאידך אם שמעון מניח פתיתים ובודק יכול לברך אבל רק בתורת שליח ולא מצד הא דגם הוא בעלים על הדירה.

בדק ושוב אינו יודע מקום החמץ שמצא

ד) **והנה** לפי עצם היסוד של העמק הלכה יש לדון בעובדא דלהלן. ראובן בודק חמץ כנהוג והיינו שבני ביתו שמים פתיתי חמץ והוא בודק ומוצא אותם. ומכיון שהוא קצת מפוזר בדעתו, אינו סומך על עצמו שיזכור איפה הניח את החמץ שמצא אחר הבדיקה, ונותן החמץ לאשתו והיא מניחתו במקום משומר, והוא אינו טורח כלל לברר איפה, ובבוקר בשעת שריפה הרי היא נותנת לו החמץ לשרוף, האם יש בהנהגה זו פקפוק. ואם אמנם ציור זה רחוק קצת, ובדרך כלל יודעים הבעלים איפה נמצא החמץ, יש עוד ציור שהוא יותר מעשי, והוא במי שיש לו עוד בית, או שיש לו חנות, והם נמצאים בשכונה או עיר אחרת, ושולח שליח שגר באותה שכונה לבדוק את הבית ואת החנות בליל י״ד, והנה בזה לא רחוק לצייר שהשליח בודק ומניח את החמץ שמצא במקום מוצנע בחנות עד יום י״ד בבוקר ושורף אותו, וגם בזה צריך לברר האם יש פקפוק וכמו שיתבאר.

ה) **וכדי** לברר את הצדדים בזה נקדים דהנה מי שבדק ביתו בליל י״ג והקפיד שלא להכניס חמץ אח״כ אינו יכול לבדוק אח״כ בברכה וכמבואר בפוסקים, אבל אם אכל כדרכו ביום י״ג

ודאי חייב בבדיקה ויכול לברך. ואם אמנם הכניס חמץ אבל רמי אנפשיה לזכור בדיוק איפה הניח החמץ, לכאורה פשוט שאינו חייב לבדוק, דל"ש מכל מי שבודק חמצו בליל י"ד ומניחו במקום מוצנע עד מחר בבוקר לשרוף, וכן משאיר לאכילתו, שאינו מחוייב לבדוק עוד הפעם. אבל צריך לברר מה הדין במי שיודע שיש לו עשרה פתיתי חמץ במקום מוצנע בביתו (שאין בו חשש עכברים) וחוץ מזה אין חמץ, אבל אינו יודע איפה בביתו נמצא חמץ זה, האם זה מחייבו בבדיקה. ולכאורה איני רואה טעם שלא יתחייב בבדיקה, דלכאורה החיוב בדיקה אינה לדעת האם יש חמץ וכמה חמץ יש בלבד, אלא גם צריך לדעת איפה נמצא החמץ. ובאמת זה מבואר להדיא מדברי העמק הלכה דהא גם אחרי שאחר מניח הפתיתים הוא יודע שבבית יש רק עשר פתיתים של חמץ. ואין לדון אלא באופן שהוא יודע שהחמץ נמצא במקום מגולה שקל למוצאו שאי"ז מחייבו בדיקה, וכמו שיתבאר להלן, אבל אם טעון חיפוש אחריו בודאי שחייב בבדיקה. ולפי"ז צריך לברר מה הדין במי שאכן אינו יודע האם ואיפה יש חמץ, אבל הוא יודע שיש אחר שיודע איפה החמץ, ואם ישאלנו יגיד לו, וא"כ הרי יש לו היכ"ת לברר, האם הוא מחוייב בבדיקה. וגם זה לכאורה מוכח מדברי העמק הלכה דבכה"ג חייב לבדוק ולברך, וא"כ לכאורה בציור הראשון שציירנו שאינו יודע איפה הניחה אשתו את החמץ שמצא, בודאי לא הועיל כלום בבדיקתו, שהרי חייב בבדיקה שוב. ונחזור על הקושיא באופן יותר פשוט, אם בזמנינו שמכבדים את הבית היטב צריך להניח פתיתים כדי להתחייב בבדיקה, וסגי בזה שהוא אינו יודע איפה הם אע"פ שאשתו יודעת, א"כ מה הרויח בבדיקה כזאת אם גם אחרי הבדיקה אשתו יודעת והוא אינו יודע. ויש לברר אם אכן מקפידים בזה.

ולפי"ז לכאורה גם בציור של שליח יש להעיר היאך קיים חיובו, דאף דיכול לסמוך שהשליח בדק והניח החמץ במקום מסויים, הרי כיון דהוא אינו יודע היכן הוא לכאורה עדיין חייב לבדוק. ולחדד הדברים, אם היה רוצה לבדוק עוד הפעם (בעצמו או ע"י שליח אחר) לכאורה בודאי היה יכול לברך על בדיקה זו, דהרי זה ממש דינו של העמק הלכה, וא"כ לכאורה אם יכול לברך ע"כ דחייב לבדוק, ודין זה נראה מחודש מאד שבכל שולח שליח לבדוק במקום אחר צריך או שיודיע לו השליח באיזה מקום בבית הוא מניח את החמץ שמצא, או שיאמר לו שאחרי הבדיקה יוציא החמץ מהבית מיד.

אכן בהא דשליח העירני הרב י. גודמן שליט"א שיש מקום לחלק בין ציורים שונים. שאם שלח ראובן את שמעון לבדוק, ואמר לו שיניח את החמץ בדירה ובבוקר יתקשר אליו לוי לברר איפה נמצא החמץ, באמת לא נפטר מחיוב בדיקתו כשהניח שמעון את החמץ בדירה, אבל באופן ששמעון הוא שלוחו גם לשריפה נחשב שפיר שקיים חובת בדיקה, דבהא דאצל שלוחו לביעור הויא הדירה כבדוקה שפיר קיים חובת בדיקה.

וא״כ יתכן שכיון שדוקא באופן שאין זה שבדק מבער את החמץ הוא שיש לדון בזה, אין בזה טענה של ״לא שמענו״.

פרק ב
בדיקת חדר שעומד למכור לגוי

ו) **והנה** יש לעיין בנידון אחר ואולי יצא מזה גם חידוש לדינא בנידונינו. דיעוין במ״ב (סימן תל״ו ס״ק ל״ב) שכ׳ וז״ל ״ולענין אם מחויב לבדוק בליל י״ד החדרים שבדעתו למכרן למחר לנכרי עם החמץ שלהם יש דעות בין האחרונים, שדעת המקור חיים (סי׳ תל״ו ביאורים סק״ד) והחיי אדם (כלל קי״ט סי״ח) שצריך לבדקן מאחר שלע״ע החדרים לא נמכרו והם ברשות ישראל, ואפילו אם נמכרו עדיין לא החזיק בהם הנכרי וגם המפתח הוא ברשות בעה״ב עדיין, אמנם בתשובת בנין עולם סימן כ׳ חולק ודעתו דא״צ בדיקה, דבזה עצמו שמוכר למחר לעכו״ם מקיים תשביתו וביעור, ולא גרע מחמץ שמוצא אחר הבדיקה שמשייר למאכלו למחר ואינו מחויב לבער הכל, ואף בזה בעת שמקיים בדיקה בביתו הוא משייר לאלו החדרים למוכרו למחר לעכו״ם, וכן בתשובת חתם סופר סימן קל״א דעתו להקל כשמקיים מצות בדיקה בשאר חדרים, וכן בספר אשל אברהם כתב דמסתברא להקל וכן פשוט המנהג עי״ש, אך שצריך ליזהר שיבאר בעת המכירה שמוכר לו החדר וכל החמץ הנמצא בו (כדי לכלול בזה גם החמץ הנמצא בחורין ובסדקין) ולא יאמר לו בסתמא שמוכר לו החדר והיי״ש והשכר הנמצא בו [פתחי תשובה]״, עכ״ל. וז״ל המקו״ח שם ״נראה דאותן שנותנין ביתן לעכו״ם בערב פסח למזוג חמץ מ״מ צריכין לבדוק חמץ בליל י״ד. דאף לטעם הטור דאינו עובר בבל יראה מחמת שנתייאש מ״מ הא בלילה עדיין לא מכר הבית ויש לו בית חייב בבדיקה, כיון שעדיין יש לו בית בשעה שחייבוהו חכמים בבדיקה. ועוד דאולי לא ימצא עכו״ם למכור לו ויתחייב בבדיקה ובביעור, ובדיקת יום לא חשיב בדיקה. וכעין מה שמקשה בש״ס (כז:) לא מצא עצים לשורפו יהיה יושב ובטל ורחמנא אמר תשביתו, משא״כ כשיבדוק דאז אם לא ימצא עכו״ם לקנותו יבערנו, אם לא שימכור הבית בי״ג (ועיין סימן ת״נ ס״ק ו׳ במגן אברהם) וגם יכתוב בשטר מכירה שמוכר לו כל חמץ שבבית זה אף שאין ידוע לו״, עכ״ל.

וראיתי בספר נתיבות אדם להר״מ דייטש שליט״א (ח״ב סי׳ י״א) שמעיר לנכון ששיטת החת״ס והבנין עולם הם שתי שיטות נפרדות, דהמעיין בלשון החת״ס שם יראה שמה שפוטר מבדיקה הוא משום שהחדר לא יהיה שלו למחר,[ב] ואילו בבנין עולם שם מבואר שמה שפוטר הוא מצד החמץ, שהחמץ כבר לא יהיה ברשותו למחר,

---

ב. דז״ל שם, ע״ד מי שמוכר חמצו לגוי ערב פסח ומשכיר לו חדר לכך אם מחויב לבדוק [חדר] ההוא בליל י״ד, נראה פשוט דאין צורך, דאע״ג דהמשכיר ביתו לישראל ומוסר לו המפתח משחל י״ד על

ובזה גופא שמוכרו יקיים מצות תשביתו, ע״ש. והנ״מ הברורה ביניהם, דדברי החת״ס שייכים אף אם לא מכר את כל החמץ שבחדר אלא חמץ מסויים, והשכיר את הרשות, דסוכ״ס לא יהיה חדר זה רשותו למחר, אך סברת הבנין עולם היא רק היכא שימכור כל החמץ שיש שם. ובאמת כבר עמד בחילוק זה בספר פתחי תשובה שהביא המ״ב, וז״ל שם ״כתב בתשובת בנין עולם בשם המקור חיים דאותם בתים שמוכרים לא״י ומוסרים אותם למזוג בהם יי״ש ושכר בפסח חייבים לבודקם בליל י״ד דאז חל עליו חובת הבדיקה, וחלק עליו דא״צ בדיקה דבזה עצמו שמוכר להא״י מקיים תשביתו וביעור דלא גרע מחמץ שמוצא אחר הבדיקה שמשייר למאכלו ושומרו ונותנו לא״י למוכרו ע״ש, ולכאורה לא דמי דהתם מקיים מצות בדיקה ונגלה לפניו מה שבחורין וסדקין, ושמורין בידו לקיים ביעור בשריפה או מכירה, משא״כ הכא דנעלמו מעיניו מה שבחורין וסדקין לא קיים מצות בדיקה, ועוד דלדבריו צריך לומר למחר הריני מוכר לך הבית וכל החמץ אשר בו, משא״כ אם מוכר לו הבית בסתם עם היי״ש והשכר״, עכ״ל. והיינו דהפתחי תשובה חולק על עיקר טענתו של הבנין עולם, דהא אינו יודע מה יש בחורין וסדקין, ועוד כתב דכל דברי הבנין עולם אינם שייכים כשאינו מוכר אלא חמץ מסויים (ולפי מה שביארנו החת״ס טעם אחר יש לו, ולדעתו אף היכא דאינו מוכר אלא חמץ מסויים נמי פטור מבדיקה).

בדיקה אחר חמץ שלא יוציא ממקומו, או שיבער יחד עם הדברים המסתירים אותו

ז) **ושיטת** המקור חיים לכאורה צ״ב, דאף אם נבין שצריך לבדוק הואיל וכבר נתחייב, ואף אם נבין שאינו יכול לסמוך על הא דהולך למכור משום שמא לא ימצא גוי למכור לו, מ״מ היאך שייך לחייבו בפועל לבדוק, ומה יועיל בבדיקתו אם בין כך ובין כך מוכר את החמץ למחר. ולהמחיש הדבר, מי שיש לו חנות שיש בה אלפי קופסאות של מינים שונים, יש מהם של חמץ ויש מהם שאינם של חמץ, ומוכר הכל לגוי בי״ד, הרי לדעת המקור חיים נכנס זה לחנות בליל י״ד ומתחיל לבדוק לאור הנר, וכמובן שמוצא המון חמץ, האם יצא בדיקתו בזה שמיד אומר שמצא ״שיש המון חמץ״ שצריך למכור, או דילמא

המשכיר לבדוק [כפסחים ד׳ ע״א], התם חיוב בדיקה על החדר עכ״פ שהרי סופו שיהיה ביד ישראל, וכיון שהחדר צריך בדיקה עכ״פ ובזמן הבדיקה שהוא אור לי״ד עודנו בידי המשכיר ע״כ החיוב על המשכיר להוציא הבית מחיוב בדיקה, ואינו דומה נמי להיוצא מהבית ואינו נכנס לבית אחר כלל, שאעפ״י שגוי נכנס בבית וזוכה בהחמץ, שחייב לבדוק תוך שלשים כהראב״י ס״ס תל״ו, התם נהי שאין על הבית חיוב בדיקה שהרי גוי נכנס בתוכו, מ״מ חיוב על קרקפתא דגברא הוא, והוא לא יקיים מצות בדיקה שהרי לא יכנס לשום בית ע״כ צריך לבדוק, משא״כ הכא שאין על החדר חיוב בדיקה שהרי סופו שיכנס גוי לתוכו, ועל הגברא ליכא חיובא שהרי מקיים מצות בדיקה בשארי חדריו, לית דין ולית דיין שיהיה צריך בדיקה ואין זו צריכה לפנים כלל עכ״ל.

צריך לדעת אלו סוגים יש לו, ואולי צריך לדעת כמה יש מכל סוג, ואולי גם איפה בדיוק בחנות נמצא כל פריט של החמץ, וכ״ז צ״ב.[ג] ובאמת כעין מה שהערנו הק׳ הבנין עולם, שהרי כתב שאם ימכור למחר לא גרע ממה שבודק ומשאיר למכור לגוי, אך אנחנו מוסיפים קצת על שאלתו, שאף אם אפשר להבין שיש חיוב, היאך מקיימו בפועל, ומה בפועל מוטל עליו לעשות.

ח) **ובאמת** לסברתו השניה של המקו״ח שא״א לו לסמוך שימכרנו משום שאולי לא ימצא גוי, שפיר אפשר להבין שתקנת בדיקה בליל י״ד היא לדעת איפה נמצא כל החמץ, שכיון שאיננו סומכים שימכור את החמץ, צריך לבדוק אחריו כדי שיוכל לבערו. ולפי זה נחזור לציור שציירנו בבודק חנותו, שהקשינו מה הוא בודק, ולהמתבאר יסוד הבדיקה הוא להיות מוכן למצב שיצטרך לשרוף החמץ אם אינו מצליח למוכרו.[ד]

אך סברתו הראשונה של המקו״ח לכאורה צ״ע, ולחדד הקושי נצייר מי שכל הרצפה מלאה בשקיות וכולם

ג. ובאמת עכ״פ כמה חמץ יש לו יש להוכיח שאי״צ לדעת, דז״ל הביאור הלכה בסימן תמ״ח (ד״ה בדבר מועט) עוד כתבו דלא מהני כשיאמר לו אני מוכר לך בית זה או חמץ שלי, אא״כ יאמר לו אני מוכר לך בית זה בכך וכך וחמץ זה כל מדה בעד סך כך וכך, דבלא פסיקת דמים אין כאן קנין כלל אא״כ שיאמר כפי שישום אותו פלוני או ג׳ בקיאין. וצריך לפרש כל מין חמץ שיש לו ולא יכתוב סתם אני מוכר לך כל שיש בו חשש חימוץ דהוי כאין מינו ידוע, שהרי אינו יודע אם שוה הרבה או מעט, אלא יפרוט כל מין ומין, רק המדידה א״צ שיהיה דוקא קודם פסח אלא יכול להתנות עם הנכרי שהמדידה או השומא יהיה אחר הפסח [מקו״ח וש״א] עכ״ל, הרי להדיא שאי״צ לדעת לפני המכירה כמה חמץ יש לו, ודוחק לומר שמיירי דוקא במי שמוכר בי״ג, וביותר דמדברי המקו״ח שהבאנו משמע להדיא שזה לא היה האופן הרגיל של מכירה.

ד. אך עדיין צריך לברר מה בדיוק הבדיקה שנצרכת לזה, והנה לכאורה זה ברור שיש מצב שאף על פי שאני יודע כמה חמץ יש לי בביתי הרי״ז נחשב שאיני יודע איפה החמץ שלי וכמו שהארכנו לעיל, וזה מבואר היטב מדברי העמק הלכה שהבאנו לעיל, דהא הוא יודע שאין חמץ בבית חוץ מהעשר פתיתים, ואעפ״כ חייב בבדיקה בברכה. ואף אם לא ננקוט כדבריו בנוגע לציור שאשתו יודעת היכן החמץ מונח, ונאמר שכיון שבידו לברר איפה החמץ בלי לבדוק, אין זה מצב החייב בבדיקה, מ״מ זה בודאי מבואר בפוסקים שאם לקח עכבר חתיכה אחת והניחו תוך הבית, חייב בבדיקה שוב, ומ״ש מכל מי שבודק ומניח חמצו למחר, ופשוט שהחילוק דשמה יודע איפה נמצא החמץ וכאן שלקחו עכבר אינו יודע. ואם נבא לדון מה נחשב יודע מקומו ומה נחשב אינו יודע מקומו, ומה יהיה הדין כשבדק והניח החמץ על שולחן מסויים ואינו זוכר על איזה צד של השלחן הניחו, נראה דאה״נ שאין בזה הגדרה ברורה וצריך לדון בכל ציור בנפרד האם נחשב שלא חסר לו חיפוש כדי לשרוף כל החמץ ברשותו. וביותר נראה פשוט שההגדרה מורכבת מכמה נתונים. והיינו שמי שיש לו טרקלין גדול והקרקע שם אינה מרוצפת, ויודע שיש כמה שקדי מרק שנמצאים על הקרקע, הרי החדר חייב בבדיקה (עיין במ״ב תמ״ג סקל״ג דפירורין פחותים מכזית אם ראויים לאכילה חייבים בביעור), דזה הרי מצב הטעון חיפוש, ואם יודע שיש כמה חלות של פדיון הבן על הקרקע ואין עוד חמץ, לזה מספיק ידיעה. ונראה דגם הימצאותם של דברים אחרים יכולה להשפיע להחשיב את החדר כמחוסר בדיקה. ולהמחיש בציור קיצוני, אם יש חבילה של חמץ על הרצפה,

חמץ, אף שכמה מהשקיות מוסתרים ע״י השקיות שעליהם, נראה דנחשב החדר כמקום הבדוק, דמה לי אם יש חבילה אחת גדולה של חמץ או כמה חבילות קטנות, הרי החמץ אינו טעון חיפוש משום שעומד לשרוף את הכל. ולפי״ז נבא לדון בציור שחלק מהחבילות הם ספק חמץ, דלכאורה אף שהוא צריך להחמיר ולשורפם, אבל הרי אין לו לנקוט לקולא שהם חמץ, וא״כ לכאורה נאמר שהודאי חמץ הוא במקום שאינו ידוע וחייב בבדיקה. אבל נראה שאין זה נכון, דאף אם כלפי שמיא אינם חמץ, כיון שלמעשה חייב לשורפם, שפיר קיים חיוב בדיקתו, דהא כיון דהוא עומד לשרוף כל החבילות בצורה זו של תערובת, לא חסר לו שום בירור כדי להגיע לביעור החמץ שיש לו. ואם כנים הדברים נמשיך ונאמר דאף אם בחלק מהחבילות אין כלל חשש חמץ, אלא שהוא מתכוין לשרוף את כל השקיות מאיזה טעם שיש לו, גם כן אינו חייב בבדיקה.

ולפי״ז יש לדון בציור דלהלן. ראובן יש לו קרטון גדול ולפני פסח, כשמנקים את המזווה, זורק את כל החבילות שנשאר בהם רק מעט מזון, לקרטון שמיועד לשריפה, משום שיותר קל לשרוף הכל מלבדוק כל שקית האם תכולתה היא חמץ, וגם יש בקרטון הרבה עיתונים ולולבים כדי לשרוף בהם החמץ, וכן הי׳ פתיתים מונחים עמוק בתוך התערובות של חבילות האוכל והעיתונים והלולבים כדי שיישרף החמץ היטב למחר, וכבר הוסיף קצת אלכוהול ראוי לשתייה וכשר לפסח בכל צדדי הקרטון כדי שהאש תבער היטב. ולכאורה יש לטעון שהחמץ טמון עמוק יותר בחורים וסדקים של העיתונים ממה שהיה לפני בדיקת הבית, וגם התערובת של פתיתי החמץ בתוך האלכוהול הוא יותר מעורב מחמץ שבחורים וסדקים, וממילא חייב עכשיו בבדיקה שוב. ונראה שאין זה טענה וכמו שביארנו, שאין חסרון במה שהחמץ ״מוסתר״ בעצם אלא במה שהוא מוסתר משריפתו, ואם כוונת בעליו היא לשרוף את כל התערובת יחד, אין חייב יותר מזה. ויוצא לנו היכ״ת מעניינת, שאדם יכול לפטור עצמו מחיוב בדיקת חמץ על ידי שיחליט לשרוף דבר שאינו חמץ.

ולפי זה נדון בציור דלהלן, ראובן אינו אוכל בביתו בפסח אבל ישן שם, ולכך אינו משאיר שם שום אוכל לפסח, אלא בליל י״ד מחפש כל דבר מאכל שנשאר בלי לברר אם מאכל זה חמץ או לא, ומניחו בשקית ושורף את כל

אף שהיא חבילה קטנה, ואף שאינו זוכר איפה בדיוק הניחה, מסתבר שזה נחשב ידוע מקומו, משום שברגע שייכנס לחדר ירגיש בו, אבל אם כל הרצפה תהיה מלאה בחבילות זהות, ובכולם יש מצה ורק באחת מהן יש חמץ, ויש סימון על צדה התחתון של החבילה, לכאורה עי״ז בודאי טעון המקום בדיקה, והרי זה ממש כחמץ הנמצא בחורין וסדקים. וא״כ ה״ה בנידו״ד לסברתו השנייה של המקו״ח, דכל שיצטרך לבדוק אחריו אם לא ימצא גוי, חייב בבדיקה בליל י״ד.

השקית. ולדברינו, כיון שכוונתו לשרוף את כל השקית קיים שפיר חובת בדיקה.

ולפי כל זה לכאורה מתחדדת קושייתו של הבנין עולם על המקור חיים, דמה ההבדל בין החלטתו לשרוף כל השקית, שהדין הוא שכיון שעי״ז יבער החמץ נחשב לקיום בדיקה, ובין החלטתו למכור כל מה שיש בחדר זה, וא״כ לא נתבארה שיטת המקור חיים אלא על פי סברתו השניה שיש לחשוש שמא לא ימצא גוי למכור לו את החמץ, ובס״ד להלן באות ט״ז נחזור לסברתו הראשונה.

אם מי שיבער כל חמצו בלא"ה חייב בבדיקה

ט) **ונמשיך** הקו בציור שציירנו בזה שמתכנן לשרוף את כל השקית, יש לבאר הדין אם בתוך השקית היו דברים לפני שהתחיל ואינו יודע אם הם חמץ, האם נאמר שחייב לבדוק מה יש בתוכה, דהא אף שהולך לשרוף את כל השקית, הרי מה שהיה כבר בתוך השקית לא בדק כלל. ונראה פשוט דאינו חייב לבדוק, דכיון דהולך לשרפו ועי״ז יתבער מן העולם, אין לו חיוב יותר מזה. ואף שלכאורה א״א לומר שקיים מצות בדיקה על השקית, מ״מ הרי אינו חייב לבודקה.

ואם כן נמשיך ונדון במי שגר בבית שיש בו שתי חדרים ומתכנן לבנות אחד מהחדרים מחדש, ולכך לחסוך עבודת הבדיקה מתכונן לשרוף את כל החדר ביום י״ד בבוקר, נראה שע״י שבדק החדר השני קיים כל חיובו, דאין הבדל בין אם שורף שקית עם כל תכולתה או חדר עם כל תכולתו. וא״כ צריך לברר מה הדין במי שמתכונן לשרוף כל ביתו, האם נאמר שבינתיים יש לו חיוב בדיקה והרי לא בדק כלום, או נאמר שכיון שהולך לבער כל חמצו לא חסר לו כלום בקיום חיובו. ובאמת כד נדייק נראה שאין צריך להגיע לציור רחוק של שריפת בית לצייר ספק זה, דלכאורה יצוייר הספק גם במי שיש לו חומר שמחלחל לכל חור וסדק בביתו, ופוגם כל דבר מאכילת כלב, דגם בזה לכאורה ביער החמץ, וכוונתו לבער את כל החמץ שבבית ע״י שפיכת חומר זה. (ולכאורה כיון שביטל כל מצות הבדיקה שחלה עליו אינו יכול לפטור עצמו לשיטת האבי העזרי שנביא להלן אות י״א, וא״כ ספיקן הוא לפי״ד הטור שחולק על האבי העזרי, אבל באמת המעיין בדברינו שם יראה שדברי האבי העזרי אינם שייכים לנידוננו.)

ובאמת השאלה בזה נחלקת לשלשה חלקים, חדא האם יש לו חיוב לבדוק, שנית היאך יבצע בדיקה זו, ושלישית האם יכול לברך על הבדיקה. ונראה שיש לדון בזה מכמה צדדים.

ולכאורה באופן שודאי יש לו חמץ בבית ורוצה לשרוף את הבית או לבער את החומץ בחומר הנ״ל, אף אם אין בביעורו קיום חובת בדיקה לכאורה לא גרע ממי שבדק ביתו בלילה ולא בירך ורוצה לשרוף חמצו בלילה שיכול לברך מצד השריפה, וממילא באופן כזה יכול לברך גם אם עושה כן ביום, לפי רוב האחרונים שהביא המ״ב בסימן תל״ב (סק״ד) שיש לברך אחרי הבדיקה לפני השריפה. אכן באופן שאינו

מברך על השריפה משום מצות שריפת חמץ שבו, דהיינו באופן שמסופק אם יש לו שם חמץ, או לדעת האחרונים שלא נתקנה ברכה אלא בשעת בדיקה, צריך לברר אם יש לו לברך. דהנה ז"ל המשנה ברורה בסימן תל"ב (סקי"ג) בביאור דברי הרמ"א שאין צריך להניח חמץ שמא לא ימצא, דאין כאן חשש ברכה לבטלה דכן הוא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ואם לא ימצא אין בכך כלום עכ"ל, וא"כ מחד גיסא אפשר לומר דשפיר יכול לברך, דיסוד מצות בדיקה אינה לחפש אחר החמץ אלא לייצר מצב שידע שכבר אין לו חמץ, וא"כ אף זה ששורף הכל קיים בזה מצות בדיקה, אבל מאידך אפשר לומר שאף שאם אינו מוצא חמץ אין ברכתו לבטלה, מ"מ אין זו הצורה של תקנת חז"ל לבדוק, דתקנתם היתה לחפש. ואם ננקוט דבכה"ג אינו מברך משום שרק על חיפוש יש ברכה, יש לדון מה הדין אם באמת רוצה לחפש ולברך, האם הועיל בזה שחיפש ועכשיו יודע כל מה שיש בחורין וסדקים, הרי כיון שאח"כ שופך החומר או שורף כל מה שיש, א"כ מה הועילה ידיעתו מה נשרף או מה נפגם.[ה] וכל זה בשורף את הבית עכשיו, אבל אם שורפו מחר בבוקר לכאורה בודאי אינו יכול לברך עכשיו, בציור שאינו מחפש[ו] דהא עכשיו אינו שעת המצוה, וביותר אף אם נימא שכיון שעיקר המצוה היא הביעור והוא עומד לשורפו בבוקר א"כ כל תחילת השתדלות בזה נחשבת לשעה הראויה לברכה, יש לדון בציור שיש כאן שריפה שבודאי תגיע לכאן ביום י"ד בבוקר ותשרוף הכל, ולכך עומד בליל י"ד ובודק לאור הנר ורושם שיש כך וכך חמץ בחור זה וכך וכך בחור השני וממילא נשאיר את החמץ שם כדי שהאש תשרפם, לכאורה אינו יכול לברך דהא אינו עושה כלום. ומ"מ נראה שאף בציור זה אינו מחוייב ביותר מזה, דהא מטרת הבדיקה התקיימה על ידי שיודע שיש שריפה שתשרוף את החמץ מחר.

יסוד חובת בדיקה

י) **ונראה** שבכל כי האי גוונא שאינו מברך אין הגדר שהוא פטור מחובת בדיקה אלא שמקיים חובת הבדיקה בלי מעשה בדיקה ולכך אינו מברך, ונבאר את הענין קצת.

הנה מדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וחז"ל הצריכו להוציא החמץ מרשותו. וחלק מתקנה זו הוא שחייב לבדוק ברשותו לראות אם יש חמץ (ומדאורייתא שייכא בדיקה כשלא ביטל, ועיין במקור חיים (בהקדמה לסימן

ה. ובאמת אף אם בזה יכול לברך משום שהרי בין כך ובין כך הרי יש לו קיום ענין המצוה, וכל החסרון שהיה היה רק בצורת הקיום, וא"כ כיון שחיפש אפשר לו לברך, יש לדון האם זה רק אם חיפש ובירר אם מה שמצא הוא חמץ, דלכאורה אם מחפש כל דבר מאכל להשאירו לשריפה לא שנא בזה משריפת כל הבית, וצ"ע בכל זה.

ו. או באופן שאינו נחשב שהחיפוש עושה משהו וכמו שנסתפקנו בהערה הקודמת.

תל״א) שהאריך לבאר שיטות הראשונים במי שבדק ולא מצא, ואח״כ נתברר שהיה לו, מי הו״ל אונס או שלא עבר כלל), ולבדיקה זו נתנו חז״ל דינים כמו אור הנר וכו׳. וז״ל הגמ׳ (י.) אטו בדיקת חמץ דאורייתא דרבנן היא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה. והנה אם נבא לדון במי שיש לו חמץ בביתו ויש לו אונס שאינו יכול להגיע לביתו לפני החג, אבל יש לו אפשרות להוציא החמץ מרשותו על ידי גוי וכדומה, וביטל חמצו, וטוען שאינו חייב להוציאו מביתו, וטענתו משום דמדאורייתא קיים חיובו דהרי ביטל, ועל התקנה מדרבנן של בדיקה הוא אנוס דהרי הבדיקה של הגוי אינו קיום מצוה, כמדומני דהוא בורכא, דבודאי אף שחז״ל קראו לתקנה בדיקה, היינו שזהו שלמות חיובו, אבל בודאי יסוד התקנה היא שחז״ל אסרוהו להשהות חמץ ברשותו.

ולחדד הדברים, הנה ז״ל הטור (סימן תל״ו) המפרש מיבשה לים או יצא בשיירא ואינו מניחו בביתו מי שיבדוק ואין דעתו לחזור בתוך הפסח, אם הוא קודם ל׳ יום לפני הפסח א״צ לבער וכשיגיע הפסח יבטלנו בלבו, ואם הוא בתוך ל׳ יום צריך לבער, שכבר חל עליו חובת ביעור כיון שדורשין בהלכות הפסח, ואם דעתו לחזור בתוך הפסח אפילו מר״ה צריך לבער עכ״ל, ונחלקו האחרונים האם זה שהמפרש ויוצא בשיירא קודם ל׳ אינו צריך לבדוק הוא רק בספק אם יש שם חמץ או גם בחמץ ידוע, ועיין במ״ב ושער הציון שמדברי הרבה אחרונים מבואר שאף בחמץ ידוע מותר, ושכן דעת הריטב״א. ומבואר שאף איסור שהייה אינו מתחיל אלא ל׳ יום קודם החג, וע״כ אין עליו חיוב בדיקה וביעור, והיינו כמו שביארנו שאין חיוב בדיקה חיוב לעשות מעשה בדיקה לכשעצמו, אלא איסור שהייה הוא, וחייב לעשות כל מה שבידו שלא לעבור על איסור השהייה.

ולפי״ז נראה שמי שמקיים דאגה זו שלא יהיה חמץ ברשותו בלי לעשות מעשה בדיקה, אינו דומה למי שאינו לובש בגד של ד׳ כנפות ופטר עצמו מן המצוה, שהרי לא פטר עצמו מחיובו, אלא קיים מצות ביעור, וזהו עיקר יסוד מצות הבדיקה.

יא) **ונראה** לחדד החידוש בדבר באופן יותר למעשה. הנה בהמשך דבריו כ׳ הטור וז״ל כתב אבי העזרי ישראל היוצא מבית עו״ג תוך ל׳ יום צריך לבער אף על פי שהעו״ג יתן בו חמץ, שהמצוה מוטלת על ישראל לבער כשיוצא ממנו, והני מילי במפרש ויוצא בשיירא, אבל אם נכנס הישראל בבית אחר בעיר הזאת, או אפי׳ הלך לעיר אחרת, בודק שמה וא״צ לבדוק כאן, ונ״ל שא״צ לבדוק כיון שהעכו״ם נכנס בביתו אף אם נשאר לישראל חמץ ודאי מתייאש ממנו ואין לך הפקר גדול מזה עכ״ל.

וצריך לברר האם עיקר המחלוקת בין הטור להראבי״ה היא רק בענין חיוב הבדיקה או גם בעצם הדין שצריך ביעור מדרבנן אף אחרי ביטול, וכמו שהארכנו דחיוב הביעור נקרא בלשון חז״ל בדיקת חמץ דרבנן דמדאורייתא

בביטול בעלמא סגי ליה. והנה הבאנו לעיל דברי המ״ב ששיטת הרבה ראשונים ואחרונים דהא דהיוצא בשיירא לפני ל׳ פטור מלבדוק ולבער מיירי אף בחמץ ידוע, וא״כ הדין שמתבאר בסימן זה מיירי כלפי כל חובת הביעור ולא כלפי חובת הבדיקה בלבד, וא״כ משמעות הדברים היא שגם מחלוקת האבי העזרי והטור בחובת הביעור היא.

ולכאורה דבר זה צ״ב, דיוצא דהדין הוא שאם אחד גר בביתו של עכו״ם ועוזבו אחרי פורים ומניח שם חמץ ידוע, הרי לדעת הראבי״ה הדין הוא שאם יש לו בית אחר, אף אם אין בבית השני חמץ אינו מחוייב לבער החמץ שבביתו הראשון, ואם אין לו עוד בית, אף שיש לו חמץ ברשותו, חייב לבער החמץ שבבית הראשון. ולכאורה הדברים אינם מובנים, דבשלמא אם דנים בתקנה לבדוק ביתו לאור הנר שפיר מובן שיש לחלק שאם יהיה לו עוד בית הרי יקיים חיובו שם, ועל כן אינו חייב לבדוק בית זה, ואם לאו אין לו מקום אחר לקיים חיובו, וע״כ חייב לבדוק בבית זה שמניח ביד העכו״ם. אבל אם נרצה לדון כלפי חיובו להשבית חמץ ידוע למה יהיה הדבר תלוי באם יהיה לו בית, ולא באם יהיה לו חמץ. ונראה מזה כמו שביארנו, שעיקר התקנה אינה שצריך לבדוק, אלא שיעשה רשותו ״מקום נקי מחמץ״, וממילא אם יהיה לו בית אחר יוצא ידי חובתו בזה שבודקה ומנקה אותה, ואם לא תהיה לו רשות אחרת מחוייב לקיים התקנה ע״י שינקה רשות זו.[ז]

ז. אכן עדיין יש לדון, דאם כל תקנת ההשבתה אחר הביטול הוא לעשות רשותו רשות נקיה מחמץ, האם מי שאין לו בית יכול להחזיק חמץ שביטל בכיסו. והנה בתורה כתיב לא ימצא בבתיכם וחז״ל דרשו של אחרים אתה רואה, והיינו דכל שאין החמץ בבעלותו אין זה שנמצא ברשותו אסור. וצריך עיון אם יש שום נפ״מ בזה שהחמץ נמצא ברשותו או שהכל תלוי בבעלות בלבד. והראשונים דנו בארוכה מה דין חמצו של ישראל ברשות עכו״ם, ועיין בלשון הרא״ש שאוסר אבל רק משום שע״י שהחמץ מופקד ביד הגוי נחשב בית הגוי כרשותו, והיינו דבעצם מודה הרא״ש שכל האיסור הוא בזה שהחמץ ברשותו. ובשיטת הר״ם נקטו האחרונים שאין צריך כלל שיהיה החמץ ברשותו, אלא כל שהחמץ בבעלותו אסור. ומ״מ נראה דאף לדעת הרמב״ם אם ביטל חמצו, לא אסרו חכמים להשהותו אם אינו נמצא ברשותו. ומ״מ הדבר ברור שאף אם צריך שהחמץ יהיה ברשותו אי״צ לזה שיהיה בביתו, ומי שמחזיק חמצו בכיסו עובר מדאורייתא אף לדעת הרא״ש. ובענין חיוב בדיקה, מבואר ברמ״א (סי׳ תל״ג סי״א) שגם בכיס יש חיוב בדיקה, ובחק יעקב סימן תל״ו הק׳ מזה על דברי הראבי״ה, וז״ל שם לפי מה שפסק הרב לעיל ס״ס תל״ג דהכיסים ובתי ידים של הבגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכין לבדוק, א״כ אף יוצא בשיירא ומפרש ג״כ אפשר לו לקיים מצות ביעור ובדיקה. ואפשר לומר כיון דכתיב (שמות יב, טו) תשביתו שאור מבתיכם, עיקר המצוה לבדוק ולבער החמץ מהבית ממש עכ״ל. ויעויין במגן האלף (סימן תל״ו סק״ט) שאינו מברך על בדיקת הכיסים, וכ״כ החיי אדם (כלל קי״ט סעיף ח״י), ולכאורה פשוט שאף לדבריהם איסור גמור מדרבנן להחזיק חמץ בכיסו אף אחרי ביטול. ונראה שגם החק יעקב שכ׳ שעיקר המצוה לבדוק ולבער החמץ מהבית יודה שמי שמחזיק חמצו בכיסו חייב מדאורייתא, דגם זה רשותו, אלא דכיון דהתורה הוציאה האיסור בלשון בתיכם, לא תקנו חז״ל עיקר תקנת בדיקה וביעור אלא

ומ"מ נראה דלדעת הראבי"ה שמי שעוזב בית הגוי תוך ל' חייב בבדיקה אם אין לו בית אחר לבדוק, ואם יש לו בית אחר פטור, אין הכונה שיהיה לו בית אחר לקיים דין בדיקה לאור הנר, אלא בית אחר שהוא דואג שיהיה נקי מחמץ, ואף אם הבית הזה הוא מקום שאין מכניסים בו חמץ סגי, דמ"מ יש לו רשות בית שהוא מברר שאין בה חמץ.

יב) **ולדברינו** שאין כאן שתי תקנות, אחד שאסור להחזיק ברשותו חמץ מבוטל ושנית שיש חיוב בדיקה, אלא עיקר חיוב הבדיקה היא לוודא שרשותו אין בה חמץ, נראה שי"ל שאף אם ננקוט שצורת התקנה היתה ע"י חיפוש ובלי חיפוש א"א לברך (כשאין חמץ ידוע), וע"כ מי שרוצה לשרוף את כל ביתו, אם ירצה יכול לשרוף עכשיו ולא לברך או להחליט לשרוף למחר ולא לברך, מ"מ אם יבדוק לאור הנר לראות איפה החמץ, ואח"כ ישרוף את כל הבית או ישפוך את החומר, לא היתה ברכתו לבטלה. ואף שלכאורה הו"ל תרתי דסתרי, דאם בידו להחליט שלא לחפש ע"כ אינו חייב לחפש, וא"כ היאך אפשר לו לברך על חיפוש זה אם ירצה לחפש, הרי ביארנו שמה שאינו מחוייב לעשות הפעולה אינו דפטור, אלא דבזה גופא יש קיום התקנה משום שע"י החלטה זו הוא מסדר שרשות זו לא יהיה בה חמץ, אלא שאינו יכול לברך ע"ז דתקנת הברכה היתה על החיפוש, וממילא אם אכן בודק לאור הנר נחשב שפיר שגם קיים את התקנה על ידי בדיקה זו. ואף דלכאורה הרי אינו מוסיף כלום בבדיקה, דהא בלא"ה שורפו או פוגמו, וא"כ הידיעה איפה נמצא החמץ בבית לא הוסיפה כלום, נראה דלזה סגי הא דיש נ"מ בידיעתו איפה החמץ אם יחליט שלא לשרוף את הבית, דבאמת שריפת הבית היא דבר המתחדש אח"כ, אלא שיש בשריפה זו קיום התקנה, אבל בודאי מסתבר שאף בזה שיש לו ידיעה איפה נמצא החמץ ויכול לשרוף רק את החמץ קיים בדיקה, ודו"ק.

יג) **ובזה** נראה ליישב מה שהקשה לי הרב י.צ. ליברמן שליט"א, ושוב מצאתי שכן הק' בס' נתיבות אדם שם, דהנה כבר הבאנו שהאחרונים כ' שתי סברות לחלוק על מה שכ' המקו"ח דאף אם ימכור חמצו למחר חייב בבדיקה, חדא סברת החת"ס שרשות שלא תהיה שלו בפסח אינה חייבת בבדיקה (עכ"פ אם יש לו בית אחר לקיים בו מצות בדיקה) ושנית טענת

על הרשות של בית, אף דיש חיוב השבתה על כל רשות שיש לאדם, ועיין. (והנה זה פשוט שכל דברי הפוסקים בזה אינם אלא בכיס שאינו נמצא בתוך ביתו, אבל במה שנמצא בתוך ביתו, אין הכיס מחלק מקום לעצמו להוציאו ממה שנמצא בתוך ביתו ושפיר חייב בבדיקה. ושמעתי בשם אחד שמי שתולה הפתיתים בשקיות באויר ביתו למעלה מג' טפחים לא הוציא עצמו מחשש ברכה לבטלה של העמק הלכה, משום שביתו כבר נקי ובדיקת השקיות אינו מחייב ברכה, ודבריו תמוהים בעיני.)

הבנין עולם דאם מכר כל החמץ שיש ברשותו פטור מבדיקה, דהא מטרת הבדיקה הושגה בלי בדיקה, דהא שפיר מבער חמצו ע״י המכירה אף שאינו יודע איפה הוא. ואם כן לפי מנהגנו שמוכרים כל החמץ שיש בכל הבית (אף במקומות שאינם משכירים), א״כ לדעת הבנין עולם אין חיוב לבדוק כלל, וא״כ אף אם נחמיר דלא כסברתו היאך מברכים על הבדיקה, הלא לא קיי״ל כדברי המקו״ח באופן מוחלט[ח] [ט].

ולפי דברינו אתי מנהגנו שפיר, שאף דאין לו חיוב לחפש לאור הנר, אבל עד כמה שמחפש אחר החמץ בפועל שפיר יש לו קיום בדיקה לאור הנר ויכול לברך. ואם כנים הדברים, נראה לחזור לציור שבראש דברינו במי שאשתו הניחה הפתיתים כדי שיצא מחשש ברכה לבטלה, ובדק ונתן את הפתיתים לאשתו לשומרם, והקשינו שלכאורה עד כמה שהנחת אשתו מצלת אותו מברכה לבטלה, דאף שהיא יודעת היכן החמץ הרי הוא אינו יודע, וממילא הבית חייב בבדיקה, א״כ אחרי שמצא את החמץ כיון שחזר ונתנו לה הרי הבית חייב בבדיקה שוב. ולדברינו אתי שפיר, שי״ל שבאמת יכול לסמוך על זה שישאל לאשתו והיא תמסור לו את הפתיתים, ואעפ״כ יש קיום בדיקה במה שהוא מחפש בפועל.

יד) **אמנם** אף שהדברים נראים מתיישבים מסברא, מלשון העמק הלכה שכתב בזה״ל ״דאע״ג דלגבי המניח אמרי׳ מה שמשייר יניחנו בצנעא שמא יחסר או תטול חולדה אבל בלא״ה א״צ לחזור ולבדוק,

---

ח. ויש שטענו שיש חילוק מה הוא מתכונן לעשות בהחמץ שמוצא. והיינו דאם הוא מתכונן למוכרו באמת אין לו שום מצוה והברכה הוי לבטלה אבל אם מתכוון לשורפו א״כ אינו מתכוון לפטור עצמו על הך חמץ בהמכירה ואם כן שפיר יכול לברך. ואף שאם לא ירצה לבדוק אינו צריך היינו משום שאז הוא מוכר הכל אבל אם מחליט לבדוק ולשרוף בזה שפיר נחשב קיום בדיקה ועיין.

ט. ובנתיבות אדם שם כתב דהא דנהיגי עלמא לברך היינו משום שאף שהעיקר להלכה שהמקומות שמוכרים פטורים מבדיקה, אי״ז אלא מטעמו של החת״ס שאין חיוב לבדוק מקום שבפסח לא יהיה בר חיובא, אבל לסברת הבנין עולם שכיון שמחר יקיים מצות ביעור על כל החמץ שבחדר ע״י מכירתו לגוי אין חוששים, ורצה לבאר ששיטת החת״ס בזה היא כדעת המקו״ח דזה שמבער את החמץ ע״י מכירה לא מהני לפוטרו מבדיקה, ולכך לא פטר אלא משום זה שהחדר לא יהיה שלו וע״כ אין המקום חייב בדיקה כנ״ל. וע״ש שהוכיח כן ממ״ש החת״ס שאם אין לו בית אחר שפיר חייב לבדוק מדינ׳ דהראבי״ה הנ״ל שהיוצא מבית ומשאירו ביד גוי חייב בבדיקה, והרי לפי״ד הבנין עולם לכאורה לא שייכי דברי הראבי״ה באופן שיש כאן קיום ביעור ע״י המכירה. אך נראה דזה שהוכיח שהחת״ס ס״ל בזה כהמקו״ח אינו נכון, דכמדומה שמלשון השאלה של החת״ס שכתב שמכר לו חמצו ומשכיר לו חדר לכך (והבאנו כל לשונו באות ו׳ הערה 2) משמע להדיא שמכר חמץ מסוים, וא״כ אין מקום כלל כאן לסברת הבנין עולם. ולפי כל מה שנבאר להלן בשיטת הראבי״ה לכאורה באמת אין מקום לסבור כדעתי׳ במכירה גמורה, ולא מצינו כן אלא ביאוש, וא״כ ע״כ דהחת״ס לא מיירי בציור של מכירה כללית. ועכ״פ לומר שמנהגנו לברך הוא משום שאיננו חוששים לסברת הבנין עולם נראה מחודש.

מ״מ לגבי הבודק שלא ידע היכן הניחו הבדיקה חיוב ורשאי לברך עליו״ אינו משמע כדברינו, דממשמעות לשונו נראה שהוא מקשה דכיון דפטור כשהניחו במקום מוצנע, גם על ידי הנחת פירורים אין לו להתחייב, וע״ז תירץ שאף שידיעה פוטרת, מ״מ כלפי הבודק הרי אין ידיעה. וא״כ יוצא לכאורה שאם הבעלים אינם יודעים איפה נמצא החמץ יצטרך לבדוק שוב.

פרק ג
חיוב בדיקה בחמץ שלמחר לא יהיה שלו

טו) **נתנה** ראש ונשובה לעצם פסקו של המקור חיים, שהקשינו היאך שייך לחייבו לבדוק בכה״ג, ומה היא הבדיקה שעליו לעשות, וכבר כתבנו שלפי סברתו השנייה שחוששים שמא לא ימצא גוי א״ש, דהבדיקה היא שידע מה עליו לבער אם לא ימצא גוי. אכן אף אם אפשר לבאר בזה דברי המקו״ח, הנה יעוי׳ בס׳ כתר ראש (אות צ״ו) שכ׳ ג״כ להחמיר לבדוק את החדר שימכר מחר לגוי, ומלשונו שם משמע שאין הטעם משום שמא לא ימצא גוי. אכן באמת יש מקום לומר שעל הכתר ראש אין להעיר כלל, דהרי כבר ביארנו שיש בזה שלשה ציורים נפרדים וצריך לדון בכל אחד בנפרד. א׳ – מכר את החדר בי״ד ולא החמץ שאינו ידוע שבתוכו, ובזה ביארנו שבזה יש להתיר מטעמי׳ דהחת״ס שאין חיוב לבדוק חדר שלא יהיה שלו למחר, אבל לא מטעמי׳ דהבנין עולם דאינו חייב לבדוק משום שלמחר יבער את החמץ ע״י מכירתו, שהרי אינו מוכר את כל החמץ. ב׳ – מכר את החדר עם כל החמץ שבתוכו, כולל החמץ שאינו ידוע, ובזה יש להתיר מב׳ הטעמים. ג׳ – מכר את כל החמץ שבחדר כולל כל החמץ שאינו ידוע, אבל את החדר לא מכר כלל, וזה מנהגנו, ובודאי מצד סברת החת״ס חייב בזה לבדוק, ולדעת הבנין עולם פטור, וע״ז הקשינו באות י״ג למה אנחנו מברכים על הבדיקה ואיננו חוששים לסברת הבנין עולם.

והנה המעיין בנוסחאות שטרי מכירה שכתבו האחרונים יראה שהיו כאלה שכללו כל החמץ הנמצא ואלו שלא כללו, ונראה שרובם לא כללו. ולפי״ז בציור הפשוט שמכר החדר עם כו״כ חביות יי״ש, שפיר מובנים גם דברי המקור חיים וגם טענת החת״ס עליו, דהמקו״ח ס״ל שאף שיודע שמחר יהיה החדר של הגוי, מ״מ כיון שכעת החדר ברשותו כבר חל עליו החיוב לדאוג שיהיה נקי מחמץ, והחת״ס ס״ל דבאופן זה לא חל עליו חיוב יותר ממה שהיה חל אם השכירו בי״ג, דהא יודע דבפסח לא יהיה החדר של ישראל. ולפי״ז אם לא היתה סברת המקור חיים אלא משום שמא לא ימצא גוי, ולא היה לנו מקור לאסור משום דכבר חל על החדר חובת בדיקה אלא מדברי הכתר ראש, לא היתה בזה הערה כלל, דהא אין ראיה שהכתר ראש מיירי שמכר כל החמץ, וא״כ שפיר יש מקום לומר דכיון שכבר חל עליו חובת בדיקה חייב לבדוק, ולא קשיא

קושייתנו מה הוא בודק, וכן לא קשיא קושיית הבנין עולם דהמכירה דינה כביעור, דהא הוא בודק למצוא הדברים שלא ימכור. אבל באמת גם בדברי המקו"ח עצמן נראה שפסק שחייב לבדוק אף בלי סברתו השני', ומלשונו שם שסיים "אם לא שימכור הבית בי"ג וגם יכתוב בשטר מכירה שמוכר לו כל חמץ שבבית זה אף שאין ידוע לו", מבואר להדיא שפסק כן גם באופן שמכר החמץ שאינו ידוע, וזה צע"ג כנ"ל.

ואם נדייק בלשון הפתחי תשובה נראה שמדבריו ברור שאף שהוא מיירי באופן שמכר כל החמץ, ואעפ"כ ס"ל דחייב בבדיקה, ולא רק משום שמא לא ימצא גוי, דז"ל ולכאורה לא דמי דהתם מקיים מצות בדיקה ונגלה לפניו מה שבחורין וסדקין ושמורין בידו לקיים ביעור **בשריפה או מכירה**, משא"כ הכא דנעלמו מעיניו מה שבחורין וסדקין לא קיים מצות בדיקה. ועוד דלדבריו צריך לומר למחר הריני מוכר לך הבית וכל החמץ אשר בו, משא"כ אם מוכר לו הבית בסתם עם הי"ש והשכר עכ"ל. הרי שהביא הערת הבנין עולם דמ"ש מוכר כל חמצו למחר מכל מי שבודק ומשאיר חמץ למכור, וכתב לחלק דבשלמא שם שיודע איפה יש לו חמץ למכור או לשרוף, משא"כ בזה שמוכר כל חמצו בכל מקום שהוא. אכן דבריו אינם מובנים לי כלל, דהרי כשמוכר כל מה שיש ברשותו יודע כל מה שצריך לדעת, ולמה יצטרך לדעת בדיוק איפה נמצא החמץ.

בדיקה באופן שלא יוכל לשרוף את החמץ אלא לבערו באופ"א

טז) **ולכאורה** יש לבאר סברתו הראשונה של המקור חיים בב' אופנים, ונפ"מ רבה ביניהם כמו שיתבאר. דבאופן א' יש לומר שס"ל שיסוד חיוב בדיקה הוא לדעת איפה החמץ באופן שלא יהיה ביעורו תלוי באופן מסוים של ביעור דוקא, והיינו דאף שכתבנו לעיל דבשקית שיש בתוכה חמץ ומצה, אם כונתו לשרוף את כל השקית נחשב ביתו כבדוק, היינו משום שכיון שדעתו לבער את כל השקית הרי יודע איפה החמץ לבערו, אבל אם החמץ מונח באופן שיוכל לבערו למחר בצורה מסוימת, אבל אם משום איזה סיבה יצטרך לשורפו בפועל, יצטרך עדיין לבדוק ולחפש אחריו, לא יצא חובת בדיקה בזה שיש לו תוכנית אחרת היאך לקיים חיובו. ונראה שאפשר להעמיס זה גם בלשון הפתחי תשובה, דכיון שכבר הגיע ליל י"ד צריך לדעת איפה החמץ נמצא כדי שיהיה יכול לבערו בכל אופן, וזה שיש לו "פטנט" לבערו בלי לדעת איפה זה נמצא, אינו פוטרו מבדיקה, וזה יהיה ההסבר למה גם זה שימכרנו למחר אינו מועיל. אך יש לבאר באופן אחר, שיש הבדל בין ביעור החפץ למכירתו, דעיקר התקנה של בדיקה וביעור היא השבתת החפץ ולא מכירתו, אלא שאם החפץ אינו שלו א"א לחייבו עליו. וא"כ אי אפשר לדון המקום בתורת בדוק בזה שיודע איפה יש לו חמץ בנוגע למכירה

(דהיינו שיודע שימכור את כל החמץ שבחדר, דבידיעה כזו סגי כמו שביארנו) אם אינו יודע איפה הוא בנוגע לבערו בפועל. ואולי הדבר תלוי בדברי המקור חיים בריש סימן תל"א שבמכירה לגוי לא קיים תשביתו (אלא דלא ברירא לי מילתא בכוונתו שם אם היינו אפילו אם מוכר חמצו קודם זמנו והגאון רי"מ דזימטרובסקי שליט"א בהערותיו למקו"ח שם כבר ביאר דהמקו"ח לשיטתו אזיל בזה, אבל צריך להוסיף בדבריו מה שכתבנו), דהרי לפו"ר אין חובת הבדיקה כדי לקיים מצות תשביתו, ואם בודק חמץ לאור הנר כדי למצוא את החמץ כדי להפקירו ולהניחו ברה"ר, בודאי קיים בדיקה כתקנת חז"ל, וא"כ אם יודע שאף בלי הבדיקה יופקר החמץ ויצא לרה"ר אינו חייב בבדיקה, וא"כ כשמוכר כל חמצו ומשכיר המקום למה חייב לבדוק אף דלא יקיים בזה מצות תשביתו, צ"ל שאף שאם יבדוק בכוונה לעשות כן קיים בדיקתו, אבל הא דנפטר מבדיקה משום שיודע שהחמץ יתבער, הוא רק בביעור שיש בו דין ביעור. ונפ"מ במי שבבוקרו של י"ד עומד לעשות שטיפת רצפה עם חומר שמחלחל לכל החורין וסדקים ופוסל אותם מאכילת כלב, וממילא בלילה בודק רק את המדפים שבבית שאין החומר מגיע אליהם, דלכאורה גם זה דינו כבודק ויודע איפה החמץ לשרוף, דהא בדיקה זו מספקת לדעת שאין חמץ במדפים אלא ברצפה, אבל מאידך הרי זה כמוכר את החמץ בכל מקום שהוא. וכמובן לפי הסברא השניה של המקור חיים כאן אין מקום לחשוש, אבל לפי הסברא הראשונה דכיון דכבר הגיע ליל י"ד ונתחייבה רשות זו בבדיקה אינו נפטר בזה שהוא יודע שהחמץ יימכר למחר לגוי, לכאורה גם כאן כבר נתחייב בבדיקה. ולדברינו יהיה הדבר תלוי בב' הביאורים שכתבנו, דאם הדבר תלוי אם יכול לבערו ע"י שריפה, גם כאן, אף שבכונתו לשפוך את החומר באופן שיחלחל לכל החורים, עדיין יהיה חייב בבדיקה,[י] אבל אם טעם הדבר מפני שעיקר התקנה היא השבתה ולא מכירה, גם בזה שעומד לשפוך חומר הפוגם נפטר מבדיקה.

יז) **ולפי"ז** נראה ליישב מה שהקשינו לעיל (אות י"ג-י"ד) היאך

י. והנה כבר כתבנו דמי שמניח בשקית הרבה מיני אוכל, מהם חמץ ומהם אינם חמץ, באופן שנחשב שהחמץ הוא בחורין וסדקים, אם דעתו לשרוף הכל יש בזה קיום בדיקה, ואם אינו מתכוון לשרוף הכל אלא שלמחרת יברר החמץ מתוך שאר האוכל וישרפנו, לא יצא ידי חובת בדיקה. וא"כ אם נבא לדון במי שרוצה לבער את כל החמץ שבשקית ע"י שישפוך לתוכו את החומר הנ"ל, נראה שאף לפי המהלך הראשון שכתבנו שלא מהני משום שאין לו הידיעה הנצרכת לקיים ביעור פשוט, לכאורה בציור כזה לא יתחייב עוד בדיקה, דהא גם אם יצטרך לשרוף הרי יוכל לשרוף את כל השקית. ולפי"ז נראה דמי שהחליט למכור את כל החמץ שברשותו לגוי, וכונתו היא שאם לא ימצא גוי ישרוף את כל ביתו, שפיר יהיה פטור מבדיקה.

מברכים בזמנינו על בדיקת חמץ אף שלמחרת יימכר כל החמץ שלא נתבער לגוי, ואין חוששים לסברת הבנין עולם. ושם רצינו ליישב שאף במקום שפטור מבדיקה, אם בודק נחשב כמחוייב במצוה, אך הערנו שממה שהקשה העמק הלכה על הא דהנחת פירורים מהניא לברך דמאי שנא מכל מי שמשייר חמץ כדי לאוכלו למחר דאינו מחוייב לבדוק עוד הפעם, מבואר דלא ניחא ליה לחלק ולומר שאף שיכול להיפטר על ידי ידיעתו עדיין יכול לבדוק ולברך, וא״כ הדרא הקושיא לדוכתה היאך אנו מברכים על בדיקת חמץ. אכן לפי מה שביארנו בדעת המקו״ח שיש חיוב לדעת איפה החמץ כדי שיהיה אפשר לבערו באופן פשוט, יש לדון אם הבנין עולם חולק על כל נקודה זו שיש אופן שנחשב ביעור פשוט, או דגם הוא מודה לזה, אלא שס״ל שסו״ס אם אני מתכונן לעשות ״פטנט״ ויש לי ידיעה מספקת לעשות את הפטנט גם זה יפטור אותי מבדיקה. ואם ננקוט שבאמת מודה לגוף החילוק, אולי יש לומר שאין לדחות מה שכתבנו ביישוב המנהג מדברי העמק הלכה, די״ל דהעמק הלכה ס״ל דאף שידיעתו איפה נמצא החמץ משווי׳ לי׳ כאינו מחוסר בדיקה כלל, ואף אם ירצה לבדוק א״א לו לברך, אבל באופן שאין ידיעה אבל פוטרים אותו משום שיש לו פטנט איך לבער את החמץ, אף דגם בכה״ג פטור מבדיקה, מ״מ אין לדונו כאינו מחוסר בדיקה, וממילא שפיר יש לברך.

יח) **ולדברינו** נראה חידוש להלכה באשה שמניחה כל המאכלים שאינה בטוחה אם הם כשרים לפסח בשקית, וכונתה לתתו ביום י״ד בבוקר לעוזרת הנכרית. וכששאלו אותה האם אין זה חבל לתת את הכל לגויה, הרי אנו יכולים לברר באיזה מוצר באמת יש חשש חמץ, השיבה שזה לא חבל, משום שיש לה טובת הנאה בזה שהעוזרת רואה שנותנת לה כל מיני דברים, וממילא כדאי לתת לה הכל אף מה שאינו חמץ, לדברינו לכאורה היא חייבת לבדוק את תכולת השקית ולדעת מה חמץ ומה לא, דאין שום הבדל בין זה למי שמוכר כל חמצו לגוי בי״ד, שהרי אם לא תקח הגויה את המוצרים תצטרך לברר מה עליה לשרוף. אך אם היא עונה שבאמת חבל על המוצרים שאינם של חמץ, אבל מכיון שהזמן לחוץ עכשיו, כדאי לתת לגויה הכל במקום לברר, שפיר תהיה פטורה מבדיקה, שהרי אף כלפי שריפה היא יודעת איפה החמץ, דהא מאותה סיבה שאינה ממיינת מה היא נותנת לגויה היא גם לא תמיין מה היא שורפת, אלא תשרוף את הכל, וממילא שפיר יש בזה קיום בדיקה.

פרק ד
חיוב בדיקה ביוצא מבית גוי

יט) **הארכנו** בדברינו לבאר היאך שייך חובת בדיקה באופן שיודע שכל מה שמוצא יימכר לגוי. ולכאורה יש עוד ציור שלכאורה יש בזה את אותה הערה, ומכיון שהענינים דומים להדדי

נאריך קצת גם בזה. הנה לעיל באות י׳-י״א הבאנו מש״כ הטור סימן תל״ו וז״ל המפרש מיבשה לים או יצא בשיירא ואינו מניחו בביתו מי שיבדוק ואין דעתו לחזור בתוך הפסח, אם הוא קודם ל׳ יום לפני הפסח א״צ לבער וכשיגיע הפסח יבטלנו בלבו, ואם הוא בתוך ל׳ יום צריך לבער שכבר חל עליו חובת ביעור כיון שדורשין בהלכות הפסח, וכו׳ כתב אבי העזרי ישראל היוצא מבית עו״ג תוך ל׳ יום צריך לבער אף על פי שהעו״ג יתן בו חמץ, שהמצוה מוטלת על ישראל לבער כשיוצא ממנו, והני מילי במפרש ויוצא בשיירא, אבל אם נכנס הישראל בבית אחר בעיר הזאת או אפי׳ הלך לעיר אחרת בודק שמה וא״צ לבדוק כאן,[יא] ונ״ל שא״צ לבדוק כיון שהעכו״ם נכנס בביתו אף אם נשאר לישראל חמץ ודאי מתייאש ממנו, ואין לך הפקר גדול מזה עכ״ל, וצ״ב במאי פליגי.

ולפום ריהטא דעת האבי העזרי צריכה ביאור טובא, דאין בדיקה חיוב שמונח אקרקפתא דגברא, אלא החיוב הוא רק עד כמה שיש מחייב מצד הבית, ואם הבית כבר אינו שלו הו״ל כמי שלא היה לו בית שאינו מחוייב לקנות לעצמו בית כדי לבדוק, וכן לכאורה מי שנשרף ביתו בר״ח ניסן אינו חייב לקנות בית אחר, וא״כ מה לי אם נשרף ביתו או נגמר קנין השכירות שלו. וגם מה שכתב הראבי״ה שהדבר תלוי אם יוכל לקיים המצוה במק״א הוא חידוש גדול, דלכאורה כל המחייב הוא מצד החפצא של הבית. וא״כ שדברי הראבי״ה אינם מובנים לנו, לכאורה זה גופא הוא קושיית הטור. וכמדומני שכן משמעות כמה אחרונים, וז״ל הט״ז ול״נ דעת הטור עיקר שמצות בדיקה אינה חובת הגוף אלא אם יש לו בית אז הוא מחויב לקיים מצות הבדיקה, משא״כ כאן שאין לו בית למה יהא חייב לבדוק ביתו, לא אמרו אלא בדעתו לחזור לביתו אחר הפסח דביתו מקרי משא״כ כאן, כנ״ל להלכה עכ״ל.

המניח חמצו ברשות גוי ואינו מתייאש ממנו

כ) **אכן** אם זה עיקר המחלוקת בין הטור לראבי״ה, א״כ אין נקודת מחלוקתם במצב החמץ, אלא במצב הרשות, דהטור הק׳ אדברי הראבי״ה שאף שמקום זה היה רשותו, הרי עכשיו כבר איננו רשותו. וצ״ע, שמלשונו אינו משמע כן, אלא משמע דעיקר ויכוחו עם הראבי״ה הוא משום דהפקיר את החמץ, ומשמע דלולי זה הוה ניחא ליה בכל דינו של הראבי״ה, גם בחילוק שחילק הראבי״ה בין יש לו בית אחר לאין בו בית אחר. ומבואר דאין עיקר קושייתו דחיוב בדיקה הוא מחמת המחייב של הבית ולא מחמת הגברא, אלא שכיון

יא. מדבריו משמע שחייב לבדוק את כל הבית, וצ״ע למה לא סגי בבדיקת טפח על טפח, והרי אם יהיה לו עוד בית של טע״ט ס״ל שאינו חייב לבדוק בית זה, וא״כ למה יגרע טפח על טפח בבית זה גופא.

שהפקיר את החמץ והגוי זכה בו, הרי יש בזה קיום דינו או עכ״פ הפקעה מכל המחייב של ביעור, שכיון שהחמץ כבר אינו שלו לא שייך בי׳ חיוב בדיקה.[יב] והנ״מ הפשוטה בזה היא באופן שהישראל מתכונן לחזור **אחרי הפסח** לדירה זו, ומכיר בגוי שהוא איש נאמן, וממילא אינו מתייאש מחמצו, דלכאורה ממשמעות דברי הטור נראה דבכה״ג מודה להראבי״ה דחייב בבדיקה.

והנה ציירנו הנ״מ בציור מחודש, אבל כמדומני שאותו נ״מ בציור פשוט מופיע בדברי גדולי הפוסקים. דהנה הרמ״א הביא שיטת הטור וז״ל י״א שאינו צריך כשנכנס בו הא״י עכ״ל, וכתב ע״ז המג״א (סקי״ז) אבל כשמפנהו ואין נכנס בו שום אדם, נ״ל דתוך ל׳ יום חל עליו חובת ביעור וכמ״ש רסי׳ זה עכ״ל. והחק יעקב (סקי״ח) חלק ע״ד המג״א וז״ל וכל שכן כשאין נכנס גוי יש לו לבער כדי לקיים מצות ביעור. אבל אם נכנס לבית אחר בעיר זו או הולך לעיר אחרת אין צריך בדיקה כלל אפילו תוך שלשים לפסח, כיון שאין זה ביתו רק בית הגוי, וחמצו מופקר הוא כיון שמניח בבית העממין, והוא פשוט מסתימות ופשט דברי המחבר בסעיף זה ושאר פוסקים. ודלא כמ״א שכתב בפשיטות דאם אינו נכנס בו שום אדם תוך שלשים חל עליו חובת ביעור כדאיתא ריש סימן זה, ולא דק, דהתם מיירי בביתו ממש, מה שאין כן בית הגוי, והוא פשוט עכ״ל. ועיין מחצית השקל שכ׳ וז״ל והחק יעקב כתב דלא דק, דבריש סימן זה מיירי בביתו, מה שאין כן הכא דהוי בבית גוי (וחמצו מופקר הוא, כיון שמניחו בבית גוי), והוא פשוט עכ״ל (החק יעקב). ודעת מ״א י״ל דמדמה בית גוי לביתו לענין זה, היינו דנראה מלשונו שכתב בס״ק ט״ו כיון שהגוי נכנס בבית זוכה גם בחמץ שהרי ישראל הפקירו (ועיין בלשון הטור שם), משמע דתרתי בעי, שהישראל הפקירו וגם הגוי יזכה בו. וכן נראה מלשונו בס״ק זה דתרתי בעי. ולפי עניות דעתי דמה שהפקירו לחוד לא מהני, דלא עדיף מביטול דמדין הפקר נגעו בה ואפילו הכי אמרו רבנן דלא מהני ובעי גם בדיקה, והוא הדין דהפקר לא מהני. ואף על גב דטעם הבדיקה שלא יבוא לאכלו בפסח כמו שכתבו התוספות ריש מכילתין (פסחים ב. ד״ה אור), והכא לא שייך שיבוא לאכלו דהא לא יכנס לבית זה בפסח, מכל מקום הא כתבו התוספות שם דלא פלוג אפילו בדברים שלא היה ראוי לגזור שמא יבוא לאכלו חייב לבדוק, ע״ש. ומהאי טעמא הוא הדין הכא דהפקר לא מהני, והיה צריך גם בדיקה ולחפש אחר כל חמץ שימצא, ולכן בעינן שיכנס בו גוי ויזכה בחמץ שבבית, דוודאי מהני, דאטו אי בדק ונתן כל החמץ שמצא לגוי מי לא יצא ידי חובת ביעור, והוא הדין כשזכה גוי בכל החמץ שבבית שהוא הפקירו סגי בזה. ולכן סבירא ליה למ״א דביוצא מבית גוי

יב. וכן נראה מדברי הפר״ח והמקו״ח שנביא בסמוך.

ולא יכנס בו שום אדם אף על פי שהוא הפקירו לא סגי בזה כיון דלא יזכה בו גוי, וצריך ביעור. ולפי שסברא זו היתה פשוטה בעיני מ"א דהפקר לחוד לא מהני לחוד, לכן אייתי ראייה מריש סימן זה דלפי זה יוצא מבית גוי אם לא נכנס בו אדם דומה ליוצא מביתו. עכ"ל.

ועיין במקור חיים שם שכ' וז"ל ועיין מגן אברהם ס"ק י"ז דכשאין נכנס בו שום אדם דחייב לבער. והחק יעקב חולק, דכיון שהוא בית העכו"ם פטור. ולכאורה היה נראה לומר לפי מה שכתב הפרי חדש (סק"ג) בטעם הדבר דפטור כשנכנס בו העכו"ם אף דחל עליו מצות חכמים לבער משום דכיון דתיכף זוכה בו העכו"ם הוי ממש כביעור דזהו מצות ביעור ליתן לעכו"ם או להשליכם לכלבו, א"כ היה אפשר לומר דכשלא נכנס בו העכו"ם תיכף דאז הנכרי אין זוכה בהחמץ כיון דחצר לא הוי רק מטעם שליחות ואין שליחות לנכרי, חייב בבדיקה. והא ליתא, דא"כ אפילו נכנס בו עכו"ם אולי לא ימצא אותו תיכף הנכרי ולא יהיה לו בהחמץ רק קנין חצר דלא מהני בנכרי, אלא ע"כ כיון דמניחו בבית הנכרי ששוב לא יכול לבוא לשם הישראל הרי הוא כנותנו במקום האבד ממנו ואין לך ביעור גדול מזה עכ"ל.[יג]

כא) **והנה** אף שהמקור חיים נקט לדבר פשוט שהישראל מתייאש מיד שיוצא לפני שנכנס הגוי, ברור שאפשר לצייר ציור שאיננו מתייאש, ולהמחיש נצייר בעכו"ם שגר בחו"ל ויש לו דירות בירושלים, ומשכירם לאברכים, וכמובן אינו נכנס אף פעם לדירה אלא יש לו סוכן שמטפל בהשכרת הדירות, ואברך אחד עזב את הדירה בי' ניסן, והסוכן כבר מצא אברך אחר שישכרנו מיד אחרי הפסח, הרי אין שום סיבה שבעולם שיתייאש האברך הראשון מחמצו. ולפי דברינו נמצא דבכה"ג יודה הטור לדינו של הראבי"ה, דהרי עיקר טעמו של הטור הוא משום שהחמץ הוא של הגוי, וכאן הרי לא התייאש ממנו והחמץ עדיין שלו הוא.

כב) **אכן** באמת אף שבמה שכתבנו בעצם שיטת הטור, כן משמע גם בפר"ח שם וכמו שהבאנו מדברי המקו"ח בשמו, וע"ע בלשון הפר"ח עצמו שם שכ' וז"ל מכל מקום לענין הלכה העיקר כמו שכתב ההג"ה בשם יש אומרים, והוא סברת הטור, שכיון שנכנס הגוי בביתו מה בכך אם חל עליו חובת ביעור הרי הניח החמץ בביתו של גוי **והוה ליה כמו שנתנו לו במתנה, וביעור חמץ הוא ליתנו לגוי** או להשליכו לכלבים עכ"ל, אבל מה שרצינו לדייק

יג. ואילולי דמסתפינא דמחכו עלי בבי מדרשא הייתי אומר עוד, דהרי לא כתב הטור כלל שמפקירו אלא שמתייאש, וידוע שהרבה מרבותינו (כולל המקור חיים עצמו בנתיה"מ) נוקטים שיאוש אינו יוצא מרשותו עד שיזכה בו השני, וא"כ היה אפשר לבאר שבזה גופא נחלקו המג"א והחק יעקב אם ע"י יאוש יוצא החמץ מרשותו או לא.

מדברי הטור שזה כל מחלוקתו עם הראבי״ה, ובאופן שאינו מתייאש מחמצו יודה הטור לכל מש״כ הראבי״ה, אינו נראה מהמשך דברי הפר״ח, דשם כתב בזה״ל, ועוד החילוק שמחלק בין נכנס בבית אחר ללא נכנס, אין לו טעם, שאם אתה אומר שכשנכנס בבית אחר אין צריך לבדוק מפני ששם מקיים מצות ביעור, אף אנו נאמר שהמפרש מיבשה לים לא יבדוק לפי ששם מקיים מצות ביעור שיתנו לגוי או ישרפנו וכיוצא. ואם תאמר לא כי אלא שצריך לקיים מצות ביעור בחמץ זה כיון שחל עליו חובת ביעור, גם בנכנס בבית אחר שייך לומר כן שחל עליו חובת ביעור חמץ זה, ולכן העיקר דכיון שנכנס שם הגוי זהו ביעורו להניחו שם, וכל שכן כשישראל נכנס בבית שיצא זה ממנו שאין צריך לבער שהרי הישראל יבערנו, נראה לי ודוק עכ״ל.

והנ״מ בדברינו אם הטור מסכים בעצם ליסודו של הראבי״ה, יהיה לדעת המג״א דאם אין אחר נכנס לבית חייב בבדיקה, וא״כ יש לדון באופן שהגוי אינו נכנס לבית וקונה את החמץ, ושכירותו של הישראל נגמרה, אבל יהיה לו בפסח בית אחר, האם גם בזה מחייב המג״א. דאם מודה הטור ליסודו של הראבי״ה שאף במקום שאין קנין לגוי בחמץ אין הישראל חייב בבדיקה אם יש לו בית אחר, א״כ גם כאן יהיה פטור אף שהגוי אינו קונה. אבל אם נאמר שבציור שנחלקו בו הטור והראבי״ה לכו״ע קנה הגוי את החמץ, ונחלקו האם אעפ״כ חייב בבדיקה, אין לנו שום מקור שיש להקל ביש לו בית אחר באופן שהגוי באמת לא קנה את החמץ, וא״כ בנידון דידן יהיה חייב לדעת המג״א אף שיש לו בית אחר. ומהא דהעמיד המג״א דבריו על מה שכתב הרמ״א שהטור פוטר אף אם יש לו בית אחר, יש לדייק קצת שכונתו לומר שבאופן שאין הגוי נכנס לשם אין הרמ״א חולק על דברי השו״ע, והדבר תלוי האם יש לו בית אחר או לא. אבל מאידך הרי המג״א דימה הדברים לדברי השו״ע בריש הסימן בענין המפרש והיוצא בשיירא, וע״ז כתב המחצית השקל וז״ל לכן אייתי ראייה מריש סימן זה דלפי זה יוצא מבית גוי אם לא נכנס בו אדם דומה ליוצא מביתו, ע״כ (וכבר הבאנו דבריו בזה לעיל), ומשמע דאין נפ״מ בזה אם יהיה לו בית אחר או לא. אכן באמת אין הדבר מובן כ״כ, דהא ביוצא בשיירא הבית עדיין שלו, ומשו״ה חייב בבדיקה אע״פ שיש לו בית אחר לבדוק, משא״כ כאן שהבית כבר אינו שלו, וא״כ שפיר יש מקום לומר שפטור מבדיקה, ובע״כ שכל מה שהוכיח המג״א משם אינו אלא שאף לדעת הרמ״א מצינו חיוב בדיקה שחל תוך ל׳, וע״כ במקום שאין לו בית אחר מודה הטור שחייב בבדיקה, אבל במקום שיש לו בית אחר שפיר פטור.

כג) **וז״ל** הגר״ז (סי׳ תל״ו סכ״ב) וכ״ז (שאם יוצא מן הבית והגוי נכנס לשם פטור מבדיקה) כשהנכרי נכנס לתוכו קודם הפסח, שכשנכנס הנכרי לביתו נעשה חמצו של ישראל המונח שם הפקר מאליו לנכרי זה, שכשירצה ליטלו יטלנו. אבל אם לא יכנס לתוכו עד לאחר הפסח או עד תוך הפסח או

עד שתגיע שעה ששית בערב פסח, שאז אף אם נעשה החמץ הפקר לנכרי זה בכניסתו לביתו אין זה מועיל, דכיון שכבר הגיע שעה ששית קודם שנעשה הפקר מאליו הרי כבר נתחייב חמץ זה בביעור מן העולם לגמרי ואין הפקר מועיל לו עוד כמו שיתבאר בסי׳ תמ״ה. לפיכך חייב הישראל לבדוק בית הנכרי שהוא יוצא ממנו, אף אותן חדרים שאין צריכים בדיקה כי אם מדברי סופרים, אפילו אם ידור בבית בפסח בעיר זו או בעיר אחרת, שאף שיוכל לקיים שם מצות תשביתו, מכל מקום אם לא יבדוק ומבער החמץ מבית זה שהוא יוצא ממנו יעבור עליו בפסח בבל ימצא מדברי סופרים שגזרו שמה שהאדם מבטל ומפקיר החמץ בפיו ובלבו אין מועיל כלום. ובקונטרס אחרון (לעיל שם אות י׳) כתב וז״ל מדברי החק יעקב מבואר שדעת המ״א להחמיר אפי׳ כשידור בבית בפסח, שהרי החק יעקב העמיד דבריו בנכנס לבית בפסח וכתב שזהו דלא כמ״א. ובודאי שכן הוא דעת המ״א, שהרי המ״א העמיד דבריו כי״א שהביא רמ״א, ולדבריהם אין לחלק כלל בין ידור בבית ללא ידור, דלדידהו סבירא להו דמצות ביעור אינה חובת הגוף אלא א״כ כשמגיע הפסח יש לו בית וחמץ בתוכו, עי׳ בט״ז ובפר״ח, ורמ״א הוציא דבריו מהטור שכתב בזה הלשון ונ״ל שא״צ לבדוק כיון שהנכרי נכנס לביתו (והיינו קודם הפסח דלאחר הפסח אין כניסתו מועלת כלום) אף אם נשאר לישראל חמץ ודאי מתייאש ממנו ואין לך הפקר גדול מזה עכ״ל, מבואר מזה דאם אין הנכרי נכנס אינו הפקר גדול. וכן מצאתי בהדיא ג״כ בסוף דברי הפרי חדש ע״ש. וזהו פשוט דכשאינו הפקר גדול אף שיקיים מצות ביעור בבית אחר אינו כלום, שהרי חמץ זה עובר עליו בבל יראה מדברי סופרים שגזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ, כמ״ש הב״י ולבוש. וכיון שהטור ורמ״א ופרי חדש מסכימים לדעה ראשונה הכי נקטינן, דלא כחק יעקב עכ״ל. ודבריו צ״ע, דאף שאכן כן כתב הט״ז וכן כתב הפר״ח, אבל הם הרי באו לחלוק על דברי האבי העזרי מסברא דאין חיוב בדיקת חמץ על מי שאין לו בית, ואם כן אם נאמר שאין כונת הטור לסברא זו, אלא ס״ל שכיון שהחמץ הופקר אין עליו חיוב בדיקה (והיינו כמו שביארנו מדברי הפר״ח ודלא כהט״ז), א״כ איזה זכות יש לנו לומר שהרמ״א חולק על האבי העזרי בזה, אם הטור לא גילה דעתו שחולק בנקודה זו. ולכאורה לפי״ד הגר״ז נצטרך לדחוק שזו כונת הטור, והיינו דבודאי גם האבי העזרי מודה שיש יאוש בעלים והגוי זוכה בחמץ, דאל״כ לא היה מה שנכנס הישראל לבית אחר פוטרו מבדיקת בית זה, אלא דס״ל דחיוב בדיקת חמץ חובת גברא הוא, וע״כ כל שלא יכנס לבית אחר חייב בבדיקה, וע״ז טוען הטור שכיון שע״כ גם הראבי״ה מודה שהחמץ הופקר, אין דבריו נכונים, שהרי מה דס״ל שבדיקת חמץ חובת גברא הוא אינו נכון, אלא מי שיש לו בית שמכניסים בו חמץ חייב לבודקו, והדוחק לבאר כן בדברי הטור מבואר לכל מעיין. עכ״פ לכאורה מדברי הגר״ז למדנו

חידוש שמי שמשכיר ביתו לגוי בי״ג, לולי הא דהגוי קונה ממנו את החמץ היה מתחייב בבדיקה, אף שיש לו בית אחר והבית שהשכיר כבר לא היה שלו בשעת חלות חיוב בדיקה.

ואף שהדוחק בביאורו של הגר״ז מבואר, מצאתי לו לכאורה חבר בביאור דברי הטור. דהנה כבר הבאנו בריש דברינו דברי המקו״ח שמצריך בדיקה במוכר ביתו בי״ד, וסיים בזה״ל אם לא שימכור הבית בי״ג (ועיין סימן ת״נ ס״ק ו׳ במגן אברהם) וגם יכתוב בשטר מכירה שמוכר לו כל חמץ שבבית זה אף שאין ידוע לו עכ״ל. ולכאורה תמוה דאם מכר ביתו בי״ג למה צריך למכור כל החמץ, לא מיבעי לפי״ד הטור דבשוכר מן הגוי ויוצא בי״ג פטור מבדיקה, דא״כ בודאי פטור גם כאן, אבל אף לפי״ד הראבי״ה שאף שאין זה ביתו, מ״מ באופן שכבר נתחייב בבדיקה ואין לו בית אחר אי אפשר לו להיפטר מחיוב בדיקה, וכי המקור חיים מיירי בציור שהמוכר לא השאיר לעצמו בית לחג, ובא לחשוש לדעת הראבי״ה, הלא בפשוטו איירי במי שמוכר חדר מסויים שמשתמשים בו לחמץ לגוי. וחשבתי לבאר דברי המקו״ח, דהנה הרי הטור כתב שמתייאש, וזה הרי אינו תלוי בחלות דין שכירות אלא בהא דבמציאות הגוי נכנס, ואף לפי מה שכתב המקו״ח שם שאין הדבר תלוי בזכיית הגוי אלא בהא דהניחו במקום אבוד, הלא גם מקום אבוד אינו ״שם״, אלא תלוי במציאות, וא״כ אין שום דמיון בין מי שעוזב ביתו של גוי והולך למקום אחר, למי שמשכיר את חדר המזיגה לגוי המכירו. וא״כ זו כונת המקו״ח, דבציור זה הרי אינו מתייאש, וא״כ גם אם יש לו בית אחר, לא מהני ההשכרה לאחר. ואם כנים הדברים הרי זה ממש הדין שהוכחנו מדברי הגר״ז, דבאופן שאין הפקר גמור, אף שאין זה רשותו, מ״מ חייב בבדיקה וביעור. אכן מסופקני טובא אם אפשר להוכיח כן מדברי המקו״ח, דהא בתחילת דברי המקו״ח כתב לבאר הא דלא מהני השכרה ביום י״ד, וז״ל דאף לטעם הטור דאינו עובר בבל יראה מחמת שנתייאש, מ״מ הא בלילה עדיין לא מכר הבית ויש לו בית חייב בבדיקה עכ״ל. וא״כ לכאורה מבואר מדבריו להדיא שבציור דמיירי בי׳ שפיר שייך היאוש שדן בו הטור, וא״כ דבריו שהצריך למכור את החמץ צע״ג, דמאי שנא ציורו מציורם של הטור והאבי העזרי דביש לו בית אחר לכו״ע פטור מבדיקה. ומכיון שלא זכינו להבין דברי המקור חיים איני יודע אם יש להוכיח מהם מה שיטתו בנידון שלפנינו.

כד) **עכ״פ** נתבאר שמלשון הטור משמע שהבין שהראבי״ה אינו סובר שמתייאש מחמצו כשיוצא מבית הגוי, ולכך ס״ל שעדיין שייך בחמץ זה חיוב בדיקה, וע״ז פליג הטור ששפיר מתייאש, וע״כ פטור מבדיקה. ולכאורה יש לבאר פלוגתתם באופן אחר, דיעוין בדברי המקור חיים שהבאנו לעיל (אות כ׳) שכ׳ שמן הסברא היינו אומרים שכיון שאין חצר לגוי לא יועיל יאוש לפוטרו, והגוי צריך לקנותו בקנין, והקשה מזה על הטור דא״כ צריך לחשוש שהעכו״ם לא יקנהו לפני הזמן, ולכך הוכיח יסוד חדש

מדברי הטור דהו"ל כמונח במקום האבד ופטור מבדיקה. וא"כ קרובים הדברים שבזה פליגי, ולא פליגי במציאות. (וכמובן שכ"ז דלא כדברי הגר"ז שהבאנו דפליגי באופן שבאמת יש הפקר גמור וקנין של הגוי.)

אבל מדברי הבית יוסף שם יש להוכיח שלא ביאר כן, דיעו"ש שכ' וז"ל ומה שטען עליו רבינו משום דכיון שהגוי נכנס בביתו וכו' אין לך הפקר גדול מזה, אינה טענה מפני שטעמו של אבי העזרי דכיון דנכנסו שלשים יום חלה עליו מצות חכמים שצוו לבער ולא סגי ליה בביטול, ואם כן אף על פי שאין לך הפקר גדול מזה כל שאינו מבער לא קיים מצות חכמים, דמאחר שנכנסו שלשים יום חלה עליו חובת הביעור. ומה שחילק אבי העזרי בין נכנס בבית אחר ללא נכנס, נראה שהוא משום דאף על גב דשלשים יום קודם פסח חלה עליו חובת ביעור, אין חובת הביעור חלה עליו אלא לענין שזקוק לבער, אבל לא לענין שזקוק לבער בית זה, הילכך כל שהוא נכנס בבית אחר הרי הוא מקיים בה מצות ביעור ודיו, ואם אינו נכנס בבית אחר צריך לבער בית זה כדי לצאת ידי חובת ביעור שחלה עליו עכ"ל. ומבואר דס"ל דאף הראבי"ה מודה שהחמץ הופקר, ואעפ"כ ס"ל דחייב בבדיקה. ולפי"ז דברי הראבי"ה צע"ג, וכי איזה בדיקה צריך אם יודעים שכבר הקנה החמץ לגוי.

כה) **ונראה** לחדד את הקושי להבין שהאבי העזרי מודה לסברת הטור שיש כאן הקנאה, ואעפ"כ ס"ל שצריך בדיקה. ומקודם נקדים שנחלקו האחרונים במי שיש בביתו חמץ של גוי, שמדאורייתא של אחרים אתה רואה ומדרבנן צריך לעשות מחיצה שמא יבא לאוכלו, האם החיוב לעשות מחיצה הוא רק בידוע שיש שם חמץ, או שיש גם חיוב לבדוק אחר חמצו של הגוי ואח"כ לעשות בפניו מחיצה. וכדי לחדד ההערה ננקוט הצד שבכה"ג אין חיוב מחיצה, ולאח"כ נחזור לבאר לפי השיטה השנייה. וכדי להמחיש הדין בציור שנוגע לענינו, נפריד את הנידון לכמה ציורים, כל אחד קצת יותר מחודש מהשני, כדי שיראה המעיין שגם בציור שלנו הדין ברור.

1. ראובן יש לו משרד ומקפיד כל השנה לא להכניס שם חמץ, וממילא מצד עצם התנהגותו בה אין כאן חיוב בדיקה, דהו"ל כמקום שאין מכניסים בו חמץ. פעם אחת ביקש ממנו גוי אחד מלקוחותיו רשות להשאיר שם את תיקו, שיש בו כמה ניירות וגם קצת אוכל, עד שיחזור מחו"ל, והסכים, אבל אמר בפירוש שאינו מקבל עליו שום אחריות. והנה בבא הפסח, אם הוא יודע שהאוכל חמץ חייב במחיצה, אבל אין כאן דין בדיקה (ואף שיתכן שגם ספק אם יש שם חמץ מחייב מחיצה, מ"מ חיוב בדיקה אין), וא"כ אף בציור שידוע שיש שם חמץ לא חל עליו שום חיוב בליל י"ד, ורק ביום חייב לעשות מחיצה. וא"כ אם ראובן לא היה לו שום בית חוץ ממשרד זה (והיה אוכל וכו' אצל מישהו אחר) והשכיר את המשרד בר"ח ניסן לגוי, האם שייך לומר שיש לו חיוב לעשות

מחיצה או בדיקה במשרד משום שכבר התחייב תוך ל׳ במחיצה ואין לו מקום אחר לקיים חיובו? לכאורה פשוט שפטור, דרק בחובת ביעור ובדיקה דנים שכבר חל, ולא בדין מחיצה. וביותר אם נחייב אותו בבדיקה, היאך יבצענו, וכי יחפש לאור הנר ויאמר תראה איזה יופי, יש כל כך הרבה חמץ לגוי, יהיה לי ממי לקנות חמץ אחרי הפסח, וכי איזה בדיקה שייך לעשות אם אין שום נ״מ בעולם אם יש שם חמץ או לא.

2. נמשיך את הקו. אם קנה את התיק ותכולתו מהגוי, בציור זה בודאי נתחייב בבדיקה.

3. ואם מכר את התיק לגוי אחר והגוי לקח את התיק, לכאורה אין כאן חיוב בדיקה כלל, דהא ה״מכניסים בו חמץ״ היה מוגבל לתיק זה, והתיק כבר מבוער מן העולם, וממילא אין חיוב בדיקה במשרד.

4. נמשיך הלאה. מה יהיה הדין אם הגוי השני שקנה ממנו את התיק חזר והפקידו אצל ראובן ולא קיבל אחריות, האם זה יכול לחייב אותו? לכאורה גם בזה לא יתחייב.

5. מה יהיה הדין אם התיק היה שלו מתחילה ואח״כ מכרו לגוי והשאירו אצלו? גם בזה בודאי לא יתחייב, דמה לי קנאו מגוי וחזר ומכרו או אם היה שלו מעולם ומכרו.

6. וא״כ נמשיך לציור אחרון, מה יהיה אם התיק היה של ראובן ומכרו לגוי והגוי השאירו אצלו, ואח״כ עזב את המשרד ואין לו בית, לכאורה גם בזה לא שייך בו חיוב בדיקה, דלא התחייב בבדיקה על יותר מהתיק, והתיק הרי ברור שכבר איננו שלו. וזה גם ברור לכאורה שאם לא מכר את התיק אלא את תכולתו יהיה דינו כן.

7. ואם כן, הרי אף בציור שהיה לו בית שידוע שכל מה שיש בו הוא תכולת תיק זה, ומכר התיק לגוי ולא קיבל אחריות, ועזב את הבית ואין לו בית אחר, לא שייך לחייב אותו בבדיקה.

8. וא״כ צ״ע, מה בין מוכר תכולת התיק למוכר תכולת הבית, ומה בין מוכר תכולת הבית למתייאש מתכולת הבית וגוי זוכה בו, וא״כ היאך אפשר להבין דברי האבי העזרי. ואם נחייבו בבדיקה בציור זה, מה יעשה כשימצאנו, האם יאמר הריני מכוין לקיים בזה מה שאמרו חז״ל אבל של אחרים אתה רואה. ובודאי אינו מסתבר לחלק ולומר שכל דברי הראבי״ה אינם אלא באופן שכל מה שמתייאש הוא משום זה שעוזב את הדירה, דאיזה סברא יש בזה. ובמילים פשוטות, מי שיש לו חמץ בביתו ומכרו לגוי, והגוי השאיר שם את החמץ בלי אחריות, והישראל עוזב את הבית לפני י״ד, האם להבנת הב״י בדעת הראבי״ה יבדוק החמץ של גוי שאינו ברשותו.

ונראה דגם לשיטות האחרונים שיש חיוב בדיקה כדי ליפטר מחיוב מחיצה, לא נאמר דינו של הראבי״ה על חיוב זה, דאין זה חיוב בדיקה שחל עליו שלשים יום קודם הפסח, אלא כל חיוב הבדיקה הזה נובע מהדין מחיצה, ואם

אינו חייב לעשות מחיצה בי״ד אין לדון שכבר התחייב בבדיקה.

כו) **ולכאורה** היה נראה לבאר בדעת הב״י, דהנה באות י״א הסתפקנו האם עיקר המחלוקת בין הטור להראבי״ה היא רק על חיוב הבדיקה, או גם על עצם הדין שצריך ביעור מדרבנן אף אחרי ביטול, וכמו שהארכנו לעיל דזה נקראת בלשון חז״ל בדיקת חמץ, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה ואפשר להחזיקו ברשותו, ותקנו רבנן שחייב לבערו ע״י בדיקה וביעור. ולכאורה גדר תקנה זו שבביטול לא סגי היא שלא יהיה ברשות אדם חמץ כזה שבעצם הוא שלו, ורק משום שביטלו אינו שלו. והנה לכאורה גם חמץ שאינו שלו מחמת הפקר או שזכה בו הגוי על ידי יאוש בכלל ביטול הוא לענין זה, וא״כ אף הוא בכלל תקנת חכמים דבביטול לא סגי אלא צריך לבערו. וא״כ יש לבאר שזה חידוש של האבי העזרי דאף שהבית כבר אינו שלו, כבר חל עליו דין זה שיהיה ״נקי מחמץ״ (אם לא שיש לו מקום אחר לקיים חובת בדיקה וביעור). וא״כ נמצא דמי שיש לו חמץ ברשותו בליל י״ד, ורוצה לקיים חיוב ביעור ע״י שיתייאש ממנו ועל ידי יאוש זה יזכה בו עכו״ם, אף דלכאורה הרי החמץ מבוער, מ״מ מצד תקנת בדיקה וביעור חייב להוציאו מרשותו. אבל לכאורה מי שהיה לו מצב כזה בר״ח אדר, וכבר זכה הגוי בחמץ, אין עליו איסור להחזיק חמץ זה בביתו, דאין הגדר של תקנת חז״ל להתעלם מחלות יאוש, אלא שתקנו שחייב לבדוק ולבער את כל החמץ שלו מהבית ולא לסמוך על ביטול ויאוש, וא״כ החמץ שכבר היה של גוי מזמן אין בו תקנה זו. ולפי״ז שכשיש יאוש והפקר בר״ח אדר אינו חייב לבער, וכשיש בליל י״ד חייב לבער, וצריך לברר מהו הזמן הקובע בזה, ובזה חידש האבי העזרי שכל שתוך ל׳ היה הבית שלו ואין לו מקום אחר לקיים חיובו לא סגי לי׳ ביאוש אלא צריך לבער ממש.

ולפי זה התשובה על כל הציורים ששאלנו היא דאם יש לו בית תוך ל׳, אף דהוא מקום שאין מכניסים בו חמץ, נתחייב הבית בביעור, והיינו שיהיה מקום שאין בו חמץ שהיה שלו לולי הביטול. ולפי זה נתיישב גם מה שנתקשינו מה יש לו לבדוק, דבודאי יש לו לבדוק, דהרי לפי דברינו בדעת האבי העזרי צריך גם לבער.

ואם כנים דברינו יוצא בזה חידוש גדול, דלפי״ד האבי העזרי אם לא בדק ביתו לפני שעזבו, וכבר נכנס הגוי, לכאורה חייב לבער חמצו של הגוי, ויצטרך לקנותו מהגוי כדי לשורפו (או למוכרו לו), אבל כמדומני שזה קשה אף לולי דברינו, דהרי ודאי משמע בב״י דלדעת האבי העזרי החמץ הוא של הגוי, והרי אין שום תועלת בבדיקה אם אינו מבערו, וע״כ דס״ל דצריך לבערו, והדבר נראה דחוק לומר שכל דינו של האבי העזרי הוא רק לבדוק קודם שיוצא מהבית ואם לא בדק שוב אין לו חיוב, ועיין.

כז) **והנה** בריש דברינו כתבנו לדון במי שיודע שלמחר תבא שריפה

שתשרוף את החמץ, או שיודע שימכור את החמץ, וכתבנו שלכאורה לא שייך לחייבו בבדיקה. ולכאורה היה מקום להעיר מדברי האבי העזרי ולומר שכיון שהבית כבר חייב בבדיקה אין ליפטר (עכ״פ אם אין לו בית אחר) מחיוב הבדיקה, וכאן שכבר חל עליו חיוב בדיקה בליל י״ד אולי גם הטור יודה. אבל לפי דרכנו אי״ז נכון, שכל דברי האבי העזרי אינם שייכים באופן כזה שמבער את החמץ, דביעור מועיל לפוטרו אף כשהחמץ נשאר ברשותו.

נספח לסימן א

בביאור הפלוגתא אם חייבים להניח חמץ לפני הבדיקה

א) **בראש** דברינו בפנים הבאנו דברי הדרכי משה שיש שהצריכו הנחת פירורים מחשש ברכה לבטלה, ורוב הפוסקים לא הצריכו. ובחק יעקב (סקי"ד) כ' ע"ז וז"ל והראב"ד בתמים דעים סימן כ"ט כתב דמנהג זה מעשה נשים הוא, והט"ז (סק"ד) כתב ג"כ דלכתחלה ראוי לנהוג שלא להניח כלום. ומהר"י ווייל סימן קצ"ג כתב הטעם שמניחין שלא ישכח לבטל למחר, מה שאין כן כשיש לו חמץ נזכר בזמן הביעור לבטל עכ"ל (מהר"י ווייל). ולי נראה טעם המנהג, שאם יבדוק ולא ימצא זמן מה יתרשל שוב ויתייאש מן הבדיקה ולא יבדוק עוד היטב, לכך מניחין לו פתיתים שעל ידי זה שימצא חמץ יתן לבו לבדוק היטב אולי ימצא עוד, וק"ל. ואין לבטל מנהג של ישראל עכ"ל. ומבואר דאף בטעם הנוהגים כן לא ס"ל דבלא"ה לא קיים מצוה, וע"כ הוצרך למצוא טעמים אחרים למנהג, ואילו בדברי הרמ"א מבואר דמי שסובר שצריך להניח פתיתים ס"ל שאם לא נתן יש בזה ברכה לבטלה משום שכיון שלא מצא כלום אין בזה קיום מצוה. ולכאורה נראה דהמחלוקת היא אם המצוה היא מה שמוצאים את החמץ, וע"כ אם לא היה שם חמץ כלל לא עשה כלום, או מה שמחפשים אחריו, וא"כ בין מצא בין לא מצא הרי קיים את המצוה. ולהמחיש, הנ"מ בזה מה הדין במי שלא בדק, ולמעשה לא היה חמץ בבית, האם נענש כלפי שמיא כעובר על חיובו או רק כנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, שאם המצוה היא בדיקה ומציאה, הרי אם לא היה שם חמץ לא היה מחוייב כלפי שמיא, אבל אם המצוה היא לחפש הרי ביטל מצוה ממש.

ויתכן שיש בזה עוד נפקא מינה, דיעוין בשער הציון (סימן תע"ה סקל"ט) שדן בשוטה שאכל מצה ונתרפא שצריך לחזור ולאכול המצה משום שלא היה בר חיובא, וכ' שם וז"ל לאפוקי שומר אבדה [או משמר המת] אף דהוא גם כן פטור אז מכל המצות [ואפילו יכול לקיים שניהם, אם צריך לטרוח אחר זה, לדעת כמה פוסקים, וכדלעיל בסימן ל"ח עיין שם], אם אכל מצה אזי יצא ידי חובתו, דהוא איש, אלא שאז לא חייבתו התורה מפני שהוא עוסק במצוה אחרת. ומכל מקום מסתפקנא אם יוכל אז לברך ברכת אכילת מצה אקב"ו וכו' כיון שהוא אז אינו מצווה על זה עכ"ל. וכבר כתבו כמה אחרונים דלכאורה מדברי מהר"ח אור זרוע (סימן קפ"ג) מבואר שלא יצא ידי חובתו כלל, שהרי כתב שם בזה"ל בחורים ההולכים ללמוד תורה פטורים מכל המצוות כל זמן שהם בבית רבם, כרב חסדא ורבה בר רב הונא שהיו פטורים כל זמן שלא שמעו הדרשה.

ומ״מ אם ירצו לברך על הציצית ועל התפילין יכולין, מידי דהוו אנשים שפסק ר״ת זצ״ל שהנשים יכולות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא עכ״ל. ומבואר דהעוסק במצוה דמי לאשה, והרי כ׳ בטורי אבן (ר״ה כח. ד״ה אילימא) שעבד שתקע בשופר ונשתחרר צריך לתקוע שנית, וא״כ אף שומר אבידה וכדו׳ שאכל מצה חייב לחזור ולאכול אח״כ. ואם ננקוט כדעת מהר״ח או״ז, א״כ אם אחד הפסיק באמצע בדיקת חמץ וקיים מצוה אחרת, ולבסוף לא מצא חמץ, יהי׳ תלוי במחלוקת זו אם היה פטור בשעת הבדיקה וצריך לחזור ולקיים המצוה האחרת שנית. אמנם יש מקום לדחות דאף אם הבדיקה במקום שנתברר שאין שם חמץ אינו חיוב מצוה ואין מברכים עליו, סו״ס הרי הוא ״עוסק״ במצות בוראו, ופטור עוסק במצוה אינו תלוי במצוה כלפי שמיא אלא במה שעוסק בהנהגה שהתורה מחייבת. ולפו״ר יש לדמות את הדבר למה שדנו האחרונים האם עוסק בספק מצוה שדינו לחומרא נחשב לעוסק במצוה לפוטרו מן המצוה, עיין בשאג״א סימן ל״ז (ד״ה ובע״כ) שנקט לדבר פשוט שאינו פטור, ובהר צבי (ח״ב סימן קד ד״ה בשו״ת) חלק עליו דכיון דעכ״פ מטעם ספק מחוייב לעשותה, שפיר איתמר בי׳ מעוטא דקרא דדרשינן בברכות (יא:) מובלכתך בדרך דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת.

ב) ויעוין בביאור הגר״א שם שכתב בזה״ל ע׳ ד״מ, ומחלוקתם תלוי בפלוגתת ר״ת ור״י שכת׳ הרא״ש בפ״א דברכות (סי׳ י״ג) בברכת הסוכה על השינה, וע׳ תוס׳ שם (יא: ד״ה שכבר) ובפ״ד דסוכה (מה: ד״ה אחד). וראייה דא״צ מדאמרינן בפ״ק דפסחים יבדוק בתוך המועד, וע״ל סי׳ תל״ה דיבדוק בברכה וע׳ פר״ח. ועוד יש ראיה דא״צ מברכת המפיל עכ״ל. ולכאורה צ״ע היאך ביאר מחלקותם. דאם ביאר כמו שכתבנו, לכאורה הדברים תמוהים, דלכאורה מי שהלך לישון בסוכה ולא נרדם לא קיים המצוה, והא דאינה ברכה לבטלה לדעת ר״ת לכאורה היינו משום דבברכה יש סברא שמברכים על מה שצריך לעשות, וזה דומה לסברת ההר צבי בענין העוסק במצוה. וא״כ יוצא דהגר״א ס״ל באופן ודאי שלא קיים מצוה כשבדק ולא מצא, אלא שאעפ״כ יש לברך, וזה חידוש. וכמדומני שחידוש לומר שעל סברא מחודשת זו שאפשר לברך בלי קיום מצוה, שהרבה ראשונים לא ס״ל כן לגבי שינה בסוכה, יתבטא הראב״ד שמי שלא נוהג כן הו״ל מעשה נשים. ועכ״פ אני תמה על דברי המ״ב, דיעוין בגר״ז שכתב וז״ל ומעיקר הדין אין צריך כלל להניח פתיתים הללו קודם בדיקה שאף אם יבדוק הבודק ולא ימצא שום חמץ בבדיקתו אף על פי כן לא בירך לבטלה, שכך המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו מאומה, ואם לא מצא אין בכך כלום וכבר קיים המצוה כתיקונה עכ״ל. וא״כ אם נבא לציין שיטות האחרונים בזה, הרי הגר״ז והגר״א נחלקו לכאורה מן הקצה אל הקצה, דלדעת הגר״ז בודאי מעיקר הדין יש קיום מצוה כשבודקים ולא מוצאים, ולדעת הגר״א לכו״ע אין קיום, אלא

שמדיני ברכת המצוה שיש לברך אף בלי קיום, וא"כ צ"ע מש"כ המ"ב וז"ל דאין כאן חשש ברכה לבטלה דכן הוא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא, ואם לא ימצא אין בכך כלום, ובשער הציון ציין ע"ז הגר"ז, וכן משמע מהגר"א, ע"כ, ולפי מש"כ הרי הגר"א ס"ל איפכא, דלכו"ע אין בזה קיום מצוה, אלא שאעפ"כ אפשר לברך.

והנה על פי מה שביארנו בפנים (אות י'- י"ג) בגדר תקנת בדיקה נראה אולי להוסיף קצת בביאור דברי הגר"א, ולמעט בפלוגתתו עם האחרונים. דאפשר שאין כוונתו לומר שאם חיפש ולא היה שם חמץ לא קיים תקנת בדיקה, אלא דכיון שכל תקנת בדיקה אינה אלא סעיף בזה שחייבוהו חכמים לבער חמצו אע"פ שביטל, א"כ אם אין לו חמץ אין כאן קיום של מצות ביעור. ומ"מ כיון שעיקר המצוה היא שתהיה רשותו נקי' מחמץ, וחז"ל תיקנו צורה מסוימת היאך לוודא שרשותו נקי' מחמץ, א"כ כשקיים התקנה, אף שאינו מקיים בה חובת ביעור שהרי אין שם חמץ, עדיין יש מקום לברך. ובזה יתיישב מה שהביא מהמפיל, דלכאורה הצד לברך אע"פ שלא יישן הוא משום שהברכה היא ברכת השבח על טבע העולם, ולזה שמנסה להירדם יש 'מגע' מספיק עם טבע העולם כדי לברך עליו, אבל אין לו קיום המצוה כלל על מה יברך. ובודאי נראה רחוק שהגר"א יבאר שפלוגתתם היא אם חוששים שלא יירדם, ופלוגתא זו אחת היא אם חוששים שמא לא ימצא חמץ. וע"כ כמו שביארנו, דפליגי אם בכה"ג שאין הדבר מתקיים לגמרי, אם אפשר לברך עליו. אך הדברים עדיין אינם מתיישבים, וצ"ע.

סימן ב

בגדרי חיוב בדיקת חמץ

בדיקת חמץ במפעל שיש לו תוכנת מחשב מתקדמת

סיטונאי גדול המשווק הרבה מיני מוצרי מזון, מחזיק ברשותו מחסן משוכלל המנוהל באמצעות תוכנת מחשב מתקדמת ללא מגע יד אדם, דהיינו שאין כניסה לאנשים אל תוככי המחסן, וכל תחלופת המוצרים - קליטת מוצרים חדשים והוצאתם מהמחסן - מתנהלת על גבי סרט נע שנשלט בידי המחשב, כל מוצר מזוהה באמצעות חיישן שקורא את הברקוד המודפס על האריזה, והסרט־הנע מעביר את המוצרים למקומם המדויק.

כשמכניסים סחורה למחסן, המחשב רושם את כל מה שנכנס, וכשרוצים להוציא מוצר עושים זאת גם באמצעות המחשב שמפעיל את הסרט הנע, ורושם את המוצר שיצא. כך מתנהל רישום מדוקדק של המלאי בכל רגע נתון. תוכנת המחשב מאפשרת לקבל רשימה של כל מדף ומדף והמוצרים שנמצאים בו, או עיבוד ופילוח נתונים מורכב יותר שמאפשר לדעת כמה פריטים יש מכל מוצר בכל המחסן וכדומה.

לקראת חג הפסח נשאלו השאלות דלהלן: א. באופן שלפי רישומי המחשב לא נכנס למחסן כל מוצר חמץ מאז הבדיקה בשנה שעברה, האם עדיין חייב המחסן בבדיקת חמץ או נחשב לבדוק ולמקום שאין מכניסים בו חמץ. ב. מה הדין כאשר המחשב מראה שאמנם נכנסו מוצרי חמץ במהלך השנה אך כולם יצאו. ג. האם עצם הבדיקה בנתוני המחשב נחשבת לבדיקת חמץ, והאם יש הבדל לעניין זה בין אם בודק בסיכום הכללי שמספקת התוכנה או בוחן כל מדף ותכולתו בפני עצמם. ד. אם נחשב הדבר לבדיקה, האם צריך לבדוק זאת בעצמו או די במה שאחד מפועליו, ישראל נאמן, יבדוק ויודיענו.

עוד יש לברר אם חייב לבטל את החמץ שבמחסן זה, אחרי שבירר דרך המחשב ומצא שאין שם חמץ. ואף שבאופן רגיל מבטל כל חמצו כאחת בנוסח הביטול של כל חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי,

מכל מקום הנדון יתכן במי ששרף חמצו מוקדם בבוקר ערב פסח, ומינה את הרב שליח למכור את תכולת המחסן לנכרי, ואחר כך הודיע לו הרב כי נבצר ממנו למכור חמץ לגוי בשנה זו. והנה, לדעת הרבה פוסקים מה שהתכוון למכור לגוי אינו בכלל הביטול, ואם כן כל החמץ שבמחסן לא נתבטל כי סמך בדעתו שימכרנו הרב. ובזה יש לברר האם צריך לבטל או סגי במה שבדק במחשב שאין שם חמץ. וכן יש לצייר באופן פשוט ששרף חמצו וביטל מוקדם בבוקר ערב פסח, ואחר כך בהמשך הבוקר קודם זמן האיסור, נכנסה עוד סחורה למחסן, האם זה מחייב ביטול חדש. וכדי לברר הנידון דנן, נראה לבאר כמה ספיקות בהלכות בדיקת חמץ, ובבירורם נוכל לברר הדין בנידון אשר לפנינו.

בית שבדקו אחר והוא לא ידע האם קיים מצות בדיקה

א) לכאורה נראה שיש הבדל בין בדיקת חמץ לשאר דיני התורה בנוגע להשפעת נאמנות וידיעה על החיוב כלפי שמיא ולא רק על החיוב בפועל. ונמחיש הדבר כדלהלן: ראובן ושמעון שותפים בבית אחד ובדק שמעון את הבית ולא מצא חמץ (לאו דוקא שותפין, אלא שלא עשאו ראובן שליח לבדוק דבזה אולי כבר קיים מצותו), לכאורה פשוט שאם יאמר לראובן שכבר בדק הבית ולא מצא חמץ, הרי יש לו עדות שהבית כבר בדוק ופטור מלבדוק. אבל באופן ששמעון לא אמר לראובן שבדק, וחזר ראובן ובדק, יש לדון אם קיים בזה מצוה. דלכאורה בכל מצוה אחרת היה הגדר בכהאי גוונא שהוא היה מחוייב לנקוט שחייב לקיים המצוה כל שלא נודע לו שכבר נתקיימה, אבל באמת כלפי שמיא גליא שהיה פטור. ולמשל, במי שנטל לולב ובאו שני עדי שקר ואמרו לו שהאתרוג הי׳ פסול, ולכך שב ונטל לולב בברכה, בודאי כלפי שמיא גליא שהי׳ הברכה לבטלה אלא שהוא אנוס (או שוגג – עי׳ סוגיא ריש פ״י דיבמות) על עבירת ברכה לבטלה.[יד] וברור שמי שיודע שהעדים שיקרו, וממילא יודע שכבר קיים ראובן את מצותו והיה פטור בעת הברכה השני׳, אינו יכול לצאת בברכתו, לולי דין ערבות (ונ״מ לפי כמה פוסקים בגר), ולכאו׳ גם אמן לא יענו.

אבל בבדיקת חמץ יש לדון אם שמעון (הגר) יכול לצאת בברכתו של ראובן (הגר) לבדוק מקום אחר, אם נימא

יד. לכאו׳ לפי הראב״ד דספק מצוה חייב בברכה, והיינו דכיון דלמעשה הי׳ מחויב לנקוט כן וליטול הד׳ מינים בפעם הב׳ היה חייב בברכה בתורת ודאי, ולא תלוי בהאמת. וא״כ לכאורה לא ייגרע מי שבכלל לא הי׳ מסופק ממי שהי׳ לו ספק ועיין מה שהארכנו בזה בעניני ספירת העומר סימן א וסימן ב.

דכיון ששמעון יודע שמקום זה כבר בדוק, ממילא לדידיה אין המקום חייב בבדיקה, ואף שראובן נקט לפי ידיעתו עפ״י דין שחייב בבדיקה, אבל באמת כלפי שמיא גליא שלא עשה שום מצוה, וממילא אין שמעון יכול לצאת ידי חובה בברכתו. או דילמא דודאי אינו כן, וכמו שכתב המ״מ שכל חובת בדיקה נתקנה על הספק, וא״כ כל שכלפי הבודק הדבר בספק, הויא בדיקתו בדיקת מצוה אף כלפי אחר שיודע שאין שם חמץ. ולכאורה כצד זה מוכרח מסברא, דהנה באופן שבדק אחד ומת ואין ידוע אם מצא חמץ, אטו נימא שחיוב בדיקה דבית זה הוא רק מספק, וכי מה הוסיפה לנו בדיקתו, אם לא נודע להמחויבים בב״י וב״י אם הבית בדוק. וודאי ה״ה באדם חי שאסר על עצמו לומר מה שמצא, באופן שהוא יודע מה מצא ואחר לא יכול לדעת, לכאורה בודאי בעל הבית חייב לבדוק גם כלפי שמיא. ופשיטא דה״ה גם אם לא נדר ורק אינו רוצה לגלות, כי חובת הבדיקה גם כלפי שמיא נקבעת לא לפי מציאות החמץ בבית אלא לפי מציאות ידיעת המחויב, שאם אינו יודע חייב בבדיקה. עוד נראה לפ״ז, דגם באופן שגילה שמעון לראובן שבדק ואין כעת חמץ בבית, אם עפ״י דין אין לשמעון נאמנות, מחוייב ראובן בדיקה בתורת ודאי, ואם יש לו נאמנות אינו חייב בבדיקה. והיינו דבבדיקת חמץ הנאמנות והידיעה משנה עיקר הדין כלפי שמיא.[טו]

ונראה בזה נפק״מ עצומה למעשה, במי שחילק בין בני ביתו לבדוק רוב הבית בלילות שלפני ליל י״ד כדי שלא תרבה עליו הבדיקה בליל י״ד, ורגיל להשאיר לו חדר אחד כדי שיוכל לבדקו ולברך וכמבואר בפוסקים, וקודם שעת הבדיקה ראו שהיתה אי הבנה ביניהם ובדקו כל הבית. שלדברינו אינם חייבים לגלות לאביהם שבדקו הכל, ואדרבה עדיף שלא יאמרו לו ויוכל לברך בחיוב גמור.

עוד יש לעיין בזה באופן שאין הספק במציאות אם נבדק הבית, אלא בספיקא דדינא. והנה אם הספק הוא אם בדרגה זו נחשב הבית כמקום שמכניסים בו חמץ, ודאי הוה ספק דרבנן ולקולא, ואינו חייב לבדוק. אבל במקום שיש עד אחד בהכחשה או עד שהוא ספק נאמן, לכאו׳ נחשב שאינו יודע אם יש כאן חמץ והרי הוא מחויב בבדיקה. ואם הספק הוא אם סמכינן על בירור מסוים (כמו כמה מאיבעיות הגמ׳ בפסחים דף ט׳ ודף י׳ כגון עכבר נכנס וככר בפיו וחולדה יוצאה וככר ועכבר בפיה, אם אפשר לסמוך שזה אותו ככר) יש לדון שמסתבר לומר שכיון שכל המציאות

טו. והנה נקטנו בזה שהברכה היא על תקנת בדיקה, ויש לעיין בזה דעי׳ בפוסקים בסימן תל״ב ס״ב שדנו למה אם לא מצא חמץ למה ל״ה ברכה לבטלה, וע׳ בט״ז (סק״ד) שהברכה היא על הביעור של מחר אלא שמתחיל עכשיו, וא״כ אולי נאמר שאפשר לברך אף בלי שיהי׳ דין חיוב בדיקה על המקום, אבל לכאו׳ פשוט שכל מה שנוכל לדון שמתחיל עכשיו הוא משום שחייב בבדיקה, וא״כ עדיין מבואר לכאורה שיש חפצא של בדיקה המתחייב שתלוי בעצם הספק.

אינה הספק, והספק אינו אלא האם סומכים לתלות שזה אותו ככר וכדומה, א"כ על הצד שעל פי האמת יש לתלות כן והבית אינו מחויב בדיקה, באמת אינו מחויב, ובאמת לא יברך.

ב) **כל** זה ציירנו בבירור אם נבדק הבית, אך אפשר לצייר נידון זה גם בבירור על המקום שאינו חייב בדיקה. ולמשל, באחד שיודע שבמקום זה מצוין עורבים ושוב א"צ בדיקה (פסחים ח. ושו"ע סי' תלג ס"ב), אבל בעל החצר לא יודע שמצוין כאן עורבים. האם דנים שכיון שהוא אינו יודע שיש כאן עורבים, חייב בבדיקה בוודאי. ובזה לכאו' נראה דאינו כן, דנראה שיש הבדל בין ציור זה ובין ציורו של המ"מ. דהנה לכאו' נראה פשוט דבאופן שנסתפק אם כאן הוא למטה מג' טפחים, שהוא השיעור שקבעו חכמים שנחשב למקום שמכניסים בו חמץ, ל"ש בזה סברת המ"מ וכל חיוב הבדיקה הוא מספק ואינו בתורת ודאי, ורק באופן שיש ספק אם במציאות נכנס כאן חמץ שייך כל הנ"ל. וא"כ לכאורה ה"ה אם ידוע שעורבים נכנסים מהגג אם יש חור בגודל שלשה טפחים, והוא אינו יודע למדוד החור, ג"כ לכאורה אינו חייב אי כלפי שמיא גליא שאין שם ג' טפחים. ולכאורה מסתבר דכמו"כ אם יש שם עורבים הרי כלפי שמיא שהמקום אינו בר בדיקה כלל, ואף שהוא אינו יודע מזה, אינו חייב בבדיקה כל עיקר. ונמצא שאף אם מברך לפי ידיעתו, אין יוצאים בברכתו (והסכים לזה הגרד"ל שליט"א).

אמנם בציור שבגמ' בעכבר שנטל כיכר לפנינו ואין אנחנו יודעים לאיזה בית נכנס, אם הכרעת הספק לדינא שצריך להחמיר ומחויב בבדיקה, לכאו' נראה שהדין הוא חיוב בתורת ודאי ועליו לבדוק גם על הצד דכלפי שמיא גליא שלא נכנס בבית זה. ואף דלמי שידע המציאות בכה"ג באמת לא חלה עליו חובת בדיקה, והמקום נשאר בחזקתו שאין מכניסין בו חמץ ונבדק, אבל לאותו שאינו יודע החיוב הוא בתורת ודאי אף אי כלפי שמיא גליא שאין שם חמץ. וכמו דפשיטא לכאו' דאף אם כלפי שמיא גליא שלא נכנס השמש כל השנה למרתף כשפתו בידו, מ"מ כיון שלפי ידיעתו יש חשש, הוה המרתף מקום שמכניסים בו חמץ, דאל"כ לא הי' יכול לברך על הבדיקה שהי' צריך לחשוש שלא הכניס השמש חמץ, גם בעכבר כן. דכל שהספק אם יש כאן חמץ הרי זה בכלל התקנה וחייב בדיקה בתורת ודאי, ואין זה דומה למקום שמצויים עורבים והוא אינו יודע דחסרה לו ידיעה בצורת המקום, אף ודאי כלפי האמת דנים שאין כאן חשש בעצם אף למי שאינו יודע.

ולכאורה נראה שיוצא בזה חידוש להלכה, והיינו באם השמש ידע מתחילת השנה שיהיה מוטל עליו לבדוק את מרתף היין ומשום כך הקפיד מאד לא ליכנס בתוך המרתף ופיתו בידו, לכאורה פשוט שאין זה מקום שמכניסים בו חמץ ואי"צ בדיקה. ולפי דברינו אם בעל הבית ממנה אחר לבדוק המרתף מפני שלא ידע שהשמש הקפיד שלא להכניס בו חמץ כל השנה, הויא ברכתו ברכה לבטלה, והשמש חייב להגיד לו

להצילו מברכה לבטלה. אבל באופן שהשמש עצמו לא הקפיד, רק אחר ישב שם כל השנה ושם לב (בדרגת רמיא אנפשי') שהשמש לא הכניס חמץ, נראה שאם לא יגיד להבעלים אין זו ברכה לבטלה. ובאמת נראה דאף בשמש עצמו הדבר תלוי אם קיבל על עצמו לא להכניס חמץ, דאז הוה מקום שאין מכניסים, או שלא קיבל על עצמו לא להכניס, אלא רק שאם יכניס ירשום זאת ועל ידי זה מברר לעצמו שלא הכניס, דאז שפיר הוה מקום שמכניסים בו, ולכך אם בעל הבית אינו יודע בירור זה, שפיר יש כאן מעשה בדיקה במקום שמכניסים בו חמץ.

ג) **עוד** צריך לברר בזה, מה הדין אם באמת אמר לבעל הבית שאף שהיה מקום שעלול שייכנס בו חמץ, מ"מ למעשה לא הכניס חמץ. ואף דלכאורה אין בזה שאלה דסו"ס יודע בעל הבית שאין כאן חמץ וממילא אין חייב בבדיקה, אך אין הדבר פשוט כ"כ, ותלוי במה שדנו הפוסקים במקום שמכניסים בו חמץ, ובירר שאין בו חמץ שלא ע"י בדיקת י"ד. דלדעת הב"ח ודעימיה (הובאו במ"ב בסימן תל"ג ס"ק ה) אף אם בדק בליל י"ג לאור הנר טעון בדיקה בליל י"ד כתקנת חז"ל, ואף לשאר שיטות עי' במ"ב שם ס"ק מה, ויש שביארו שאם אין בדיקת לילה אף אם במציאות אין חשש לא מהני, משום שכיון שנתחייב בבדיקה אינו נפטר אלא ע"י בדיקה, ולכאורה הנפק"מ הפשוטה במי שבדק לפני פורים. וא"כ לפי הב"ח או לפי הסוברים דעכ"פ בדיקה צריך, בודאי לא סגי בכל בירור שיהיה שאין כאן חמץ אלא צריך מעשה המפקיע שם מקום שמכניסים בו חמץ מהמקום. ועי' באות הבאה מה שהבאנו לחלק בזה בין מקום כזה למקום שמצויים בו עורבים.

ואם כנים הדברים, יש לברר הדין באם אמר לבעל הבית שהתבונן ורמי אנפשיה וראה שלא נכנס חמץ, האם ייפטר מבדיקה משום זה. דיש מקום לומר אחר שהוכחנו דשאני מרתף בכה"ג מחצר שיש בה עורבים, והוא נחשב מקום שמכניסים בו חמץ וחלה חובת בדיקה עליו, שוב אין לפוטרו בלי בדיקה. אך לכאו' מסתברא שכיון שיודע על ידי עדות המתבונן שאמנם לא הכניס שם חמץ, הרי זה נחשב למקום שאין מכניסים בו חמץ. ונראה דלשני החילוקים שהבאנו באות ד' בין עורבים לנקיון, המרתף באופן זה נחשב כמקום שמצויים בו עורבים ועדיף ממנו שאף שנקטנו שאף אם כלפי שמיא גליא שלא נכנס עם פת והוא אינו יודע זאת בוודאי, הוה המרתף עדיין מקום שמכניסים בו חמץ, ואינו כבחצר שיש בה עורבים שגם אם אינו יודע זאת ורק כלפי שמיא גליא הוה מקום שאין מכניסים, אבל מ"מ גם במרתף אם הוא יודע מזה שלא הכניסו, הוה אצלו מקום שאין מכניסים חמץ. דכיון דכל המספק של הכנסת חמץ הופקע מעיקרו אין לדונו כמקום שנתחייב בבדיקה, ואינו דומה לבירור שהוציאו החמץ.

ד) **ואכתי** יש לברר בזה, דהנה ידוע לדון בביאור ההבדל בין מקום שיש בו עורבים שאינו צריך בדיקה (ולפי המג"א והחק יעקב זה אף

במקום שהי׳ שם חמץ בודאי), ואילו במקום שיודעים שניקו בו עדיין חייב לבדוק, ולכאורה הביאור בדין זה הוא דבמקום חיוב בדיקה אין לברר שאין שם חמץ באופני בירור אחרים, רק ע״י בדיקה. וראיתי בהליכות שלמה (פ״ה בארחות הלכה ציון 1) ב׳ מהלכים בזה: חדא דיש נ״מ אם כבר חל החיוב, ושנית דעורבים הוא מטבע העולם דבמקום עורבים אין חמץ, וע״ז סומכין, משא״כ נקיון שהוא מעשה ידי אדם, וע״ז נקבעה תקנת בדיקה שסומכין על מעשה ידי אדם בביעור חמץ רק בבדיקה כהלכותיה. והנפק״מ בין שני הביאורים היא במי שהכניס עורבים למקום שמכניסים בו חמץ, האם נפטר מהבדיקה.

והנה אם ננקוט שבציור זה פטור, יש לברר הדין באופן זה: ראובן יודע שהכניסו עורבים חמץ במקום הטעון בדיקה ושמעון אינו יודע, האם בכהאי גוונא דנים כלפי שמיא שבדיקת שמעון היא מצוה או לא. דמצד אחד לכאו׳ גם בזה יש לדון שהוא נכלל בתקנת בדיקה, דמה לי אם לא ידע שכבר נבדק המקום כדין, ומה לי אם אינו יודע שיש כאן עורבים שאפשר לסמוך עליהם. אמנם מאידך, אחר שהוכנסו לשם העורבים, מה נשתנה דינו מזה שלא ידע שבחצר זו שכיחי עורבים, והרי היא בגדר מקום שאין מכניסים בו חמץ, שכתבנו בו לעיל דלכאורה מסתבר טובא שכלפי שמיא אין כאן חיוב בדיקה. ולכאו׳ דוחק לחלק בענין זה בין מקום הקבוע לעורבים ומקום שבמקרה נכנסו שם עורבים ע״י אדם. ואולי באמת בכה״ג הויא ברכה לבטלה, דכיון שזה טבע העולם שבמקום עורבים החמץ מתכלה באמת הדר דין המקום להיות כמקום שאין מכניסים בו חמץ.

ה) **אבל** נראה שיש סברא לומר דאף אם נאמר דעיקר החילוק בין עורבים לנקיון הוה דזה בטבעו של עולם, עדיין יש הבדל כלפי ענין זה, בין מצב שכבר חלה בו חובת בדיקה למצב שמעיקרא לא חלה. והיינו דבמקום שטבע העולם שהחמץ אינו מתקיים שם, לא שייך שתחול חובת בדיקה. אך במקום שכבר חל בו חיוב בדיקה, אף דאפשר ליפטר ע״י הכרח טבע זה, מ״מ בזה הוא רק מסלק חיובו משום שסו״ס אצלו אין ספק שאין כאן חמץ, אבל אין לדון בזה שהמקום אינו בתורת בדיקה. וממילא עד כמה שאינו יודע, שפיר יש בזה מצוה כלפי שמיא. וכמדומה שיש מקום גדול לסברא זו.

בירור וידיעה שאין חמץ האם נחשב בדיקה

ו) **והנה** עד כאן בירורנו אם מצב של ״אי-ידיעה״ מחייב אותו בבדיקה, במקום שהידיעה פוטרת אותו. וצריך לברר עוד אם יש היכ״ת שהידיעה תיחשב לבדיקה גופא. ויש לדון בזה בכמה אנפי.

וכדי להבהיר ולהמחיש השאלה, נעיין בדין מי שאינו יכול לבדוק לאור הנר כמו סומא אבל חוש המישוש שלו בריא ומפותח מאד כדרך הסומים, ויכול לבדוק החמץ במישוש כל המקומות הצריכים בדיקה, האם יצא בזה ידי חובת בדיקה. והיינו אף דיש דין של בדיקה לאור הנר, היינו רק בבדיקה ע״י ראייה

משום שאורו מגיע לחורין ולסדקים, ובאכסדרה באמת מהני ביום, אבל לא נאמר בזה לפסול הבדיקה בשאר חושים. או דנימא דמבואר בזה דכל תקנת בדיקה היא רק ע״י חוש הראייה. ולכאו׳ בפשוטו הדבר מפורש בגמ׳ (פסחים ח.) גבי חור בכותל שבודק עד מקום שידו מגעת, והרי שלא נאמרה הבדיקה דוקא בחוש הראייה וגם בשאר חושים הוי בדיקה מעליא.[טז]

ז) **והנה** אם אמנם ננקוט שגם בדיקה ע״י מישוש מהני, נראה לדון בציור שמסופק אם נשאר על רצפת הבית קמח של חמץ וכגון שראה תינוק שנכנס לבית עם שקית של קמח שנתחמץ, ויודע שהוציא את השקית, אבל ספק אם היה חור בשקית, וממילא יש ספק אם יש קמח חמץ על רצפת הבית, והעביר ידו הרטובה קצת בפנים על פני כל הרצפה, באופן שאם יש קמח על הרצפה בודאי יידבק קצת על ידו, וישאיר רושם, והוציא ידו וראה שאין עליה אבק לבן, ובזה בירר שלא נשאר חמץ בחדר, האם זה נחשב בדיקה. והיינו דלכאו׳ אם הי׳ ידוע שאין חור בשקית וראה שהשקית יוצאת, הרי יודע שאין לו חיוב בדיקה בבית זה, וכדמבואר בגמ׳, אבל אין בזה קיום בדיקה אלא בירור שאין חיוב בדיקה. ואף דלכאורה יש להקשות לפי״ז על האחרונים שהבאנו לעיל באות ג׳ שמקום שחל בו חיוב בדיקה, אין לפוטרו בלי בדיקה, עי׳ לקמן אות כ״א שהבאנו שיש לחלק בזה בין מקום שנתחייב לגמרי בבדיקה, ובין מקום שיש בו ספק מסויים של חמץ. וא״כ יש להסתפק בציור הנ״ל אם מישוש היד נחשב לבדיקת הבית או לבירור שאין כאן חיוב בדיקה (והנ״מ לברכה). ולכאו׳ מסברא היינו אומרים שזה נחשב לבדיקה, דכמו דאם מישש והרגיש שאין קמח הוה בדיקה, אם הוציא ידיו והסתכל, ועי״ז ראה שאין קמח, ג״כ יהי׳ בדיקה. ובירור כעין זה מצוי הרבה במציאות זמננו, כגון שמסתכל בצילומי מצלמה במעגל סגור ועי״ז רואה שלא נכנס ונשאר חמץ בבית, לכאו׳ גם הסתכלות זו נחשבת לבדיקה ולא גרע ממישוש.

ואם כנים הדברים שבירור זה נחשב בדיקה, צריך לברר איזה חלק במעשה הבירור צריך להיעשות בליל י״ד, האם צריך להניח ידו בבית (או לצלם התמונות) בליל י״ד, או שרק צריך לבדוק ידו (ולראות התמונות) בליל י״ד. ולכאו׳ החפצא דבדיקה אצלו, היא ראיית היד (והתמונות) ולכאו׳ מעשה הכנסת היד (וצילום הבית) אינו המעשה בדיקה, אלא רק מה שמסתכל על ידו (או בתמונות) הוא הבדיקה.

ח) **ונצייר** כמה ׳דרגות׳ בנידון זה לתועלת המעיין, להיות שיש אולי קצת מקום לחלק ביניהם:

טז. והראוני שכך נקט הגריש״א זצ״ל בהערות פסחים ח׳ ע״ב לדבר פשוט אמנם הגרנ״ק בחוט שני פרק ד׳ מפקפק בזה.

הנה לכאו׳ זה פשוט וברור שהבודק ע״י שמסתכל בפריסקופ (כלי שבו ב׳ מראות אלכסוניות שעי״ז עיניו לא רק לנוכח יביטו, אלא גם לצדדים וכגון בחורים) וכך רואה את אשר בבית או בארון הוה בדיקה מעליא, אף אם יש לדון בזה (כמו בכל מראה) כלפי דברים שצריכים ראי׳ ממש, אבל לכאורה בדיקה בודאי הוה, ואף שאינו נמצא ומסתכל בתוך הבית ממש אלא עומד בחוץ ורואה מה קורה בפנים. וצריך לברר הדין במי שמסתכל במעגל סגור ורואה מה קורה שם בשעת מעשה (בזמן אמת). והנה זה אינו ממש כמראה דהא אינו רואה החדר אלא רואה דבר שרושם מה שיש בחדר, אבל אם ננקוט שגם בירור זה נחשב בדיקה, לכאו׳ אין הדבר תלוי בהפעלת המכשיר ואף אם גוי הפעיל את המעגל הסגור, הבודק הוא הישראל שרואה מה יש בפנים והוה בדיקה מעליא. ובאופן שהתמונות מוקלטות במחשב והבודק צופה בהן לאחר זמן, לכאו׳ זה כבדיקת ידו. וגם בזה לכאורה אין מקום לחלק אם הוא עצמו הפעיל המחשב בליל י״ד או לא, כי עצם הצפייה היא הבדיקה ונוטים הדברים שגם בבדיקת ידו, כאשר הכניס ידו מבעוד יום ובודק אותה בליל י״ד עלתה לו בדיקה שפיר ויכול לברך עליה.

ט) **ואם** אמנם ננקוט שבבדיקת ההסרטה או בבדיקת ידו מאבקה, יש קיום בדיקה, לכאורה לפי זה הוא הדין אם הייתה מציאות שלחמץ יש ריח, וישנה מכונה שיכולה לבדוק את עפר המקום ולגלות לפי זה אם יש בקרבתו חמץ, הרי הבדיקה תהיה בעת ההסתכלות בתוצאות הבדיקה, שזה בירור העובדא אצלו. ולכן הויא בדיקה מעליא אף אם הכניס העפר למכונה מבעוד יום, או על ידי נכרי, ומקיים הבדיקה כשמסתכל בתוצאות שנותנת המכונה בליל י״ד.

י) **דוגמה** לדבר, בבדיקת הריאה מטרפות, שדנו הראשונים למה לא מברכים על הבדיקה, ויש שביארו שאין מברכים משום שרוב ריאות אינם טריפות וממילא חיוב הבדיקה אינו חיוב ממש. והנה אם היה הדין לברך על בדיקת הריאה, לכאו׳ נראה פשוט שאם היה חיידק מסויים שמטריף את הבהמה, וצריך לבדוק אם נדבקה הבהמה בחיידק זה, והבדיקה נעשית בלקיחת תרבית מהריאה והנחתה בתוך חומר, ולאחר יום רואים התוצאה. נראה פשוט שמעשה הבדיקה הוא בהסתכלות על התרבית לאחר יום, ולא בלקיחת התרבית מהבהמה. והעירני הגר״י רפפורט שליט״א שיותר יש לדמות ענינו לשיטת החינוך בדעת הר״מ, שבדיקת סימני טהרה הוה מצות עשה, ולא רק איסור עשה, ואם כן נצייר באופן שא״א לראות עכשיו אם פרסות הבהמה שסועות כי יש ספק אם מה שבאמצע הוא שעוה ולא חלק מן הפרסה, ואפשר לברר הדבר על ידי הכנסת הפרסה לתמיסה והשתנות צבע התמיסה, שלכאורה נראה פשוט שאין מעשה ההכנסה לתמיסה כלום, ואף אם הכניסה הבהמה רגלה לתמיסה מעצמה, בדיקת התמיסה והשתנות צבעה, היא היא מעשה מצות בדיקת הסימנים.

וכן הי׳ אפשר לדון בזה בבדיקת ז׳ נקיים של זבה, לסברת המקשן בתוס׳ שצריך לברך על בדיקת ז׳ נקיים, ונראה פשוט שאם גויה הכניס העד והישראלית הרגישה שבדקה היטב ובא העד בחורין ובסדקים, בודאי יכולה לברך על מה שהיא מסתכלת ובודקת העד אחר כך, שהרי זו הבדיקה.

בדיקה ע"י קבלת עדות

יא) **ואם** אמנם ננקוט שגם זה מהני ונחשב שקיים בדיקת חמץ, יש לדון באם חבירו מסתכל על תוצאת הבדיקה ואומר לו. ולפו"ר כשם שהסתכלות על התוצאה שמבררת לו אם יש שם חמץ, נחשבת בדיקה, כך גם שמיעה מחברו שכך היא תוצאת בדיקת המכונה, מבררת לו המציאות ושמיעתו הרי היא בדיקת חמץ.

ואם כנים הדברים עולה שבכל עושה שליח לבדוק חמץ, יכול לקיים המצוה בשני אופנים נפרדים: אחד, כשעושה השליח שליח על הבדיקה, דבזה בעצם מה שהוא בודק הוה שלוחו על המצוה. והשני, אם יחזור השליח אצל המשלח ויאמר לו שאין חמץ בבית, הרי בעצם אמירה ושמיעה זו גופא קיים בדיקת חמץ בגופו.

אבל א"כ לכאו׳ יעלה שאם יבדוק אחד בית חבירו בליל י"ג, ויאמר לחברו בליל י"ד מה מצא, יוכל בעה"ב לברך, שמקיים בדיקת חמץ בבירור זה, וכמדומני שנשמטה הלכה זו מדברי הפוסקים, ויל"ע.

נשוב לעיל למה שדימינו בדיקת חמץ לבדיקת הריאה, הנה לכאו׳ מי ששוחט ובודק ואינו רוצה לאכול, וגם אינו מעיד לאחרים, בודאי אינו יכול לברך. דלכאו׳ המצוה היא רק לברר ולדעת כדי לאכול בהיתר. ולדברינו הנ"ל עולה שהשוחט בהמה והמשגיח בודק הריאה ותיכף מניחים חותם של הכשר על הבשר, הברכה תהיה רק בבדיקת החותם בידי הקונה שרוצה לאכול, וזה קצת תמוה לדונו כבדיקה. ומכל מקום הא מיהא נראה שבמקום שצריכים לבדוק אם יש סירכא בריאה, אפשר לתת לגוי להניח הריאות במים, והישראל מסתכל על המים לראות אם מפעפע, ושפיר יכול לברך על זה, כי הבדיקה היא בהסתכלות ובירור הדבר ולא בהכנסת הריאה למים.

יב) **ויש** לבאר ההבדל בין הסתכלות על ההכשר או על המים, דלכאו׳ אין סברא לומר שידיעת שהמשגיח נחשבת בדיקה כשהיא לעצמה בלי ידיעת האוכל. ולכאו׳ הי׳ נראה שיש מקום לחלק בין מכונה הבודקת לאדם המעיד, ולחיוב בדיקה אין די בנאמנות ובעינן לידיעה דווקא, דעל ידי הידיעה נחשב שרואה הדבר לאשורו, משא"כ בנאמנות בעלמא. וממילא מי שרואה הבדיקה בעצמו יכול לברך, אבל כשאמר לאחר אין השני נקרא בודק דאין לו ידיעה בזה רק שדינו להאמין הראשון בידיעתו (והראשון יכול לברך בטריפות משום שעושה בדיקה שיכול להיות נאמן לאחרים). ולפו"ר נראה להוסיף עוד בחילוק זה שבין נאמנות וידיעה, דהנה ידוע להקשות למה משה ואהרן אינם

נאמנים אף שודאי אמרו אמת, כי כך הוא דין התורה דרק שתי עדים נאמנים ולא בירור אחר, ומאידך נאמנת אשה לומר לבעלה גירשתני, משום חזקה דאין אשה מעיזה כו׳. ובמה עדיף כח החזקה שאין אשה מעיזה כו׳ מהחזקה דמשה ואהרן אינם משקרים. וביארו רבותינו, שבמשה ואהרן, מאמינים לאנשים משום שהם נאמנים, ובזה הוא שגזרה התורה שאין נאמנות אלא לשני עדים, אך הא דאין אשה מעיזה כו׳ הוא מציאות בטבע ולא מצד נאמנות. וא״כ נראה שאם היה בירור בטבע דוגמת הא דאין אשה מעיזה כו׳ בחמץ, שפיר יתכן שהיה מקיים בזה בדיקת חמץ.

ואם כנים דברינו נראה לדון להלכה לפי שיטת החינוך בבדיקת סימני טהרה בציור המצוי ושכיח מאד. דהנה מעשים שבכל יום שוועד הכשרות שולח משגיח לבדוק הסימני טהרה, ועל פי דבריו לוועד הכשרות, הם שמים הפלומבה, והבא לאכול בשר, בודק אם יש פלומבה, קונה ואוכל, ולהנ״ל יש לדון מי קיים המצוה דבדיקת סימני טהרה. ונראה דכד נעיין בה יקשה לכאורה לומר באחד מהם שקיים מצוה, רק גבי המשגיח יש מקום לומר דכיון שהוא בודק כדי למסור הידיעה להאוכל, הוא מקיים המצוה. היינו שיש מעשה מצוה של בדיקת הסימנים ולא רק הידיעה לפני האכילה היא המצוה, ומהאי טעמא נראה דגוי שבדק ונתגייר וזוכר בדיקתו, לא קיים המצוה, דאף שיודע עתה שיש סימני טהרה ומותר הבשר באכילה, מ״מ אין לו מעשה מצוה דבדיקה. ומכל מקום פשוט דאין להקשות דהאוכל לפי כשרות ואינו בודק בעצמו מבטל מצוה שנצטווה כל מי שרוצה לאכול לבדוק, דפשיטא שכל המחייב של המצוה אינו אלא רק עד כמה שחסרה הידיעה, ומאכל שעליו חותם הכשרות לא חסרה ידיעה ושוב אינו מצווה.

ונראה דתיתי לן נפקותא גדולה מדברינו בזה, באופן דלהלן: ראובן יודע שבית זה כבר בדוק, אבל כנגדו באו עדים שקרנים ואמרו שאינו בדוק, וממילא נתחייב בעה״ב בבדיקה. עמד בעל הבית ועשה את ראובן שליח לבדוק עבורו, מה מוטל על ראובן לעשות. והנה בשאר מצוות התורה נראה פשוט דבכה״ג א״צ השליח לעשות כלום כיון שיודע שהחדר בדוק, ולמשל באשה שהראתה מראה למורה הוראה וטיהרו ובאו שני עדים ואמרו לבעלה שהרב טימא, ולכך הוכרח בעלה לפרוש ואמר לה לבדוק ז״נ ולטבול, נראה פשוט שיכולה לומר לבעלה שבדקה וטבלה. (ועי׳ בכור שור ביבמות דף פז: שכתב דמי שיודע שהעדים שיקרו כשהעידו על בשר כשר שהוא נבלה, יכול לאכול בחדרי חדרים). וכן בחמץ גופא, אם העידו עדים על עיסה זו שנתחמצה וראובן יודע ששקר בפיהם, ושלח הבעלים את ראובן לשורפו, אינו חייב לשורפו. ואף אי נימא דשליח צריך לקיים שליחותו כפי שביקש המשלח ולא לפי ידיעתו בחובת המשלח, מ״מ ודאי במקום שלא ביקש ממנו ועושה מדעתו לטובת המשלח להצילו מאיסור, לכאורה די אם יאמר לו ששרף העיסה שנתחמצה ובכך פוטרו מחיובו לשורפה ואינו צריך

לשרפה באמת, דסוף סוף אין מוטל על המשלח לשרוף לפי ידיעתו ושוב אינו עובר על זה, ודו"ק. אבל בבדיקת חמץ לדברינו שבנאמנות אין קיום בדיקה, לכאורה אינו כן, ואם באו עדים ואמרו לו שהבית אינו בדוק, הרי הוא חייב בדיקה וכיון שאמירת השליח שבדק אין בה קיום בדיקה, שוב אסור לו לשקר ולומר שבדק, דהא באמת הבעלים לפי ידיעתו חייב בדיקה, ויצטרך השליח לבדוק כדי שהבעלים יקיים מצותו. אבל עדיין יש להתיישב בזה, דלכאורה כיון דהשליח יודע שהבית בדוק, שוב איך יכול הוא לבדוק, ומה יוסף תת בבדיקתו, [אבל עיין מה שכתבנו לדון בכגון זה בסימן א אות ב] וצ"ב.

ואם כנים הדברים בבדיקת חמץ, יש לעיין עוד בציור של שני צבורים, א' של מצה וא' של חמץ ובאו עדים שהעכבר לקח מהחמץ, וראובן יודע ששקר דברו והעכבר לקח מצה. אבל הבעלים חייב בבדיקה ושולחו לבדוק, ולהאמור הרי הוא חייב לבדוק ולמצוא החמץ עבור הבעלים, האם כשמוצאו צריך לשרפו, או יכול להגיד להבעלים ששרפו. היינו דאף שמצד עצם השריפה ודאי לא הי' צריך לשרוף וכמו שביארנו, מ"מ יש לברר אם חיוב הבדיקה בכה"ג הוא רק על הימצאות החמץ, וכיון שמצאו אזדא לה החובת בדיקה ושוב הדרן לדידן שאם השליח יודע שאי"ז חמץ יכול לומר לבעלים ששרפו, או שנתחייב הבעלים לפי ידיעתו בביעור מה שלקח העכבר, וצ"ב.

אבל לכאורה נראה ברור שאף אם חייב השליח לבדוק עבור המשלח, כשמוצא ה'חמץ' הוא יכול לאכלו דהא הוא יודע שזה מצה, וא"כ יוצא לנו היכי תמצי מעניינת שמי ששולח חבירו ביו"ט לבדוק עבור חתיכה ויש לו בזה קיום גמור של בדיקת חמץ עבור חבירו ומותר לאכלו בפסח. ואף לפי הצד שהעלינו שחייב לבער לקיים מצות בדיקה וביעור של המשלח הא בזה שפיר מקיימו על ידי האכילה והרי כלפי האיסור אכילה הולכים בתר ידיעתו. ולפי הך צד שחייב לבער ההיכי תמצי עוד יותר מחודש והיינו שיש היכי תמצי שחייב לבער חמץ בפסח ומקיים מצותו (בהיתר) על ידי שאוכלו בפסח.

בדיקה ע"י שלילת אפשרות של חמץ

יג) **וצריך** לברר במי שבדק בית וראה שחלק מהגג נפרץ באופן שנכנסים עורבים, האם זה נחשב לבדיקת חמץ. והיינו דע"י בדיקתו מצא שאין כאן חמץ. ולכאו' מסברא נחשב בדיקה, דמה לי אם הרגיש ע"י מישוש שאין כאן חמץ או אם ראה מציאות של עורבים ששוללים הצד שיש חמץ. אבל לכאו' קשה לומר כן, דא"כ גם אם בדק באיזור של חצירו ובירר שעורבים מצויים באזור זה קיים המצוה, ולכאו' זה אינו בדיקה, אלא שבירר שאי"כ חיוב בדיקה, וא"כ גם כשראה החור בפנים ג"כ הגדרתו שבירר שאין כאן חיוב בדיקה.

אבל לכאו' זה תלוי במה שנסתפקנו לעיל באות ד'-ה'. דאם יש מקום לומר שבאופן שהמקום כבר נתחייב בבדיקה, הא דאין אפשרות של חמץ אינו

מפקיע המקום מתורת בדיקה כלפי שמיא, אם הבעלים אינו יודע מזה, שפיר י"ל דאף דאם הוא מברר דמקום זה אף פעם לא הי' שייך לבדיקה אין זה נחשב לבדיקה, אבל אם אמנם הי' חייב בבדיקה ומברר שעכשיו כבר אין שייך שיש בו חמץ, זה גופא נחשב לבדיקה. אבל אינו מוכרח שהך ידיעה ייחשב כבדיקה, וצ"ע בזה. ויש עוד אופן לבאר שלא יהני ראיית העורבים, דזה נחשב ידיעה ולא ראי' ואינו מספיק לבדיקה.

יד) **ועי'** בהליכות שלמה ריש פ"ה שנראה מדבריו שלראות שניקו באופן של"ש שנשאר חמץ הוה בדיקה. וזה לכאורה כצד הראשון שצידדנו באות י"ג.

טו) **והנה** השאלה הזאת האם ידיעה ברורה שמוכיחה שאין חמץ נחשבת לבדיקה, יש לו נ"מ לכאו' ברורה מאד. כשיש חתיכת חמץ א' ויש לפניו ב' בתים א' שלו וא' של גוי, דלכאו' מבואר בגמ' דבציור שלא ביטל דהוה נידון של דאו', חייב בבדיקה. וכן לולי הדין של 'שאני אומר'. ולפי דעת המקור חיים מברכים על הך בדיקה. והנה יש שני אופנים לבדוק האם נכנס החמץ לביתו של הישראל. דיש לבדוק ביתו האם יש שם חמץ, ויש גם לבדוק בית הגוי, ואם מוצא שם החמץ, יודע עי"ז שאינו נמצא בבית של הישראל (ועל חמץ אחר אין חשש), וע"י שרואה בעיניו את החמץ בבית הגוי 'רואה בעין שכלו' שאין חמץ בביתו. והיינו דלכאורה אם ע"י ראיית עורבים נחשב בדיקה, גם בזה ייחשב בדיקה.

טז) **והנה** יש לדון בזה מג' אנפי לומר למה אינו נחשב לבדיקה. חדא דיתכן דגם ראיית עורבים אינו נחשב לבדיקה וכמש"כ באות יג, וא"כ בודאי גם זה אינו נחשב לבדיקה. ויש גם לומר שאף אם נאמר שראיית שהמצב הוא כזו של"ש שיהי' בו חמץ, נחשב קיום בדיקה – כ"ז באופן שבודק הבית, אבל כאן אי"ז נחשב בדיקה בבית כלל, דבדיקתו הוא מה שחוץ לבית, אלא דעי"ז מבין מה שיש בבית. והיינו דכשרואה שנכנס לבית עורבים, נחשב שראה בזה שאין כאן חמץ, אבל בזה שיודע שהחמץ שגרם החשש, הוא במקום אחר, אין לדון בדיקה.

יז) **ונראה** להוסיף עוד סברא. דלכאו' צריך לברר מה עיקר הבדיקה בבדיקת חמץ. והיינו האם עיקר המצוה הוא להיוודע שאינו עובר על בל יראה, (או שלא יבא לאכול) ולכך בודק לברר שאין חמץ. וכן הוא בודאי בבדיקת תולעים ובבדיקת הריאה (ובבדיקת סימני טהרה לפי החינוך צ"ב) או דלמא עיקר המצוה היא לחפש כדי למצוא ולבער. והנה מנוסח הברכה וכל דברי הפוסקים שדנו למה אם לא מצא חמץ ל"ה ברכה לבטלה, (ובודאי אם הי' ברכה על בדיקת ריאה עיקר הברכה היתה אם לא מוצאים, ולהיפך הרי"ו כתב דלכך לא מברכים דאולי יימצא טריפה) משמע שהמצוה היא לחפש למצוא. ואולי יש לדחות דהקושיא היא על נוסח הברכה, אבל בפשוטו משמע שעיקר המצוה הוא לחפש כדי למצוא.

וא"כ בדיקה כזו, שבחפצא אינו שייך למצוא חמץ, אלא לשלול האפשרות שיש חמץ, ע"כ אינו בדיקה, דזה בדיקה רק לברר שאין חמץ.

ויש להעיר בזה מדברי השד"ח שכתב בזה"ל בדיקת הריאה כתבתי בנדפס מערכה זו אות קי"ט ובמה שהקשיתי בנדפס שם על מה שכתב מוהרי"ו דטעם שאין מברכין על בדיקת הריאה הוא דחיישינן שמא ימצא טריפה ותהיה ברכתו לבטלה מאי שנא מבדיקתחמץ וכו' השיב על זה ידידי הגאון מו"ה מרדכי אליהו ראבינאוויץ אבד"ק וואשילקאווא יצ"ו וז"ל במערכת ב' אות קי"ט הביא מר מ"ש מוהרי"ו על מה שאין מברכים על הבדיקה משום דחיישינן שמא ימצא טריפה ויעשה ברכה לבטלה וע"ז הקשה מאי שנא מבדיקת חמץ דמברכין אף אם לא ימצא חמץ אינו מבער כלל דהוא בירך לקיים מצות בדיקה והרי קיים מצות בדיקה אף שמברך על ביעור חמץ וכו' ואינו מובן קושייתו הנה בבדיקת חמץ חייבו חז"ל לבדוק כדי שלא יעבור בב"י או כדי שלא יבא לאוכלו וכשבדק בין אם ימצא חמץ או לא ימצא קיים מצות חז"ל ורק שתקנו לברך על ביעור חמץ דהבדיקה הוא ג"כ תחלת ביעור כמ"ש המג"א (רסי' תל"ב) וביעור כולל ג"כ ענין הבדיקה שנצטוה לבדוק ולבער משא"כ בבדיקת הריאה אם תמצא כשירה שפיר קא מברך שקיים תקנת חז"ל שלא לאכול בלי בדיקה תחלה אבל אם תמצא טריפה ל"ש בזה קיום מצות חז"ל שתיקנו שלא לאכול בלא בדיקה כי אם מה שנמנע עי"ז ולא נכשל באיסור ועל מניעה מאיסור אין מברכין וכמו דל"ש לברך על בדיקת פירות מתולעים וכיו"ב ואין הכי נמי בבדיקת חמץ אם בודק חדרו אדעתא שאם ימצאנו נקי ובדוק מחמץ ידור בתוכו בפסח ואם לאו לא ידור בתוכו ויסגירנו על מסגר וימכרנו כמו החדרים שמחזיקים בו חמץ בפסח שנוהגים למוכרם בעת מכירת חמץ וכן כששוכר לו בית ומתנה שיבדקנו ואם לא ימצא בתוכו שום חמץ ישכרנו אבל אם ימצא בו חמץ תתבטל השכירות גם בכה"ג נר' פשוט דאינו מברך על הבדיקה. דנהי שאם לא ימצא בתוכו חמץ קיים תקחז"ל במצות אבל אם ימצא בו חמץ מתבטל השכירות וכו' בכה"ג לא קיים תקנת חז"ל רק שנפרש מאיסורא ובזה ל"ש לברך עכ"ל. ומכל דבריו מבואר שנקט שעיקר המצוה הוא לבדוק כדי לא למצוא.

יח) **והנ"מ** בהך סברא שמוסיף על הסברות הראשונות באופן שאמנם בודק בתוך המקום שמכניסים שם החמץ עם מכשיר שיכול לגלות אם יש כאן חמשת מיני דגן, דאם הבדיקה יוצאת שלילית מבורר שאין חמץ אבל אם יוצאת חיובית לא מבורר כלל שיש חמץ, דיתכן שזה מצה, וגם אין בו קיום בדיקה דעדיין אינו יודע באיזה מקום החמץ. ולפי הסברא האחרונה לא תהי' זו בדיקה. והיינו דאמנם יתכן שיפטור אותו המכשיר מהבדיקה, אבל לא יכול לברך ע"ז.

בדיקה על ככר "מה זה" האם נחשב לבדיקת חמץ

יט) **ונראה** להעיר בעוד נקודה, והיינו במי שראה עכבר שהכניס לתוך בית ככר מסוים, והוא יודע שהככר עדיין נמצא שם, והוא אינו יודע אם זה חמץ או מצה (ואפשר לזהות ע"י ראיית הככר אם זה חמץ או מצה), וא"כ בודאי חייב לבדוק אם זה חמץ או לא. האם אפשר לברך על הך בדיקת חמץ. והיינו שאינו בודק מה יש בבית, דהא יודע "מה יש" אלא בודק מה שיש בבית – 'מה הוא', ולכאו' כן נראה מסתבר, שאין לדון שזה בדיקת הבית, וכן נקט הגרד"ל שליט"א לדבר פשוט. ויש להוסיף דתקנת בדיקה זה על "מקום" לראות אם יש שם חמץ וכשהספק הוא על חתיכה מסויימת, מה היא, אין ספק זו מתייחס כלל אל המקום.

ואם זה נכון צריך לברר הדין בשתי ציבורים אחד של חמץ וא' של מצה, ופירש מא' מהם ונכנס לתוך הבית והוא רואה את זה כל הזמן דרך הדלת הפתוחה. ואפשר לראות עליו כשמסתכלים מקרוב אם זה חמץ או מצה. והוא הולך ובודק מקרוב ורואה מה זה. דלכאורה גם בזה י"ל דלא יברך, דהא כבר ידע שחפץ זו, זה מה שיש בבית, ולא נשאר לו אלא לבדוק מה טיבו של חפץ זה. והיינו דבציור של הגמ' שאינו רואה הככר כלל יש לדון בדיקתו - האם נכנס מהחמץ בהבית, אבל כשרואה מה יש בבית, ע"כ הנידון הוא על הך ככר – מה היא. וכן הבנתי דנקט הגרד"ל. אבל לפי"ז יוצא חידוש גדול, שמי שנכנס לבית שאין שם חורין וסדקים, ורואה מיד שיש חמש חתיכות בחדר זה, כבר אינו יכול לברך, דכבר בדק ויודע מה שנמצא בבית ואיפה, ועכשיו אינו בודק אלא מה הם.

כ) **ויותר** נראה לחלק בין הציורים, והיינו דבככר אחד שנכנס לבית, דנים באמת שהנידון הוא "מה ככר זה" ולכך אין ע"ז שם בדיקה. אבל בספק בא' משתי חתיכות שנכנס בתוך הבית שיש לנו מְסַפֵּק של החתיכת חמץ, הנידון נגדר האם יש בבית החתיכה ההיא של חמץ וע'. ולפי"ז כשרואה איזה ככרות יש בבית, אבל אינו יודע מה הם, עדיין לא נפטר מבדיקתו, דהא המספק של הבדיקה היא מה שיכול להיות חמץ כאן.

ויותר נראה לנקוט דלא כהנחת דברינו באות זה, ונאמר שאף ברואה כיכר שנכנס וצריך רק לבדוק מה הוא נחשב זה לבדיקה, היינו משום דעי"ז דנים דככה אני בודק מה נכנס לבית ואין דנים את זה לבדיקת מה היא אלא לבדיקת מה נכנס. אבל כשהספק אינו כלל על הכניסה והספק נולד בלי קשר להכניסה לבית בודאי אין זה נידון כבדיקה על מה נכנס אלא מה היא. ולהמחיש - כמדומני שהרגשת הלב ברור לחלק - שאף אם אני יודע ששקית פלוני של עוגיות הוכנסה לבית ואני בודק אם זה שקית של עוגיות חמץ או פסח, שפיר נחשב לבדיקה, אבל אם יש לי שקית מחברה מסוימת ואני שואל בוועד הכשרות אם זה חמץ או לא אין זה

נחשב כבדיקה, דבזה אין הספק נידון כלל כספק מה יש בבית, וע׳.[יז]

בדיקה על ספק מסויים

כא) **והנה** בנוגע לנידון דידן כשרישומי המחשב מורים שכל החמץ שנכנס כבר יצא, צריך לברר עוד נקודה. דהנה הבאנו לעיל אות ג שיטת הב״ח דס״ל דבדיקת י״ג אינה פוטרת כלל, וצריך לחזור ולבדוק בלילי ארבעה עשר. ושמעתי מהגר״א בלוך שליט״א להעיר דבסוגיא דגררתו חולדה מבואר דבאופן שיצא ככר ונקטינן שהוא אותו ככר שנכנס, נפטר מבדיקה, ולמה תהא בדיקת י״ג גרועה מזה, הלא נתברר לו שכל החמץ שנכנס יצא. וכעי״ז יש פוסקים שאף לשאר שיטות ידיעה ברורה שאינה נחשבת לבדיקה אינה מוציאה מחיוב בדיקה.

ותירץ דלא דמי, דמי שנתחייב בדיקת חמץ מצד החיוב הכללי של בדיקת חמץ על רשותו, יש לומר דחז״ל תיקנו שזה רק ע״י סדר מסוים של בדיקת ליל י״ד לאור הנר, וא״כ אף אם ע״י בדיקת י״ג לאור הנר נתברר לן מעל כל ספק שאין שם חמץ, יש כאן חיוב בדיקה. אבל בגררתו חולדה שכל החיוב נוצר מספק על חתיכה מסוימת, שוב עד כמה שנתברר שחתיכה זו כבר אינה נמצאת שם אין חיוב בדיקה.

כב) **והנה** לפי״ז יש לדון האיך מגדירים מקום שחל בו חיוב בדיקה ומקום שאין בו חיוב בדיקה ורק חשש חמץ מסוים מחייבו בבדיקה, ונפק״מ לפי הב״ח, ויתכן דיש בזה עוד נפק״מ. ויש לדון בזה בכעין הציור דידן, באם הקפיד לא להכניס סתם חמץ במחסן ויודע בבירור שנכנסו רק עשר קופסאות של חמץ, ויודע שכולן יצאו, האם יתחייב בבדיקת ליל י״ד. דלכאו׳ גם בכה״ג אי״ז מקום שמכניסים בו חמץ סתם, אלא שיש

יז. הערת הגר״ר שמואלביץ שליט״א במש״כ בסקי״ט בשם הגרד״ל דבב׳ צבורין א׳ של חמץ וא׳ של מצה ופירש מא׳ מהם ונכנס לתוך הבית, ואפשר להכירו מקרוב אם הוא חמץ או מצה והוא הולך ובודק מקרוב ורואה מה הוא, דלא יברך, כיון דהוא יודע דחפץ זה בבית ואין הספק אלא מה הוא, וכנראה הוא רק כשהוא רואה את החתיכה, דאם אינו יודע היכן היא נמצאת, ודאי דיש בזה לדין בדיקה, וכמבו׳ כן בד׳ קמאי בפסחים ט׳ ב׳, דבספק דט׳ צבורין של מצה וא׳ של חמץ וכו׳, אמרינן דבדיקת חמץ על הספק נתקנה, וכתב להעיר דלפ״ז מי שנכנס לבית שאין בו חורים וסדקים ורואה מיד דיש ה׳ חתיכות בבית זה, אינו יכול לברך, דכבר בדק ויודע מה נמצא בבית ועכשיו אינו בודק אלא מה הם, עכ״ד. - לכאו׳ נראה בפשיטות דל״ד כלל, דבגוונא דב׳ צבורין, הרי מעיקרא ידוע לו שנכנסה חתיכה אחת לתוך הבית, ועיקר הספק הוא אם חתיכה זו היא חמץ או מצה, ובכה״ג י״ל דאינו מברך ע״ז, ומשא״כ בנכנס לבית שמכניסין בו חמץ, דעיקר הספק שבבית זה הוא אם יש בו חמץ, הרי דאף כשראה שיש בו ה׳ חתיכות, מ״מ כ״ז שלא נתברר לו מה הם, אכתי לא נתקיים דין הבדיקה, דאף דנימא דחיוב הבדיקה הוא לברר אם יש שם חמץ, ולא לברר אם חתיכה זו היא חמץ או מצה, מ״מ כל דהוי המקום מקום שמכניסין בו חמץ, הרי דכ״ז שלא נתברר לו מה הם החתיכות שמצא בבית, עדיין לא נתברר לו אם יש שם חמץ, וע״כ ודאי דלא נתקיים דין הבדיקה, וע״כ ודאי דיש לו לברך ע״ז עכ״ל והמעיין יבחר.

חשש של חמץ מסוים. אבל בפשוטו מסתבר דכל שמשתמשים במקום זה בחמץ, הרי הוא מוגדר כמקום שמכניסים בו חמץ, וזה שהוא הקפיד לחשוב חשבונו ולזכור שהוציא מה שהכניס לא משוויא ליה להמקום להיות מקום שאין מכניסים בו חמץ. ולפי״ז גם בנדון דנן, המחסן הוא מקום שמכניסים בו חמץ, אלא שיש לו להבעלים דרך לדעת שכבר אין בו חמץ.

ולפי״ז יעלה שאם אינו מוכר בחנותו חמץ, אלא שבטעות נשלחה אליו פעם אחת שקית של חמץ, והדבר נתגלה על ידי המחשב, והמחשב מאשר שכבר הוחזר המוצר לחברת המזון, לכאו׳ גם לפי הב״ח יהי׳ פטור, כי כאן שפיר יש לדון את המחסן כולו כמקום שאין מכניסין בו חמץ, והא קמן שכשהכניסו בשוגג, תיכף ומיד הוציאוהו.

כג) **עוד** יש לעיין לפי הב״ח, ונוגע לענינו. דהנה מבואר במשנה שמרתף של יין שאין נכנסים בו בתוך הסעודה אינו חייב בבדיקה. והנה לכאו׳ אף דכיון שהשמש אינו נכנס בתוך הסעודה אין חשש שנכנס ופיתו בידו, אבל לכאו׳ שפיר יתכן שנכנס עם חמץ בכיסיו, ואמנם אין חשש שעדיין החמץ נמצא במרתף, דהא יצא השמש עם כל מה שיש בכיסיו, אבל לפי הב״ח לכאו׳ צ״ע דסו״ס כל מרתף שנכנסים בו אף שלא בתוך הסעודה הרי הוא בכלל מקום שמכניסים בו חמץ ורק דידעינן שאין בו חמץ, אך סו״ס חלה חובת בדיקה וצ״ב. וזה נראה חידוש לומר שבאמת הא דמבואר שמקום שאינו נכנס תוך הסעודה אינו חייב בדיקה, הוא רק בזמנם שלא היו אריזות, וממילא לא היה דרכם להניח חמץ בבגדיהם, ואה״נ דבזמננו כל מקום בכלל מקום שמכניסים בו חמץ משום שהדרך להיכנס לכל מקום עם חמץ בכיסו. ועוד דמשמעות השו״ע בסוף סימן תל״ג שיש חיוב בדיקה על כיסים.

ונראה לומר בזה בב׳ נוסחאות: חדא כעין שביארנו לעיל דלחיוב בדיקה בעינן שיש על המקום שם של מקום שמשתמשין בו בחמץ, ולכן דוקא מקום שנכנס בו ופיתו בידו לקחת יין, נחשב שמשתמש שם בחמץ, אבל מקום שנכנס בו וחמץ בכיסו אינו נחשב בית שמשתמשים בו חמץ, דאינו נידון שזה שימוש בבית, וצ״ב בהך סברא. ובנוסח אחר י״ל, דעיקר שם מקום שמכניסים בו חמץ, אינו נקבע לפי עצם מה שמכניסים בו חמץ דכל כמה שסופו לצאת לא איכפ״ל בי׳, אלא דוקא כשמשתמשים בבית באופן שיש חשש שיישאר שם חמץ נקבע בשם מקום שמכניסים בו חמץ. ולכך במקום שדרך ליכנס בו כשחמץ בכיסו עדיין אינו נחשב מקום שמכניסים בו חמץ שאין לחשוש שיישאר שם. אבל לכאו׳ אי״ז נוגע לנידון דידן, דלכאו׳ לפי שתי ההגדרות הנ״ל, עדיין בציור דידן נחשב המחסן כמקום שמכניסים בו חמץ. ונפק״מ בין שתי הסברות תתכן במי שנכנס לבית ושקית של חמץ תלויה על ידו בקשר רופף באופן שיש חשש שתיפול השקית מידו ויתפזר החמץ, אבל למעשה אחרי שעזב החדר ראה שלא נפלה השקית ועדיין היא תלוי׳ בידו. ולכאורה לפי

המהלך השני דכוותי׳ מסתברא טפי, נראה דבאמת בכה״ג שפיר נחשב למקום שמכניסים בו חמץ ויתחייב בדיקה.

כד) **ועדיין** צ״ע היטב בזה, דלדברינו לכאו׳ יוצא חידוש (עכ״פ לפי הב״ח) דמי שישן בקביעות אצל חבירו, והזהירו חבירו לא להכניס חמץ לדירתו שהיא אצלו מקום שאין מכניסים בו חמץ, והסכים האורח אך אמר למארח שלפעמים יש בכיסו שקית סגורה של חמץ, ויקפיד מאד שלא להוציאה מהכיס. שלכאורה להנ״ל יהי׳ הדין תלוי, שאם האורח ישן בבגדיו, לא נהי׳ החדר מקום שמכניסים בו חמץ, אך אם מסיר בגדיו כדי לישון, אף דברור לנו שלא השאיר בגדיו שם וודאי יצא החמץ מ״מ כבר נתחייב בבדיקה. ודעת לנבון נקל דהא דלא חיישינן שיצא לחוץ בבגדי שינה מצד כבוד הבריות, ולכן ע״כ יוציא בגדיו עם החמץ, אין די בזה להגדיר החדר כמקום שאין מכניסים חמץ, דאינו דומה לחמץ בכיס, שע״כ יוצא עמו. מה עוד שבעצם יכול ללבוש בגד אחר, וזה שיודע שילבש דווקא אותו בגד שבכיסו החמץ, ודאי הוה רק ידיעה שאינה פוטרתו מבדיקת חמץ עכ״פ להב״ח.[יח]

מה נחשב כחשש גרירת חולדה דלא חיישינן לי׳

כה) **ונראה** לברר עוד נקודה, דהנה ביאר המקור חיים (עי׳ הערת הגרי״מ דזימיטרובסקי שיש סעד לדבריו מדברי הריא״ז) שבעצם על כל מקום המוגדר כמקום שאין מכניסין בו חמץ יש חשש שהגיע חמץ ע״י שגררה חולדה חמץ ממקום אחר, והא דלא חייבו חכמים בדיקה בכל מקום, היינו משום

יח. הערת הגרר״ש: כמדומני דפשוט דאין הדין כן, דעיקר החילוק בין בדיקת י״ג דצריך לחזור ולבדוק, לבין היכא שנתברר שהככר שנכנס יצא דפטור מבדיקה, הוא דבגונא שנתברר שהככר שנכנס יצא, הרי בטל כל עיקר המחייב בבדיקה, דכבר ליכא להמספק שיש בבית חמץ, ומשא״כ בבדיקת י״ג, הרי לא נתבטל עיקר המחייב, דאכתי איכא לעיקר המספק דשמא יש בבית חמץ, ואך שבאנו לדון שנתברר ע״י בדיקת י״ג דאין בבית חמץ, ול״ד לנמצא הככר שנכנס, דתו אין סיבה כלל לחשוש שיש בבית חמץ, ומשא״כ בבדיקת י״ג דיש סיבה לחשוש שיש בבית חמץ, ואך שנתברר ע״י הבדיקה דאין חמץ, ובזה י״ל דכל שהבית מחויב בבדיקה, אין עולה לו בדיקה אלא כתיקון חכמים, - והיינו דרק היכא שבאנו לפטרו ע״י תיקון דומיא דבדיקה, הוא די״ל דכל שלא עשה כתיקון חכמים אינו עולה לו, אך כשנתברר שיצא הככר שנכנס, הרי אי״ז תיקון דומיא דבדיקה, שהרי לתיקון זה סגי במה שמצא הככר במקום א׳, אף שלא בדק כלל בשאר הבית, אלא הוי זה מין תיקון אחר, דע״י שנמצא החמץ שנכנס, תו אין מקום לחוש כלל שיש חמץ בבית, וזה שפיר מהני אף דאי״ז כתיקון חכמים.

ועפי״ז נראה דבנידון דידי׳ שנתברר ע״י המחשב שיצא כל החמץ שנכנס, ודאי דאין מקום זה צריך בדיקה, דכיון שנתברר שיצא כל החמץ שנכנס, תו ליכא לעיקר המספק שיש שם חמץ, וע״כ אף אם נתברר כן ע״י המחשב קודם י״ד, א״צ בדיקה, - וכל המקום לדון בזה, הוא בגונא שאין מתברר ע״י המחשב שיצא כל החמץ שנכנס, אלא שמתברר שעכשיו אין שם חמץ, שהמחשב מזהה את כל המוצרים, ורואה שאין שם מוצר של חמץ, דבכה״ג אי״ז מועיל לפטור מן הבדיקה, אלא דע״י בדיקה זו מתקיים דין בדיקה, ובזה י״ל דכל שיעשה כן קודם י״ד, ל״מ עכ״ל.

שא״כ אין לדבר סוף וכמבואר במתני׳. אבל לכאורה צ״ב מה גדר התקנה, הרי תיקנו במקום שמכניסים בו חמץ חייב בדיקה, ולכאו׳ כל מקום הוה מקום שמכניסין בו חמץ ע״י עכבר, וע״ז כתב המקו״ח שבגדר התקנה נכלל רק מקום שמכניסים בו ע״י אדם ולא ע״י בהמה.

ונראה לדון בכוונתו שאין החילוק בין אדם לבהמה, דלכאו׳ מה סברא יש בזה. ובפרט דמשמע בפוסקים דגם מקום שמכניסין בו התינוקות חמץ הוה מקום שמכניסין בו חמץ, וא״כ ע״כ אין גדר הדבר תלוי במעשה הכנסה מדעת. ונראה דעיקר החילוק הוא אם דנים אותו כמקום שמשתמשים בו בחמץ וכנ״ל, וגרירת חמץ ע״י בהמה אינה נקראת שימוש במקום בחמץ אלא דרך מקרה. ולפי״ז נראה שמי שנותן לפני בהמתו על דעת שתקח האוכל ממקום למקום שפיר נחשב שימוש והוי המקום מקום שמכניסין בו חמץ, ולכן גם מקום שמכניסין בו הקטנים חמץ נחשב למקום שימוש חמץ. ולפי״ז אולי אה״נ אם נכנס גנב בביתו לא משוויא לה לכל רשותו שם מקום שמכניסים בו חמץ, אף אם במציאות יש חשש שהגנב הזיז חמצו לכל מקום.

ואם כנים הדברים, אזי אם בעל המחסן אינו מוכר חמץ מעולם ורק נכנס אצלו בטעות, הדין דאם נתוודע מזה בודאי חייב בדיקה, דלא גרע מחולדה שגררה לפנינו. אבל אם יש רק חשש כזה, לא נהי׳ המחסן עי״ז למקום שמכניסים בו חמץ ואי״צ לבדוק מחשש זה.

דינים העולים בנידון דידן בנוגע לבדיקה

כו) **ולפי** כל הנ״ל נחזור ונבא לדון בציור דידן. הנה דין המסתכל בתוכנת המחשב שבה רשום מה יש בכל מדף, ועי״ז יודע האם ואיפה יש חמץ, תלוי בכמה דברים. ראשית יש לברר אם בידיעה זו נפטר מבדיקת חמץ. והנה באופן שהמחשב מראה שלא הוכנס כאן חמץ, לכאו׳ נראה פשוט שהמחסן נחשב למקום שאין מכניסים בו חמץ, ואף שאם היו לו הזמנות למוצרי חמץ היה קונה ומכניס - וא״כ מצדו המקום הוא מקום שמכניסים בו – מ״מ אם ידוע שלא הוכנס כאן חמץ כלל, לכאו׳ אין זה מקום שמכניסים בו חמץ ואינו חייב בבדיקה. וזה עפ״י מש״כ באות ג׳ שאם הוא מברר ע״י ידיעה שלא נכנס חמץ אף לפי הב״ח פטור כדין מקום שאין מכניסים בו חמץ.

ובאופן שהמחשב מראה שנכנס חמץ ויצא, הנה מצד א׳ זה עדיף על מקום עורבים משום שכאן היא ידיעה וודאות שיצא החמץ ולא השערה והנחה דנקטינן שודאי אכלו העורבים, אבל מאידך י״ל שאף אם עורבים מהני, זה משום שהוא טבעו של עולם ולכך הוא דמחזיר את דין המקום לקדמותו ומוגדר שאין בו חמץ, אבל המחשב אינו נותן אלא ידיעה ואם נתחייב בבדיקה, הא לא בדק. ועכ״פ אם נאמר דגדר הפטור בעורב הוא שמעולם לא נתחייב מקום זה בבדיקה, אזי עכ״פ לפי הב״ח נקטנו באות כב שיהי׳ חייב בבדיקת ליל י״ד. אמנם עיין שם בהערת הגרר״ש שליט״א.

ואם נאמר שידיעה ע״י מחשב פוטרת מבדיקה יש לדון בזה אם מועילה בתורת בדיקה או רק פועלת פטור מבדיקה. ובזה עי׳ מש״כ לעיל באות ח׳ שיש מקום לחלק בין הציורים, וכתבנו שבצפייה במעגל סגור בשעת מעשה מסתבר לומר שזה נקראת בדיקה, ויש לדון במי שבודק התמונות שצולמו במעגל סגור, לאחר זמן.

ולפי״ז נראה לדון לחלק גם בין שתי סוגי תוכנות מחשב שבהן ניתן לראות מה נמצא בכל מדף. בתוכנה אחת בודק המחשב את הברקוד כשהפריט נכנס ומשלח אותו למדף פנוי, ותיכף רושם להיכן שלח את המוצר וממילא נוצרת רשימה של כל מדף ומה נמצא בו. ותוכנה שנייה נעזרת בחיישן המותקן בכל מדף וקורא את הברקוד של כל מוצר.

ונראה שאם ננקוט שראייה במעגל סגור בזמן אמת הוה בדיקה מעליא, והסתכלות בתמונות לאחמ״כ ל״ה בדיקה, נראה דבדיקה באמצעות התוכנה השני׳ הוה בדיקה, דע״י החיישן הרי הוא ״רואה״ מה שיש במדף,[יט] אבל כשבודק בתוכנה הראשונה, אף שהמחשב מראה מה יש בכל מדף עכשיו, הרי הכל מתחשב לפי הרישום מימים קודמים ובודאי אינו עדיף ממה שרואה תמונות שצולמו אתמול.

וא״כ לכאו׳ יהי׳ דין התוכנה הראשונה תלוי במה שהסתפקנו באות ז׳ בבודק בליל י״ד את ידו שהניח בי״ג במקום הטעון בדיקה, וברואה בליל י״ד תמונות שצולמו ביום י״ג, דגם כאן איסוף הנתונים נעשה שלא ע״י יהודי או שלא בליל י״ד, אבל הבדיקה נעשית עכשיו ב״ראייתו״ את הנתונים. אך אם נאמר שראי׳ בעין שכלו אינה נחשבת לבדיקה, גם זה לא יהני. ולעיל אות י״ב נקטנו שאם המנהל הסתכל ואמר לו הנתונים, אין זו בדיקה אלא ידיעה בעלמא. אבל אעפ״כ לכאו׳ לא יהני שיחזור ויסתכל בעצמו, שכבר אינו יכול לברך דסו״ס נאמנות המנהל פוטרתו מבדיקה שידוע לו שאין חמץ שם ושוב ל״ש בדיקה, ורק אם המנהל גוי או אינו נאמן עדיין יכול לברך.

כז) **ואם** אינו מסתכל בתוכנה בדף שבו רשימת המלאי, מה יש בכל מקום, אלא בסיכום כניסת החמץ ויציאתו, ועי״ז מברר שמכר כל החמץ, לכאו׳ צ״ל בזה כל הסברות שכתבנו באות טז-יז שלא יחשב בירור זה לבדיקה, שאינו אלא כמוכיח בחשבון שהחמץ אינו כאן, ואף שזה פוטרו

יט. ובודאי נראה שאין חילוק בין ראית החמץ עצמו לראית הברקוד, דלכאו׳ פשוט במי שמכניס לביתו רק שקיות סגורות ובודק ע״י שעובר על כל שקית ורואה מה כתוב עליה, שאין מקום לטעון, שאי״ז בדיקה משום שלא בדק באמת מה יש שם, אלא בדק מה כתוב, דכיון דיש אומדנא ברורה שתכולת השקית היא כמו שכתוב עליה, שפיר נחשב בדיקה, א״כ ה״ה נמי בברקוד.

מבדיקה, מ״מ אינו נחשב למעשה בדיקה.

כה) **ואם** בדק תחילה בדף שבו רשום באלו מדפים יש סחורה, ואח״כ בודק במדפים המלאים אם יש שם מוצר של חמץ, לפי מה שהבאנו באות יט שהבנו מדברי הגרד״ל, על זה אינו יכול לברך, שבדיקה זו נחשבת בדיקה של מהות הדבר שיודע בקיומו, ותקנת בדיקת חמץ נתקנה על בדיקה ״האם יש כאן חמץ״ בלבד. ולולי דבריו הי׳ נראה לנו שאפשר לברך ע״ז, וכמש״כ באות כ׳.

ואם ידוע איזה מוצר יש בכל המדפים ובודק עכשיו את הרכיבים לדעת אם הוא חמץ אם לאו, בזה כתבנו באות יט שלכאו׳ אינו נחשב לבדיקת חמץ, אלא בדיקה של מהות הדבר שיודע בקיומו כנ״ל.

כט) **ואם** בעיקרו נועד המחסן רק למוצרים שאינם חמץ, וע״י המחשב נתברר שנכנס מוצר חמץ ויצא, נקטנו באות כב שאף לפי הב״ח יפטר מבדיקה דהוה ממש כמו חולדה שנכנסה ויצאה.

נידון דידן בנוגע לביטול

ל) **עד** כאן בירדנו בנוגע לחיוב וקיום בדיקה, ועתה ניתנה ראש לחיוב ביטול, אם צריך לבטל החמץ במחסן כמו זה שלפנינו, או דנימא דכיון דכבר ביטל שאר החמץ ברשותו ועל מחסן זה אין לו ספק, אינו חייב בביטול.

והנה עי׳ תוס׳ פסחים י. ד״ה על ובמהרש״א שהק׳ למה אינו חייב לבטל לרבנן, וכי גרע משאר בודק שצריך ג״כ לבטל. ועי׳ במקור חיים שביאר שבאמת האי בודק עדיפא, דבכל בודק אינו בודק אלא המקומות שנכללו בהגדרת חז״ל של מקום שמכניסים בו חמץ, ובודאי יש עדיין לחוש שגרר עכבר לשם, אלא דמטעם דא״כ אין לדבר סוף, חייבו חז״ל בדיקה רק על מקום שיש בו חשש חמץ שהביא אדם, ונמצא דבאמת הבדיקה אינה מבררת את כל הספק, ומשו״ה הוא דצריך לבטל. משא״כ הבדיקה שבודק בגלל העכבר במקום מסויים, בדיקה גמורה היא המבררת את הספק ואחריה שוב אין חוששים שיש שם חמץ ומשו״ה לא חייבוהו לבטל אחריה. ועי׳ בחי׳ מהר״ם חלאווה וז״ל לר׳ מאיר צריך בטול לרבנן לא צריך ביטול ואף ע״ג דקי״ל הבודק צריך שיבטל ה״מ בבודק כל הבית דאיכא למיחש לחמץ טובא אבל הכא דלחתיכה אחת וכבר בדקו שוב לא צריך בטול.

ונראה דלפי המקור חיים לא יצטרך לבטל בנידון דידן, דהא כלפי הספק הויא בדיקה גמורה. והנה בביאור דברי המהר״ם חלאווה שכתב שהנ״מ משום שחוששים לחמץ טובא, א״כ לפו״ר בציור דידן שהיה מחסן גדול מאד, יצטרך ביטול. אבל לכאו׳ לא מסתבר שזהו הגדר בדברי המהר״ם חלאווה, וגם מי שראה בכל יום מימות השנה חולדה מכניסה ככר ובדק אחריה ומצא, גם יהי׳ הדין דל״צ לבטל. דלכאו׳ עיקר יסודו דבחיוב בדיקת בית דנים את חיוב הבדיקה על חמץ שאינו מסוים,

שהוא דבר שאינו מוגבל, ולכך צריך ביטול, משא"כ בבדיקה שנתחייבה בשל חמץ מסוים ובדק ומצאו, שוב אין על מה לחשוש.

לא) **ויש** להעמיד הדברים בב' פנים, הא' כמבואר שזו סברא על חשש חמץ אחר, והב' על פי מה שכתבנו באות כ"א שיש מקומות שצריכים בדיקה ויש מקומות שאין המקום מתחייב בבדיקה, שמצד המקום הוא מקום שאין מכניסים בו חמץ, אלא שיש חיוב בדיקה על חמץ מסוים. וכיון דהחיוב ביטול הוא חלק מתקנת בדיקה והיינו שחייבוהו חז"ל בב' הדברים, תחילה בדיקה, ועד כמה שלא מצא חייב בביטול, ממילא כל מקום שחייב בבדיקה חייב בביטול אף שלא מצא. אבל מקום שמצד המקום אינו חייב בבדיקה אינו חייב בביטול. וכמדומה שייראה להמעיין במש"כ במילואי או"ח בשם המשנת אליהו, שנתכוון לצד הב'. ולענ"ד נראה הפשטות כצד הא'.

ונפק"מ ברורה תיתי בין שתי ההבנות, בציור דידן. היינו לפי מש"כ באות כב דבציור דידן כיון דזו דרך תשמישו בודאי יש ע"ז חיוב בדיקה, אבל אין שום חשש בלתי מסוים, דלדרך הא' לא יצטרך ביטול כי אין חיוב בדיקה על המקום, ולדרך הב' יצטרך ביטול.

סימן ג

בגדר ביטול חמץ

שיטות הראשונים במהות וגדר הביטול

שיטת התוס'

א) **בגדר** ביטול חמץ מצינו כמה דרכים בראשונים, דעת בעלי התוס' בדף ד: דביטול הוא מדין הפקר, והרמב"ן הרבה להקשות עליהם וז"ל וקשה א"כ למה הזכירו כמה פעמים בכל מסכתא זו לשון ביטול מי סני הפקר ששנו חכמים בכל מקום, ולא מישתמיט תנא למימר בחמץ הפקר ולא למימר ביטול במקום הפקר בשום מקום בעולם וכו' ועוד קשה לי וכו' דלר' יוסי הפקר כמתנה מה מתנה עד דאתיא לרשות מקבל לא נפקא מרשות נותן אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה לא נפיק מרשות מפקיר, ולהך סברא הפקיר חמצו כל זמן שלא זכו בו גוים עובר, ואיכא דאמרי התם (מ"ה א') הפקר בפני שלשה הוי הפקר בפני שנים לא הוי הפקר והכא מבטלו בלבו, ועוד קשה לי שהתירו ביטול בשבת כדתניא (ז' א') מבטלו בלבו אחד שבת ואחד י"ט, והלא הפקר נראה שאסור לאדם להפקיר נכסיו בשבת כענין ששנינו (ביצה ל"ו ב') אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין גזירה משום מקח וממכר, ועוד קשה לי ששנו חכמים ז"ל בכל מקום מבטלו בלבו והפקר בפה הוא ולמה הזכירו בלבו בכאן עכ"ל הרמב"ן. ולכאו' משמעות דברי הרמב"ן שמבאר בדעת התוס' דהוא הפקר גרידא.

והראשונים מיישבים את מהלך התוס' ומבארים שביטול הוא חלות הפקר מיוחד בחמץ. וז"ל הריטב"א ואע"ג דהאי לישנא אינו לשון הפקר ולא מהני להפקר דעלמא הכא שאני דשורת הדין אין חמצו ברשותו ועל כורחו עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ובסלוק שמסתלק ממנו חשוב כהפקר כן פי' הרא"ה ז"ל. וז"ל הר"ן מהו ענין בטול זה מוכח בגמ' גבי הא דאמרי' הבודק צריך שיבטל דביטול מדין הפקר הוא והיינו דמייתינן עלה ההיא דסופי תאנים דההיא מתורת הפקר נגעו בה ואע"ג דהפקר כי האי גוונא לא מהני וכו' אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי. ומשמעות דבריהם היא דכיון דבעצם החמץ אינו ברשותו לכך בסילוק סגי לי'

אפילו בלי הפקר גמור. וע׳ במהר״ם חלאוה דביאר ג״כ כעין הנ״ל[כ].

שיטת הרמב״ן

ב) **אבל** הרמב״ן כתב וז״ל אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר׳ ישמעאל הוא דאמר (ו׳ ב׳) שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו, ולא מיבעיא לרבנן אלא אפילו לדברי ר״י הגלילי כיון שנתיאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל, כדאמרי׳ (ו׳ ב׳) בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורין מן המעשר והוו כהפקר, והכא עדיף נמי מהפקר דלא הדר איהו זכי ביה דהא שוייא כעפר ולא ניחא ליה בגויה. ואפשר ונכון הוא לומר כדברי רש״י דנפקא לן ממדרש תשביתו, דהכי קאמר רחמנא תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור אלא שיהא בעיניך כשרוף והוי רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו, מדלא כתיב תבערו או תשרפו וכו׳ ושוב מצאתי בספרי לא יראה לך שאור רואה אתה לאחרים לא יראה לך שאור אתה רואה לגבוה לא יראה לך שאור אתה רואה בפלטיא לא יראה לך שאור בטל בלבך מכאן אמרו ההולך לשחוט את פסחו [וכולה] מתני׳ (מ״ט א׳) זו היא ברייתא השנויה שם, ולמדתי ממנה שאין הביטול נדרש לנו מלשון תשביתו אלא ממיעוט לך שאור, והוא כמו שפי׳ למעלה דכיון שנתייאש ממנו מפני איסורו ומוציא בדעתו מכלל ממון ואינו בעיניו כשאור שלו אלא כעפר שאינו שוה כלום ואין בו דין ממון כלל יצא ידי חובתו. נמצאת אומר שלשה מיני ביעור הן, שאמרה תורה שלא יראה חמץ שלנו ברשותנו, לפיכך ביערו מן העולם כגון בשריפה או שאבדו לגמרי זהו מעולה שבהן, ביטלו בדבור בלבד נמי יצא שאף זה יצא מתורת חמץ כיון שהוא רוצה לנהוג בו איסור שבו ואינו רוצה בקיומו והוא רואה אותו כעפר שאינו ראוי לאכילה, הפקירו נמי יצא וכו׳ נראין הדברים שהביטול בלב הוא ואינו צריך להוציאו בשפתיו, זהו ששנו חכמים ז״ל בכל מקום מבטלו בלבו וכן פרש״י ז״ל, וכן לענין ע״ז שהזכירו

כ. אבל כמדומני שיש הבדל ביניהם דלשון מהר״ם חלאוה דהמעשה הפקר הוא מעשה הפקר גמור אלא שדינו אחרת משום שאין זוכים. ויש מקום לעיין היטב בכל מה שביארנו בדברינו להלן בשיטת הר״ן דיתכן דלהמהר״ם חלאוה יהי׳ כמו לפשטות דברי התוס׳.

חכמים ביטול כל שנתייאש מע"ז שלו בלבו הוי ביטול ומותרת כדמפורש בדוכתיה (ע"ז נ"ג ב'), וכל זה מן הטעם שפירשתי שאין אדם עובר אלא על חמץ שלו שהוא רוצה בקיומו ודעתו עליו, הא נתייאש ממנו ונתן דעתו שאינו רוצה מחמת איסורו ולא יהנה בו לעולם אינו עובר, משל [ל]ממון אבדה כיון שנתייאש ממנו בלבו יצא מרשותו וכל הזוכה בו קנאו, אף חמץ בזמנו ממון אבוד הוא מבעליו ויצא מרשותו ביאוש עכ"ל הרמב"ן.

ולפו"ר לדברי הרמב"ן כשמבטל אינו עושה שום מעשה ב"דיני ממונות" אלא שהאדם מגלה דעתו בזה שהוא מסכים לדעת התורה ומסכים להשבית את החמץ. ומבואר מדברי הרמב"ן בסו"ד דלכך אדם יכול לחזור בו מביטול חמץ, וז"ל וכל שכן חמץ שאין ביטולו מתחלה אלא בדעתו שלא רצה בקיומו וכל שחזר ונתן דעתו עליו עובר הוא ע"כ. והיינו משום שבביטול לא חל שום חלות ולכך מהני חזרה.

אבל צ"ע דבהמשך דבריו כתב הרמב"ן דאפילו לריה"ג מהני, והיינו ריה"ג דס"ל דחמץ בפסח מותר בהנאה, ואם בביטול אינו עושה שום מעשה אלא רק מגלה דעתו לאפוקי נפשיה מהא דאוקמיה ברשותו א"כ איך יהני כלל לריה"ג. אמנם באמרי בינה סימן ב' תיקן את דברי הרמב"ן וכתב שצריך לגרוס בדבריו ר"י דס"ל דהפקר אינו יוצא מרשותו. ולכאו' דבריו דחוקים דהרי לדעת הרמב"ן ביטול אינו מצד הפקר כלל אלא מצד דאיסורי הנאה אינם שלו ומה הוה ס"ד לדמותו כלל לר"י. וא"כ צריך לבאר דברי הרמב"ן שכוונתו לריה"ג וזה צ"ע דהא לדידיה לכאורה חמץ שפיר הוי ברשותו וא"כ למה מהני ביטול. ולכאו' הביאור בדברי הרמב"ן הוא דלא מיבעיא למאן דסבר דלא הוי ברשותו דבודאי א"ש אלא אפילו למאן דסבר דהוי ברשותו מ"מ כיון דסו"ס דין תורה הוא להשביתו ושלא להחזיקו ברשותו וגם הוא עצמו מסכים שלא להחזיקו כמו בעלים לכך מהני משום שעל בעלות כזו אין איסור. והא דאין בו דין גזל אין זה משום שהחמץ יצא מבעלותו אלא משום שהוא "אינו נוהג בו כמו בעלים" וממילא אין כאן בעלות לאסור על אחר.

ולפי זה אם נבא לדון האם ב"דיני ממון" חל איזה שינוי במה שביטל את החמץ, לפו"ר הגדר הוא שלא חל שום שינוי בעצם הבעלות, ובאמת הוי שלו (כמו כל חמץ אחר) אבל מ"מ חל שאינו מקפיד, ולפי"ז מה שכתב הרמב"ן בסו"ד שהוא כמו יאוש שאפשר לזכות בו צ"ל דהיינו כדעת האחרונים שגם אם התייאש מאבידה אכתי הוי שלו אלא שאדם אחר יכול לזכות בה. אמנם עיין ברמב"ן בדף ל"א שכתב שמי שנאבד לו חמץ ונתייאש ממנו עובר על בל יראה וז"ל שמא מיד פועלי ישראל נפל קודם הפסח ואין בעל החנות זוכה בו משום מציאה שהרי שנינו (ב"מ כ"ו ב') מצא בחנות הרי אלו שלו, וכיון שאין בעל החנות זוכה בו אלא הרי הוא של מוצאו, כל זמן שלא זכה בו אדם ברשות הבעלים הראשונים הוא עומד, ולא מיבעיא למ"ד במס' נדרים

הפקר כמתנה מה מתנה עד דאתיא לרשות מקבל, דה"ל חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה, אלא אפי' למאן דלית ליה הכי, הכא גזרינן. ומבואר להדיא מלשונו (וכבר הביא כן הגרא"ז שם בהגהותיו) שלמ"ד שהפקר יצא מרשותו גם יאוש יוצא מרשותו ודלא כהנתיבות. ובמילים אחרות קשה דכיון שברמב"ן שם מבואר שביאוש לדידן אין בל יראה מדאורייתא איזה חידוש מצא בדין יאוש שמדמה לדין ביטול. ועוד דהגרשש"ק בשער ה ריש פרק י"ב הוכיח דאף אם יאוש אינו מוציאו מרשותו כבר חל חלות יאוש ואף אם ימות והיורש אינו מתייאש כבר חל ההיתר זכייה, ולפי זה הרי פשוט שאי אפשר לחזור מיאוש דלא עדיף הבעלים שמתייאש מיורשו שלא התייאש כלל, והרי הרמב"ן כתב להדיא דאפשר לחזור מהיציאה מרשותו של ביטול, וא"כ ע"כ אין זה דומה ליאוש. אמנם לא ברור לי מדברי הרמב"ן אם באמת יכול לחזור מהביטול, דמחד גיסא כן משמע להדיא מלשונו שכתב וכל שכן חמץ שאין ביטולו מתחלה אלא בדעתו שלא רצה בקיומו וכל שחזר ונתן דעתו עליו עובר הוא. אבל מאידך לעיל מזה כתב הכא עדיף נמי מהפקר דלא הדר איהו זכי ביה דהא שוייא כעפר ולא ניחא ליה בגויה. וגם צ"ב במה שכתב כיון שנתיאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל, כדאמרי' (ו' ב') בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורין מן המעשר והוו כהפקר, והכא עדיף נמי מהפקר דלא הדר איהו זכי ביה דהא שוייא כעפר ולא ניחא ליה בגויה, האם בדבר שאין בעה"ב מקפיד עליו יצא מרשותו, וצ"ע היטב בכל זה.

ומצאתי בחידושים על פסח בשם הגרד"ל שליט"א שכבר עמד בכגון זה והסתפק מה הדין במי שמת קודם זמן איסורו אחרי שביטל האם נימא שהביטול חל בחפץ כבר שווייה כעפר וכלשון הרמב"ן יצא מתורת חמץ כיון שהוא רוצה לנהוג בו איסור שבו ואינו רוצה בקיומו והוא רואה אותו כעפר שאינו ראוי לאכילה עכ"ל, וכתב שיותר נראה כמו משמעות לשון הרמב"ן שאין אדם עובר אלא על חמץ שלו שהוא רוצה בקיומו ודעתו עליו הא נתייאש ממנו ונתן דעתו שאינו רוצה מחמת איסורו ולא יהנה בו לעולם אינו עובר עכ"ל, וא"כ כשבא החמץ לרשות בנו בירושה צריך הבן לחזור ולבטלו.

ג) **והנה** גם בהא דמחשיב את החמץ לעפר יש להבין בתרי אנפי. חדא דעפר אינו ראוי לאכילה, והשני דעפר אינו שוה כסף ואינו ממון. וצריך לברר על איזה תכונה מתכונות העפר צריך להתכוון בביטול. ולכאו' יש בדבר הזה סתירות במשמעות לשונות הרמב"ן, דבתחלת דבריו כתב וז"ל אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, אבל בהמשך דבריו משמע להדיא שהביטול הוא לבטל את החמץ מעצם קיומו וז"ל, דהכי קאמר רחמנא תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור אלא שיהא בעיניך כשרוף והוי רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו, מדלא כתיב תבערו או תשרפו, שהרי

בשאר איסורים ביעורן כתיב בהן. ולכאורה יש נ"מ בין הני תרי אנפי במי שיש לו חפץ שעשוי מחמץ שעל פי ההלכה נחשב ראוי לאכילה אבל הבעלים רוצה להחזיקו לצורך אחר האם יכול לקיים ביטול בזה שאינו מחשיבו לאוכל. אבל מסתבר טובא דלדעת הרמב"ן צריך לבטלו מתורת ממון או ממה שהוא קיים אצלו, דבלא זה הרי לא הסכימה דעתו לדעת המקום. וא"כ יש לבאר לשון הרמב"ן שכתב כעפר שאינו ראוי לאכילה היינו שאינו ראוי לאכילה ולשום דבר.

ביאור הרמב"ן בדעת רש"י ובשיטת התוס'

ד) **והנה** מדברי הרמב"ן משמע שעצם יסודו, שגדר דין ביטול הוא שבזה מסכימה דעתו לדעת המקום ואינו רוצה את החמץ וכו', הוא בין לדעת רש"י דמפיק לביטול מתשביתו ובין לדעת התוס' דמפיק מלא יהיה לך, אבל כשנדייק בלשונו נראה שעדיין יש בזה הבדל בין רש"י לתוס'. דלדעת רש"י בביטול הוא מגלה דעתו שאינו רוצה בקיום החמץ כלל והוי אצלו כאילו אינו **בעולם** כלל, וזהו הגדר עפר ואפר כאילו הוא שרוף ואינו. אבל לדעת התוס' בביטול הוא אומר שהוא מתיחס אל החמץ כאילו אינו ממונו אבל לא כמו שאינו.

ביאור הראשונים בדעת הרמב"ם

ה) **ויש** מהלך אחר בדברי הראשונים, דלפי מה שביארנו בדברי הרמב"ן - אף לדעת רש"י, כל הנידון של ביטול הוא על השם בעלים שיש לו על החמץ, וע"ז מהני מה שאינו רוצה בקיומו ואינו מחשיבו, ולפי"ז אחרי שביטל אין שום מקום לדון האם הועיל הביטול כלפי שאר איסורי חמץ, משום שהביטול אינו על החמץ אלא על בעלותו. אבל יש כמה מקורות בראשונים שנראה שמבארים שעכ"פ כלפי המבטל אין דנים את החמץ לחמץ, וז"ל הריטב"א ויש שפירש דהא דלא עבר עליה לאחר ביטול משום דתו ליכא עלייהו תורת לחם. וכתבו התוס' דזה אינו נכון כי אין הדבר תלוי בדיבורו. ועוד לאחר איסורו למה לא יבטל אותו. וז"ל המהר"ם חלאווה ומדין הפקר והגע עצמך מי לא אמרת דבטול דמשמע דמבטל ליה מדין חמץ ומשוי ליה עפרא וכיון דבטליה תו לא עבר עליה ואע"ג דאיתיה ברשותיה משום דעפרא בעלמא חשיב א"כ יהא מותר בהנאה אפילו בפסח דבשלמא באכילה אי אכיל ליה הא יהיב דעתיה עליה למחשבה לאכילה לדין חמץ אלא בהנאה להוי נמי כעפרא עפרו מי אסור בהנאה ומי עדיף הנאה מלעבור בבל יראה ובל ימצא וזה ודאי מוכיח. וז"ל רבנו מנוח עבר הרגל ולא בדק בודק אחר הרגל כו' שהוא אסור בהנאה ואע"ג דקא מבטל ליה קודם זמן איסורו ושוייה כעפרא ואפ"ה אסור שהביטול מועיל לו שלא עבר עליו בבל יראה ובל ימצא כי מאחר שהוא מבוטל אינו מצוי מ"מ אי מתהני מיניה לאחר הפסח נמצא למפרע שביטולו לא היה ביטול כיון דדעתיה עלויה עדיין ונמצא שעבר עליו ואסור לאחר הפסח. א"נ משום הכי אסור בהנאה דכיון דלא בדק

כל עיקר חיישינן להערמה והכי אמרינן בירושלמי (עי׳ פ״ב ה״ב) ביטול חמצו אחר הפסח מהו וקאמר ר׳ יוחנן אסור בהנאה מאי טעמא משום חשש הערמה ומש״ה קנסינן ליה ואסור בהנאה.

ומדבריהם מבואר דסברי שהביטול (עכ״פ כלפי דיני הבעלים) הוא מדין חמץ, וזהו קיום ההשבתה. והדברים התבארו בדברי השדי חמד סימן ה אות מו וז״ל כתב הכל בו בהלכות חמץ ומצה וענין הביטול הוא שמשים אותו כדבר שאינו חשוב לכלום וכדבר בטל לגמרי ולפיכך מועיל שאינו נחשב אחר כך להתחייב עליו בבל יראה אבל אינו מועיל לפוטרו אם אכלו עכ״ל ונשאל על זה הגאון מוהרי״ם מפאדווה בשו״ת מוהרי״ם סי׳ ס״ז דאינו מובן דמהיכא תיתי דתיסק אדעתין דליהוי הביטול מהני לפוטרו אם אכלו והשיב דכונת הכל בו דהנה רוב ראשונים סוברים דביטול הוי מטעם הפקר ועיין בר״ן ריש פסחים אבל שאר ראשונים סברי דביטול אינו מטעם הפקר אלא דגזירת הכתוב דכתיב תשביתו והשבתה בלב סגי והענין מבואר היטב בשו״ת מוהר״י קולן סי׳ מ״ב אבל לדברי רבינו שלמה והמיימן דכתבו דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי דהיינו מתשביתו לא קשה כלל דלדידהו אינו מטעם הנ״ל אלא שעושה כעפרא בעלמא כדמשמע לשון השבתה והוי דומיא דתבן וביטלו דפרק קמא דסוכה דף ד׳ ודפרק חלון בעירובין דף ע״ח עכ״ל ועיין פסחים ד׳ מ״ה ע״ב גבי כיפת שאור שיחדה לישיבה והענין דהסוברים דתשביתו אינו מטעם הפקר אלא דגזרת הכתוב שצריך שישבית בלבו החמץ מתורת אוכל ולחשבו כעפרא בעלמא ובזה מתקיים המצוה דתשביתו ואינו עובר תו על בל יראה וזה כונת הכל בו בתחילת דבריו וענין הביטול שמשים אותו כדבר שאינו חשוב לכלום וכו׳ היינו דסובר דביטול היינו תשביתו דקרא וגזרת הכתוב לבטלו מתורת אוכל ולזה שפיר השמיענו הכל בו דאינו מועיל רק שאינו עובר עליו על בל יראה אבל לא לענין לפוטרו אם אכלו דהייתי אומר כיון דביטלו מתורת אוכל שוב אינו עובר על אכילה ואשמעינן דאינו כן וזה ברור עכ״ל.

נמצא שיש ה׳ מהלכים בדברי הראשונים בגדר ביטול. א) פשטות התוס׳ דהוא הפקר גרידא. ב) דעת הר״ן דע״י דלא ניחא לי׳ ביה יצא מרשותו. ג) ביאור הרמב״ן לפי דרשת התוס׳ דע״י דאינו מחזיק בבעלותו אינו נחשב כשלו לאיסורי הנאה. ד) ביאור הרמב״ן בשיטת רש״י דע״י דאינו רוצה בקיום החמץ אינו נחשב כשלו לעבור עליו. ה) ביאור הראשונים בדעת הרמב״ם דע״י ביטולו (עכ״פ כלפי המבטל) בטלה תורת חמץ ממנו.

זמן חלות הביטול והאם מהני ביטול שיחול לאחר זמן

ו) **והנה** יש לדון מתי חל הביטול, ולפשטות דברי התוס׳ ודאי הוי כהפקר דעלמא שחל מיד, אבל לביאור הר״ן בדעת התוס׳ דע״י הביטול אינו ברשותו א״כ בודאי הביטול לא יחול עד זמן איסורו. וכן נקטו בדעת הר״ן הגרע״א בסימן כג ד״ה ומ״ש מעכ״ת והנוב״י קמא סימן יט ד״ה ועוד

נלע"ד, והאחיעזר ח"ג סימו א אות ג ד"ה ומה הביא כן מדברי השאג"א. ולדעת הרמב"ם שמבטל תורת חמץ ממנו יש לומר שהביטול של ערך החמץ חל קודם פסח, אבל בודאי מסתבר דאין בזה לבד כדי לבטל את ערך החמץ אלא רק בצירוף עם האיסור.

ז) **ולפום** ריהטא לפי"ז כל מי שמבטל את חמצו מכיון שע"כ המעשה ביטול הוי קודם זמן האיסור הוא בגדר ביטול דלאחר ל'. ולכאו' לפי"ז אם אדם מבטל את חמצו והוא עדיין רוצה להשתמש בו ג"כ יהני דהא בין כה הביטול אינו כלום עד לאחר זמן.

מעשה הביטול נעשה מיד אבל החלות חל רק לאחר זמן

ח) **אבל** יש לדון בשיטת הרמב"ן מתי חל הביטול. דמצד אחד הרי גם הרמב"ן כתב דתועלת הביטול הוא בצירוף עם ה'אינו ברשותו' וזה הוא רק בשעת איסורו, וא"כ משמע דגם לדידיה הביטול אינו חל אלא לאחר זמן, אבל מאידך הרי פשוט שעצם המעשה שלו הוא ה"אינו נוהג כבעלים" ואת זה הרי הוא עושה מיד בשעת הביטול, אלא צ"ל שהחלות שחל עי"ז דהיינו שאינו נחשב שלו אינו חל אלא לאחר זמן, דהגדר של החלות הוא שחמץ כזה שהחיל בו חלות "אינו נוהג כבעלים", בשעה שאינו ברשותו אינו נחשב כשלו.

ונראה דגם לדעת הר"ן עצם מעשה הביטול הוא ה"לא ניחא ליה", ואת זה הוא עושה מיד בשעת הביטול, אלא דבשעת האיסור, על ידי המצב הזה שהחמץ הוא במצב של לא ניחא להו נפעל שיהיה הפקר. ולפי"ז אין לדמות ביטול קודם זמנו לביטול כשהוא עדיין רוצה להשתמש בחמץ. וכמו"כ גם לדעת הרמב"ם שביטול הוא בחפצא של החמץ, אע"פ שהוא מבטלו לפני זמן איסורו מ"מ חלות הביטול הוא רק לאחר זמן איסורו.

ט) **ויש** לדמות את הענין של מעשה הביטול של חמץ ליחוד כלי לענין טומאה, דעצם מעשה הבעלים הוא היחוד שהוא מייחדו לכלי בדעתו וממילא חל על הכלי שם כלי, ובחמץ הוא מבטלו בדעתו וממילא החמץ מתבטל משם חמץ. וזה מתיישב היטב עם דברי האחרונים (התו"י והצל"ח שהבאנו את דבריהם באות טו) שמדמים חזרה מביטול לדין אתי דיבור ומבטל דיבור. ועיין בלשון השדי חמד שמדמהו לתבן וביטלו והן הן הדברים.

לפי"ז ביטול דלאחר ל' לא מהני אלא אם יבטל מיד אלא שמאיזה טעם יחול רק לאחר זמן

י) **ולפי"מ** שביארנו שביטול שלפני זמן איסורו ל"ה מענינא של ביטול דלאחר ל', דבביטול שלפני זמן איסורו, את עצם מעשה הביטול הוא עושה עכשיו אלא שהחלות שבו אינו חל אלא לאחר שהחמץ אסור, צריך לברר אם באמת מהני ביטול לאחר ל', והיינו כשעושה את עצם מעשה הביטול שיחול לאחר ל' יום. ועי' בשו"ת רעק"א תשובות חדשות (דפוס ירושלים) או"ח סימן י וז"ל מ"ש כו' דראוי לבטל קודם פסח מה שיתחמץ תוך הפסח יהיה

במעכשיו מבוטל, דעכ"פ לפי הצד דיש ברירה מהני, יפה ויפה הערה. אבל מה שאני מסתפק בזה דלא מצינו בהפקר בתנאי שיחול למפרע וכו' ואף דבירושלמי (גיטין) פרק ז' ה"ג איתא שדי מופקרת מעכשיו לאחר ל' יום ע"ד דרבי מופקרת וע"ד דרבנן אינו מופקרת, י"ל דדוקא לענין זה הוי הפקר במעכשיו על אותו שעה שנתקיים התנאי דהיינו לאחר ל', אבל בתוך אותן הל' יום לא הוי הפקר וכו' ואולם י"ל לדינא דמי שיש לו דגן בדרך או בעלייה יבטל מקודם לכשירדו עליהם גשמים יתבטלו וחלה ביטול באותו רגע קודם שיעור חימוץ, וזה ג"כ לא תליא בברירה כיון דהביטול מתחיל אחר הבירור [שעת] ירידת הגשמים כמו כל המתלקט.

ועיין בב"ח תשובה קכ"ד שכתב וז"ל אמנם נ"ל לומר מטעם שאין יכול לבטל החמץ שלא בא עדיין לעולם וכו' זה אינו שהרי ודאי כיון שבידו הוא דמאי שנתברר שהחמץ בפסח אינו בכלל הביטול אינו לעשות חמץ מכל נכסיו ולהפקירם השתא נמי דמפקיר להו לכשנתחמצו עכ"ל. הרי מבואר להדיא מתוך דברי הב"ח ודברי רעק"א שאפשר לבטל לאחר ל'.

ולפי"ז יש לתמוה על הנידון בראשונים ובפוסקים אם ביטול ע"י שליח מהני, וקיי"ל דבשעת הדחק אפשר לסמוך על ביטול השליח, ולמה לא יבטל בעצמו לאחר ל'. ומדברי המהרי"ל שמובא בד"מ משמע דמיירי במי שאינו יכול לבטל, אבל בפשטות הציור הוא כמש"כ הט"ז שהולך למדה"י ולא יהי' כאן כדי לבטל, וא"כ תמוה למה לא יבטל בעצמו לאחר ל'. ולכאו' אפ"ל דמיירי שרוצה לבטל גם את החמץ שיקנה אח"כ והביטול אינו מועיל על דשלבל"ע. אבל גם זה קשה דגם שליחות לא מהני על דשלבל"ע, ועוד דהרי שיטת הב"ח דביטול שפיר מהני על דשלבל"ע. והעירני חכ"א דגם לולא כל דברינו יש להקשות למה לא יבטל ממקומו שיהיה שם וצ"ע.

יא) **ולכאו'** נראה לומר דבאמת א"א לבטל חמץ לאחר ל' באופן שגם את עצם הביטול הוא מבטל רק לאחר ל' ועכשיו הוא עדיין "מחזיק" בחמץ דאת עצם הביטול לא מהני לעשותו לאחר זמן, וכל דברי הגרע"א והב"ח הם באופנים שאינו מחיל את עצם ביטול שעושה על זמן אחר אלא שמחמת איזה טעם אינו חל אלא לאחר זמן. שבציור של רעק"א הוא משום שהביטול שלו הוא רק על ה"חיטים הרטובות" וממילא הביטול חל רק לאחר שיהיו חמץ אבל אין הגבלה בעצם בזמן הביטול. וכן בציור של הב"ח שבביטול יש לו דעת גמורה לבטל עכשיו אלא שהחפצא אינו בעולם שבזה שפיר איכא מעשה ביטול. ויש בזה חידוש קצת, דלפי מה שביארנו שעצם עשייתו אינו משויירת בזמן אלא שאינו חל למעשה מיד אלא רק אח"כ משום שרק אז יש חיטים רטובות בעולם, א"כ היה מקום גדול לומר שלענין דין ברירה שמבואר בגמ' ב"ק בסוגיא דכל המתלקט שאף אם החלות אינו מבורר בשעת העשייה מ"מ אם הוא מבורר בשעת החלות יש

ברירה, א"כ אם מצידו נגמר עשיית הביטול מיד והא דאינו חל הוא רק מצד מצב החפץ, א"כ כיון שביטולו אינו משוייר יחשב כעשה וביטל מיד ולא יועיל משום דיהיה בזה חסרון של אין ברירה. אבל יש גם מקום להבין שס"ל להגרע"א דאפילו בכה"ג אין לפסול את הביטול משום דאין ברירה הואיל וסו"ס החלות חל רק אח"כ [ויתכן דאפשר לדמות את הדברים לדברי רבותינו בביאור דין מעכשיו בדבר שלבל"ע דנחשב למעשה גמור הואיל ומצידו לא שייר כלום וצריך רק את החפץ. וצ"ע בזה אם חלות של מעכשיו ולאחר ל' צריך בירור בשעת החלות או בשעת המעשה].

יב) **באות** ו' הבאנו שהאחרונים נוקטים בדעת הר"ן שהביטול חל רק אחרי שהגיע זמן איסורו. אבל האחיעזר מוכיח מדברי הרמ"א דלא כדבריהם וז"ל וכן נראה שי' הרמ"א באו"ח סי' תל"ד סעי' ב', ואין לבטל ביום אלא לאחר ששרף החמץ כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו, מבואר דהבטול חל מיד דאל"כ מה בכך שבטל מקודם הרי לא חל כלל קודם שנאסר בהנאה. וראיתי מי שפקפק בקושית הגרח"ע דיתכן שהרמ"א חשש לשאר השיטות, אבל לדברינו נראה דיישוב זה על קושיית האחיעזר דחוק טובא, דהרי לשיטת הרמב"ן והר"ן הביטול אינו חל לפני זמן איסורו, ולא מצינו ראשונים שסוברים שביטול הוא הפקר פשוט חוץ מהרמב"ן שמבאר כן בדעת התוס' ודחה את דעת התוס', וגם בדעת הרמב"ם צידדנו בסוף אות ז שהביטול אינו מועיל אלא בצירוף הא דהוא דבר איסור. אבל אפילו אם נאמר דלא כדברינו וננקוט דלהרמב"ם באמת הביטול חל מיד ודלא כדברי שאר ראשונים, מ"מ נראה דאין לבאר שהרמ"א חשש לדעת הרמב"ם, חדא דלכאו' לדעת הרמב"ם בביטול עצמו הוא מקיים את התשביתו ואין צורך לעכב את השריפה, ועוד דלשון הרמ"א דהוי חמץ שאינו שלו לא מתיישב להרמב"ם.

חמץ שביטלו ועדיין לא חל הביטול
א"א שוב לקיים בו מצות תשביתו

יג) **והנה** ביארנו בדברי הראשונים דעצם מעשה הביטול חל אפילו קודם זמן האיסור, והיינו שלדעת הרמב"ם ה"אינו מחשיבו", או ה"אינו רוצה בקיומו" לביאור הרמב"ן בדעת רש"י, או ה"אינו מקפיד על בעלותו" לביאור הרמב"ן בדעת התוס' או "הלא ניחא לי'" לדעת הר"ן, חל מיד אע"פ שאי"ז נוגע עד זמן האיסור, אבל ההפקר אינו חל עד זמן איסורו. וצריך לברר אם שורף את החמץ אחרי שביטל ולפני שחל חלות ההפקר (ודלא כמו שכתב הרמ"א שצריך לעשות) האם הוא מקיים בזה מ"ע דתשביתו דהא החמץ עדיין שלו או דחלות הביטול לבד מפקיע הקיום תשביתו שלו.

ותחילה צריך לברר במי שהתערב בחמצו חומר כזה שעכשיו הוא עדיין ראוי לאכילה אבל עד פסח יגרום שהחמץ לא יהי' ראוי לאכילה, האם עכשיו יש עליו חיוב תשביתו לשרוף את החמץ או עכ"פ אם יעשה כן

אם יקיים בזה תשביתו. ונראה דבודאי אינו מחוייב להשביתו דהא עד פסח כבר לא יהי׳ החמץ בעולם. אבל יש לדון אם שורפו אם מקיים בזה מצוה, או דנימא דכיון דיסוד המצוה הוא לדאוג שהחמץ יהי׳ מושבת בפסח הלכך הכא הוה ליה כנתקיימה מצותו כבר. ועוד יש לדון כשאחד זרק על חמצו של ראובן חץ של אש וקדם ראובן ושרפו האם קיים בזה מצות תשביתו. ולפו״ר יש לחלק בין זרק חץ של אש דליכא למימר דכבר איכא השבתה בחפץ כיון דאינו בגופו, לעירב בו חומר שהוא מעשה בגופו. ואם כנים הדברים נראה שדוגמת זה כשעושה מעשה שיחול לאחר זמן כגון שמבטל לאחר שלשים (אם זה מהני) הוי כזרק חץ, אבל במעכשיו ולאחר ל׳ בדבר שלא בא לעולם לרבי מאיר שהסבירו רבותינו שהמעשה כבר חל לגמרי אלא שהוא ״מחכה להיכ״ת לחול״ הוא דומה לעירב בו חומר דהוי כבר כ״מושבת כלפי פסח״.

יד) **ואם** כנים דברינו שפיר אפשר להבין שכשמבטל את חמצו לפני פסח אע״פ שההפקר עדיין לא חל אבל מ״מ כבר חל ״מעשה הביטול״ שיגרום את ההפקר, והוי דוגמת מעכשיו ולאחר ל׳ שחסר בקיום תשביתו. ולפי זה מה שכתב הרמ״א שצריך לשרוף ואח״כ לבטל והקשה הגרח״ע דכיון דלפי הסברי הראשונים בדין ביטול הביטול אינו חל אלא לאחר זמן איסורו למה הקפיד הרמ״א שישרוף לפני הביטול הלא בכל אופן הביטול אינו חל אלא כשיגיע זמן האיסור, ולפי מה שביארנו שפיר מיושבים דברי הרמ״א דאחרי שעשה את מעשה הביטול אע״פ שעדיין לא חל מ״מ בהפקר כבר אינו יכול לקיים תשביתו.

שיטת הרמב"ם שע"י מחשבתו שגמר בלבו לבטל כבר התבער החמץ

טו) **הנה** הרמב״ם בפי״א מהלכות ברכות הט״ו אחרי שביאר את הכלל שכשמברכים על מצוות לאחר קיומם מברכים **על**, כתב וז״ל מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשייה, אבל נטילת ידים ושחיטה הואיל ובדברי הרשות הן אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה ועל כסוי הדם ועל נטילת ידים, וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו. ובפשוטו כוונתו דבזה שהאדם רוצה לבטל כבר קיים את הביעור. ויש להסתפק אם גם על מה שמתכוון לבער לפני שמבטל יש גילוי דעת שנחשב לביטול, דיש מקום לומר דרק במה שהוא מבטל שאינו מחשיב את החמץ כלל נחשב לביטול אבל במה שהוא רוצה לבער אינו נחשב לביטול. אבל א״כ קשים דברי הרמב״ם שכתב שאין לברך בבודק משום שכיון שגמר בלבו לבטל נעשית כבר המצוה, וכי לא עסקינן נמי בציור דכונתו לבער את החמץ שימצא, וא״כ מבואר דגם בזה חל הביטול. והנה ז״ל הצל״ח דף ו: ואומר אני דהר״מ נקט שגמר בדעתו לבדוק ולבטל לפי שהאמת הוא כן שהבודק צריך לבטל אבל אף אם לא היה הדין

שצריך שיבטל מ״מ כיון שכיון שבירך על ביעור חמץ הרי גמר בלבו לבערו מן העולם וממילא בטלו בלבו ולמה תו צריך לבטל בפה ואמרתי כמו שאמרו לענין טומאה מחשבה מוציא מידי מחשבה כן אני אומר לענין ביטול חמץ הא ודאי שבטול בלב לאו הפקר היא אלא דבחמץ סגי בגילוי דעת דבלא״ה אינו ברשותו אמנם מהני הגילוי דעת כל זמן שאינו ניכר במחשבתו להיפך אבל במוצאו ואינו מבערו וכו׳ מבטל הגילוי דעת הראשון למפרע וע׳ בתוי״ט וזה כוונת רש״י חס מלשורפה וכו׳ אבל במבטל בפירוש ואומר כל חמירא אין האמירה מתבטלת מחמת מחשבתו עכ״ל. ולכאורה בדבריו מבואר להדיא עוד יותר דגם על מה שרוצה לבער ולא לבטל כלל יש ביטול בלב.

אבל לפי״ז צ״ע דאין שום היכ״ת לקיים ביעור חמץ ע״י שריפה דהרי מיד כשמחליט לשרוף את החמץ כבר ביטלו.

טז) **ונראה** דלפי מה שביארנו דעצם מעשה הביטול הוא בשעת הביטול ורק החלות בחמץ חל בזמן איסורו, יש להסתפק במי שביטל פעם שני׳ האם יש מקום לביטול השני כלל, האם נאמר דכבר ביטל וממילא א״א לבטל עוד פעם, או דנימא דכל זמן שהביטול לא חל על החמץ שייך לבטל עוד. וע׳ בדברי הצל״ח שציטטנו באות טו ומבואר מדבריו דאפילו אחרי שביטל בלב עדיין יכול לבטל ע״י דיבור.[כא]

וא״כ י״ל דכל שורף חמצו אע״פ שבעצם הוא מבטלו בזה מ״מ אם ישרוף אותו לפני זמן איסורו שפיר קיים מצות ביטול בשריפה, אבל כיון דיש לו כבר את הביטול שעשה לכן נחשב כנעשית כבר המצוה לענין שיברך ״על״.

אבל לכאו׳ לפי״ז נפלה פיתא בבירא דא״כ אין ליישב את דברי הרמ״א כמוש״כ באות י״ד , דאם נימא דאע״פ שביטל מ״מ כששורף הוא מקיים את הביטול ע״י השריפה א״כ למה לא יבטל לפני ששורף.

שני האופנים בחלות שנעשית בלב

יז) **ולכאורה** יש לתמוה על עצם דברי הרמב״ם דכשמתכוון לבדוק ולבטל נחשב לביטול בלב, דהלא גם תרומה מהני במחשבה ואפ״ה ידוע יסודו של הטורי אבן דאפילו בתרומה אם אדם מתכוון להפריש ולהוציא בשפתיו לא מהני מצד המחשבה. וא״כ איך כתב הרמב״ם דכיון שגמר בדעתו לבטל כבר קיים את מצותו.[כב]

כא. ויש מקום לדחות דהרי הצל״ח כתב דבטל הביטול הראשון למפרע ואם כונתו בדוקא (והדברים עתיקים בסוגיא דאתי דיבור אם מועיל למפרע) יתכן דבאמת הביטול השני אינו חל רק אם יתברר שהראשון התבטל.

כב. אמנם כבר הביאו שמדברי הרא״ש נדרים ב. מבואר לכאורה שלא כדברי הטורי אבן, אבל נראה ליישב דברי הרמב״ם אף לדברי הטורי אבן.

ויש לבאר בפשיטות שיש שני סוגי דינים שחלים במחשבת הלב, דבתרומה והקדש שחלים במחשבה פשוט שאין הכוונה שבמה שהאדם רוצה שתחול התרומה חלה התרומה, אלא דכמו שאפשר לעשות מעשה בפה כמו כן אפשר לעשות מעשה במחשבה, אבל הוא צריך לחשוב הרי זו תרומה. אבל יש דינים שתלויים במצב לבו, וכמו הדין שיש בגירושין שיהי' לרצונו שכך גדרו דאינו צריך לחשוב הרי זה גיטך אלא רק לרצות.

יח) **והנה** הקה"י והגר"ח שמואלביץ זצ"ל (נדפס בספר הזכרון מוריה עמ' קעז) כיוונו לדבר אחד שהקמת נדרים שמהני בלב ל"ה כתרומה ואין צריך "הקמה" בלב אלא סגי בניחותא. וחילם מדברי הר"ן נדרים עט. דהמקור שמהני הקמה בלב הוא משתיקת יום שמעו דבזה הבעל מגלה שהוא רוצה את הנדר, והרי פשוט שבשתיקה אין הבעל מגלה שהוא "עושה" הקמה אלא רק שהוא "רוצה". וכתבו בזה לדחות את דברי האו"ש דפשיטא ליה דאם הבעל התכוון להקים את הנדר בפה לא תחול ההקמה מצד ההקמה שבלב כמו דבתרומה אם התכוון להפריש בפה לא מהני מצד מחשבתו, ולפי"ד לא דמי דבתרומה צריך מעשה במחשבה ולכך הדבר תלוי בכונתו אם חשב הרי זו תרומה, אבל במידי דתלי במצב התרצות הלב הרי התרצה בלב.

והנה הגרח"ש (בספר הזכרון להגר"י אברמסקי זצ"ל) דן בגדר ביטול בלב האם הוא דומה לרצון בגט או לתרומה. וכתב דאם ננקוט דהוא כגט מיושבים היטב דברי הרמב"ם דאם גמר בדעתו לבטל כבר התקיימה מצותו.

יט) **אבל** לכאורה הוא חידוש לבאר כן, דהרי אם זה הגדר של ביטול שאינו עשייה על ידי מחשבה אלא שמצב רצונו גורם דינים, א"כ פשוט שלא שייך שליחות על זה כלל ומה היה הנידון בזה, אמנם שייך לדון שלא צריך שליחות בכה"ג שכיון שממנה שליח הרי חזינן שניחא ליה בביטול אבל עכ"פ חלות שליחות לא שייך בכה"ג. ועיין בר"ן שהביא את הראשונים שדנים בשליחות אם מהני בביטול דהרי בהפקר לא מהני שליחות. וחזינן לכאורה מדבריהם שדנו בזה מצד הלכות שליחות ולכאו' זה ראיה דלא כדברי הגרח"ש.

ואמנם בודאי יש לומר שהר"ן אזיל לשיטתו בביאור דין ביטול דהוא מדין הפקר, ולכן הר"ן דן בזה מצד שליחות דלדידיה ודאי צריך לעשות מעשה, משא"כ לדעת הרמב"ם דגדר הביטול הוא שהוא משבית את החמץ ע"י שאינו מחשיבו שפיר י"ל שזה נעשה ע"י עצם מצב לבו שאינו מחשיבו ולכן אם גמר בדעתו לבטל כבר התקיימה מצותו. אבל אע"פ דשפיר יתכן דהרמב"ם אזיל לטעמי' בזה מ"מ הדברים מחודשים דלא הוזכר בראשונים ובפוסקים דעת הרמב"ם בזה.

ישוב שיטת הרמ"א על פי שני אופני הביטול

כ) **והנה** לכאורה לדעת הרמב"ם נמצא עוד שכל הביטול בפה

שעושים כשאומרים כל חמירא באמת אינו הביטול המועיל כלל, דמיד שאדם רוצה לבטל כבר התבטל החמץ מצד ה"אי רצון" וצ"ע. וע' מש"כ באות טו בשם הצל"ח דלכאורה נמצא דאה"נ אלא שמרויחים בביטול של כל חמירא אם יתבטל הביטול הראשון. אבל אולי יש מקום לומר דבאמת גדרי הביטולים חלוקים, דיש מעשה ביטול שבזה דנים שהאדם ביטל את החמץ ומעשה זה מהני גם בלב, אבל הרמב"ם יליף מהא דמהני ביטול בלב שהגדרת החמץ תלויה בלבו ולכן אם אצל הבעלים אינו חמץ אינו עובר עליו. ואם כנים הדברים נראה עוד דמ"מ אינו מקיים בזה עשה דתשביתו דהרי הוא לא השבית את החמץ אלא שהחמץ ממילא אין לו חשיבות של חמץ. ובזה ניחא ענין הביטול במעשה לדעת הרמב"ם דיש בזה קיום מצוה, וממילא מתיישב גם לדעת הרמב"ם הענין של שליחות דהרי גם לדעת הרמב"ם יש מושג של מעשה ביטול.

כא) **ואם** כנים דברינו בזה יש לדון לחלק בנוגע למה שהסתפקנו במי שביטל קודם הזמן ואח"כ ביער האם קיים מצוה בזה, דנראה דיש מקום לומר דכשעשה מעשה ביטול א"כ נחשב שסיבת ההשבתה כבר נמצאת מעכשיו בזמן האיסור (אלא שאפשר לבטלה), משא"כ "מצב הלב" דאינו עשייה אלא רק מצב, אע"פ שאם המצב ממשיך באמת אין צורך להשבית מ"מ אם השבית באופן אחר נחשב שהשבית בהשבתה האחרת. אבל נוסח הברכה הוא "על" משום שסו"ס אין לו חיוב להשבית. ובזה מתיישב מה שהקשינו, דמצד אחד הקשינו על דברי הרמב"ם שס"ל שמברכים על ביעור חמץ משום שע"י עצם מחשבת הביטול כבר מקיים את ההשבתה, והקשינו דא"כ אינו מקיים שריפת חמץ בשלו דהא החמץ כבר מושבת ע"י הרצון, וכדי ליישב את ההערה הזו הוצרכנו לבאר שכיון שחלות הביטול עדיין לא חל אע"פ שמעשה הביטול חל לכן עדיין נחשב שקיים תשביתו, אבל מזה התקשינו בהבנת דברי הרמ"א דא"כ למה אין לבטל לפני ששורף. ולפי מה שחילקנו כאן שגדר דברי הרמב"ם אינו מעשה ביטול ממש בלב אלא דוגמת הרצון שבגט יש מקום ליישב דאע"פ שהרמ"א כותב דאחרי שמבטל אינו מקיים מצות תשביתו מ"מ לאחר שגמר בדעתו לבטל שפיר מצי מקיים וע'.

ביטל בפיו ולא היה בלבו לבטל אם מהני

כב) **הר"ן** ביאר בהא דמהני ביטול בלב וז"ל ותו דגמ' אמרי' מבטלו בלבו ובודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני דדברים שבלב אינם דברים וכו' אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי

זכותא בגויה כלל סגי. והר״ן ביאר עוד את הטעם שחז״ל הצריכו בדיקה אחרי הביטול וז״ל אלא מפני שבטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקילו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי ראו חכמים להחמיר שלא יספיק בטול והצריכוהו בדיקה עכ״ל. וכן איתא ברבנו מנוח רפ״ב ובמהר״ם חלאוה דאם אינו מכוון הביטול אינו מועיל. והאחרונים עמדו בזה דהרי דברים שבלב אינם דברים. והפמ״ג בסימן תמ״ח בא״א ס״ק ח׳ ביאר דבאמת כלפי הביטול אמרינן שדברים שבלב אינם דברים אבל אח״כ תזכה לו חצירו משום שאין בזה שום סתירה למה שאמר בפיו. ולדבריו גם בהפקר יהי׳ כן אם מונח בחצירו שחצירו תחזור ותזכה לו, וגם בביטול אין חשש אם החמץ אינו ברשותו. וכן נראה להדיא בלשון רבנו מנוח רפ״ב. אבל לשון הר״ן לכאו׳ אינו משמע כן אלא משמע שהביטול אינו חל כשאינו מכוון בלבו לבטלו[כג]. ובחת״ס או״ח תשובה קי״ד ביאר באופ״א עי״ש. וביאר הגרעק״א בסימן כ״ג וז״ל כיון דבאמת לשון ביטול לא הוי הפקר ממש רק גילוי דעת למה שבלבו שאינו חושבו ושנחשב לו כעפרא, וכיון דאנו דנין על מה שבלבו דהיינו בדרך גילוי מלתא מה שבדעתו, ואם בדעתו אינו כן אין הביטול כלום, ואפשר שזהו שמדקדק הר״ן בלשונו הזהב שביטול זה תלוי במחשבתן והיינו כנ״ל, וא״כ יש לנו טעמא רבא דהפקר עדיף מביטול, דבהפקר בודאי יצא החמץ מרשותו דלו יהא דהי׳ בלבו בהיפוך הוי דברים שבלב.

והנה לכאו׳ יסוד הגרעק״א הוא שבדבר התלוי בלב ליתא לדין דברים שבלב ל״ה דברים. וצ״ע האם נימא דמי שתרם תרומה בפיו ולבו בל עמו אין תרומתו תרומה.

וביאר הגרח״ש בכונתו עפ״י הנ״ל, דכל הדין של ביטול חמץ תלוי במצב לבו ואינו מעשה כלל ולכך אין בו דין דברים שבלב, משא״כ בתרומה דאע״ג דמהני בלב מ״מ הוא משום שמעשה בלב מהני. ולדברינו הדברים אינם מתיישבים דהרי מדינא דשליחות מוכרח שהמבטל עושה מעשה ביטול, וא״כ כשביטל בפה מחשבות לבו אינן מעלות ואינן מורידות.

כג) **והנה** בפשוטו הי׳ אפשר להוכיח שבביטול יש מעשה ביטול גם מהא דאפשר לבטל לאחר ל׳ וכדהבאנו באות י׳ מדברי הגרע״א, אבל לפי מה שכתבנו באות יא דבאמת א״א לבטל לאחר ל׳ יש לדחות עיש״ה.

כד) **וראה** מה שהארכנו להלן אות ל׳ לצדד שלא כדברי הקה״י והגרח״ש בדין הקמה אלא שגם בהקמה צריך מעשה הקמה בלב, אבל נראה דאף

כג. וע׳ במהר״ם חלואה שמשמע להדיא כהפמ״ג, ולפי מש״כ בהערה לאות א דלמהר״ם חלאוה המעשה הוא מעשה גמור אזלי בזה לטעמייהו.

לפי דברינו הקמה חלוקה בזה מתרומה, דבהקמה מעשה ההקמה הוא מעשה שקובע את גמירות דעתו להקים את הנדר ולכך איכא למילפה משתיקה ביום שמעו שהעיקר הוא קביעות דעתו. וגם בביטול נראה דאע"פ שצריך מעשה אבל מ"מ החפצא של המעשה הוא שגמר בדעתו לקבוע.

ונראה לדמות דין זה לדין בעה"ב שיחד כלי שגומרו לקבל טומאה, דנראה דגם שם הוא עושה "מעשה יחוד" בלבו, ויתכן דשייך שליחות ע"ז, אבל בודאי החפצא של המעשה שם הוא רק קביעות דעתו ולא דמי לתרומה ששם עושה חלות בלב דוגמת דיבור דעלמא. ולעיל הבאנו באות ט' דיש לדון דביטול חמץ גדרו הוא כמו יחוד כלי, ולכך אע"פ שבביטול הוא עושה מעשה ביטול מ"מ כיון שהחפצא של המעשה הוא קביעות הלב לכן אם לבו בל עמו לא מהני.

ונ"מ ברורה בזה הוא במי שממנה שליח לבטל (לדעת העיטור שמהני ע"י שליח), בלב של מי יהי' תלוי הביטול, בלב השליח או בלב המשלח. דלדברי הגרח"ש (ע' במש"כ שם בענין שליחות לפי מהלכו) יהי' תלוי בלב המשלח אבל לדברינו תלוי בלב השליח. והיינו אף דיסוד הענין הוא מה שבלבו מ"מ מוכרח מהא ששייך בזה שליחות דע"כ יהיה תלוי בדעתו של השליח. אלא דלדברי הרמב"ם יתכן דאפילו אם ליכא דעת שליח מהני משום דלא גרע ממי שגמר בדעתו שיבטל ולא ביטל.

כה) **והנה** אע"פ שהוכחנו מדין שליחות שלא מהני מצד רצון הלב, באמת עי' בלשון הב"י סימן תלד וז"ל ולי נראה דאע"ג דביטול מדין הפקר נגעו בו שפיר יכול לבטל על ידי שליח משום דכיון דחמץ אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו בגלויי דעתא דלא ניחא ליה דלהוי ליה זכותא בגויה כלל סגי. ולכאו' משמע דכונתו דאם מינה שליח אע"ג דלא מהני משום שליחות מ"מ מהני משום שעי"ז יודעים שזו דעתו.

אבל לענ"ד קשה לפרש כן, חדא שבדברי הראשונים בודאי משמע ששליחות בביטול הוא נידון של שליחות ולביאור הב"י יהי' אותו דין אם יאמר כן לגוי או לקוף, ואינו במשמע כלל. ועי' בב"ח ובמחצית השקל שכנראה לא ביארו כן בדברי הב"י אלא מפרשים דהא דמהני במחשבה הוא קולא ולכך מסתברא דהקילו גם בזה.

וביותר קשה דלעיל באות י-יא ביארנו למה צריך שליחות, ולכל הביאורים בציור שצריך שליחות לא יועיל גם מצד התרצות הלב.

זכייה שלא בפניו בביטול חמץ אם מהני

כו) **ולפי** מה שהגדרנו בדברי הר"ן (ויתכן אפילו בדעת הרמב"ן והרמב"ם) יש לדון במה שנקט בספר חידושי ר' שמואל בסוגיא דשוכר ומשכיר דלדעת בעל העיטור דמהני

שליחות בביטול גם זכי׳ מהני, דהנה ביארו רבותינו דאפילו למ״ד זכי׳ מטעם שליחות מ״מ זכיה חלוקה בעיקרה משליחות, דבשליחות המעשה הוא מעשה של המשלח אבל בזכי׳ אדם אחר עושה חלות עבור הבעלים. ועיין בהערה כד. ולפי״ז מסתבר טובא דאם הבעלים חשב על כלי חרס שלו שלא לשוף אותו דאז ירד לקבל טומאה וראה חבירו שרץ שעומד ליפול לתוכו (שיטמא את הכלי את ולא תהי׳ לו טהרה עולמית) ולכך התחיל לשוף אותו כדי להפקיעו מתורת קבלת טומאה דזו זכות היא לבעלים, אעפ״כ נראה דלא יועיל, משום שיחוד כלי אינו ״חלות שרק הבעלים יכול לעשות״ אלא הוא תלוי בדעת הבעלים בעצם, וממילא אינו מענינא של זכיה, ולכך נראה דגם בביטול חמץ לא תועיל זכי׳.

חילוקי דינים היוצאים מחמשת מהלכי הראשונים בדין ביטול

כז) **בריש** דברינו ביארנו את חמשת המהלכים בדברי הראשונים בגדר ביטול, א) פשטות דברי התוס׳ דהוא הפקר גרידא. ב) דעת הר״ן דכיון דלא ניחא לי׳ ביה יצא מרשותו. ג) ביאור הרמב״ן בדעת התוס׳ דע״י דאינו מחזיקו בבעלותו אינו נחשב כשלו באיסורי הנאה. ד) ביאור הרמב״ן בשיטת רש״י דע״י דאינו רוצה בקיום החמץ אינו נחשב כשלו לעבור עליו. ה) פירוש הראשונים בדעת הרמב״ם דע״י ביטולו אבדה מהחמץ תורת חמץ (עכ״פ כלפיו). ויתכנו כמה חילוקי דינים בין הביאורים.

כח) **א.** המקור חיים כתב דלמ״ד חמץ בפסח אסור בהנאה ולאחר הפסח מותר בהנאה, אחרי הפסח נהי׳ החמץ שלו (והאמרי בינה סובר דכל הקודם זוכה), א״כ אם ביטל את החמץ ולא שרפו, דלפשטות דברי התוס׳ והר״ן נראה דישאר הפקר ולשאר השיטות נראה שיהי׳ שלו [אבל יתכן שיהי׳ אסור לו להשתמש בו משום שזה מראה שלא ביטל אבל מ״מ בעצם הוא שלו]. ב. אם חזר בו אחר זמן איסורו, להרמב״ם והרמב״ן יכול לחזור בו ולהר״ן ורבנו מנוח אינו יכול לחזור בו, ולפשטות משמעות התוס׳ מיד אינו יכול לחזור. ג.

כד. עיין בחידושי הגר״ח על הש״ס יבמות דף צג, והיוצא מדבריו שנחלקו רעק״א והגר״ח באופן שראובן יכול לעשות מעשה עכשיו בתורת זכי׳ עבור שמעון, ועושה את המעשה שיחול לאחר שיבא לרשותו ואז יחול בתורת שלו, דמדברי רע״א מבואר שזה מהני משום שזה בידו ולכך אינו נידון כלא בא לעולם, והגר״ח ס״ל דעשי׳ זו בתור ראובן אינו בידו כלל ומה שיכול לעשות עבור שמעון אינו נחשב כבידו כלפי העשי׳ הזו. ובביאור דעת הגרע״א יש לומר בשני אופנים, או דס״ל דכיון דסו״ס יכול לעשות את החלות הזה לא איכפ״ל מאיזה כח הוא יכול לעשות, וא״כ גם בשליח יהי׳ אותו דין. ויש שפירשו (ע׳ וזאת ליעקב גיטין סימן כ׳ בשם הגר״ח שמואלביץ זצ״ל) דכוונת רעק״א דזכי׳ אינו כמו שליחות שיש לו כח אחר לעשות אלא שיכול לעשות זכי׳ עבור חבירו ולכך נחשב בידו, דהא הוא העושה בשני האופנים. וע׳ בשערי חיים קידושין סימן נד בארוכה בזה.

דין זכי׳ מהני רק למהלך הראשון דפשטות משמעות התוס׳ שביטול הוא הפקר פשוט. ד. כשרצה לבטל בפיו ולא עלתה בידו האם הביטול חל מצד מחשבת הלב, שכתבנו שלדעת הרמב״ם ורש״י והרמב״ן מהני ולדעת הר״ן ופשטות דברי התוס׳ לא מהני.

כט) **יש** מהאחרונים שכתבו שדין יהודי שקיבל אחריות על חמצו של עכו״ם שעובר בב״י אם יוכל לבטל תלוי בשיטות אלו, דלדעת הר״ן שהפקר הוא חלות הפקר לא שייך בחמצו של עכו״ם, אבל לדעת הרמב״ן והרמב״ם שפיר יוכל לבטלו שלא להחשיבו.

ולדידי צ״ב בזה דהרי זה באמת קשה על שיטת הרמב״ן למה לא מהני ביטול לאחר זמן איסורו ולמה צריך בעלות לזה, וכבר הרגיש בקושיא זו בחי׳ רבנו דוד (שאזיל בשיטת הרמב״ן) וז״ל שמכיון שהגיע זמן איסורו כבר יצא מרשותו והוא מתחייב בו מגזה״כ ושוב לא יועיל לו אם יאמר שאין דעתו עליו שכל שאינו ברשותו אין לו עסק בו כלל אלא כמי שבטל חמצו של חבירו עכ״ל. אבל בכל דרך שנבאר ברור שא״א לבטל חמץ של אדם אחר, ואם צריך בעלות כדי לבטל מהיכא תיתי שיוכל לבטל חמץ שקיבל עליו אחריות. או בנוסח אחר הרי בחמץ של עכו״ם שקיבל עליו אחריות לכאו׳ אין מקום לחלק בין קודם זמן איסורו ללאחר זמן איסורו, ואם נאמר שמהני לבטל קודם זמן איסורו א״כ גם אחרי זמן איסורו יהני, וזהו חידוש שלא ניתן להאמר, וא״כ ה״ה לפני זמן איסורו לא יהני.

הגדר של הקמה בלב

ל) **הבאנו** לעיל את דברי הקה״י והגרח״ש שכתבו שכיון שהר״ן מבאר שהמקור דמהני הקמה בלב הוא מהא דמהני שתיקה עד אחר יום שמעו, ובזה ברור שהשתיקה מגלה רק את מצב לבו ש״לא איכפת ליה״, וא״כ ע״כ זהו כל ההקמה בלב. וא״כ יש להעיר ע״ז מכמה צדדים, חדא דלפי״ז כל מי שמקיים את נדר אשתו באמת ההקמה חלה מצד הרצון שלו שהיה לו לפחות רגע אחד לפני שהתחיל להקים, וא״כ קשיא טובא הא דיכול לחזור בו תכ״ד והא ההקמה כבר חלה מצד מצב לבו עוד לפני שהתחיל להקים, והרי נראה שה״עסוקים באותו ענין״ שייך רק כשחוזר בו מהמעשה ולא כשחוזר בו ממצב לבו. ועוד העיר הגרח״ש בעצמו מהא דמשמע בטור דשייך שליחות על הקמה. ועוד שמעתי להעיר מהא דמבואר בגמ׳ נדרים דיש דין דאין הבעל מקים לשתי נשיו בבת אחת, דמה שייך לומר בבת אחת בדבר שאין בו מעשה.

ובכלל חידוש גדול להלכה הוא לומר שמי שהפר באמצע היום - ואומר שבתחילת היום היתה דקה אחת שלא הי׳ איכפת לו - באמת לא חלה ההפרה.

ולכאו׳ גם מדברי הלבוש מוכרח כדברי האו״ש דאם מתכוון לקיים בדיבור לא תחול ההקמה משום המחשבה שחשב, שהלבוש כתב דעל

הקמה בלב לא מהני שאלה רק על הקמה בפה, וקשה דהרי כל הקמה בפה נידונית מצד ההקמה שבלב, וע״כ שכשמקים בפה אין דנים את ההקמה בלב.

ומכל זה נראה ברור שאם נבאר דברי הר״ן שיסוד הדין של הקמה בלב הוא אומדנא פשוטה שלא ניחא ליה בנדר גדרו הוא כמש״כ לעיל דבודאי ההקמה של יום שמעו הוא רק בזה דע״י שהניח ליום שמעו לעבור איכא בזה מעשה גילוי דעת, אלא דמזה יש ראי׳ שמעשה קביעות דעתו מהני, אבל בודאי מצד מצב לבו לבד לא נחשב להקמה. אמנם באמת לענ״ד נראה שאין זה ביאור דברי הר״ן כלל ודין שתיקה של יום שמעו אינו מצד אומדנא, ומכיון שאין זה ענינינו ממש הוספתי הדברים בנספח.

נספח לסימן ג

בגדר הקמה של שתיקת יום שמעו

בגמרא נדרים בדף ע"ט. איתא דהקמה בלב מהני, וכתב הר"ן דילפינן לה משתיקה דיום שמעו. ומזה הוכיחו האחרונים מהו גדר הדין של שתיקה ביום שמעו. וכתבנו להעיר על דבריהם ולבאר באופן אחר. וכל מה שהבאנו בנוי על ההבנה הפשוטה בדברי הר"ן שבאמת הדין שא"א להפר אחרי יום שמעו גדרו הוא ממש כמו הקמה בלב על ידי אומדנא, ולא מצד שעבר זמן ההפרה. והא דמבואר מכמה מקומות שנביא בהמשך שא"א להפר למחרת היום שמעו אף בלי הדין של מדשתיק ניחא ליה, זה עוד דין - שאף בלי השתיקה, עצם כח ההפרה מוגבל ליום השמיעה. וכיון שיש להעיר הרבה בזה, ולענ"ד לא מסתבר לומר שיש עוד דין חוץ מהשתיקה, צריך להאריך בהאי ענינא.

גדר שתיקת יום שמעו

א) **הדין** הוא, שהאב והבעל יכולים להפר רק ביום שמעם, ואח"כ אינם יכולים להפר, ודנו האחרונים בגדר דין זה. ולכאו' מצינו בזה סתירה בדברי הר"ן; דבדף ע"ט. הביא שהמקור להא דאיתא שם דמהני הקמה בלב הוא משתיקת יום שמעו שהיא מקיימת, וא"כ מבואר להדיא שדין יום שמעו הוא משום שבזה שהבעל שתק כל יום שמעו גלי דעתיה דניחא ליה בהך נדר וזה נחשב קיום. ומאידך בדף ע"א: כתב הר"ן, שאף אי גירושין לא הוו כהקמה ויכול להפר אם החזירה, היינו דוקא בו ביום, אבל אח"כ כבר עבר זמנו. וכמו"כ כתב בדף ס"ט. לגבי מי שנשאל על ההקם, שיכול להפר רק באותו יום ולא ביום שלאחריו. ומזה לכאורה מוכח להיפך - שיש דין של זמן הפרה בלי קשר להקמה, דהא כתב כן אף אי גירושין ל"ה כהקמה, וכמו"כ בנשאל הרי ביטל הקמתו.

והיה אפשר לדחות הני תרי ראיות ולומר, דבאמת גם בהני תרי גווני איכא גילוי דעת, והוא מהא דגירש ולא החזיר, או שהקים, דסו"ס יש כאן שתיקה שנהיתה על ידו ובגרמתו, וא"כ דנים שיש בזה גילוי דעת דניחא ליה, אבל בציור שעשה כל מה שביכולתו אולי באמת אין דין דבעינן יום שמעו. אבל מדברי הרמב"ן משמע לא כן, דאיהו ביאר בשיטת ב"ה דמיקלש קליש דאם היפר האב ולא הספיק הבעל לשמוע עד שמת ביום שלאחריו, כיון דהאב צריך להפר שוב חלקו תו לא הוי ביום שמעו, ובזה בודאי אין לדון כלל דאיכא גילוי דעת מהא דשתק, דהא עשה כל שביכולתו.

וכדי ליישב את כל זה ביאר האפיקי ים (ח"א סי' י"ז אות ו') שיש שני

דינים בזמן ההפרה, הדין הראשון הוא שיש זמן הפרה מן התורה שהוא רק ביום שמעו. והדין השני הוא, שאם לא הפר בתוך זמן ההפרה שנתנה לו תורה, עי״ז יש אומדנא דניחא לי בנדר. וביאר שם, שכל האומדנא מהא דלא הפר באותו יום היינו משום שלא הפר עד סוף הזמן שהיה בידו להפר מן התורה. והדבר אברהם (סימן ד׳ אות א׳) ביאר להיפך, שעיקר הדין של יום שמעו הוא משום שהתורה ירדה לסוף דעתו שאם אינו מפר באותו יום הוי כהקמה, ולכן קצבה שזהו זמן ההפרה תמיד, אף היכא דליכא אומדנא. והנה, לפי הדבר אברהם לא בעינן לצייר נ״מ בדין הקמה, דהא זהו כל שורש הדין, ולפי האפיקי ים צ״ב מהי הנ״מ בהך דין ששתיקה ביום שמעו הוי כהקמה, הא בלא״ה אינו יכול להפר למחרת. וביאר האפיקי ים, דהנפק״מ היא לפי המרדכי דס״ל שא״א להתיר נדר על ידי חכם לאחר הקמה, שזהו רק מצד דין ההקמה, אבל מצד עבר זמן ההפרה אין דין כזה, וא״כ בגונא שלא היה בידו להפר בסוף היום, דאז אין כאן קיום מצד השתיקה אלא רק שעבר הזמן, שפיר יוכל חכם להתיר בזה. והנה לפי האפיק״י מיושבת הסתירה בדברי הר״ן, משום דבאמת שני הדינים איתנהו; ולהכי אף בגונא דליכא אומדנא, מ״מ אינו יכול להפר מצד הדין הראשון - דעבר הזמן. ולפי הדבר אברהם מיושב טפי בפשיטות, דאחר דין התורה של יום שמעו לא בעינן כלל לקיום; ומ״מ מוכח מזה דאיכא הקמה בלב, כיון שיסוד הדין בנוי על אומדנא. ויבואר עוד להלן בס״ד.

והרבה אחרונים (עי׳ חי׳ הגרנ״ט ואפיקי ים) ביארו, דבשותק ע״מ למיקט ל״ה שתיקתו הקמה (דהא לכאו׳ ל״ש בזה סברת הר״ן), וכן בשותק בשבת (אי הפרה אסורה בשבת). ולדידן דקיי״ל ששותק ע״מ למיקט אינו יכול להפר, זהו המקור לדין הראשון שיש דין של יום שמעו אף היכא דליכא הקמה.

והנה, לכאורה מסברא המהלך של האפיקי ים יותר מובן מהמהלך של הדבר אברהם, דקשה לומר שיש מציאות כזו שמי ששומע רגע לפני השקיעה יש אומדנא דניחא ליה מדשתיק אחרי רגע אחד, ואילו במי ששמע בלילה האומדנא היא רק לאחר יום שלם.

האם דנים האומדנא לפי מחשבתו או לפי היום באמת

ב) **והנה** לכאורה הדרך הכי פשוטה להבין לפי״ז את דין קיום היא, שזו ממש אומדנא פשוטה דניחא ליה בנדר ולפי״ז נפקא לן כמה חידושים חדא מי שיושב בחדר חשוך ובאו אנשים הנאמנים עליו ואמרו לו שבעוד עשר דקות יורד הלילה, והוא לא הפר אז אלא רק לאחר שעה, ולאחר מכן התברר שאותם אנשים טעו ובאמת היו אז עוד שעתיים עד השקיעה, דלכאורה יש כאן אומדנא שהקים, ולא מיבעיא לדבר אברהם שכל השיעור של יום שמעו הוא משום האומדנא, דבודאי יש לטעון שאין סיבה שהאומדנא תהיה תלויה באם הוא אמת, דהא לשיטתו האומדנא תלויה במה שחשב, אלא אפילו לאפיקי ים

שהאומדנא תלויה בזמן ההפרה, אבל סו"ס איכא אומדנא שכיון שלא הפר בזמן שחשב שהוא זמן ההפרה ש"מ שרוצה לקיים. ולכאורה יוצא דבכה"ג זמן ההפרה צריך להיות כפי איך שהוא חשב, ולא כפי הזמן האמיתי, אבל זה נראה כחידוש גדול.

ג) **וכן** יש לדון בציור הפוך, מי שאמרו לו שיש עוד הרבה זמן עד סוף היום ולכך לא הפר, ולבסוף איגלאי מילתא שכבר שקעה השמש. והנה בכה"ג בודאי אינו יכול להפר, דהא סו"ס עבר הזמן, אבל יש לדון האם איכא בזה גם הקמה. ולדבר אברהם אין בזה נ"מ, שהרי למעשה יש דין של זמן הפרה וכאן הרי עבר הזמן, אבל לאפיקי ים לכאורה תהיה נפק"מ בציור שאח"כ נשאל על ההקמה. וכן יש לדון באופן נוסף, מי ששמע את אשתו נודרת והלך לחכם ואמר לו שהנדר מפריע לו מאד ושאלו האם הוא יכול להפר, והרב טעה בגדר עינוי נפש ואמר שאינו יכול להפר, והלה יצא בפחי נפש, ולמחרת נודע לו שטעה ובאמת הנדר נחשב כעינוי נפש, האם יכול להפר. והנה לכאו' מצד האומדנא במציאות בודאי אין בזה אומדנא שניחא ליה בקיום הנדר, דהא בכה במר נפשו על הפסק של הרב. אבל לכאורה מדברי המשנה לקמן (פ"ז:) מבואר לא כן, דס"ל התם לר"מ ביודע אני שיש מפירין אבל איני יודע שזה נדר, דלא יפר, ואף חכמים לא נחלקו עליו אלא משום דס"ל שאינה נחשבת שמיעה, ולא מצד שאין אומדנא, ולכאורה ליכא התם בשתיקתו שום אומדנא דניחא ליה בנדר. ולכאורה צ"ל, דבכה"ג אין הקמה אלא שעבר הזמן, ואה"נ לאפיקי ים לא יהיה בזה דין הקמה ואין זה עדיף משותק על מנת למיקט. אמנם גם זה נראה כחידוש קצת במשמעות המשנה ששתיקה זו הוי דין אחר מסתם שתיקה המקיימת.

אבל באמת נראה, שאף אם ננקוט שבציור שחשב שעדיין יש לו זמן להפר ליכא אומדנא והוה כמו שותק ע"מ למיקט, או כמגרש והחזיר למחרת, מ"מ נראה דבציור הראשון שבאמת היה לו זמן אלא שחשב שאין לו זמן בודאי אין בזה הקמה, משום דבודאי האומדנא נמדדת ע"פ דיני התורה, ואם לפי האמת לא עבר יום שמעו אין לדון בזה משום אומדנא. ונביא לזה דוגמא פשוטה לקמן (ע"ו:) פליגי תנאי בדין יום שמעו דת"ק סבר שהוא עד סוף היום, ור' יוסי בר"י סבר מעל"ע, וכעת נבוא לדון בציור דלהלן: תלמיד של ת"ק שמע שאשתו נדרה ואסרה ככרה על כל העולם, ולאחר השקיעה הפר לה נדרה, ובא תלמיד של ריבר"י לאכול מהככר בטענה דלשיטתו הנדר מופר, האם יש לנו לומר שאף התלמיד של ריבר"י אסור לאכלו, משום שכיון שבעלה סובר כת"ק שהוא רבו שהשקיעה היא סוף הזמן, א"כ מצידו איכא אומדנא שרצה לקיים. וכמדומני שאינו כן.

ובאמת דין זה נוגע ממש הלכה למעשה, דהא ידוע שיש

קהילות שס"ל כשיטת ר"ת בשקיעה אף לקולא, ואם נולד אצלם ילד במוצאי שבת ארבעים דקות אחרי השקיעה עדיין נימול בשבת, ויש קהילות שנוהגים בהן להיפך שאם נולד תינוק ארבעים דקות אחרי השקיעה בערב שבת נימול בשבת, וכעת יש לדון כשבעל שאינו נוהג כר"ת הפר נדר ארבעים דקות אחרי השקיעה, האם מותר לאדם הנוהג כר"ת לאכול הככר. והרגשת הלב היא שזה מותר, מכיון שלעולם אין לדון שיש שתיקת יום שמעו אם לפי האמת לא עבר יום שמעו.

אבל באמת נראה, שאף בציור הפוך דהיינו בתלמיד של ריבר"י ששמע והפר אחרי השקיעה כהוראת רבו, או בנוהג כר"ת שהפר ארבעים דקות אחרי השקיעה, שכלפי תלמידי ת"ק או המנהג הנפוץ הו"ל כהקמה ולא רק כחסרון בזמן הפרה. אבל לפי ההבנה הפשוטה שבשביל שתהיה הקמה צריך אומדנא, לכאורה הדבר צ"ב וכי איזו אומדנא יש בכה"ג דניחא ליה בנדר, הלא לשיטת הבעל עדיין הוא יכול להפר.

ד) **ולכאורה** נראה דמשיטת התוס' מבואר להדיא דלא כהאחרונים הנ"ל, אלא שהדין היחיד שיש ביום שמעו הוא שתיקה המקיימת וחוץ מזה ליכא כלל דין של זמן הפרה; דהא התוס' בדף ס"ט. הביאו צד דבהקים ונשאל על ההקמה יכול להפר לעולם, ואף שכבר עבר יום שמעו, אבל השתיקה דאז אינה נחשבת משום שלא היה יכול להפר, וא"כ כבר אין לו הגבלה ולכאורה מבואר להדיא מדבריהם, דבמקום שאין שתיקה המקיימת אין את ההגבלה של יום שמעו.

וכעי"ז יש להביא מעוד דברים שהובאו בדברי תוס' מכת"י נדרים ע"א. (נדפס במהדורת עוז והדר ד"ה נ"ב הגה"ה), אמנם מכיון שהובאו בשם הגה"ה לא ידענו בבירור מפי מי יצאו הדברים, וז"ל שם "ושמא יש לחלק בשלא היתה שמיעה לבעל מעולם, והאב כבר הפר חלק עצמו קודם שמת הבעל, אז האב מפר חלקו של בעל לאחר כמה ימים". עכ"ל. וביאור דבריו הוא, דכיון דהאב כבר הפר חלקו והבעל מת, אף דהאב צריך לחזור ולהפר חלק הבעל משום שעדיין לא הפרו, יכול הוא לעשות כן אפילו אחר כמה ימים, משום שכיון שכבר הפר חלק עצמו שוב אין לדון עליו שהוא שותק על הנדר. ודעת לנבון נקל, שאין לזה שום הבנה אם יש דין שזמן ההפרה הוא רק ביום שמעו. ואף דלא ידענו מי הוא בעל ההג"ה, אבל ממשמעות הרשב"א נראה שגם הוא התייחס לצד כזה, דז"ל שם "תניא כותיה דשמואל, נערה המאורסה אביה ובעלה האחרון מפירין כיצד כו' ונתארסה בו ביום. פי', משום דשמע אב, **ואף על פי שכבר הפר חלקו**, כיון שנתרוקן הרשות עכשיו לאב צריך האב להפר הכל ביום שנתרוקן לו הרשות, כיון ששמע כבר, הלכך צריך שתתארס בו ביום שמת הבעל". עכ"ל; ואם יש דין של יום שמעו, מה היתה ההו"א שאינו צריך להפר חלק הבעל באותו יום. אלא

דבדברי הרשב״א יש לדחות, שזו גופא היתה הס״ד שלו - שאין דין כזה של יום שמעו, וקמ״ל דבאמת יש דין של יום שמעו. אבל כמובן שאין הכרח לזה כלל, ובודאי לפי הפשטות מסקנת הרשב״א היא שיש לדון על השתיקה גם כלפי הך חלק שנתרוקן אליו.

ה) **ולבד** מהראיות שהבאנו נראה להעיר עוד על הך מהלך, עיין בדברי הרשב״א בדף ס״ח. (ד״ה או ששמע) שכתב וז״ל ״או ששמע ושתק או ששמע והפר ומת בו ביום - נראה דמת בו ביום דקתני אשמע ושתק קאי, אבל שמע והפר, אפילו לא מת עד לאחר כמה ולא הספיק האב לשמוע עד שמת הבעל, יכול הוא להפר, **דהא לא איקיים מצד בעל ששמע דהא לא שתק אלא הפר**, ואף על פי שלא שמעו האב והבעל ביום אחד - אין בכך כלום. ולא כן כתב הרמב״ם ז״ל וכו׳. ויש לפרש דדוקא קאמר שמת ביום שהפר, שאלו הפר ומת ביום שלאחריו, כיון שאין הפרת הבעל הפרה **הרי כאלו שמע ולא הפר, והרי זה כשמע ושתק** שאין האב יכול להפר. וליתא, דאע״ג דאין הפרתו הפרה כדי להתירה בכך, מ״מ אינה כשתיקה וכו׳״. עכ״ל. והיינו, דנקט הרשב״א כדבר פשוט שלפי הרמב״ם שבחיי הבעל האב אינו יכול להפר ביום אחר, גם נתרוקנה לא יהני בכה״ג, ויעויין להלן שהארכנו בביאור הוכחה זו. והרשב״א פליג על הר״מ מסברא ומשו״ה כתב דלא בעינן יום שמיעת הבעל, ואח״כ כתב שיש סברא שכן בעינן יום שמיעת הבעל, דאל״ה, כיון שמת ובטלה הפרתו לא נחשב שהיפר. והיינו, דאף דלפי הרמב״ם יש לנו פשט פשוט אמאי לא מהני אם הפר ומת ביום שלאחריו, מ״מ הרשב״א נקט שאף אם באמת דינא דברייתא הוא ששמע והפר ומת ביום שלאחריו ל״א נתרוקנה, מ״מ אין הביאור בזה כשיטת הר״מ, ולכך ביאר באופן אחר.

והנה הרשב״א בדבריו עוסק בשני נידונים, חדא שמע בעל והפר וביום שלאחריו שמע האב, האם האב יכול להפר (ובזה פשוט לו שיכול להפר, אלא שהר״ם חולק), והשני, אם הבעל מת ביום שלאחריו ואח״כ שמע האב. והנה אם נבא לדון מהו הנושא שעליו דן הרשב״א, הרי לפי המהלך שהעמיד האפיקי ים שביאור דין שתיקה הוא אומדנא פשוטה שניחא ליה בנדר, נראה פשוט שהנידון בדברי הרשב״א הוא על הדין של זמן ההפרה, דהא בהפר בודאי אין לדון דמדשתיק ניחא ליה, ואם הר״ם ס״ל שצריך ששתי ההפרות תהיינה באותו יום ע״כ זה מצד הדין של יום שמעו. וכן יש לפרש הא דהביא הרשב״א בסוף דבריו שכיון שמת הוי כלא היפר, דהא בודאי אין אומדנא מזה שמת, והנה מצד אחד דברי הרשב״א מובנים היטב לפי״ז דאף שאין כאן שום שתיקה יש נידון אם זה נחשב יום שמעו, אבל המעיין בלשונו (והדגשנו הדברים לעיל) יראה להדיא שאין משמעות לשון הרשב״א שזה הנידון, אלא האם זה נחשב ״שתיקה״. ולפי מהלך האחרונים צריך לדחוק בלשונו שכוונתו במה שכתב ״שתק״ היינו - לא הפר, וההפרה הנידונה היתה ביום אחר.

אבל חוץ מהקושי בלשונו במה שהעמיד הנידון על שמיעה ושתיקה, הרי הרשב״א, אף דלא ניחא ליה כלל בסברת הר״מ, מ״מ ניחא ליה בדברי הי״מ שאם הבעל הפר ומת הוי כלא היפר, ואם עיקר הנידון הוא מצד היום שמעו, לכאורה הביאור בחילוק שבין הציור של הרמב״ם להך ציור הוא - דבציור של הר״מ יש שני מפירים שלכל אחד מהם יש יום שמעו שלו, משא״כ בנתרוקנה האב מקבל את כח הפרת הבעל וממילא צריך לדון לפי היום שמעו של הבעל. אבל המעיין בלשון הרשב״א יראה שאין זה חילוקו, אלא דבציור של הר״ם שהפרתו הועילה לא הוה שתיקה, משא״כ אם הוא מת זה נחשב כשתיקה; וכמובן שמצד הגילוי דעת דניחא ליה אין לחילוק זה שום מקום.

מהלך נוסף בביאור דין שתיקת יום שמעו

ו) **ומה** שמבואר לכאורה מדברי הרשב״א הוא, שיש ״שתיקה״ המקיימת את הנדר שאינה תלויה כלל אם בכל ציור יש אומדנא. ולולי דמסתפינא הוה אמינא באופן אחר בביאור דברי הר״ן שכתב שדין יום שמעו הוא המקור להקמה בלב, והוא, דכבר כתבנו לעיל שבפשטות גם הציורים שהבאנו שם שאין בהם אומדנא מציאותית נחשבים כהקמה, ואם אמנם ננקוט דגם בציורים אלו יש דין שמיעה המקיימת, נראה דהגדר בזה הוא דלמעשה דין התורה הוא השתיקה וזה מה שמקיים הנדר, אלא שהטעם שהתורה כתבה שיש דין שתיקה המקיימת הוא משום שבעצם שתיקה היא ראיה, אבל לא דבכל ציור דנים שבאמת יש אומדנא, ובאמת אין ב׳ דינים בשתיקה, ואין כלל דין שזמן ההפרה הוא דוקא ביום שמוע, וכל הספיקות בגמ׳ הם האם אפשר לדון שבכה״ג יש שתיקה. וכמדומה לי דקרוב לזה ראיתי בשיעורי הגר״ר שמולביץ בשם הגר״נ פרצוביץ זצ״ל. ולדברינו שורש המחלוקת בין ר׳ חנינא שמכשיר בשותק ע״מ למיקט ובין החולקים עליו אינו אם יש דין נוסף, אלא האם שותק ע״מ למיקט נחשב לשתיקה.

ז) **ז״ל** הטור (יו״ד סי׳ רל״ד) ״קיים נדרי אשתו או בתו ונתחרט, נשאל לחכם על הקמתו ומתיר לו. ויש לדקדק אם צריך לשאול ביום שמעו, דאיכא למימר דלא גרע משתיקה. ומיהו נראה, כיון שאינו יכול להפר הוי כמי שאינו יודע שיכול להפר **שאין שתיקותו קיום** אם הפר, אפי׳ אחר כמה ימים. ומ״מ צריך שיפר ביום שאלה שהוא לו כיום שמיעה״. עכ״ל. והנה לפי האפיקי ים, אם באנו לדון באיזה דין נחלקו הטור והר״ן יצא שלכאורה נחלקו בדין יום שמעו, דהא על הדין קיום שבשתיקה אפשר להישאל כמו על הקמה בפועל, וכן נקט האפיקי ים. ועכ״פ בודאי לפי הר״ן לאחר יום שמעו יש לפסול ההפרה גם מצד שעבר הזמן ולא רק משום הקיום, וא״כ יש לתמוה על הטור שכשבא לבאר למה אפשר להפר למחרת כתב שהוא משום שאין השתיקה כקיום,

והיאך לא התייחס לעיקר הטענה שכבר עבר זמן ההפרה.

בדין גירושין כהקמה

ח) **ז"ל** הר"ן ע"א "איבעיא להו גירושין כשתיקה דמיין או כהקמה דמיין - משום דכיון דידע ארוס דלבתר גירושין לא מצי מיפר, ולא הפר קודם גירושין, כמאן דאוקמיה לנדרא דמי, כי היכי דאמרי' דמכי לא הפר ביום שמועה כמאן דאוקמיה דמי" עכ"ל. ולכאורה משמע מזה דלא כדברינו, דהא לכאורה משמעות הר"ן היא שיש בזה דין ממש כמו כל שתיקה, וע"כ זהו משום האומדנא, דהרי כאן לא שתק כל היום, ולפי דרכינו שזהו רק גדר בקרא לכאורה אין לדמותו לגירושין, וע"כ מבואר שזו אומדנא פשוטה.

אבל לענ"ד נראה - דאדרבה, מסוגיא דגירושין כהקמה יש סיוע לדברינו, והיינו, דנסתפקתי במי שגירש אשתו ונמצא הגט פסול, האם גם בכה"ג נחשב כהקמה. והנה, אם הדבר תלוי באומדנא פשוטה בוודאי אין שום חילוק אם הגט כשר או פסול, אבל כמדומני שזה חידוש גדול לומר שיש בזה הקמה. ולחדד העניין אפשר לעיין בצד השני של אותו מטבע: מי שיש לו שתי נשים ושלח שליח לגרש שתיהן, והדבר התעכב במשך חודשים ארוכים משום שהנשים לא רצו לקבל הגט, ומכיון שכך הוא נהג איתן כנשיו לכל דבר, ונדרו שתיהן נדר בשעה עשר והבעל היפר לשתיהן בשעה שתים, ואח"כ נודע שהשליח הצליח לגרש את הראשונה בשעה אחת ואילו השנייה לא נתגרשה, ועכשיו יש לדון על הנדרים של שתי הנשים האם הם נתקיימו. והנה אם ננקוט שזה תלוי באומדנא פשוטה, ברור שדין שתיהן שוה. ומסברא נראה שבשתיהן אין הקמה, דהא לא ידע כלל מענין הגירושין. ואם נאמר, שכיון ששלח שליח, אף שהיה זה לפני כמה חדשים, היה לו לחשוש אולי עכשיו יעלה בידו לגרש, מ"מ נצטרך לדון בכל ציור כמה זמן עבר וכדו', ועכ"פ דין שתי הנשים לא יהיה חלוק, אלא נדרי שתיהן יהיו מקוימים. וכמדומני שהפשטות אינה כן, אלא שלזו שנתגרשה הוי קיום ולזו שלא נתגרשה לא הוי קיום. והביאור בזה לפי דרכינו הוא, שבזה שגירש אשתו דנים מעשה זה כשתיקת יום שמעו ואין לדון אם בציור זה יש אומדנא בפועל.

ונראה להוסיף בזה עוד נקודה. הגמ' שם הסתפקה אם גירושין כהקמה או כשתיקה והביאה ראיה מהמשנה שהוי כשתיקה, דאי הוי כהקמה היאך שייך הדין של חזרה ונתארסה; ולכאורה צ"ב מהי ראיית הגמ' משם, הלא הר"ן ביאר שהצד שגירושין כהקמה הוא שמכיון שלא הפר קודם שגירשה הוי כקיום בלב, ולפי"ז לכאורה צריך להיות דתהני לזה שאלה, וא"כ אפשר להעמיד המשנה בציור שנשאל על ההקמה שיש בגירושין. ומצאתי בבית יצחק (ח"ב סימן ס"ד) שעמד בזה וכתב, שכיון שההקמה נוצרת על ידי הגירושין היא נחשבת כמעשה, ואין דיבור מבטל מעשה, עיי"ש. והדברים נראים מחודשים, דהא לפי הביאור הפשוט בר"ן

הגרושין עצמם ל״ה הקמה כלל, אלא שתיקתו כשיודע שעומד לגרשה. וכדי לחדד נקודה זו יש לדון מה יהיה הדין במגרש את אשתו לאחר ל׳ ושתק הבעל עד שחל הגט, האם הוי כהקמה, ולכאורה לפי דברי הר״ן גם בזה יהיה הקמה, ובזה בודאי אין לדונו כמעשה.

ולדברינו יותר נראה לבאר באופן אחר, והוא בהקדם מה שיש לעיין דלפי מה שבפשטות מבואר מדברי הר״ן ששתיקת יום שמעו הוי הקמה מצד האומדנא הפשוטה, וא״כ לכאורה תהני שאלה על זה. והנה לפי האפיקי ים יתכן דאה״נ באמת שאלה מהני על הדין הנוסף שזה נחשב הקמה, ואח״כ אינו אלא שעבר הזמן. ולדרכנו נראה, דעל דין השתיקה לא מהני שאלה כלל, והוא משום דאף שגדו הוא מטעם אומדנא, אבל למעשה אין זו הקמה ממש אלא שתיקה, וממילא לא שייך על זה שאלה. ולפי״ז נראה שיתכן דגם לגבי ההקמה שבגירושין הוי כן.

סימן ד

בגדרי חיוב תשביתו

בדין חמץ שעבר עליו הפסח בפיקוח נפש

א) **פסקו** הר״מ והשו״ע דחמץ שעבר עליו הפסח אסור משום קנס אפילו בשוגג ובאונס. ונראה להסתפק במי ששייר חמץ משום פיקוח נפש, אם ייאסר כמו כן אחר הפסח וכבאונס. ובעצם ציור הספק, הנה במי שצריך מצד מחלתו לאכול חמץ ליכא היתרא דפיקו״נ כלפי האיסור דבל יראה דהא יכול להפקירו ובוודאי לא יזכה בו ישראל אחר, ויוכל הוא לאכול החמץ כשיצטרך.[כה] אבל יצויר הספק בעיר שנמצאת במצור ובמצוק וכולם בסכנת רעב שאם יפקירנו ולא ישמרנו יזכה בו אחר, וע״כ צריך שיהי׳ שלו. או באופן שאנסוהו עכו״ם שאם יפקיר או ישחית חמצו יהרגוהו.

ב) **והנה** יש מהאחרונים שכתבו דבאונס דל״ה לאסוקי אדעתי׳ כלל וכדומה לא קנסינן, והיינו דהא דאמרינן דלא פלוג רבנן בקנסא דחמץ שעבר עליו הפסח אינו לכל ציור ממש. ולכאו׳ לפי״ז באופן שבמציאות לא הי׳ שום היכ״ת לבערו לא קנסו, דלא גרע מי שאינו יכול במציאות לבער ממי שלא אסיק אדעתי׳ שצריך לבער. ולפי מהלך זה לכאו׳ מסתבר דכשעבר עליו הפסח משום פיקוח נפש נמי לא קנסו ויהי׳ מותר, דלמה יהי׳ עדיף מי שלא אסיק אדעתי׳ לבער ממי שאסיק אדעתי׳ והורו לו שלא לבער.

ג) **אבל** לענ״ד נראה דבכל אופן יש מקום גדול לדון שאין לאסור

כה. העירני חכ״א דמכיון שיקנה החמץ כשיאכלנו, אזי כיון שהותר לו להשהות החמץ משום פיקו״נ אזי עדיף שלא יפקיר החמץ דהא בבל יראה כשלא הפקיר עובר בלי מעשה וכשיקנה על ידי אכילה הוי קונה חמץ בפסח שלוקה, ולכאורה לאו שיש בו מלקות חמור מלאו שאין בו מעשה. אמנם נראה שיש לפקפק בזה חדא דצ״ע אם הא דמבואר שקונים ע״י אכילה זה אפילו באופן שאינו רוצה לקנות אמנם בדברי התוס׳ כט. ד״ה בדין שהק׳ על רש״י שכתב שלרב אחא חמץ של גוי מותר באכילה שלא יתכן משום שקנאו לכאורה מבואר שבכל אופן קונהו. ועוד דאף אם ננקוט שקונה לכאורה כיון שאם אינו מפקיר עובר בכל רגע ורגע, נכנס הדבר בנידון הפוסקים אם עדיף לעבור על הרבה עבירות קלות או קצת עבירות חמורות. וא״כ אף להסוברים שעדיף לעבור על הרבה לאווין מלעבור על איסור כרת אחד צ״ב אם יאמרו כן גם בהבדל זה שבין לאו שיש בו מעשה לאין בו מעשה, שאינו חלוק בחומרתו כמו לאו וכרת.

חמץ זה שעבר עליו הפסח משום פיקוח נפש, אף בלא חידוש האחרונים שאונס דל"ה לאסוקי אדעתי' מותר. דלכאו' נראה דיש חילוק גדול בין אונס לפיקו"נ בעיקר ענינם דאונס הוא מעשה עבירה גמור אלא שהאדם פטור על מעשה זה. ואף באונס כזה שלא הי' בידו כלל שלא לעבור ונמצא שלא עשה כלום, מכל מקום (עכ"פ בעבירה שנעשית בלי מעשה) נקרא עדיין מעשה עבירה. והנה בנוסח הוידוי דיוה"כ מתודים על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון, ויראה פשוט דהמתודה על עבירה שעבר מצד פיקוח נפש טעות בידו, דהא אדרבה עשה בזה מצות בוראו ולא היה כאן חטא כלל. וזה בין אם פיקוח נפש הוא דחוי' או הותרה ואינו ענין לזה כלל וק"ל. גם פשיטא דאין מקום להתודות ולהתחרט על שקיים מצוה ע"י עדל"ת.

וא"כ אין לנו ראי' מהא דקנסו חז"ל ואסרו חמץ שעבר עליו הפסח במעשה עבירה באונס, לכך שגם כשהשהה חמצו משום פיקו"נ ייאסר. ואף שיש מקום לבע"ד לחלוק ולומר דכיון שהוא משום לא פלוג, אזי גם זה בכלל הקנס אף דאינו עבירה כלל, אך כמדומה שצריך ראי' לאסור.

ד) **אחרי** הדברים האלה שיש חילוק בין אונס לפיקו"נ, עדיין צריך לברר היטב מה נכלל בגדר אונס ומה בכלל פיקוח נפש (ואף אם אין הדבר נוגע לקנס של חשעעה"פ, מ"מ נוגע לתשובה וכדכתבנו).

והיינו דזה פשוט שמי שיש לו חמץ בביתו ואינו יכול במציאות להגביהו וממילא אינו יכול לבערו הוה אונס פשוט. אבל יש להסתפק במי שיכול להגביהו ולבערו אבל אם יעשה כן ימות מתוך המאמץ וכדומה, אם נחשב כאנוס או נימא דכיון דבכה"ג ודאי דין התורה הוא שאסור לו להגביהו והרי זה פיקוח נפש דהא הוא מצווה שלא להגביהו. ונראה שזה בורכא, ובודאי דההיכ"ת לקיים המצוה באופן שיסכן חייו אינו מוריד העבירה מאונס לפיקו"נ. ונחזי אנן, אם יש לפניו ב' אופנים של ביעור, האחד אין בו חשש סכנה כלל אבל בפועל נבצר ממנו לעשותו, והשני שייך לעשותו במציאות אך יש בו סכנה, נראה ודאי שאי"ז בגדר פיקו"נ שהרי סו"ס כל מה שאינו מבערו באופן הראשון הוא משום שאינו יכול, דהיינו אונס, וא"כ אף במקום שאין היכ"ת כזו דהיינו שאין פיקו"נ, מכל מקום זה גופא אונס שאין היכ"ת כזו. ואין הדבר בכלל פיקו"נ אלא כשעצם מעשה העבירה נצרך לנפשו, ובחמץ היינו רק באופן שצריך בשביל בריאותו את עצם ה"יראה" ברשותו, שאז הותר מפני פיקוח נפש.

ולפי"ד יצא דבר מחודש דאם עכו"ם יגידו לו שאם לא יהי' החמץ ברשותו יהרגוהו, הוה פיקוח נפש. ואם העכו"ם יאמרו לו שאם יבער החמץ יהרגוהו הוה אונס, דהא מה שאין יכול להוציא החמץ מרשותו בלי לבערו הוה אונס גרידא. ולכאורה יש נ"מ למעשה בזה לפי מה שהביא בחידושי רבי שמואל בכתובות מהגרש"ש דאף דאסור

להכניס עצמו לידי אונס, מ"מ מותר להביא עצמו לידי פיקו"נ.

ה) **ומסתפקנא** לפי"ד אם שייך כלל פיקו"נ במצות עשה, ולמשל במי שנטילת הלולב היא אצלו סכנת נפשות ונמנע ממנה מצד פיקו"נ, לכאורה נראה שעדיין ביטול המצוה הוא בגדר אונס ולא בגדר פיקו"נ. דדוקא באיסור אפשר לדון דבמצב זה כיון דפעולה זו נצרכת לחיי יהודי נדחה האיסור משום פיקו"נ, אבל במצוה אף דבפועל בודאי אין לו לעשות המצוה, מכל מקום עדיין הוא מצווה ומחוייב לעשות באופן שלא יסכן אותו, ולכן אם אין היכי תמצי שלא תסכן אותו, פטורו משום אונס ולא משום פיקו"נ. ודו"ק היטב בזה.

ולתוספת ביאור, הגע עצמך במי שהגבהת הלולב מסכנת בריאותו, הלא ברור שאם הי' בשום מקום בעולם לולב קל שלא הי' מסכנו הי' נחשב רק אונס שאין לו הך לולב, וממילא גם אם אין במציאות לולב כזה אינו אלא אונס שאין בנמצא לולב שיכול להגביהו, וגם אם מצד מחלתו הגבהת כל לולב מסכנתו גם זה נחשב כחסרון היכ"ת ואונס ולא מצד פיקוח נפש.

ודוגמת זה נראה דאם הי' הדין בקיום מצות עשה, דעשה חמור דוחה עשה קל, הי' הדבר שונה מעשה דוחה ל"ת. דהלאו דלבישת כלאים נדחה בעצם משום לבישת ציצית אבל אם הי' הדין דנטילת לולב דוחה ציצית כשא"א לקיים שתיהן ע"כ אין זו דחי' על החיוב ציצית אלא שנאנס מלקיימו, ויש מקום להתוודות על שלא קיים המצוה.

ואם כנים הדברים יצא שאף במי שהוכרח מצד פיקו"נ להחזיק חמץ בתוך ביתו יהי' נחשב לאונס גרידא על העשה דתשביתו.

ו) **והנה** לגבי הקנס של חמץ שעבר עליו הפסח אין זה נוגע כלל דאף אם נימא שבפיקוח נפש אין לקנוס, והעשה אינו נחשב לפיקו"נ, וא"כ היה מקום לקנס מצד מה שעבר על מצות עשה של תשביתו, הלא נקטו כל הפוסקים כלשון הגמ' והר"מ דכל הקנס הוא על בל יראה, ולכך מי שהי' לו חמץ אחר חצות והצליח להוציאו מרשותו לפני הלילה (עי' שד"ח מערכת חמץ ה י"ח) לא יהי' קנס. וא"כ הספק אם כלפי המ"ע דתשביתו נדונו כאונס או כפיקו"נ אינו נוגע לקנס, אבל נוגע הוא לתשובה. וכדי לברר היטב נידון זה נצטרך להרחיב הדיבור ולהביא השיטות בדין תשביתו.

ז) **ובאמת** חלוקים עשה ולאו זה מזה גם בעוד ענינים, וראוי לבאר גם לגבם אם לתשביתו יש דיני עשה או לאו. והנה זה פשוט דכל כמה דעשה הוא חומרא פשוט הנ"מ אי לתשביתו יש דין עשה, וגם היכא דלאו חמור מעשה, נ"מ אם לתשביתו יש דיני לאו או לא (אף דמ"מ יאסר מצד בל יראה), דבי"ד אחרי חצות יש רק חיוב תשביתו וזמן האיסור דבל יראה אכתי לא מטי.

ח) **בחידושי** רבי שמואל בכתובות הביא מהגרש"ש דאף דאסור להכניס עצמו לידי אונס, מ"מ מותר

להביא עצמו לידי פיקו״נ, והא דבנשפך חמימי אסור למול היינו דבעשה אף להכניס עצמו לידי פיקו״נ אסור דסו״ס לא יהי׳ לו את קיום העשה, והא דאסור בנשפך חמימי אינו מצד איסור שבת אלא מצד עשה דשבתון.[כו]

ולפי דברי הגרש״ש צריכים אנו לברר אם יהי׳ איסור להביא עצמו למצב של פיקו״נ לגבי תשביתו.

ט) **השו״ע** או״ח סימן יג ס״ג הביא שיטת המרדכי שמותר ללבוש בגד של ד׳ כנפות שאין בו ציצית בשבת, דאין איסור לבישה אלא רק שיתחייב לתלות ציצית בד׳ כנפות כסותו, ובשבת הוא אנוס על התלי׳, וא״כ חזינן שאין איסור להכניס עצמו למצב של חיוב מצות עשה שאנוס מלקיים.

וממילא יש לנו לברר אם שייך לומר כן לגבי תשביתו. וההיכ״ת לזה במי שיחמיץ עיסתו בערב פסח שחל להיות בשבת, אחרי חצות, באופן שאינו יכול לבערו אבל יודע לבטח שלפני הלילה יבערנו עכו״ם באופן דאין חשש של בל יראה, האם יש בזה איסור.

י) **והנה** בעיקר דברי המרדכי יש לעמוד ראשונה אם דיבר דוקא במצות עשה או ה״ה גם גבי לאו. האחרונים נקטו דכל דברי המרדכי אינם אלא בעשה, אבל בלאו ודאי אסור לגרום לעצמו שיעבור על ידי אונס. ורגילים לבאר סברת החילוק דהא דמותר לגרום להיכנס בחיוב עשה אף דלא יוכל לקיימו, הוא משום דבמקום אונס באמת אין כאן כלל חיוב עשה. ועי׳ קובץ הערות (סימן מח אות יד) בתו״ד שמבואר שביאר כן.

ובספר המאיר לעולם (ח״ב סימן ז) הוכיח דבלאו לא נאמר היתר המרדכי, מהא דאסור להביא עצמו לידי אונס. ולכאורה לולי דבריו היה נראה ליישב זה בלא לחלק כלל בין לאו ועשה, די״ל דכל דברי המרדכי שייכים רק באופן דהמצוה בין כך ובין כך לא תתקיים וכל הנידון הוא רק אם מותר לו להתחייב או לא, ע״ז אמרינן דאין מניעה שיתחייב דאין בביטולו עבירה מכיון שהוא אנוס, אבל באופן שהוא גופא גורם האונס שמונע ממנו קיום המצוה, בכה״ג לא דיבר המרדכי. לפי״ז אם נבא

כו. ושמעתי מחכם אחד להעיר על דברי הגרש״ש דהרי מטו בי מדרשא לבאר הא דדבר שאינו מתכון מותר בשבת הגם שזה לכאו׳ הפקעה רק ממעשה איסור וא״כ טעמא בעי למה לא ייאסר מצד המצוה של שבתון דלא קיים, ומתרצים דהעשה אינו נידון לעצמו אלא דהמצוה הוא לקיים שבתון ממה שנחשב לאיסור מלאכת שבת, וכיון שהופקע משם מעשה איסור נמצא שקיים שבתון שפיר. וא״כ האיך מחלק הגרש״ש דהעשה דשבת יותר חמור מהלאו הלא א״א להחמיר מצד העשה יותר מהלאו. ונראה לענ״ד דל״ק דבודאי החפצא של שבתון הוא לשבות ממה שנאסר מצד הלאו ואם אינו לאו בחפצא לא ייאסר, אבל זה שלא נאסר להכניס עצמו במקום פיקוח נפש אינו הפקעה מעצם הלאו אלא שבאופן זה אף שיש לאו מ״מ אינו עובר כלל, ולכך עד כמה שבכלל העשה יש להימנע מלהביא למצב כזה (שאינו עובר אבל אינו מקיים) שפיר יש לאסור.

לדון אם שייך דין המרדכי בלאוין בעלמא, היינו בציור כגון שאדם קונה בית שאין לו מעקה ואי אפשר במציאות לתקן שם מעקה, דבזה אינו גורם עבירת הלאו, אלא דגורם שיתחייב בהלאו דלא תשים דמים כשאין לו אפשרות לקיים, או בבל יראה באופן שציירנו שמחמיץ עיסתו באופן שאין לו שום אפשרות לבערו לפני הפסח. וגם בזה לפי הסבר האחרונים יהיה אסור אף לדברי המרדכי. ובאמת לולי דבריהם היה מקום לדון בזה, דיתכן דיסוד דברי המרדכי אינו דוקא משום דאונס אינו מחוייב כלל כמו שנקטו האחרונים, אלא דחיובי התורה הם "לקיים מצוותיו ולא לעבור על איסוריו" וצריך לדאוג לזה שיוכל לקיימם, אבל עד כמה שמצד קיום דין התורה אין לחייב אותו או לאסור עליו מכיון שהוא אנוס, לא נכלל בחיוב התורה לדאוג שלא יהיה מחוייב בהך מצוה שאינו יכול לקיימה, או שלא יאסר בהך עבירה שמוכרח לעבור עליה באונס.

אבל עכ"פ האחרונים נקטו דבכה"ג יהיה אסור, וסברתם דאף דבעצם אין דין תורה שאוסרו דהא אנוס הוא, מ"מ לא הותר לו לגרום לעצמו לבוא לידי עבירה. אמנם צ"ע דהמעיין בלשון המרדכי שכתב בסופו וכן במזוזה ומעקה, יראה דלכאורה כונתו שגם במעקה שייכים דבריו. אבל מכיון שכך נקטו כמה אחרונים העמדנו דברינו בסימן זה על פי ההנחה שדברי המרדכי אינם שייכים אלא בעשה ולא בלאו.

יא) **והנה** על עצם דברי הגרש"ש יש להעיר מדברי המרדכי דהא מדברי המרדכי מבואר שאף להביא עצמו לידי ביטול מצוה באונס אין איסור ואיך אפשר לומר שיש איסור להביא עצמו לידי פיקוח נפש בעשה.

והנה לפי מה שביארנו לעיל שכל דברי המרדכי אינם אמורים במביא עצמו לידי אונס בקיום המצוה אלא במביא עצמו לידי חיוב שהוא אנוס בקיומו, אינו דומה כלל ולק"מ על דברי הגרש"ש דמיירי במביא עצמו לביטול מצוה. אבל יתכן דדברי הגרש"ש מתיישבים אף בלא זה, דלעיל הבאנו דברי הקובץ הערות ועוד אחרונים בביאור דברי המרדכי שאינו מצד פטור אונס גרידא אלא שבמצב אונס אין לדון כלל שיש ציווי, שאין לדון שיש ציווי על מה שאינו יכול לעשות. ולפי"ז אף שכתבנו לעיל שפיקוח נפש הוי פטור יותר גדול מאונס, בזה עדיף אונס על פיקו"נ, דבאונס בעשה יש לדון דמכיון דאינו יכול לעשותו לא נצטווה משא"כ בפיקו"נ ודאי יש ציווי גמור אלא דיש דחי' מצד פיקו"נ שלא לעשותו.

ולפי"ז לכאו' מש"כ לעיל באות ה דבעשה לא שייך פיקו"נ אלא אונס, א"כ אף אם נכונים הדברים אינם נוגעים כלל, דבעשה גם אונס אינו מעשה עבירה. וכמו דפשיטא שהלובש ד' כנפות בלא ציצית ביום הכיפורים ע"פ הוראת המרדכי ודאי לא יתכוון לזה בוידויו על חטאים שבאונס, והוא היתר לכתחילה.

ואם כנים הדברים דאף דבעלמא פיקו"נ הוא היתר גדול מאונס שאינו מעשה עבירה כלל, מ"מ יש ענין שכלפיו אונס היתרו גדול מפיקו"נ דאונס משוי

ליה כאינו מצווה כלל ובפיקו״נ הוא מצווה אלא שדין דחי׳ יש לו, צריך לברר מתי נגדר הדבר כאונס שאין כאן מצוה כלל ומתי הוא רק פיקו״נ ובעצם ישנה מצוה. והנה אם היינו אומרים שכל מה שנחשב שאינו מצווה היינו היכי שבמציאות אינו יכול לקיים המצוה היה הגדר ברור, אבל בודאי אינו נכון דהרי בשבת שייך במציאות לתלות ציצית ורק דין התורה שאסרה קשירה בשבת מחשיבו לאונס. וא״כ לכאו׳ במי שיש לו כזית א׳ של מצה ויש עוד יהודי שצריך אותו לפיקוח נפש נידון הדבר כלפי הראשון כאונס ולא רק כפיקו״נ, שהרי נחשב שאינו **יכול** לאכול הך מצה, דמה לי אם על ידי תליית הציצית עובר על איסור שבת ובין אם על ידי אכילת המצה עובר על לא תעמוד על דם רעך. וא״כ למה לא נימא כן באשתפוך חמימי, ונימא דחשיב כמי שאינו יכול שלא לבשל מים בשביל התינוק דהא מחוייב בהצלתו וא״כ הוה כמו ציצית בשבת ויהיה מותר מצד דינו של המרדכי. והיינו דלפי מה שביארנו שבביאור דברי המרדכי יש לומר שבאונס אין כאן חיוב כלל, היה מסתבר לומר להיפך מדברי הגרש״ש דהיינו דבאופן שיש פיקו״נ אין חיוב עשה כלל וכמו שאין מצות ציצית בשבת, ומדברי הגרש״ש מבואר ע״כ שנקט שבמקום פיקו״נ יש חיוב עשה, וא״כ קשה למה כל פיקו״נ אינו גם אונס.

ונראה שאף שהבאנו מדברי האחרונים שסברא זו שייכת רק בעשה ולא בלאו, יש לדון אם החילוק תלוי בין לאו ועשה או בין קום ועשה ושוא״ת. והיינו האם נאמר דכמו שנקטנו שמי שאינו יכול ללבוש ציצית נחשב שאינו מצווה, כך גם מי שחייב להציל חבירו נחשב לאונס על המלאכה או דנאמר דבקום ועשה אף שמחויב לעשותו מצד דין פיקו״נ, אין לומר דלא שייך לקיים השבתון, דבזה עשה שהוא בשב ואל תעשה דומה ללאו שלא שייך הסברא שאמרנו בדברי המרדכי דבמקום שאינו יכול לקיים לא נצטווה דבלאו מסתבר שנחשב כמצווה שלא לעשות, ועי׳.

יב) **עוד** מצינו לכאו׳ חומרא בדין עשה במש״כ החוות דעת (סימן קי) דאף דס״ל להר״ם דספק דאורייתא לקולא מן התורה אבל אין לקיים מצוה בספק, דכל דיני התורה בין לקיום בין לאיסור צריך ודאי. וא״כ צריך לברר איך דנים בזה לגבי חיוב תשביתו, שאם דנים אותו בקיום עשה לכאורה יש להחמיר מספק אף לפי הרמב״ם. אבל נראה פשוט שבנתעורר ספק על חפצא אם הוא חמץ או לא, אף לפי״ז לא נתחייב השבתה. דאף דהוא חיוב עשה מ״מ בעינן ודאי שם חמץ כדי לחייבו. אבל בוודאי חמץ וספק השבתה, כגון שיש בידו חמץ וזרקו למקום שספק אם ישרף, בזה יש להחמיר לכאורה כבקיום מצוה.

יג) **עוד** מצינו במשך חכמה (שמות יג ו) וז״ל במכילתא (פ׳ קיז) ד״א מימים ימימה מגיד דאדם צריך לבדוק את התפילין לאחר י״ב חודש. בספר משכנות יעקב יור״ד (סימן טו) הביא מכאן ראיה לבדיקת הריאה מיעוט המצוי דהוה דאורייתא. ולענ״ד יש לומר עפ״י מה שתירצתי קושיית תוספות כו׳ ואמרתי דבלא תעשה העיקר הוא מה שאין אדם

עושה ואם עשה מחמת אונס או ענין אחר הפוטרו שוב הוא כמו כל אדם שהעשיה אינו נחשב לעשיה ושוב לא עשה כמו זולתו. לא כן במצות עשה אף שלא יעשה מחמת איזה אונס מ"מ לא מיחשב כמאן דעביד דסוף סוף לא עשה כו' וכן אמינא גם בזה דכיון דרוב אינו טריפה שוב אין לנו לחוש למיעוט דהולכין בתר רובא ושוב אף אם אחד מני אלף יאכל טריפה לא תתיחס זה לעבירה כלל וכמו שלא אכל דמי ונמצא דשוללין ממנו האכילה ולא עבר כלל. לא כן במזוזה דאם יקרה לאחד שמזוזתו תקרב אף שלא היה צריך לחוש לזה וכמאן דאניס דמי מ"מ בטח לא תתייחס אליו מעשה חדשה לאמר שהיה לו מזוזה כשרה נמצא דלא קיים המצוה א"כ שפיר צריך לבדוק ונכון. ובזה בארתי דברי הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ה הלכה ט' משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר. דלפ"ז צריך לקיים ושמרתם את המצות בכל הפסח וצע"ג דהיאך אמרו בצקות של נכרים ממלא אדם כריסו כו' (פסחים מ.) ועיין ברכי יוסף (סי' תנ"ד סק"ג) בזה ולפמש"כ א"ש, דבאמת לכל מיעוט אין צריך לחוש כלל, אך זהו בכל ימי הפסח שהוא ל"ת שלא לאכול חמץ ושוב כי אין צריך לחוש מדינא א"כ אם יאכל הוה כמו שלא אכל חמץ כלל, לא כן בלילה ראשונה דמצוה לאכול מצה אם יאכל אחד מני רבבה חמץ האם תאמר שאכל מצה הלא ודאי לא אכל מצה יהיה מאיזו סבה שיהיה ולכך צריך שימור ודו"ק. עכ"ל. ולפי"ד צריך לברר היטב הגדר של מצות תשביתו, במי שיש לו חומר שבדרך כלל מצליח להשבית החמץ ופעמים נדירות אינו מצליח האם יצטרך לבדוק אחרי ששפך ממנו על מקום החמץ.

יד) **ולברר** כל הנ"ל צריך לברר היטב גדר מצות תשביתו, ונבא לבארו, הנה כמדומה שבגדר מצות תשביתו נאמרו שלושה צדדים עיקריים שהם חמשה. והיינו דבעיקר החפצא של תשביתו נראה שאמרו רבותינו ג' מהלכים, דבשאגת אריה ובפרי יצחק (סימן י"ז וסימן י"ט) מבואר דזה מחייב אחר לגמרי מחיוב הבל יראה. ועי' בדבריהם דאף לפי השיטות דבהוציא מביתו (אף בלי חלות הפקר) כבר אינו עובר על בל יראה, אם אך הי' בבית ישראל בתוך הפסח כבר נתחייב הבעלים לשורפו מצד דין תשביתו. וכתב הפרי יצחק דאף אם כבר זכה בו הגוי מחויב הישראל להשביתו ברשות הגוי.

וכן כתבו לפי השיטות שחמץ בפסח מותר בהנאה, ואשר לדבריהם בודאי אפשר להקנות ולהקדיש, ובאופן שיקנו הבעלים לאחרים או יקדישו כבר לא יעברו בבל יראה, ואעפ"כ יתחייב לשרוף החמץ. ועי' להגרש"ר שהביא מקור להך דינא מדברי הירושלמי.

טו) **ובמהלך** זה גופא שיש חיוב להשבית החמץ הסביר הפרי יצחק דיש שני צדדים האם החיוב

הוא לכלות החפצא או להוציאו מרשותו. והיינו דלשני הצדדים הוא דין על החפצא ולא מצד הגברא שנמצא חמץ ברשותו אבל י"ל דדין החפצא הוא להוציאו מרשות ישראל. והיינו דזה ברור לשיטת ר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה דהתשביתו מחייב השבתת החפצא, והספק הוא במה נחלקו רבנן אדר"י.

והנה דעת הרא"ש והטור דלר' יהודה אפר חמץ מותר בהנאה ולרבנן הוה אפר הנקברין ואסור. ובדעת הר"ם נקט המג"א דלא יתכן דפליג ע"ז, והגרע"א ושו"ת אבנ"מ ומקו"ח נקטו דהר"ם חולק ע"ז וס"ל דגם השבתה בכל דבר נחשבת נעשית מצוותו והחפץ יהיה מותר אחרי ההשבתה. והפרי יצחק הביא דבריהם וביאר הפר"י מחלוקת הר"ם והרא"ש לפי שיטתם, דלשיטת הר"מ הדין על החפצא הוא לכו"ע לכלותו ולהשביתו, ונחלקו ר"י ורבנן רק אם ההשבתה הזאת היא דוקא בשריפה או בכל אופן. ולכך לכו"ע שייך גדר של נעשית מצותו, ואפרו מותר. ולפי הרא"ש רק אליבא דר' יהודה יש חיוב להשבית החפצא ורק לדידיה שייך הא דנעשית מצותו, אך לפי רבנן המצוה היא להוציאו מרשותו, ולכן אפרו אסור.

טז) **וברור** דאף מה שכתב הפר"י בדעת הרא"ש זה באופ"א מדברי הגר"ח בביאור שיטת רבנן דהוה איסור עשה. ואף דלשניהם לכאו' יהי' אותו דין שצריך להוציאו מרשותו, אבל שורש הדברים שונה לגמרי, ולדרך הגר"ח פשוט דלרבנן לא שייך נעשית מצותן וביאר שיטת הר"מ כמו המג"א דגם הר"מ סובר דאפרן אסור לפי חכמים. והגר"ח הוצרך לבאר דהוא איסור עשה ליישב דברי הר"מ בענין לאו הניתק לעשה, אך בפרי יצחק באמת לא דיבר בזה כלל.

ומקור לשיטת הגר"ח הביא הגר"ד פוברסקי ז"ל מדברי השגת הראב"ד על הבעה"מ וז"ל, חמץ משש שעות ולמעלה **עובר עליו**.

יז) **והנה** אף דלכאו' גם לדרך הפר"י יהי' גם לפי הרא"ש אותו דין כמו להגר"ח שצריך להוציא מרשותו, מ"מ לפי מה שבירנו לעיל יתכנו כמה דינים דנפק"מ בינייהו.

ונראה ברור דלפי הגר"ח אין לדין תשביתו אחד מן הנ"מ של מצות עשה, ולא תהא החומרא של החות דעת שהבאנו לעיל אות יב, ולא של המשך חכמה המובא באות יג. ולפי הפרי יצחק שפיר יהיו שתי החומרות. אבל כבר כתבנו לגבי דינו של החוות דעת, דאף לפי הפרי יצחק, בנתעורר ספק על חפצא אם הוא חמץ או לא, לא נתחייב השבתה. דאף דהוא חיוב עשה מ"מ בעינן ודאי שם חמץ כדי לחייבו. אמנם נראה דבוודאי חמץ וספק השבתה, כגון שיש בידו חמץ וזרקו למקום שספק אם ישרף, אזי נ"מ בינייהו, דלפי' הגר"ח דהוא איסור עשה לא יתחייב יותר מכך, ולפי הפרי יצחק יתחייב. וכן להיפך, לפי הגרש"ש נראה דיהי' מותר להכניס עצמו לידי פיקו"נ לפי הגר"ח ולא לפי הפרי יצחק. ולהיפך, אם נכונים דברינו באות ה שלא שייך פיקו"נ בעשה, אזי לפי

הגר"ח יהי' פיקו"נ ולפי הפרי יצחק לא יהי' אלא אונס.

ומה שהבאנו מדינו של המרדכי, לפי הגר"ח בודאי אינו שייך דאיסור עשה הוי כמו לאו בנוגע לזה, ולפי הפרי יצחק יש לדון טובא. אבל כמדומה שמכיון שדינא דתשביתו הוא דין בהחפצא ממש שנתחייב השבתה, אף אם בעצם היה מענינא של דינו של המרדכי יהיה אסור. דעיין בגליון מהרש"א יו"ד סימן כ"ח שהק' על המרדכי מהא דאסור לשחוט כשא"א לכסות, ומבארים רבותינו שכל דברי המרדכי הם במצוה שעיקרו מצד חיוב הגברא אבל עד כמה שהתפצא מחייב קיום אסור לגרום מצב לחפצא שיחייב מצוה שאינו יכול לקיימו. ולפי"ז גם חמץ דינו ככיסוי הדם.

עוד יהי' בזה הנפק"מ שצייר המנחת חינוך אם צריך החוטף לשלם עשרה זהובים, דלפי הפרי יצחק בודאי יתחייב.

ובענין פיקוח נפש עי' מש"כ בסוף דברינו באות כט.

עכ"פ יוצא דלדברי השאג"א והפרי יצחק יש חיוב עשה של תשביתו מצד החפצא (ורק דנחלקו מהו החיוב שבחפצא).

יח) **ונראה** להסתפק בשיטת השאג"א גופא, דהנה אף דיסוד הדין הוא חובת האדם לבער חמצו, אבל כבר חלה חובת הביעור ולא תפקע, והטעם הוא משום דהך דינא דתשביתו אינו בדוקא מצד הבעלים אלא דחמץ של ישראל נתחייב מצד החפצא בביעור, וחיוב זה כבר חל בהחפץ כשלעצמו ולא בבעלים תליא מילתא, וכמדומה דכל הא דנחשב בשריפה שנעשית מצוותו ואפרו מותר אינו מובן אלא להך צד.

ובשיעורי ר' שמואל הביא מהגרש"ש ליישב קושיית הקומץ המנחה מצוה י"א דהאיך הותר להשבית חמצו של גוי בשביל חיוב תשביתו שלו, בציור שישראל קיבל עליו אחריות, הלא הוא גוזל הגוי. ותי' הגרש"ש דזהו מדיני החפצא לחייב השבתה [אם אך נחשב לחמצו של יהודי], וכמובן שכל זה אין לו קיום אלא להך צד.

יט) **נחלקו** המג"א והגר"א בסימן תמ"ג אם החיוב להשבית חמצו של ישראל הוא דוקא על הך ישראל או על כל ישראל. ובודאי דדעת הגר"א, דכל ישראל נתחייבו בביעור חמצו של ישראל, מתיישבת היטב לצד השני, ודברי המג"א ודאי מתיישבים לפי הצד הראשון. אבל נראה שאין הדבר מוכרח להיות כן, דיתכן דאף דהוא חיוב מצד החפצא מ"מ דין החפצא מוטל רק על הבעלים. אך באמת יש בזה קצת דוחק לבאר שמי שהי' לו חמץ והוציאו מרשותו, חל בחפץ דין שריפה מכיון שהי' של ישראל, והחיוב מוטל רק על אותו ישראל מכיון שהי' שלו. וצ"ע.

ובאמת כבר כתבנו דהמג"א נקט לדבר פשוט שלרבנן שהשבתתו בכל דבר ל"ש בחמץ הדין של נעשית מצותו, וא"כ אולי באמת אזיל בזה המג"א לטעמיה ולכך ס"ל לדבר פשוט שאי"ז חיוב על החפצא. ויתכן דגם המג"א יודה

לדברי הגר״א לפי הראשונים שפוסקים כר׳ יהודה.

כ) עיקר הדין שחידשו השאג״א והפר״י שאע״פ שאין איסור בל יראה יש חיוב תשביתו, הוא בחמץ שעכשיו אינו ברשותו. ויש לדון בחמץ שנתחייב בביעור ועתה כבר אינו חמץ אם ג״כ יתחייב. ולכאו׳ הדבר תלוי בהבנת הדין שאפר הנקברים נאסרים בהנאה, וכן פת שנתעפש אחר זמנו. דאם גדר הדין הוא דאכתי שם חמץ עליהם לאסור, כיון דכבר חל עלייהו שם חמץ, א״כ יתכן דגם דין שריפה יהי׳ לו. ואם היא סברא מיוחדת באיסור הנאה שכבר חל בחפץ איסור הנאה, א״כ אינו שייך אלא לאיסורי הנאה אבל דיני חמץ לא יהי׳ לו. ועיין מה שהארכנו בענין זה בסימן ח.

כא) עי׳ בשו״ת מנחת ברוך (סימן סז) שנקט דכל הדין שנקברים אפרן אסור אינו שייך אלא בדבר שנאסר לעולם, היינו משום שבודאי אין זה נחשב לחפץ של איסורי הנאה כשהוא אפר אלא שדנים בו איסור מפני שזה חפצא שנתהווה ע״י איסורי הנאה וא״כ אם הוא עצמו מותר אחרי הפסח ע״כ אינו אסור אלא עד כמה שיש דיני חמץ. ולדידיה לכאו׳ פשוט שלא שייך ביעור אם אין בו שם חמץ [דהא אין בו חובת ביעור אחרי פסח, ואפר תוך הפסח אין לו יותר דין חמץ מחמץ לאחר הפסח].

כב) ועי׳ במקור חיים תמ״ב שכתב דמשמע מהמ״מ, דדין חמץ שנסרח בתוך הפסח תלוי בפסח גופא ולא בי״ד, ודלא כדברי המג״א שם בסק״ג. וביאור דבריו (ראיתי בחידושי ר׳ שמואל אבל לכאו׳ הוא ברור בכונת המקו״ח) דבעצם ל״ש כלל דין ביעור על הך חמץ דהא כבר אינו חמץ וכל דין ביעורו הוא מדין איסורי הנאה, וממילא לולא הקנס והיה מותר אחרי פסח, בודאי אין כאן חיוב ביעור מצד איסורי הנאה. וזה כמו המנחת ברוך בחדא, של״ש לדון חיוב ביעור בחמץ שנסרח אבל איסור הנאה בעצמותו כן יש לדון אף שהוא לזמן, והיינו דס״ל להמקו״ח דיתכן איסור הנאה המוגבל לזמן, ורק דינים מיוחדים כמו ביעור ל״ש בזה כיון שאינו חמץ, ולכך אם אין ביעור מצד האיסור הנאה, לא יהי׳ דין ביעור מצד חמץ. והמג״א שם חולק על המקו״ח וס״ל שיש דין ביעור אם נתחמץ אחרי חצות, וביאר הגרש״ר דס״ל כמשנ״ת בקובץ שיעורים (דף מה) שכתב לבאר דהר״מ לא הביא הירושלמי שמלוגמא שנסרחה חייבת בביעור משום דס״ל דמלוגמא שנסרחה נחשבת מושבתת לרבנן ולכן אינו חייב לבערה ודברי הירושלמי הם אליבא דרבי יהודה. ולכאו׳ אם נחשב שהושבת (אם השבתה בכל דבר) ע״כ אין לו שם חמץ, ולמה חייב לבער לר׳ יהודה, וע״כ דנקט הקוב״ש דאף דכבר אין לו תורת חמץ מ״מ גם החיוב השבתה שחל עליו לא יפקע, והיינו ע״כ דלא ס״ל כהמנחת ברוך, אלא כיון שחל דין שריפה על החפץ כשהיה חמץ, שוב כבר נהי׳ דין בחפצא לשריפה ולא פקע אף כשאינו חמץ ועל אף דלאחר הפסח ע״כ פקע דין זה. והיינו דהדינים שהיו

על החפץ נשארים עליו באותם גדרים אף דכבר אינו חמץ. ולפי"ז מתבארים דברי המג"א, דכשחל בו דין ביעור בי"ד לא יפקע הדין ביעור אף דאינו חמץ.

כג) מהלך שלישי בגדר תשביתו מצינו במנ"ח, ונצטט חלק מלשונו כיון שיש לעמוד בכמה נקודות בדבריו: מבואר בר"מ פ"ב מהחו"מ והנה בענינים אלו האריכו הראשונים והאחרונים וכמעט לא הניחו מקום להתגדר ולהאריך בפרטי הענינים צריך קונטרס מיוחד ואין כוונת זה החיבור ואכתוב קצת בקיצור דיני המצוה, והנה לכאורה יש ספק אם המ"ע הוא שיהא החמץ מושבת, ואם יש לו חמץ חוץ מה שעובר על ל"ת דב"י וב"י עובר עוד על העשה, ואם אין לו חמץ אינו עובר בלאו וגם המ"ע מקיים בשוא"ת, כמו בשבת ויום טוב איכא עשה דשבתון בעשיית מלאכה ואם עבר ועשה מלאכה עובר בעשה ול"ת, ואם לא עשה מלאכה חוץ מה שלא עבר על הלאו קיים גם כן מ"ע דשבתון, וה"נ עיקר המצוה כאן שלא יהי' החמץ ברשותו, והוא מושבת מרשותו כמו המ"ע דשבתון, דלא הוי כמו לאו הבא מכלל עשה דאינו מקיים המצוה באם אינו עובר, רק בעובר על הלאו הבא מכלל עשה עובר על העשה, אבל אינו מקיים המצוה, ובאמת בשבת אינו כן, דהתורה כתבה בלשון עשה המחויבת ע"כ מקיים העשה, וע"כ נחשב מ"ע דשוי"ט למצוה בפ"ע, לא כן לאו הבא מכלל עשה, עיין ס' המצות להר"מ והרמב"ן [שורש השישי] ותבין, א"כ ה"נ אם הי' לו חמץ עובר על עשה ול"ת ואם אין לו חמץ מקיים גם כן המצוה דתשביתו אף דהיא שוא"ת, ולפ"ז א"צ לדקדק שיהא לו חמץ קודם פסח ויבערו, כמו מצות ציצית דמצוה על כל איש ישראל ללבוש ד' כנפות כדי לקיים המצוה בקו"ע, אבל כאן ממילא נתקיים המצוה וא"צ לחזר כלל אחר חמץ, וגם נ"מ אם רוצה לבער חמצו בפסח ובא אחר וחטפו ממנו וביערו, דמבואר בחו"מ סי' שפ"ב ס"א דמונע לחבירו לעשות מצוה כגון שחטף ממנו מצות כיסוי צריך לשלם לו, אבל כאן כיון דאין מצוה כלל עליו בקו"ע אלא ממילא נתקיימה המצוה, א"כ לא חטף ממנו כלל כי בכל ענין שמושבת מן העולם מקיים בעל החמץ מ"ע, דהוי בכל הענין כמו עשה דשוי"ט. או דילמא דמצוה עליו בקו"ע דישבית החמץ, ואם אין לו חמץ לא קיים העשה, כמו מי שאין לו ד' כנפות נהי דאינו עובר מ"מ לא קיים המצוה, הכי נמי גם כאן, וכמו התם דמצוה עליו לקנות טלית כדי לקיים מצות השי"ת, ה"נ מצוה לחזור שיהי' לו חמץ קודם פסח ויבער אותו בי"ד כדי לקיים מ"ע בקו"ע, ולפ"ז אם חטף א' המצוה מידו חייב בקנס כמ"ש בחו"מ שם, ועוד יש נפק"מ, אי אמרינן דמצוה זו היא בקו"ע, אם כן אם השבית חמץ בפסח ע"י שאכלו לא קיים המצוה כי הוי מהב"ע להסוברים מהב"ע מה"ת לא יצא, אבל אי המצוה היא בשוא"ת, אם כן אפילו אכלו מ"מ אינו ברשותו וקיים המ"ע כיון דאין לו חמץ, וגם אם המצוה בקו"ע לא יצא אא"כ קיים המצוה בזמנה בחצות יום י"ד, כמו מילה דהתורה

קבעה לזמנה ביום השמיני וקודם לכן לא קיים המצוה, ה"נ קודם חצות אם השבית לא קיים המצוה, אבל אם המצוה בשוא"ת, א"כ העיקר דלא יהי' לו חמץ וכשמגיע הזמן וא"ל חמץ קיים המ"ע. ומדברי הרהמ"ח שכתב ביוצא לדרך מוטלת עליו המצוה נראה דהיא בשוא"ת, דבקו"ע אין מוטל עליו המצוה קודם, ועי' בראב"ש שם. וכ"נ ממ"ש הרהמ"ח דנשים חייבות במצוה זו, והניחא אם היא בשוא"ת, ובמ"ע דשוא"ת נשים חייבות אף בהזמ"ג כמו יום טוב, ועיין באחרונים ובתוס' קידושין בשם הר"ר יוסף מארץ ישראל, אבל אם המצוה בקו"ע יש להסתפק, אך האחרונים הסכימו דבכ"ע חייבים, ועי' בשאג"א סי' פ"ב. גם נ"מ אם המצוה בשוא"ת א"צ כוונה לצאת כמ"ש במצוה א', אבל אם היא בקו"ע צריך כוונה לדעת הסוברים מצ"כ עכ"ל.

והנה כוונתו בסו"ד שציין למצוה א' זה למה שחידש שם שאין המצוה הביאה אלא הא דיש לו בנים, וכתב שם אך לפמש"ל דזה הוי רק הכשר מצוה ובעשיית המצוה או קניית האתרוג א"צ כוונה א"כ ה"נ א"צ כוונה רק כשנולדו לו הבן ובת אז צריך כוונה וי"ל דמצ"כ הוא רק בקו"ע הן במעשה כמו שופר ודומיו או באמירה כק"ש והדומה אבל מצוה שאינו עושה שום דבר רק ממילא כמו כאן ל"ש כוונה וא"צ כוונה כלל עכ"ל.

והנה המעיין בדברי המנ"ח יראה שפשיטא ליה שהמצוה היא על הבעלים שיהי' בלי חמץ ברשותו, ורק דהסתפק אם הקיום הוא בשוא"ת או בקום ועשה, ונפק"מ אי יש להדר עליו וכו' עי"ש. והיינו דלב' צדדי ספקו אי"ז איסור עשה אלא קיום עשה, אבל מאידך גם אין זה קיום דין של החפצא בהשבתה (ולחדד נקודה זו, הנה בודאי לב' צדדי ספק המנ"ח ל"ש לדון כדברי השאג"א שאחר שיצא מרשותו יהי' עדיין חיוב תשביתו), ועי"ש במה שנדחק בביאור דברי רבי יהודה לשיטתו.

כד) **ומסתפקנא** טובא לפי המנ"ח היאך נדון במי שיש לו ב' זיתי חמץ ומבער א' מהם, דלכה"פ להצד דתשביתו מתקיים בשוא"ת במה שאין ברשותו חמץ, נראה לכאורה שמי שיש לו כזית א' של חמץ אין לו שום קיום בכך שאין לו יותר חמץ. ומי שמצד פיקו"נ צריך שיהי' לו קצת חמץ אין לו שום מצות תשביתו על השאר, שכל המצוה היא בהשבתה ולא במיעוט השיעורים. והנה בדרך כלל אין בזה נ"מ דהא מצד בל יראה בודאי מוטל עליו להשבית כל מה שאינו פיקו"נ, ועיקר המחודש העולה מזה לדינא הוא שמי שנאנס על חד כזית לא יהי' לו חיוב לבער שאר חמצו עד הלילה, וזה דין חדש וצ"ע.

כה) **ולאידך** גיסא לפי הצד של המנ"ח שיש קיום עשה בקו"ע לשרוף החמץ מסתפקנא, דלכאו' לא נשתנה מידי לצד זה אלא שהחיוב הוא להשבית בקום ועשה, אבל תכלית ההשבתה אחת היא לעשות רשותו נקיה מכל חמץ ובלי זה אין כאן שום קיום במקצת, ושוב יש לדון כנ"ל. ורק מצד

מה שביאר המנ"ח לצד זה שמקיים המצוה דוקא בזמן הביעור, יש מקום לדון כלפי כל כזית שמשבית בזמנו, שיש כאן השבתת החמץ מרשותו כלפי הך כזית [היינו דאם הי' שייך קיום מצוה קודם הזמן ע"כ מבואר שהתכלית היא עצם היות הרשות כולה 'בלא חמץ', אבל בזמנו יש לדון דעל כל כזית דנים דבלי ההשבתה יש לו הך חמץ, ומקיים השבתה בביעור כל כזית וכזית ודו"ק].

כו) **והנה** המנ"ח דימה לצד זה שהמצוה היא בשב ואל תעשה ועיקר תכליתה היות רשותו בלא חמץ, את המצוה של שבתון בשבת שגם בזה אף שיש קיום מצוה אינה בעשייה אלא על ידי שגופו אינו עושה, ובסוף דבריו כשדיבר על כוונה דימה גם הענין של פרו ורבו שלפי המנחת חינוך אין בזה שום מעשה מצוה אלא יש בזה קיום עשה. אבל נראה דאף דכולהו בשוא"ת מ"מ הבדל גדול יש ביניהם, דלגבי שבתון הבאנו לעיל (אות ח) שאף שאינו איסור עשה אלא קיום עשה אבל הקיום הוא זה גופא שאינו עושה מלאכה בשבת משא"כ בפו"ר המצוה להיות לו זרע וא"כ גם לפי הך צד של המנ"ח שהמצוה היא בשוא"ת עלינו לדון האם המצוה הקיומית של תשביתו הוה דוגמת המצוה של שבתון והיינו שיש לו קיום מצוה על ידי שאין לו חמץ שיראה וימצא ברשותו, או שהוה דוגמת פרו ורבו והיינו דזה גופא שאין לו חמץ הוא קיום המצוה.

והנה נחלקו המקו"ח ורעק"א בתשו' בטעם הא דמתעסק נחשב לעבירה בבל יראה. דעת רעק"א דכל מתעסק הוא מעשה עבירה והמקו"ח ס"ל דבעבירה שהיא בלא מעשה ל"ש פטור מתעסק. והנה אם נתפוס מחד גיסא כהרעק"א דגם בעבירה דממילא שייך ענין מתעסק וכד' המקו"ח שמתעסק הוא פטור מעצם האיסור, א"כ הי' עולה בידינו דמי שאינו יודע שיש לו חמץ באמת אינו עושה מעשה איסור כלל. וצ"ע מה הי' דין תשביתו לפי זה למנ"ח, ונראה שזה היה תלוי בב' הצדדים שחקרנו, שאם המצוה היא להיות בלי חמץ בודאי לא שייך פטור מתעסק, אבל אם המצוה היא שיהי' בלי מעשה דוגמת שבתון החזקת חמץ יתכן שיהי' פטור.

כז) **ולגבי** דינם של החות דעת ושל המשך חכמה ושל הגרש"ש נראה פשוט שלב' צדדי ספק המנ"ח יהי' לו דין עשה. ובנוגע לדינו של המרדכי הרי יש לנו לדון מב' צדדים חדא האם זה דומה למצות עשה או ללאו ושנית האם זה נחשב מצוה על הגברא גרידא דבזה שייך דינו של המרדכי, או שיש מחייב מצד החפצא ובזה לא שייך ההיתר של המרדכי משום שאסור לגרום מחייב על החפצא שאין לו קיום, וכמו שהבאנו באות י"ז בהא שאינו מותר לשחוט כשאין לו במה לכסות. ועיין מה שכתבנו לעיל (אות י) לדון במצות שבתון אם שייך בה דברי המרדכי, ויש מקום לדון בזה בנוגע לענינו האם דנים שהמצוה מתחייבת מהמצב של חמץ ברשותו. ויש גם מקום לומר שיש לחלק בזה בין צדדי המנ"ח ובין שתי הצדדים שהעלינו על הצד שזה בשוא"ת, ועיין.

כח) **ויש** לעיין לפי המנ"ח בנדון הפיקו"נ דלעיל, דודאי לפי הצד שזו מצוה בקום ועשה, אזי לפי מש"כ לעיל באות ה' דל"ש פיקו"נ במצות עשה, גם בזה לא יהי' פיקו"נ אלא אונס. ומסופקני לצד שהמצוה היא בשוא"ת היאך נידייני', ונראה שהדבר תלוי במה שנסתפקנו באות כו, דאם המצוה היא שהבעלים יהי' בלי החזקת חמץ וכמצות שבתון בשבת, נראה פשוט שיש בזה פטור של פיקו"נ וכמו שפשוט שבשבתון יש היתר של פיקוח נפש. אבל אם נבאר בד' המנ"ח שהמצוה בשוא"ת היא להיות בלי חמץ לכאו' ייחשב לדברינו לאונס ולא לפיקו"נ.

כט) **ונראה** שאם לא ננקוט כדברינו באות ה' ונניח שגם בעשה שייך היתר ודיחוי של פיקו"נ, א"כ בסוגיא דידן בכל ציור שיהי' פיקו"נ כלפי הל"ת דבל יראה יהי' פיקו"נ גם כלפי התשביתו, דיסוד החיוב השבתה הוא שלא יהי' לגברא חמץ וממילא אם כלפי מה שיש לגברא חמץ ישנה דחיה להאיסור מצד פיקו"נ, אזי גם כלפי המצוה הרי זו דחיה של פיקו"נ ולא אונס. ולבאר החידוש בזה נראה לענ"ד במי שהוצרך להותיר בשר קרבן עד הבוקר ולאכלו משום פיקו"נ, דלכאו' אף דעל הלאו דלא תותיר הוא פטור משום פיקו"נ, מ"מ על העשה דתשרופו הוה רק אונס. וזה אף אם לא נימא כמו שצידדנו שבכל עשה לא נקרא פיקו"נ, אלא נימא שמי שפיקו"נ אוסר אותו מליטול לולב ע"כ נחשב שאינו מצווה בלולב, דכל זה רק אם בעצם הפיקוח נפש מחייב את אי קיום העשה וכמו מי שאנסו עכו"ם שאם יטול לולב יהרגהו, אבל כאן הלא אין עצם השריפה מנוגדת לחיותו אלא שצריך את הבשר, וממילא אין יכול לשרפו, והרי אין המצוה שלא יהי' לו מן הבשר אלא שישרוף. ומה שמחויב שלא לשרפו משום דאם ישרפנו לא יהי' לו ויסתכן, זה ודאי נקרא רק אונס על השריפה, דאינו יכול לשרוף משום שצריך בשר, ועי' היטב בזה.

אבל אף דנראה לומר כן גבי שריפת נותר, מ"מ נראה דבתשביתו דהמצוה היא מה שאין לו חמץ, אם צריך שיהי' לו חמץ שפיר הוה פיקו"נ ולא אונס (וזה לשני הצדדים שנסתפקנו באות כ"ו), ואף אם יש מקום לבעל דבר לחלוק בנותר דחלק ממצות שריפה הוא כליון החפץ, מ"מ נר' ברור דמי שפיקו"נ מחייבו להשאיר הכזית מצה לאכול למחר אינו אלא אנוס על אי אכילתו בליל פסח דאין כלל בכלל המצוה שלא יוותר הכזית מצה למחר, ונמצא דאין הפיקו"נ מנגד כלל להמצוה. ול"ש לדונו כהיתר פיקו"נ לבטל את המצוה, אלא רק שנאנס שאינו יכול לאכול הכזית בלילה.

ל) **והנה** לדרך הגר"ח פשוט דדין תשביתו הוא כמו איסור בנוגע לכל הנ"מ שציירנו, ולדרך השאג"א ודעימיה שיש חיוב מצד החפצא לבער חמץ של ישראל בפסח, נראה להסתפק היאך לדון כלפי פיקו"נ, ובזה אם ננקוט כמו שצידדנו בריש דברינו באות ה' דבעשה לא שייך פיקו"נ אלא אונס, א"כ גם בתשביתו יחשב רק לאונס.

אבל נראה להסתפק באם ננקוט דלא כדברינו ונאמר דאכן שייך פיקו״נ בעשה, אך מ״מ כבר כתבנו באות כ״ט דאף אם נאמר כן מסתברא דמי שצריך לבשר קדשים אזי מה שאינו שורף הנותר הוה אונס ולא פיקו״נ, וא״כ יש להסתפק איך נדון את אי השבתת החמץ למי שצריך להשאיר חמץ ברשותו משום פיקו״נ. ונראה שיהי׳ בגדר שלישי בין שריפת נותר להשבתת חמץ לפי המנחת חינוך, דלפי המנ״ח דחיוב ההשבתה הוא שלא יהי׳ לו חמץ, א״כ כשנצרך להשהות חמץ משום פיקו״נ הרי זה פיקו״נ על העשה ממש, משא״כ לשאג״א דהחיוב הוא ההשבתה שנתחייב מצד החפצא שפיר יש מקום לדון שמה שהוכרח משום פיקו״נ להשהות החמץ ברשותו, הוא נידון צדדי ביחס לדינים שחלים בחפצא כדוגמת נותר. אבל באמת אינו ממש כנותר דהא הכא כל חיוב ההשבתה נובע מצד מה שהי׳ החפץ ברשות ישראל. ועי׳.

סימן ה

בגדרי בל יראה בחמץ שחייב באחריותו

מעשה בחסיד צאנז ששכר דירה לפסח ומצא בה מצת מכונה

התעוררנו לדון בעובדא דלהלן, אברך הוצרך לעזוב את דירתו באמצע חג הפסח ולנסוע לחוץ לארץ עד סוף הפסח. ופנה לאחד משכניו ואמר כיון שאני בין כך לא משתמש בדירה אתה יכול להשתמש בה בפסח אבל תהי' אחראי על כל החפצים הנמצאים בדירה. והשכן שייך לעדת חסידים שנוהגים במצות מכונה כמו חמץ בבל יראה, ובתוך החג ראה שהבעל הבית השאיר שם קופסא של מצות מכונה. ועכשיו נפשו בשאלתו דלכאו' הרי קיבל אחריות על כל חפצי בעל הבית, כולל המצות, והוה עליהם כשומר שכר, דהרי תמורת זה קיבל את ההשתמשות בדירה, והמצות הרי נמצאות ברשותו (משום שהוא בדין שוכר או בדין שואל על הדירה) וא"כ לכאו' עובר בבל יראה, וכמו דאיתא להדיא בשו"ע דאף חמצו של אחר אם הוא נמצא ברשותו וקיבל עליו אחריות עובר עליו בב"י.

ויש לצייר אותו נידון באברך ספרדי שהתערב לו חמץ במצה או בשאר מאכל כשר לפסח, בתערובת יבש ביבש לפני פסח, והשכן הוא אשכנזי, דהמחבר הכריע בסימן תמ"ז סעיף ד דיש לסמוך דלא אמרינן בזה דחוזר וניעור, והרמ"א מכריע דחוזר וניעור וצריך לבערו.

וכדי לעמוד על פתרון דהלכתא דא צריך להקדים ולברר כמה נקודות.

פרק א
חמצו של ישראל אחר ברשותו
מתי חייב לבער ומאיזה דין

א) הצל"ח בפסחים ה: מחדש דכל הדין דאם קיבל עליו אחריות עובר בב"י הוא רק בחמצו של גוי אבל בחמצו של ישראל כיון שכשהגיע זמן איסורו ל"ה ממון אצל הבעלים ממילא פקע חיוב אחריותו. והמקור חיים חולק על הצל"ח בזה. וכתב באחיעזר ח"ג סימן א וז"ל והנה אם נאמר דלא כהצל"ח וכמו שנראה כן מד' הפוסקים כמו שיבואר להלן דהיכא דהנפקד קבל עליו אחריות גם בחמץ של ישראל עובר ונצטרך לומר דאף דפקע חיוב אחריות מ"מ כיון דלולא איסור חמץ הי' מחויב באחריות חשוב כממונו, וכיון דבחמץ אמרינן שני דברים אינו ברשותו ש"א

ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, ה"נ גם בקבלת אחריות אמרינן דעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו עכ"ל. ולכאורה גם המ"ב אינו סובר כהצל"ח דבסימן ת"מ סעיף ד' כתב המחבר ישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו או אצל הא"י אע"פ שקבל עליו הנפקד אחריות עובר עליו המפקיד, וכתב במ"ב ס"ק כ וז"ל עובר עליו אף המפקיד כצ"ל, ור"ל דהנפקד ג"כ עובר אע"פ שאינו שלו דהא קיבל עליו אחריות ויש לו שייכות בגוה, והרי לדעת הצל"ח שפיר אפשר לגרוס עובר עליו המפקיד שרק המפקיד עובר דאחריות הנפקד פקעה.

וכמדומני שהוא דבר ברור שכל מחלוקת האחרונים הזאת היא רק כשקיבל עליו אחריות קודם זמן איסורו, דבזה אמרינן דהשם "חמץ שלו" שנהיה על החמץ ע"י שקיבל אחריות לא פקע בזמן איסורו כמו שאינו פוקע אצל המפקיד עצמו, אבל אם קיבל עליו אחריות אחר זמן איסורו דאז כבר ל"ה ממון של חבירו, לא חל עליו חיוב אחריות על החמץ בדיני ממונות כלל, ובודאי לא יעבור עליו בבל יראה. וא"כ בעובדא דידן אף דהוא חושש דהמצות הם חמץ מ"מ הוא יכול לפטור את עצמו מלבערם ממ"נ, דעד כמה שיש עליהם חובת ביעור הרי אינם ממון של המפקיד וא"כ לא חלה עליהם האחריות. וכמובן עדיין עלינו לברר מה יהי' הדין אם מסר לו את דירתו לפני זמן איסורו, דלכאו' לדעת המקו"ח והאחיעזר יהי' עליו חיוב אחריות. ועיין בפרק ד שכתבנו שיש מקום לפטור אותו מחיוב אחריות משום שיש אומדנא שאינו מקבל אחריות על מה שהוא חמץ לפי דעתו.

ב) **עוד** צריך לברר את הדין מה עליו לעשות אם לא חלה קבלת האחריות, דז"ל השו"ע סי' תמ"ג סעיף ב' ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון יעכבנו עד שעה חמישית ואם לא בא בעליו ימכרנו לא"י ואם לא מכרו חייב לבערו בזמן איסורו אפילו אם אינו חייב באחריותו. וכתב ע"ז המג"א דאע"ג דהוא אינו עובר עליו מ"מ יבערנו שלא יעבור עליו המפקיד. אבל בביאור הגר"א כתב דיש עליו חיוב מן התורה לבערו אע"פ שאינו שלו. ועיין במ"ב סקי"ד שהביא שגם הבי"מ והצל"ח סברי כהגר"א.

ולפי"ז בציור דידן יהי' הדין תלוי במחלוקתם, דבסוגיא דיבמות דף י"ד ע"ב משמע דבית שמאי לא הפרישו את בית הלל מדבר שהוא מותר לדעת ב"ה אע"פ שהוא איסור בודאי לדעת בית שמאי. וידועים דברי המבי"ט דבכל מחלוקת שיש לחולק על מי לסמוך אין כלל את הדין לפני עור. וא"כ לדעת המג"א שכל החיוב ביעור הוא רק כדי שלא יכשל בו חבירו א"כ באופן הזה לא יהי' חייב לבער [דהוי ממש כמו מה שאינו צריך לבער את כל המצות מכונה שנמצאות אצל כל הנוהגים היתר בזה]. אבל לדעת הגר"א לכאו' בזה יתחייב לבער.

מה מפקיע מחמץ את הדין ממון

ג) **אבל** אף דהסברא שכתבנו באות א' ברורה שאין לחייבו כלל לבער

מצד הקבלת אחריות משום דממ"נ עד כמה שהן אסורות הרי אינן ממון, מ"מ יש לדון בזה עוד. ובהקדם נבאר את עצם הדין שחמץ ל"ה ממון בעלים.

מבואר בגמ' בדף ו' ע"ב דחמץ אחר זמן איסורו ל"ה ממון בעלים ולכך לא מהני ביטול, ולכן בעצם לא הי' צריך לעבור על בל יראה אלא דהתורה אוקמה ברשותו. ולפו"ר הא דל"ה ממון בעלים היינו משום דהוי איסור הנאה. וכן נוקט השאג"א סי' ע"ז לדבר פשוט דלר' יוסי דחמץ מותר בהנאה, חמץ בפסח יש לו דמים. אבל נחלקו עליו הבית מאיר והמקו"ח וסברי דמצד החיוב תשביתו שמחייבו לבערו אין לו דמים אע"ג דמותר ליהנות ממנו בשעת שריפתו.

ד) **ובסוגיא** דאוכל חמץ הקדש בדף כ"ט ע"א מבואר דלר' יהודה דחמץ אחר הפסח אסור מדאורייתא אין בו מעילה משום שאינו ממון להקדש, ולר' שמעון דסובר דאסור בתוך המועד ולאחר המועד מותר (מדאורייתא או בהקדש שאין את מי לקנוס) הדין תלוי בדין גורם לממון אי כממון דמי או לא.

ובעצם הא דלר"ש דחמץ אחה"פ מותר בהנאה הדין תלוי בדין גורם לממון אי כממון דמי, תמה הפנ"י למה לא יהא לו דין ממון אם הוא יכול ליהנות בו אחרי הפסח. ובשערי יושר שער א' פ"ט ביאר בזה עפ"י דרכו שאיסורי הנאה הוא הפקעה מדין ממון ולכך אע"פ שאח"כ יתהווה לממון מ"מ עכשיו אין לו דין ממון, והמצב החדש הוא התחדשות שאין לדון בו עכשיו[כז].

אבל הבית אפרים או"ח סימן מא והאו"ש פ"ג מהל' חמץ נקטו דבודאי השויות ממון של אח"כ משווהו לממון עכשיו, והא דהוצרך הגמ' לדין גול"מ כממון הוא סברא מיוחדת בחמץ של הקדש בנוגע לפדיון עיש"ה[כח]. ובקצוה"ח מבואר דנקט דלא כדבריהם שכתב דמזיק חמץ נוקשה אע"פ דהוא מותר אחר הפסח מ"מ כיון דקיי"ל גול"מ לאו כממון פטור.

ה) **היוצא** מכ"ז, דבחמץ יש שני נידונים להפקיעו מתורת ממון, דמהתורת ממון של עכשיו הוא מופקע משום שהוא אסור בהנאה, ולדעת המקור חיים אף לר' יוסי דמותר בהנאה אינו ממון משום שהחפצא מחייב ביעור. ומצד מה דאחר הפסח הוא מותר בהנאה, אם הוא חמץ שאין עליו חיוב ביעור ובודאי יהי' מותר, אז למ"ד גול"מ כממון בודאי הוי ממון, ולדידן דקיי"ל

כז. ומתוך דברי העמודי אור בסימן יח אות ח שדימה את הנידון הזה לסוגיא דב"מ דף צט: בהני שקולאי מבואר שהוא מבאר שזו סברא כללית דאין מתחשבים עם השיווי של אח"כ.

כח. ובעמודי אור סימן נח ג"כ ס"ל הכי מסברא אלא שהדר בי' מצד הסוגיא דחיטי קורדניתא דמשמע דל"ה ממון אף דיש פוסקים דמותר להשהותו בפסח, והאו"ש הביא משם דאדרבה לדבריו מתבאר הסוגיא היטב לדעת ר"ת דאסור מדרבנן להשהותו.

לאו כממון נחלקו הקצות והבית אפרים והאור שמח. ואם הוא חייב בביעור עיין במקור חיים סימן תל"א בהקדמה אות ג שנחלק עם השאג"א, דלשאג"א למ"ד שחמץ אחרי הפסח מותר בהנאה גם זה נחשב גורם לממון, והמקו"ח חולק דכיון דחייב לבערו אין לדונו כגורם לממון.

והנה בדברי הגמ' מבואר דר"י ור"ש פליגי בחמץ של הקדש אם הוא נחשב לממון אחר הפסח, משום שאם הוא אסור מדאורייתא אחרי הפסח אינו גורם לממון. והנה להלכה קיי"ל שחמץ אחרי הפסח מותר מדאורייתא אבל מדרבנן הוא אסור מצד קנס, וא"כ צריך לברר האם להלכה יש דין ממון על חמץ בפסח מצד גורם לממון. והנה לפי מה שכתב המקו"ח נידון זה יהיה נוגע רק בחמץ כזה שאין עליו חובת ביעור, דהא אם יש עליו חובת ביעור אינו גורם לממון, אבל הנידון נוגע בחמץ כזה שאין עליו חובת ביעור, ולשאג"א נוגע בכל חמץ.

ולפו"ר אחרי שחז"ל קנסו ואסרו חמץ אחה"פ הדין לדידן הוא כמו לר' יהודה מדאורייתא, וכן נוקט הצל"ח. אמנם יש מקום לדון בזה דהרי מצינו דההפקעה של תורת ממון של איסורי הנאה מתחלקת אם הוא אסור מדאורייתא או מדרבנן, עיין באבן העזר סימן כ"ט שנחלקו הפוסקים במקדש באיסורי הנאה דרבנן שאין להם עיקר מדאורייתא אם נחשב ממון לקידושין, וגם נחלקו הראשונים בדין חמץ דרבנן בשעות דרבנן אם יש לו תורת ממון אף שהוא אסור בהנאה מדרבנן, וא"כ עכ"פ לכמה שיטות יש לדון שחמץ דרבנן אפילו חמץ כזה שאסור אחר הפסח לכאו' יהי' לו שם ממון, דבודאי לדבריהם אין להפקיע את התורת ממון מצד הא דחמץ אחרי הפסח אסור משום שהאיסור של חמץ שעעה"פ אינו חמור מחמץ בשעה חמישית. ויש גם מקום לחלק אפילו בחמץ דאורייתא בין איסור של שעה חמישית לחמץ שעבר עליו הפסח ודו"ק[כט]. וע' בלשון השאג"א סוף סימן ע"ז דמשמע דמסתפק בזה אם הדין

כט. וע' היטב בדברי הר"ן שם בפסחים וז"ל ולפיכך פי' ז"ל דהא נמי מסוף שש קאמר וכי תימא היכי מוכח דבאסורא דרבנן בלחוד לאו ברשותיה איכא למימר דהכא נמי איסורא דרבנן הוא דחטי קורדנייתא חמץ נוקשה הוא ולא מיתסר אלא מדרבנן הלכך מייתי ראיה לחמץ דאורייתא בשעות מדרבנן דלאו ברשותיה קאי מחמץ דרבנן בשעות דאורייתא. ולפי זה אפשר דחמץ מדרבנן בשעות מדרבנן חוששין לקדושיו ונקט משש שעות ולמעלה למכלל דבכל חמץ אפילו דרבנן אין חוששין לקדושיו אבל אין הכי נמי דבחמץ דאורייתא אפילו מתחלת שש אין חוששין לקדושיו וכן דעת הר"ם במז"ל (פ"ה מהל' אישות ה"א). אבל הרמב"ן ז"ל כתב בספר המלחמות דמתחילת שש אפילו בחמץ דאורייתא חוששין לקדושיו דכיון דלבתר אסוריה מבדל בדילי אינשי מיניה מחמץ ובשש הכל עסוקין בו כדי לשרפו לא משמע להו לאינשי דמיתסר בהנאה ואי אמרת דבשש אין חוששין לקדושיו אתו למימר נמי הכי בארבע וחמש ואתו למישרי אשת איש לעלמא ומשום הכי נקט משש שעות ולמעלה דוקא. וצ"ע אם יש להכריח כלל מדבריו שבאיסור של חמץ שעבר עליו הפסח יש גם את הדין שאינו ממון.

מדרבנן של חשעה״פ הוי כמו חיטי קורדנייתא.

פרק ב
הדין כשאצל הנפקד הוא חמץ ולא אצל המפקיד

ו) **הנה** בפרק א הבאנו כמה דינים שישנם בחמץ של ישראל. א) בתוך הפסח לרבי יהודה אינו ממון. ב) לדעת המקו״ח כיון דחייב בהשבתה אפילו לר׳ יוסי אינו ממון. ג) לדעת המקו״ח אפילו למ״ד גורם לממון כממון חמץ אינו נחשב גורם לממון משום שחייב להשביתו. ד) לדעת הגר״א אפילו אם לא קיבל עליו אחריות אסור להחזיק חמצו של ישראל בביתו. ולדעת המג״א אסור מצד לפני עור. ה) עוד יש לציין את דברי השאג״א שכתב דכיון דלרבי יוסי חמץ הוי ממון בעלים לא מהני ביטול וצריך הפקר גמור, והוא עפ״י דברי הר״ן שכתב דהא דמהני ביטול בחמץ היינו משום שבעצם ל״ה ממון שלו, והביטול הרעוע מהני להפקיע להא דאוקמי׳ רחמנא ברשותי׳, וממילא לר׳ יוסי דהוי שלו לא מהני ביטול. וע׳ באחיעזר שהביא דמדברי הרמב״ן מבואר דלא כדבריו וז״ל הרמב״ן לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו, ולא מיבעיא לרבנן אלא אפילו לדברי ר״י הגלילי כיון שנתיאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו ואין בו דין גזל, כדאמרי׳ (ו׳ ב׳) בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהם מותרים משום גזל ופטורין מן המעשר והוו כהפקר, והכא עדיף נמי מהפקר דלא הדר איהו זכי ביה דהא שוייא כעפר ולא ניחא ליה בגויה עכ״ל.

והנה יש לצייר כמה ציורים שהדין על הנפקד שהוא צריך לנהוג בו כחמץ והמפקיד א״צ לנהוג בו איסור חמץ, וצריך לברר בכ״א מהם בנוגע לכל הדינים הנ״ל מה דין הנפקד.

ז) **ציור** א׳, דבר שהנפקד יודע שהוא חמץ והמפקיד אינו יודע והנפקד אינו נאמן להעיד על זה למפקיד.

הנה בזה נראה פשוט שלכה״פ מצד לפני עור ולאפרושי מאיסורא הנפקד צריך להפריש את המפקיד מלהיות בעלים על החמץ. דאע״פ דהמפקיד א״צ להאמינו מדינא, ואם המפקיד ימשיך להחזיק את החמץ ברשותו הוי אונס, מ״מ סו״ס הרי הנפקד יודע שהמפקיד עובר על האיסור (באונס) ובודאי עליו להפרישו. וכ״ש לשיטת הגר״א שחמצו של ישראל אחר הוי איסור בעצם א״כ כיון שהנפקד יודע שהוא חמץ עליו לבערו.

ח) **וצריך** לברר את הדין לענין הא דאיסורי הנאה אינם ממון אם בכה״ג הוי ממון. דהי׳ מקום לומר דכיון דלפו״ר הא דאיסורי הנאה אינם ממון הוא משום שאין בהם תשמיש לבעלים, א״כ אם בפועל יש להם תשמיש, משום שהרי לפי טעותו עליו לנקוט שבאמת אינו אסור בהנאה, א״כ הוי ממון. ודומה לחולה שיש לו איסורי

הנאה שמבואר בדברי האחרונים שהוי ממון אצלו.

אבל השער״י ביאר ביסוד הדין שאיסורי הנאה אינם ממון דהוא הפקעה בעצם, והוכיח כן מהא דיש נידון באיסורי הנאה דרבנן ואם הוא משום דליכא בהו תשמיש מה לי דאורייתא מה לי דרבנן. ולפי דבריו אפילו אם המפקיד אינו יודע שהוא חמץ מ״מ בעצם אינו ממון. וכן מבואר להדיא בדבריו שכתב דעפ״י יסוד דבריו מי שהזיק לחבירו ע״י שאסר עליו איזה חפץ בהנאה אבל הבעלים אינו מחויב להאמינו, וממילא בפועל לא נגרם לו שום היזק, משמע מדברי הריטב״א שחייב לשלם כיון דהזיק את החפץ בעצם.

אבל נסתפקתי טובא בנוגע לסברת המקור חיים דהחיוב השבתה גורם שאינו ממון דבזה שפיר יש מקום לומר שהדין תלוי במה שהוא בפועל. וביותר מה שהוסיף המקו״ח שלא אמרינן גורם לממון באופן שאינו יכול להשהותו, דהא לא יגרום, דזה בודאי תלוי לכאו׳ במה שהוא בפועל.

ובמה שהבאנו מדברי האחיעזר שדייק מדברי הרמב״ן דאפילו לר׳ יוסי מהני ביטול הואיל והוא מתייאש מצד החיוב השבתה, כמדומני שבזה כיון דעיקר יסוד סברתו הוא משום יאוש בעלים א״כ בודאי הדין תלוי במה שהוא בפועל.

ט) **ציור** ב׳, דבר שלשיטת ה״בי״ד של המפקיד״ אינו חמץ ולשיטת ה״בי״ד של הנפקד״ הוי חמץ, וכמו הציור דידן. הנה אפרושי מאיסורא בודאי ליכא, וכמו שביארנו לעיל. ובנוגע לסברת הגר״א בודאי אסור לו וכמ״ש לעיל. ונסתפקתי טובא לענין דין ממון בעלים, וכגון דבר שנחלקו בו ב״ש וב״ה דלב״ש הוי איסורי הנאה והלך אחד מתלמידי ב״ה וקידש בו אשה האם האשה מותרת לשוק לב״ש, דלכאו׳ ציור זה לא דמי לציור א׳, דהרי בציור זה אמרינן שאין על ב״ש בזה חיוב לאפרושי מאיסורא משום דגם לשיטת ב״ש באמת הדין הוא שב״ה ינהגו לפי הכרעתם, וא״כ אינו נידון כאונס גרידא של חוסר ידיעה, וא״כ יש מקום לומר שלכן יחשב ממון אצל הבעלים. וכדי להמחיש, אם אחד מתלמידי ב״ש ״יאסור״ בהנאה חפץ של תלמידי ב״ה באופן שלדברי ב״ה הוא עדיין מותר האם יצטרך לשלם. אבל מאידך י״ל דאמנם הכי דינא דלהסבר הגרשש״ק הדין ממון תלוי בהאמת ולא בדין הבעלים, וכן הדעת נוטה, אבל עדיין צריך בזה עיון רב.

ובנוגע ליסוד המקו״ח שכיון שהבעלים חייב להשביתו אינו ממון ואינו גורם לממון מסתבר טובא שיחשב בזה ממון וגורל״מ וליכא בזה סברת המקו״ח דבודאי לבעלים שרי להשהותו.

י) **ציור** ג׳, כשלבעלים יש חולה בביתו והפיקו״נ מצריך שהחמץ יהי׳ ב״בעלות״ המפקיד אבל אי״צ שיהיה בביתו והחמץ יכול להשאר ברה״ר. נראה פשוט דגם בזה לדעת הגר״א אסור לו להחזיקו בביתו דלא קרינן ביה ״של

אחרים אתה רואה" דהרי גם החולה מוזהר בעצם על החמץ אלא שיש לו היתר מצד הפיקו"נ ומה שלא הותר לא הותר [ואי"ז קשור כלל לחקירה אם מצוות אצל פיקו"נ הותרה או דחוי' וכמובן]. וכן אם המפקיד קטן נראה פשוט דלדעת הגר"א עובר הנפקד בב"י. ובנוגע לדין ממון מבואר בדברי המל"מ פ"ה מהלכות אישות שדן שאיסורי הנאה נחשבים ממון אצל חולה שיש בו סכנה, וא"כ לכאורה ה"ה אצל קטן, וא"כ כ"ש שבנוגע למש"כ המקו"ח שהחיוב השבתה גורם שבודאי בכה"ג החמץ נחשב לממון.

יא) **ציור** ד', כשהמפקיד נמצא במדינה אחרת ואצלו עדיין אינו פסח

או שאצלו כבר אחרי הפסח, ידוע מה שדנו האחרונים בזה, (והארכנו בזה בס"ד בסימן ח) ובפשוטו בודאי הוי ממון אצלו. ומה שנסתפקתי בזה הוא לדעת הגר"א האם נחשב כחמצו של ישראל שיצטרך לבערו, דמצד אחד הרי הוא של ישראל אבל מאידך הלא הישראל הזה אינו מוזהר עליו כעת, וא"כ אולי הישראל הזה חשוב כמו נכרי. וביותר יש להסתפק בציור שהתערבו אצל המפקיד שתי חתיכות מצה וחתיכה חמץ דמדאורייתא חד בתרי בטיל ולדעת הרא"ש מותר לאכול את כולם בב"א משום דנתהפך להיות היתר (והשו"ע פוסק דלא אמרינן בזה חוזר וניעור), והנפקד מכיר את החמץ המעורב ואין לו נאמנות אצל המפקיד, ולכך אצל המפקיד עדיין חשיב כתערובת, האם נוכל לדון בזה דהוי חמץ של ישראל, והלא כלפי הישראל מצה הוא. והדעת נוטה דסו"ס אצל הנפקד אי"ז חמץ של אחרים אלא של ישראל וחייב לבערו. והעירוני דכדי לצייר שאצל המפקיד אינו חמץ ואצל הנפקד הוא חמץ לא צריך להגיע לציור רחוק של הפרשי שעות אלא אפשר לצייר במי שאצלו יו"ט שני של שביעי של פסח ויש לו דירה בא"י האם בן א"י יכול להכנס לדירתו עם חמץ בכיסו. וחכ"א טען שיש לחלק בין ציור שאינו פסח אצל בעל החמץ דאז שפיר הוא נחשב כגוי דהא אינו מצווה באיסור חמץ לבין ציור שהוא מצווה באיסור חמץ אלא שאי"ז חמץ אצלו כמו הציור של ביטול ברוב. ולכאורה כל הני ספיקות נוגעים לדינא גם לצד בגמ' דף כ"ט ע"א שחמצו של גוי מותר באכילה. וצ"ע היטב בכ"ז.

פרק ג
האם הא בהא תליא דכל חמץ שבעליו חייב לבערו ל"ה ממון אצל הבעלים

יב) **ואחרי** שזכינו לכל זה יש לדון במה שכתבנו בפ"א אות א'

דהנפקד יכול לפטור את עצמו מלבערם ממ"נ דעד כמה שיש עליהם חובת ביעור הרי אינם ממון של המפקיד וא"כ לא חלה עליהם האחריות, דאם נימא כהצד בפרק ב' אות ט בציור ב דבדבר שיש בו מחלוקת בין שני בתי דינים אז הדבר שבי"ד השני מתיר נחשב כממון גם אצל תלמידי בי"ד האוסר, הרי אין כאן ממ"נ כלל.

ואם נימא כהשאג"א דלר"ש מדאורייתא הוי ממון בעלים משום שאחרי הפסח יהי' מותר, ונאמר כהבית אפרים והאור שמח (וגם האחיעזר נראה שנקט כדבריהם) שבנוגע לסתם דיני ממון גם ללא הדין גול"מ כממון מ"מ נחשב ממון, א"כ בודאי יש מקום לחשוש. ואע"פ שהמקור חיים תמה על השאג"א שהרי אסור להשהותו עד אחרי הפסח אבל כבר כתבנו בפ"ב שעל הטענה הזאת י"ל שדנים כלפי דין הבעלים. וכן בנוגע לשיטת המקו"ח והבית מאיר שחלקו על עצם יסוד השאג"א שהפקעת הממון תלויה באיסור הנאה וסברי שהחיוב השבתה גופא מפקיעו מהבעלים, גם בזה כתבנו שזה תלוי במפקיד.

ואף דמדרבנן יהיה אסור אחר הפסח וא"כ הדר הוה ליה כמו לר"י וכמש"כ הצל"ח, י"ל חדא דהרי כתבנו לעיל פ"א אות ו' שהשאג"א מסתפק בדברי הצל"ח. ועוד י"ל דבשו"ע סימן תמ"ז סעיף יא ובמ"ב ס"ק ק"א איתא דכל שיש איסור להשהותו מדרבנן אין איסור חמץ שעבר עליו הפסח. וא"כ בציור של יבש ביבש שחוזר וניעור שציירנו בודאי אין בו איסור אחר הפסח. ואפילו אלו המקפידים על מצות מכונה גם בבל יראה, בודאי הם צריכים לחשוש לחומרא גם לאידך גיסא שאפילו אם יש בהם חמץ שמא הוא באופן כזה שאין עליו איסור של חמץ שעבר עליו הפסח וא"כ שפיר הם צריכים לחשוש שהוא ממון בעלים.

ועוד דהמנח"י ח"י סימן מג אות ב' דן על מי שמחמיר כשיטת ר"ת בצה"כ אם מותר לו לאכול חמץ שקנה ישראל אחר שנוהג בצה"כ כהגאונים לפני שנהיה אצלו לילה לשיטת ר"ת. וז"ל ועוד נראה בדרך פשוט די"ל דאף להמחמיר כר"ת בכל עניני דרבנן יש צד להקל כאן, דאף דאיתא ברמב"ם וכ"פ בשו"ע (סימן תמ"ח סעיף ג') חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס וכו', ושוגג היינו שלא ידע מאותו חמץ, ואנוס היינו שידע רק שהיה אנוס שלא היה יכול לבערו, ואע"פ דבזה לא עבר על בל יראה, אפ"ה קנסינן היתרא אטו איסורא, דאי שרינן ליה אתי לשהות לכתחילה ועבר עלי', משנ"ב שם, הנה כל זה שייך היכא דהוי ודאי בזמן איסורא, אבל בזמן שלרוב הפוסקים הוי בזמן היתרא, וכן נהגו רוב העולם, או עכ"פ רוב אותו המקום, לא שייך בזה קנסינן היתרא אטו איסורא, משום דלשי' לא הוי זמן איסורא, והמה נהגו כן משום דאזדו בתר שיטת רוב הפוסקים, וא"כ בזה אף מי שמחמיר כשי' המחמירים, מ"מ אין לאסור משום קנס, היכא שנהג לענין חמץ באופן שהוי א"א כרוב הפוסקים, או עכ"פ כרוב המנהג, ולמעשה צ"ע עכ"ל. (ועייו בסימן ט במה שהארכנו בענין). ולכאורה למש"כ המנח"י שבכגון דא בכלל לא קנסו על חמץ שעבר עליו הפסח א"כ בודאי אזלא הממ"נ לדעת הבית אפרים.

אלא שכ"ז להבית אפרים ודעימיה אבל לדעת הקצוה"ח שכל דבר שהוא איסורי הנאה עכשיו ל"ה של בעלים למ"ד גורם לממון לאו כממון אע"פ שמותר להשהותו, א"כ לא מהני מה

דיהיה מותר אחרי פסח. ולכן אם הפקידו בפסח (או לצל"ח אפילו אם הפקידו קודם פסח) אם ננקוט שהתורת ממון בעלים נידון לפי האמת ולא לפי המפקיד שפיר יוכל להפטר מהחיוב ביעור מצד חיוב אחריות מכח הממ"נ [ונשאר רק החיוב ביעור שכתב הגר"א ויתבאר להלן].

יג) **אלא** שיש מקום לפקפק בעיקר יסוד הממ"נ, דהנה נחלקו הראשונים אם מי שמקבל אחריות מנכרי שעובר בב"י הוא דוקא כשחייב באחריות על פי דין או שמא הוא גם בגוי אלם שיכפהו לשלם. והנה בגברא אלם לכאורה אין שום גדר הלכתי של אחריות על מה שיגרום לו לשלם, דהא על פי דין באמת אינו צריך לשלם כלל על החמץ אם יאבד, ואם האלם יכפהו לשלם אע"פ שלפי הבנתו משלם עבור החמץ הרי דעתו לא מעלה ולא מוריד, ובודאי אין זה אלא שלמעשה אבידת החמץ תגרום לו הפסד ממון, וא"כ לכאורה יש להוכיח מהשיטות שגם אלם נקרא חייב באחריות שלא צריך שיהיה חיוב אחריות מדינא אלא די שיהיה חייב בפועל. אמנם בחידושי ר' שמואל סימן ה' כתב שהגרי"ז הסתפק בקיבל אחריות אם צריך שהחיוב לשלם יהי' בתורת חיוב אחריות או מספיק בזה שלמעשה יצטרך לשלם ממון דיחשב גורם לממון. והקשה לו הגרש"ר דהא ליכא דיני שומרים בגוי וע"כ שכל הסוגיא מיירי בקנו מידו וכדכתבו האחרונים, וא"כ הו"ל כהתחייבות על תנאי. ותירץ לו הגרי"ז דיתכן דאפשר להתחייב ע"י קנין באחריות לגוי. אבל לכאו' הרי כתבנו שבגברא אלמא ליכא למימר דהוא כחיוב אחריות דהא אינו חייב באמת, וצ"ע בדברי הגרי"ז. אבל לכאורה לא רק על הגרי"ז יש להעיר דהנה בחק יעקב כתב דלהשיטות דגם אם קיבל אחריות של פשיעה עובר בב"י א"כ לדעת הר"מ דגם בנכסי עכו"ם חייבים על פשיעה נמצא שגם שומר בסתם (בלי קנין) לעכו"ם נחשב שקיבל עליו אחריות. והקשה המחצית השקל דהחיוב של פשיעה בנכסי עכו"ם לדעת הר"מ הוא מצד מזיק ולא מצד שומר וא"כ למה הוא נחשב לחיוב אחריות, ותירץ עפ"י דברי הש"ך דגם לדעת הר"מ בודאי רק שומר חייב בפשיעה. חזינן מכל דברי המחצה"ש דאם ה"גדר" של פשיעה הי' מצד מזיק א"כ לא הי' נחשב חייב באחריות, והרי אנן קיי"ל כהר"מ פ"ד מחו"מ ה"ד דגם גוי אלם נחשב שקיבל עליו אחריות ועובר בב"י, ולכאורה מוכרח מדברי המחה"ש דגם בחיוב האלם תלוי מצד מה הוא מחייבו. וא"כ גם דברי הגרי"ז מתיישבים די"ל דגם לשיטת הרמב"ם בגברא אלמא כשקיבל אחריות אסור רק אם האלם גובה ממנו בתורת אחריות החפץ. ועדיין צ"ע בזה דהסברא קשה באלם לדון מצד איזה גדר הוא מחייבו.

יד) **והנה** בציור דידן אע"פ שכל החשש הוא על הצד שהמצות הן חמץ ואסורות בהנאה, אבל כמדומני שכל בי"ד יוציא ממון אם יזיק אותן משום שהם דנים שאי"ז חמץ, וא"כ אע"פ

שבאמת עד כמה שהוא חמץ אינו חייב לשלם מ"מ הרי סו"ס ישלם כי בי"ד יחייבוהו אם יש עדים ששרפו ואין לך גברא אלמא גדול מזה. אלא שאפילו אם אין עדים מ"מ כיון דאפילו הוא שנוהג לפי הוראת רבותיו אינו יכול לטעון קים לי דזה חמץ ויצטרך לשלם א"כ גם בזה הוה כגברא אלמא, דהיינו דאף דלפי הצד שהן חמץ עפ"י האמת אינו חייב לשלם מ"מ הרי למעשה יצטרך לשלם משום שאינו יכול לסמוך להפטר על הצד שאינן חמץ, וגם מצות בוראו היא שיתנהג כן כשאין לו ידיעה ברורה שהן חמץ, וא"כ זה נחשב כמו גברא אלמא. אבל אם נימא כדברינו שגם לדעת הר"מ מה שהוא נחשב לחייב באחריות הוא משום שדנים את הגדר של הגברא אלמא, א"כ אם כל מה שהאלם מחייבו הוא משום שהוא סובר שאין הן חמץ א"כ בכה"ג אין לדונו כחייב אחריות על החמץ, וצ"ע היטב בזה.

ויש להוסיף בזה דאף אם נימא שהגדר של חיוב התשלומין שמחייבו האלם לא מעלה ולא מוריד, עדיין יש להסתפק בציור שיש בבית של ראובן חמץ של גוי והתחייב בנדר שאם החמץ יוזק יפריש מעות לצדקה, האם נימא דגם זה לא גרע מאלם או דנימא דכיון דהתשלומין אינם לבעל הממון אין לדונו כאחריות על החפץ כיון שבחפצא אינם תשלומי החפץ, ואם כן בנידון דידן עד כמה שהמצות הן חמץ אע"פ שיתחייב לשלם מ"מ הרי אינו מתחייב לשלם לבעלים דהא אינן שלו.

פרק ד
ספק בקבלת האחריות

טו) **והנה** בציור דידן יש לדון עוד שאע"פ שקיבל על עצמו אחריות כללית, ומצד קבלת האחריות היה צריך להכלל גם ה"חמץ" באחריות, אבל מ"מ הלא יש אומדנא שלא הי' רוצה לקבל אחריות על ה"חמץ". וצ"ע היטב בזה, ויתכן דהאומדנא תלויה עד כמה הוא ברור לכל אדם שאצל הנפקד הן חשובות כחמץ. ולפי זה בציור דידן יהיה תלוי אם מפורסם ברבים השתייכותו לחסידות צאנז.

ועכ"פ צריך לברר מה הדין באופן שיש ספק אם קבלת האחריות חלה על החמץ, מה דינו בנוגע לחובת ביעור. דהא כיון דאיכא ספק בדיני ממונות לא נתחייב באחריות משום דהממע"ה, אבל מאידך אולי בגלל הספק דבל יראה הוא צריך לחשוש לצד שהוא חייב באחריות.

והנה ידועים דברי האחרונים שהאריכו לבאר הדין בספק איסור שבא בתולדה מספק ממון האם הספק ממון מכריע או שצריך לדון את הספק ממון ע"פ הפסק של האיסור. דלכאו' יש בזה סתירה בין הסוגיא דכל הספיקות נכנסים לדיר להתעשר (ב"מ ו:) דמבואר שם דכיון דהממון הוכרע דהוא של המרא קמא הוא נחשב לגבי בכור כודאי של הבעלים, לבין הסוגיא דב"ב (פא.) דהמוכר ב' אילנות מביא ואינו קורא.

ועיין בשערי יושר מה שהאריך בזה שיש דינים שתלויים במציאות

כפי שהיא על פי האמת ויש דינים שתלויים בתשמישים למי הם שייכים. ובסוף דבריו הסתפק איך צריך לדון את האיסור של בל יראה. והנה לפי הצד שאיסור בל יראה תלוי בפסק הממון בודאי כאן יהי׳ מותר, אבל נראה דאף לצד דבדאיכא ספק בעלים לענין בל יראה דנים את האמת לפי האיסור ולא לפי הממון מ״מ יתכן דכשקיבל אחריות אינו כן, וכמו שנבאר.

והנה זה פשוט לענ״ד דאם ראובן ושמעון דנו בבי״ד על חפץ וראובן זכה בדין, ולוי הזיק את החפץ באופן שאם החפץ שייך לראובן הוא פטור מלשלם ואם החפץ שייך לשמעון הוא חייב לשלם [אפשר לצייר כגון שראובן אמר קרע כסותי והפטר ועוד ציורים] ולוי יודע שבאמת החפץ של שמעון, דבודאי חייב לשלם לו, דהרי סו״ס הוא יודע שהזיק את שמעון [ולכאו׳ ד״ז מבואר מסוף דברי התוס׳ ב״ב ל. ד״ה לאו דאף דהמוכר נאמן נגד המערער בטענת להד״ם מ״מ הלוקח שיודע שהי׳ פעם של המערער אסור להשתמש בזה]. ונסתפקתי בציור שהנידון בין ראובן לשמעון היה אם החפץ של ראובן או שראובן הוא שומר של שמעון על החפץ וראובן זכה בדין תורה וממילא נפטר מאחריות, ואח״כ נאסר החפץ בהנאה, ולוי שיודע שבאמת ראובן הי׳ חייב באחריות הזיק את החפץ, דבאופן זה לפי האמת הי׳ ראובן חייב באחריות והי׳ נפטר ע״י החפץ אף שהוא אסור משום שאומר הרי שלך לפניך, וא״כ לר״ש שסובר שגול״מ כממון דמי עכשיו הזיקו לוי בזה שיתחייב לשלם, אבל בפועל בלא״ה לא הי׳ משלם לשמעון כלום כיון דבי״ד פסקו דהוא של ראובן, וא״כ בפועל האיסור הנאה לא גרם לו ממון, האם נידון ד״ז כגורם לממון, וצ״ע היטב בזה. ושאלתי את הגרד״ל שליט״א ואמר לי שאין לו הכרעה בזה.

טז) **וז״ל** הגמ׳ לא קשיא הא דקביל עליה אחריות הא דלא קביל עליה אחריות כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור. הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי אלא למאן דאמר לאו כממון דמי מאי איכא למימר שאני הכא דאמר לא ימצא. איכא דאמרי הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי היינו דאיצטריך לא ימצא אלא למאן דאמר כממון דמי לא ימצא למה לי איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי קמשמע לן.

והאריך הגרש״ר לדון אם הקרא מגלה לן דגם בכה״ג אמרינן גול״מ כממון או שזה חיוב חדש. וכן מסתפק לרבנן האם הקרא מגלה שכאן אמרינן גול״מ כממון אע״ג דבעלמא לא אמרינן או שזה חיוב חדש. ולהצד שהחיוב למעשה כשמקבל אחריות הוא מדין גורם לממון, אם נאמר שהשם גורם לממון תלוי במה שהוא בפועל א״כ גם כאן לא יאסר בחמץ כיון שלמעשה לא התחייב באחריות. וגם לצד השני של הגרש״ר יש לדון אם השם חיוב האחריות תלוי בחיוב אחריות בפועל.

יז) **ויש** להוסיף בזה דהנה שיטת הר״מ היא דאפילו מי שלא התחייב עפ״י דין לשלם אלא שהגברא אלמא יכריח אותו לשלם גם נחשב לחייב באחריות, דבזה פשוט שהגורם לממון תלוי במה שהוא בפועל ואינו תלוי באמת דהא אין כאן אמת. וא״כ מסתבר שאין אלו שני דינים נפרדים אלא גם במקום שאכן הוא חייב עפ״י דין הוא משום הבפועל.

אבל דעת לנבון נקל דאם רוצים לפרוך את הממה נפשך על פי מש״כ בפ״ג אות ב׳ דהרי סו״ס יצטרך לשלם אע״פ דאם באמת הוא חמץ אינו חייב לשלם מ״מ נחשב שקיבל עליו אחריות מצד הבפועל, מ״מ בספק שלא יצטרך לשלם בפועל אין לדון כן, וכמו דודאי באופן שיהיה ספק והגברא אלמא לא יגבה מצד הספק פשוט שאין זה גול״מ.

פרק ה
האם יכול הנפקד לבער את ה"חמץ"

יח) **עד** כאן בירורנו אם השוכר חייב לבער את החמץ, וכיון שלא ברור אם הוא צריך לבער או לא א״כ יש לעיין מה הדין אם הוא רוצה בכל זאת לבער את החמץ ומה עליו לעשות, דהרי אפילו אם ירצה להחמיר ולשרוף את ה״חמץ״ ולשלם לבעליו אסור לו לכתחילה להזיק ע״מ לשלם.

ועיין בחידושי ר׳ שמואל סימן ב׳ וז״ל וכן אמר הגרש״ש ז״ל דגם לרבנן חייל על החפצא דין ביעור מן העולם. ויישב בזה מה שמקשים למה חמץ של עכו״ם שקיבל עליו ישראל אחריות חייב לבערו ואיך מותר לגזול את העכו״ם כדי לקיים החיוב שלו, אבל אי גוף החמץ טעון ביעור מן העולם אין הבעלות של העכו״ם יכולה לעכב מלבערו, דהא זהו דין החפצא להיות מתבער מן העולם ועיכובו הוא נגד הדין שגזרה תורה כלפי החמץ הזה עכ״ל.

ולפי״ז נראה פשוט שכ״ז הוא רק במקום שהוא חייב בתורת ודאי לבער את החמץ, אבל בספק באופן שיש לו מקום להקל שלא לבער והוא רוצה להחמיר ולבער בודאי אין לו זכות להחמיר ולבער. והנה בספק חמץ ממש שדינו הוא שספק דאורייתא לחומרא יש לדון אם בזה אמרינן דכיון דהוא רק ספק אם יש לחמץ דין שריפה אסור לו לשרפו, או דלמא אמרינן דספק דאורייתא לחומרא ג״כ הוה דין ודאי בחפצא שצריך לשרפו. אבל באופן שיש לו מקום להקל ולא לבער והוא רוצה להחמיר ולבער בודאי אין לו זכות להחמיר ולבער. וע׳ מ״ב סימן ת״מ ס״ק ח׳ שכתב ולכתחלה יש לחוש לדעה זו לפיכך אם העכו״ם בעל הפקדון לפניו צריך להחזיר לו ואם אין העכו״ם כאן יעשה מכירת חמץ ויבטל ג״כ [ואף דלהרבה פוסקים אין מועיל מכירה ובטול בחמץ שאין הגוף שלו מ״מ בכגון זה יש לסמוך על המקילין] אך בדיעבד כשכבר הגיע שעה ששית שאי אפשר למוכרו לעכו״ם כמו שיתבאר בסימן תמ״ג יש לסמוך אסברא ראשונה ואין הישראל חייב לבערו מן העולם אלא מותר להשהות חמץ זה עד שיבוא בעליו העכו״ם לעיר. ומשמעות דבריו דיש

לסמוך ולא לבער אבל אם רוצה להחמיר ולבער שפיר דמי. וצ״ע טובא דאם יש לו מקום לסמוך לקולא איך מותר לו לבער. והגרד״ל שליט״א אמר לישב עפ״י דברי הגר״ז בקו״א דגזל עכו״ם מותר ע״מ לשלם.

יט) **עכ״פ** בנידון דידן אם אינו אלא ספק אצל הנפקד (וכמעט בכל הציורים כך הוא) פשוט שאין לו היתר לבער חמץ של חבירו. אבל צ״ע אם נמצא ציור שלשיטה אחת הוא ודאי חייב בביעור ולשיטה אחרת מותר להשהותו, האם הנפקד יכול לבערו. האם נימא דבזה כיון דלפי הנהגת הנפקד יש ודאי חיוב ביעור מותר לו לבערו או דלמא כיון דלפי שיטת המפקיד אין חיוב ביעור יש לו זכות לעכב על הנפקד מלבערו.

ובאמת ספק זה יתכן בכל דבר שהוא בשותפות של שנים אחד מתלמידי ב״ש ואחד מתלמידי ב״ה, אם יהיה בזה מחלוקת ולב״ש החפץ טעון שריפה, האם השותף שמתלמידי ב״ש יכול לשורפו וצ״ע.

פרק ו
עצות ודרכים להפטר מחובת ביעור

כ) **הנה** בפוסקים מבואר ג׳ עצות למי שאינו רוצה לבער חמץ שקיבל עליו אחריות ואין הגוי לפניו. ונפרטם כיון דצריך לברר איזה מהם שייכים בנידון דידן.

המ״א סימן ת״מ סק״א כתב על דברי השו״ע דבקיבל אחריות על חמצו של עכו״ם לא מהני לתת את החמץ לגוי אחר וז״ל שאינו בעליו שהרי הוא כשלו וה״ל כמפקיד חמצו ביד עכו״ם עכ״ל ש״ג, ומשמע דאם הפקידו ביד בעליו אינו עובר ועבח״מ סי׳ ע״ב ס״ג דאפי׳ חזר והפקידו ביד בעליו שני כש״ח והראשון חייב בגניבה ואבידה ע״ש מ״מ ה״ל כמקבל אחריות חמצו של עכו״ם בביתו של עכו״ם דשרי כמ״ש הטור בשם ר״ת ע״ש ואע״ג דלא קי״ל כר״ת היינו כשהישראל ייחד לו קרן זויות בביתו אבל בבית העכו״ם לכ״ע שרי. ואם הישראל הפקידו אצל עכו״ם אחר וקיבל עליו העכו״ם השני אחריות נ״ל דשרי דהא י״א דאפי׳ חמצו של ישראל שהפקידו ביד עכו״ם וקבל העכו״ם אחריות שרי ואף דלא קי״ל הכי מ״מ בחמצו של עכו״ם שרי כנ״ל ומיהו צריך שהגוי יקבל עליו אחריות גניבה ואבידה ואע״ג שהעכו״ם תובע הישראל והישראל תובע לעכו״ם השני ל״ל בה עכ״ל.

כא) **והיינו** דיש שני אופנים להפטר, חדא אם החזירו לבית המפקיד הגוי אפילו אם המפקיד אינו מקבל עליו אחריות, והשני אם יתנו לגוי אחר שמקבל עליו אחריות. והחק יעקב חולק על שתי העצות וז״ל בסק״ה, ואפילו חזר והפקידן, משמע אף שהפקירו גם כן כדרך שהפקידו העכו״ם ראשון אצל ישראל על אחריות ישראל, חזר והפקידו הוא אצל העכו״ם על אחריותו אפילו הכי על ישראל לבערו כיון שהוא כשלו הוי ליה כחמצו של ישראל שהפקיד אצל העכו״ם. וכן משמע מלשון הגהות אלפסי פרק קמא דפסחים

(שלטי גבורים ב. אות ב), וכן משמעות סתימות לשון הרב. ודלא כמ"א שכתב בפשיטות בלי ראיה דאם קבל העכו"ם שני הארחיות דאין צריך לבער, ולענ"ד כמו שכתבתי. ובסק"ו כתב ביד כותי אחר וכתב המ"א מדמדקדק וכתב ביד עכו"ם אחר משמע אבל אם חזר והפקידו אצל עכו"ם זה וכו' עכ"ל, הנה אף שסוף דינא נכון בקיבל עליו אחריות בחמץ של עכו"ם בבית העכו"ם שלא קיבל לרשותו מעולם דשרי לכולי עלמא, ועיין בב"י (ד"ה ומ"ש רבינו), מה שאין כן בקבל הישראל הפיקדון דהוי ליה כחמצו לענין ביעור, א"כ אף שחזר והפקידו אח"כ לאותו עכו"ם הוי ליה בישראל שהפקיד חמצו. וע' במקור חיים שיישב את דעת המג"א.[ל]

כב) עוד נחלקו האחרונים אם מועיל ביטול בחמץ שקיבל עליו אחריות דהא אינו שלו, דהשאג"א כתב דבודאי לא מהני והמקו"ח והבי"מ כתבו דמהני. ולמעשה כתב המ"ב להחמיר ולעשות שניהם וז"ל בס"ק ד' אם אין העכו"ם כאן שיחזירו לו ואם מהני בזה ביטול ומכירה כמו בחמץ שלו יש דעות באחרונים דהרבה מהם ס"ל דלא מהני כיון שאין גוף החמץ שלו והרבה מהם מקילין בדבר (עיין בספר שדי חמד במערכת חמץ ומצה סימן ה' אות ל"ג) ולפי דעת מ"א בסק"א יש תקנה שיחזור ויפקידו ביד עכו"ם אחר או שימכור הבית שהחמץ מונח בו לעכו"ם והעכו"ם יקבל עליו אחריות של גניבה ואבידה והנכון שיעשה שניהם דהיינו מכירת הבית וגם מכירת החמץ. ובס"ק ח' כתב ואם אין העכו"ם כאן יעשה מכירת חמץ ויבטל ג"כ [ואף דלהרבה פוסקים אין מועיל מכירה ובטול בחמץ שאין הגוף שלו מ"מ בכגון זה יש לסמוך על המקילין]. והנה מלשונו משמע דלהאחרונים דסברי דמהני מהני בין ביטול ובין מכירה, ודבריו צ"ע דז"ל

ל. וז"ל ולפענ"ד נראה דהדין עם המ"א. וטעמו נראה דהא הגאונים מתירין אפילו בחמץ שלו שהפקידו ביד עכו"ם אחר וקיבל עליו אחריות רק אנן לא קיי"ל כהגאונים. וכתב הט"ז ס"ק ד' הטעם כיון דקי"ל דהגורם לממון לאו כממון דמי רק לגבי חמץ חידשה רחמנא דעובר מקרא דלא ימצא א"כ הא דאמר קרא בבתיכם ולא בבית עכו"ם קאי רק על החידוש דהיינו בחמץ של עכו"ם שקיבל עליו אחריות ע"ש. ועכ"פ מוכח דבחמץ של עכו"ם שקיבל עליו אחריות אינו עובר כשהוא בבית עכו"ם אחר והעכו"ם אחר קיבל עליו אחריות מקרא דבבתיכם ובלא קיבל עליו אחריות עובר כמו לדעת הגאונים דס"ל דקרא דבבתיכם קאי על חמץ שלו בעינן דוקא שיהי' בבית עכו"ם אחר ושקיבל עליו אחריות ה"נ לדידן דס"ל דקרא דבבתיכם קאי למעט על חמץ של עכו"ם שקיבל עליו אחריות כשהוא בבית עכו"ם אחר בעינן דוקא כשקיבל העכו"ם הב' אחריות. וגם במה שהתיר בהפקידו ביד בעליו הדין עמו דכמו שממעטינן ביחד לו בית מטעם לא ימצא מחמת שאינו מצוי בידו ובבית עכו"ם כ"ע מודו דמיקרי אינו מצוי בידו כמ"ש המ"א. וה"נ כיון שמסר החמץ לבית בעליו ודאי דאינו שוב מצוי בידו, דבשלמא כשמסרו לעכו"ם אחר הרי החמץ מצוי בידו דיכול ליטלו בכל פעם שירצה משא"כ כשמסרו לבית בעליו ודאי דשוב אינו מצוי בידו.

הבי״מ אף גם מה שהחליט שם דלא מועיל ביטול לחמץ שאינו שלו אלא שקיבל אחריות עליו ג״כ אין מוכרח ולא משמע הכי מסתימות כל הראשונים בהמקומות המוזכר שיש לסמוך על הביטול, וי״ל שמפקיר ומבטל בלבו החפץ והזכות שיש לו בו כשהוא בעינו ואף כי יתאבד ויתחייב לשלם ואינו מחשיבו לכלום. וז״ל העונ״י (שהוא אחד מהאחרונים שהביא השדי חמד שהביא המשנ״ב למקור שיטה זו) ומש״כ השאג״א ז״ל דמה שייך ביטול כיון שאינו שלו בעצם לענ״ד לק״מ דהא הרמז״ל כתב דעיקר ביטול הוא השבתה, והיינו שמחשב שאין דעתו ולבו עליו לשומרו והוא אצלו כעפרא בעלמא, א״כ זה מהני שפיר בחמץ המופקד דהא עיקר מה שהוא עובר עליו משום שדעתו עליו לפטור עצמו בו שלא יצטרך לשלם ממון אחר וכשמבטלו ומסיר מחשבתו ולבו ממנו שאינו מקפיד על איבודו שוב אינו עובר עליו עכ״ל. וכמדומה שסברתם שייכת רק בביטול ולא במכירה.

כג) **ויש** להעיר דבציור שלנו אם הי׳ מוצא את המצות מכונה קודם זמן איסור חמץ הי׳ מקום לדון דיש עוד מהלך לפוטרו מביעור, דכיון שבעל ה״חמץ״ הוא ישראל, וכיון שזה זכות בשבילו שימכרו לו את החמץ א״כ אפשר לדון שיוכל למכור אותן לישראל מצד זכין לאדם.

ואע״פ דלשיטת המפקיד הם מצות ולא חמץ, אבל מ״מ כיון שנסע לכל חג הפסח, בודאי זכות הוא בשבילו למכור את המצות עכשיו דהא לאחר הפסח בודאי מחירם ירד, אלא שהקצוה״ח סימן רמ״ג ס״ק ח כתב שלא שייך זכיה לאדם אלא לקבל דבר אבל לא להפריש תרומה (שהוא לקחת ממנו דבר) אפילו אם הוא זכות בשבילו, וא״כ לדבריו לא שייך לומר כן. ועיין במילואי חשן שם שהביא שהאחרונים תמהו על הקצוה״ח מסוגיא דפסחים דף י״ג במעשה דיוחנן חקוקאה דהנפקד יכול למכור פקדון כשעומד להתקלקל, וע׳ מה שביאר שם ובמה שהביא בשם החזו״א. ולפי דברי החזו״א ולדבריו נמצא דבמכירה לא שייך דברי הקצוה״ח. אבל הביא תירוץ בשם האמרי בינה דכשנתן לשומר הוי כמי שמצוה למוכרה לפני שנהי׳ חמץ, ולכאו׳ זה לא שייך בנידון דידן כלל דבודאי לא עשהו שומר למכור חפציו.

אלא דכ״ז אם הי׳ נכנס לדירה לפני זמן איסור חמץ אבל בעובדא דידן הרי עד כמה שהנפקד חושש שהמצות חמץ הרי גם המפקיד אינו יכול למכרן.

אבל לפי מה שנסתפקנו בפ״ב ציור ב׳ שכיון שגם אם הן חמץ מ״מ כיון שמדינא שרי למפקיד להשתמש בהן יש לו דין ממון א״כ שפיר שייך שימכרן מכח המפקיד.

פרק ז
איזו מארבעת העצות שייכות בעובדא דידן

כד) **הנה** בפ״ג בירורנו למה אין להתיר לו שלא לבערם משום דממ״נ אם הן חמץ הרי אינו חייב באחריות. ובעיקר בירורנו ד׳ ענינים. א) דאפילו אם

אין עליו חיוב אחריות מ״מ הרי אם המפקיד ישראל הנפקד חייב לבערו לדעת הגר״א. ב) אולי באופן שיש למפקיד על מי לסמוך לאכלן אפילו אם הן באמת חמץ הן נחשבות לממון אצלו. ג) דאפילו על הצד שהן חמץ מ״מ סו״ס יצטרך לשלם והוה ליה כגברא אלמא. ד) לדעת הבית אפרים והאו״ש דאפילו לרבנן דסברי דגורם לממון לאו כממון מ״מ אם יהי׳ מותר בהנאה לאחר זמן יש לו תורת ממון, א״כ בעובדא דידן אולי יש לו תורת ממון משום שיהיה מותר אחרי פסח. ואף דהרי אסור לאחר פסח מדרבנן כתבנו דאיכא למימר בזה ג׳ סברות א. מה שהבאנו בסוף פ״א את דברי השאג״א שהסתפק דמצד האיסור דרבנן עדיין הוא נחשב ממון בעלים. ב. דברי המנח״י דאין גזירת חשעה״פ למי שנוהג עפ״י שיטה שזה מותר. ג. יש גם לחשוש שהן חמץ כזה שלא נאסר אחרי הפסח. וצריך לברר לפי כל החששות האלו איזו מארבעת הפתרונות שהבאנו בפ״ו שייכים בנידון דידן.

כה) **והנה** מצד שיטת הגר״א בודאי לא מהני מכירה וביטול של הנפקד. אבל לכאו׳ מצד חשש זה אם רק יוציא את מצות המכונה מרשותו או ישכיר את המדף בדירה שהן נמצאות עליו בודאי יהני לכו״ע אפילו אם השוכר לא יקבל עליו אחריות, דהא כל הנידון של המג״א והחק יעקב הוא כשקיבל אחריות דהוי כשלו, אבל כשלא קיבל אחריות ואינו חייב לבער אלא מצד שהוא חמץ של ישראל שנמצא ברשותו א״כ אם החמץ יצא מרשותו אין עליו חיוב.

ואם ירצה להוציא את המצות לבית של יהודי אחר שאינו מקפיד על מצות מכונה צריך לברר אם מותר לו מצד הלכות שומרים. דלכאו׳ אם אינו משלם ליהודי האחר ההוא שכר שמירה בודאי אסור דהא גרעי׳ לשמירתו דהוא עצמו הרי נחשב שומר שכר, אבל לכאו׳ יוכל להשכיר את המקום בדירה ליהודי האחר, דבקרקע שוכר רשאי להשכיר, (ומבואר ברמ״א סי׳ שמ״ב סעיף א דה״ה דבקרקע השואל רשאי להשאיל) ואז יוכל לשמור בעצמו על ה״חמץ״.

ולכאו׳ יוכל גם להחזיר את השכירות על מקום מצות המכונה לבעל הבית ע״י אחר מדין זכין, וזה יתבאר בעזה״י בפ״ח.

כו) **ומשום** הצד שהמצות אמנם נחשבות ממון אצל הבעלים הראשונים אע״פ שכלפי הנפקד אינן ממון, אם אפשר לזכות את השכירות במקום המצות בחזרה לבעלים בודאי יהני לדעת המג״א אבל לא לדעת החק יעקב. אבל העצה השני׳ של המג״א שיקבל עליו הישראל השני אחריות צ״ע אם יהני אחר שש שעות, דאף דלדברינו הא דחוששים שחלה אחריות על הנפקד כלפי המפקיד הוא הואיל וכלפי המפקיד אינו חמץ הוי ממון, אבל הרי כלפי הנפקד אינו ממון וא״כ הישראל השלישי אינו יכול לקבל אחריות כלפיו, דהיינו דמי שסובר שהן חמץ יכול לקבל אחריות כלפי מי שנוקט שאינו חמץ

משום שכלפיו הן ממון וכדי לקבל אחריות הקובע הוא אם הוא ממון אצל המפקיד, אבל אחר אינו יכול לקבל אחריות כלפיו משום שאצלו אינו ממון, וממילא לא שייך בזה טענת הממ"נ דהא אצל המפקיד הוא נחשב לממון ולא אצלו. אבל יש לדון בזה דהא בלא"ה המצות הן של אחר וא"כ איך שייך שיקבל השלישי אחריות כלפי השני, וע"כ צ"ל כדמבואר בסוגיא דשומר שמסר לשומר ששייך שהשומר השני יתחייב לשלם לשומר הראשון אף על מה שהשומר הראשון אינו חייב לשלם עליו לבעלים ונמצא דאפשר לקבל אחריות גם כלפי הבעלות של השם שומר, וא"כ אולי הבעלות הזאת שצריך כדי שיוכל להתחייב אליו אינה תלויה בתורת ממון שיש לשומר בחפץ אלא תלוי אם מחוייב לשלם למפקיד.

אבל נראה שאינו כן, וכדי להמחיש ע' בקצוה"ח סימן שמ"א שכתב שיתכן דלהך לישנא דשומר מתחייב בשעת משיכה משלם גם את היוקר של שעת משיכה. ויש להסתפק לפי"ז בשומר שמשך כשהי' שוה ד' זוז והוזל ועמד על זוז ומסרו לשומר שני ופשע השומר השני כמה יתחייב לשומר הראשון. ולכאו' נראה שקשה לומר שיתחייב ד', דאף דכל חיובו של השני לראשון הוא לשם שומר שלו והרי הוא שומר על ד' וא"כ מה איכפת לי כמה שוה החפץ עכשיו הרי בלא"ה אינו מתחייב לשומר הראשון מצד בעלותו על החפץ אלא מצד השם שומר וזה הרי הוי ד', מ"מ נראה שאינו כן דסו"ס הוא מתחייב בשעת משיכה לשומר השני וא"א שיתחייב יותר מדמי החפץ, וא"כ גם בנידוננו אם כלפי השוכר אינו ממון לא יוכל השלישי לקבל עליו אחריות.

והנה לפי מה שנסתפקנו בפרק ג' אות ב' דלדעת הר"מ שאם המפקיד גברא אלמא נחשב שקיבל אחריות גם מי שמתחייב בנדר שאם יוזק החפץ ישלם נחשב שקיבל אחריות, וכמדומני דלפי משמעות המקו"ח מה שפוטר את המפקיד לפי הגאונים בהפקיד ביד עכו"ם וקיבל עליו אחריות הוא אותו גדר של קבלת אחריות, וא"כ אם השלישי יתחייב למעשה לשלם שפיר יהני, וצ"ע היטב בזה.

ועכ"פ בודאי מצד חשש זה אם ימכרנו בתורת זכין בשביל הבעלים בודאי יהני אף בתוך הפסח, אבל מכירה וביטול חמץ של הנפקד בודאי לא יהני בתוך הפסח.

כז) **ומצד** מה שדננו דליכא ממ"נ משום דאפילו על הצד דהוי איסור הנאה הרי יצטרך לשלם ולא גרע מגברא אלמא, א"כ לא יהני מכירה משום זכין לבעלים ולא מכירה של השומר דהא שניהם אינם בעלים זה משום שאינה שלו וזה משום שאינה ברשותו. ושתי העצות של המג"א יהיו תלויות במחלוקת המג"א והחק יעקב, דמה שהערנו באות ג דלא שייך שאחר יקח על עצמו אחריות על איסורי הנאה הרי י"ל דאם כל אחריותו הוא על איסורי הנאה וזה מה שמחייב אותו ע"כ זה גם יחשב אצל השני לברשותו.

כח) **ומצד** הא דיהי׳ ממון אחר הפסח (וא״כ שמא יכול למכרו או לבטלו) צריך לדון בכל אחת מהסברות בנפרד. דלפי מה שביארנו בספיקו של השאג״א דמצד האיסור דרבנן של אחר הפסח לא נפקע השם ממון בעלים לכאו׳ הי׳ מועיל מכירה בשביל הבעלים מצד זכי׳, ולכאו׳ גם ביטול ומכירה של הנפקד בפסח הי׳ צריך להועיל לפי השיטות דמהני ביטולו של השומר קודם הפסח. אבל א״א לומר כן דהא זה מבואר להדיא בגמ׳ דלדידן לאחר זמן איסורא א״א לבטל חמץ, ואין אומרים שכיון שאחר הפסח מותר מדאורייתא יכול למכור משום התורת ממון של גורם לממון אחרי פסח, והשאג״א ביאר בזה בתרי אנפי, חדא דגם הקנס מפקיעו מתורת ממון בעלים, או דבאמת לר״ש לשיטתו דגורם לממון כממון אפשר למוכרו ולהפקירו אבל לא לבטלו מהך טעמא גופא דהוי ממון בעלים וא״כ צריך הפקר, ולדידן דגורם לממון ל״ה ממון לכך לא מהני כלום, וא״כ אם באנו להחמיר משום דאמרינן דהוי ממון בעלים משום אחר הפסח ע״כ לא מהני ביטול כלל. ואם שייך מכירה והפקר של הנפקד ע׳ במש״כ בפרק ו אות ב שלשון המ״ב משמע דגם מכירת הנפקד מהני להחולקים על השאג״א ונתחבטנו בדבריו, ולדברינו שרק ביטול מהני בודאי אין מקום לזה דהא כל הצד דמהני הוא משום דהוי ממונו.

כט) **וסברת** המנח״י דלא נאסר בכה״ג על הבעלים צריך לברר אם יהני בדידן, דלכאו׳ כל סברת המנח״י שייכת רק כלפי מה שהבעלים עבר על בל יראה משום דהוא חמץ שלו, אבל כלפי הבל יראה של השומר לא שייך לדון כן כלל דהא לדידי׳ הוי חמץ גמור. אבל במ״ב ס״ק ה כתב וז״ל ואם עבר ולא ביערו ועבר עליו הפסח דעת הרבה פוסקים דאסור באכילה ובהנאה כמו חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח וכו׳ ויש מקילין בעיקר דין זה ולדידהו לא גזרו חכמים בחמץ שעבר עליו הפסח אלא בחמצו של ישראל ולא בחמצו של עכו״ם המופקד ביד ישראל (שיטת הריטב״א בשם רבו) ויש לסמוך עלייהו עכ״פ לענין היתר הנאה עכ״ל. וא״כ נראה דלדעת הריטב״א דאין בזה משום חמץ שעה״פ שפיר יהני מכירה בשביל הבעלים והפקר הנפקד, אבל לפי השיטות שיש בזה חמץ שעה״פ לכאו׳ לא יהני.

ל) **ובנוגע** לצד שיתכן שיש שם חמץ שלא נאסר אחה״פ בודאי יהני מכירת הבעלים.

לא) **וצריך** ביאור טובא בנוגע לחמץ שאינו אסור אחה״פ לדעת הבית אפרים דהוא נחשב ממונו האם מהני ביטול. דאף דאין לנו את ההכרח מדברי הגמ׳ שהבאנו באות ה דלא מהני ביטול דהא הגמ׳ מיירי בציור רגיל שיש את הקנס של חמץ שעה״פ ולכך אינו ממון ואין ראי׳ לציור שלא נאסר, אבל מסברא הרי אם הוא ממונו לא יועיל ביטול. אבל המעיין בלשון הרמב״ן שהבאנו לעיל בהא דמהני ביטול לר׳ יוסי דל״ה איסורי הנאה משום כיון דאיאוש אין בו גזל צ״ב אם מוכרח

שהדין ממון מצד אחר הפסח משוה דין שאינו יכול לבטלו.

פרק ח
ביטול שכירות ע"י זכין
לבעלים

וא"כ צריך לברר האם אמנם יוכל להחזיר לבעלים את השכירות על המדף של המצות מדין זכין.

לכ) **וצריך** לברר בזה שתי נקודות א. האם לפי שיטת הנפקד שהן חמץ הוא מוסיף בזה איסור ב"י למפקיד ע"י שמזכה לו בחזרה את השכירות, דהרי בלא"ה הוא חמץ שלו. ב. אם נאמר שאמנם הוא מוסיף בזה איסור האם נדון את מה שיזכה לו את המדף בדירה כזכות מצד שזוכה במקום המדף או נדון אותו כחובה משום שיעבור על איסור ב"י. ויש לדון בזה בשתי נקודות. חדא, דזה ברור שאם היו שואלים את המפקיד האם זה שחוזר המדף לרשותו נחשב כחובה אצלו שעי"ז יש לו חשש של תוספת איסור בל יראה, ברור שהי' אומר שלא איכפת לי' כלל דהא אוכל לכתחילה ממצות כאלו בפסח, ובודאי אין לו ענין להחמיר על התוספת בל יראה. וא"כ כיון דיסוד זכי' הוא משום דאנן סהדי, גם בזה יכול הנפקד לסמוך על הזכי' אף דממ"נ הרי כל מה שצריך את הזכי' הוא על הצד שזה חמץ ולצד הזה אינו זכי' כלל אלא חובה, מ"מ אינו כן דזכות וחובה דנים לפי דעתו של הזוכה.

ואף אם נאמר דבאופן שהנפקד יודע שהוא חמץ והמפקיד אינו מאמין לו, שאינו נחשב לזכות, דהרי באמת הוא רע למפקיד, וכמו שודאי אסור לזכות למומר חמץ בערב פסח בשעת התחלת זמן איסורו, אבל בנידון דידן שאפילו לשיטת הנפקד דין המפקיד הוא שמותר לו לאכלו ולהחזיקו ברשותו וכמו שביארנו לעיל, דלהכי אין עליו בזה דין לאפרושי מאיסורא, א"כ שפיר נחשב זכות. ולחדד הך חילוק נראה פשוט שאפילו באופן שאין איסור לפני עור, מי שיתן מאכלות אסורות למומר לא יקיים בזה מצות חסד, אבל מי שנוהג איסור באיזה דבר מאכל אפילו אם נוהג כן בתורת ודאי (וגם לקולא הוא נוהג כן) יתכן דשפיר יקיים מצות חסד במה שנותן מאכל זה למי שמיקל בזה.

לג) **והנה** הנקודה הראשונה (האם אמנם ניתוסף למפקיד איסור בזה דהוי ברשותו) לכאו' תלויה במחלוקת הראשונים אם הפקידו ביד ישראל אחר והוציאו מרשותו אם עדיין עובר המפקיד על בל יראה. דהרא"ש הביא (פסחים פרק א סימן ד) שיטת הגאונים שישראל שהפקיד חמץ אצל חבירו וחבירו קיבל עליו אחריות אין הראשון עובר עליו. דלהסוברים שעדיין עובר א"כ אין לו שום חובה במה שיזכה בחזרה במקום המדף דהא בלא"ה עובר בבל יראה, אבל להגאונים דחמץ שהפקידו אצל אחר אינו עובר עליו שפיר יש בזה חובה. והנה אף שהמחבר פסק דלא כהרמב"ן ע' בשאג"א שיישב שיטתו של הרמב"ן, וכתב דעכ"פ בנוגע לאחה"פ אפשר לסמוך עליו. וא"כ נראה שבודאי אם יקנה למפקיד קנין שיגרום שיעבור על בל יראה אינו זכות, דעי"ז לדעת הרמב"ן עובר איסור.

לד) **והנה** מצינו נידון דומה לדבר שבעצם הוא חובה אבל הזוכה רוצה אותו האם זוכה בו מדין זכין, והוא מה שכתב הטור אבהע"ז סימן ק"מ וז"ל ומדברי בעל העיטור יראה היכא דאמר ליה זכי לה או התקבל והיא רצה בו שנתגרשה מיד בקבלתו אפילו לא עשאתו שליח לקבלה שכתב על שם הגאונים אמר לו זכי לה בגט זה ובא לחזור אינו יכול ופירש הוא דבריהם כיון דא"ל זכי לה והיא רצונה בו מתגרשת אבל בעל כרחה אינה מתגרשת ואין נראה אלא כל זמן שלא עשתה אותו שליח אין יכול לזכות לה שחוב הוא לה וא"כ יכול לחזור בו. ובב"י שם כתב וז"ל ודעת רבינו כדאמרינן בירושלמי (פ"ו ה"א) שאפילו צווחת להתגרש אני אומר שמא חזרה בה. כלומר ואע"פ שבדקנוה עכשיו ואמרה רוצה אני אכתי איכא למיחש שמא בשעת קבלת השליח הגט לא היתה רוצה, מיהו היכא שבאו עדים שהיתה צווחת להתגרש בשעה פלונית והגט זיכה בו הבעל לאחר באותה שעה ממש אפשר שהיא מגורשת. והב"ח שם חולק וסובר דבאופן שאין עדים על דעתה בשעת קבלת הגט בודאי לא יהני וז"ל ורבינו השיג על זה ואמר ואין נראה אלא כל זמן שלא עשאתו שליח אין יכול לזכות לה וכו' דאע"פ דאיכא עכשיו עדים שבאותה שעה ממש שזיכה לה היה רצונה להתגרש מכל מקום כיון דהבעל לא ידע שזכות הוא לה לא מצי לזכות לה דהא מסתמא חוב לה. אבל משמעות דברי הב"ח שגם זה רק משום שבשעת מעשה לא ידע הבעל. ובעה"ש סי' י"ח כתב ע"ז וז"ל ואפילו צווחה מקודם להתגרש שמא עתה חזרה בה כדאיתא בירושלמי לפ"ז בזמנינו שנתפשטו חוטי הברזל בכל העולם שקורין טעלעגראף שמדברים זה עם זה בריחוק מקום אם הרב שבמקום הבעל שואל מרב שבמקום האשה אם רצון האשה שיזכו גט בעדה והוא משיב שמתרצית ומבקשת שיכולים לזכות גט בעדה שהרי היא כמי שעומדת בפנינו ומבקשת לזכות גט בעדה. ולכאו' כונתו לומר שיכולים לזכות אפילו להב"ח, דלהב"י א"צ להגיע לטלגרף. אבל יש שביארו את דברי הטור משום שכיון שגט הוא חוב בעצם אע"פ שהיא רוצה לא שייך לדין זכי'. ולפי דבריהם הביאור בלשון הירושלמי הוא דאם אשה שאמרה להתגרש היה דרכה להשאר בדעה זו א"כ בודאי במצב כזה היינו דנים אותו כזכות, אבל כיון שאפילו אם היא רוצה עכשיו היא עלולה להתחרט אח"כ וא"כ כל הרצון לגט הוא משום שבפועל רצתה אין זה זכות וצריך שליחות.

וא"כ בנידון דידן לדעת הב"י בודאי אפשר לנקוט שלא חזר בו, וכמדומני דרחוק לומר שכיון שלדעת הנפקד הוא חמץ עליו לחשוש שהמפקיד יעמוד על האמת ויחזור בו. וא"כ אפילו לדעת הב"ח כיון שאין בזה חשש אפילו בשעת מעשה מהני. ורק לפי הביאור האחרון בלשון הטור יש להסתפק במה שדננו האם דנים שזה בעצם חוב ולא זכות.

אבל נראה שאינו מוכרח דלהב"י יהני זיכוי בציור דידן אע"פ דבודאי

נקטינן שהוא לא חזר בו, והוא משום דבגט אע״פ שהוא חוב אבל מ״מ בודאי יש גם זכות לאשה להיות ברשות עצמה, אלא כיון דהמעלה של אישות היא הרבה יותר חשובה לה מזה לכך דנים את הגט לחוב, ולכן כשהיא רוצה היא מחשיבה את הזכות שיש בגט בעצם להיות ברשות עצמה יותר מהאישות, אבל אין ראי׳ מזה שמי שרוצה לזכות בסם המות שאפשר לזכות לו מטעם זכי׳, וצ״ע. וא״כ עד כמה שדנים כלפי הנפקד שסובר שהן חמץ דנים גם שהוא מזכה למפקיד איסור בל יראה, וא״כ אע״פ שהמפקיד רוצה הנפקד אינו יכול לדונו כזכות.

לה) **והנה** עד עתה נקטנו שאם הוא מוסיף לו בזה איסור, א״א לדון את זכיית הקרקע כזכות מצד הקרקע עצמה, אמנם יש לדון שאף שהוא חובה מצד החמץ אבל כיון שעצם הזכות בקרקע הוא זכות אלא שעי״ז יבא לו חוב בתולדה שפיר י״ל זכין. וע׳ ביו״ד סי׳ קס״ז סעיף ה וז״ל ואין המלוה יכול לומר הקניתי לו מעט משלי ע״י אחר דלא מהני בלא דעת הלוה. וז״ל הט״ז ס״ק ח קשה לי מאי שנא מפרוזבול בח״מ סי׳ ס״ז סעיף כ״ב דמהני אפילו שלא בפניו דהקילו בו כיון שהוא מדרבנן וכאן נמי הוא מדרבנן דהא סאה בסאה הוא מדרבנן עכ״ל. וז״ל הנקוה״כ דבריו תמוהין וכו׳ ולענין קושייתו נראה לי דלק״מ דשאני התם כמ״ש הר״ן בפרק השולח וז״ל ומכאן נ״ל דמאי דקי״ל זכין לאדם שלא בפניו כל שהדבר בעצמו זכות אע״פ שנמשך ממנו חוב שהוא יתר על הזכות זכה וקנה דהא הכא כשמזכהו קרקע כל שהוא מתחייב הוא בכך שאין שביעית משמטת חובו ואפ״ה אמרינן דמהני אלא שאפשר לדחות ולומר שאף זה מקולי פרוזבול עכ״ל רצה לומר דדוק׳ בפרוזבול תקנו כן משום נעילת דלת מפני לוין וזה לא שייך הכא וק״ל. ועוד נראה דאפי׳ אם תמצא לומר דה״ה בעלמא אמרינן הכי כמו בפרוזבול היינו דוקא דומיא דפרוזבול דהחוב שנמשך ממנו אינו בא מיד רק אח״כ כשיגיע השמטה משא״כ הכא במה שמקנה לו בא חובתו מיד דאפשר שיתייקר מיד וחילוק זה מוכרח עכ״ל.

ולכאו׳ גם ציור דידן דומה לזה, וא״כ נראה דלדעת הש״ך בנקוה״כ כיון דמיד בשעת ביטול השכירות באה לו חובה לא מהני. וא״כ נראה שכדאי שיבטל את השכירות ויזכה לו בחזרה מדף אחר בבית שאין עליו חמץ ואח״כ יעביר את המצות המכונה למדף ההוא (ע״י קנה שלא יהי׳ חשש דלמא אתי למיכלי׳ או ע״י מי שאינו מקפיד) דבאופן זה דנים שזו אמנם זכות בשבילו דהא בשעת ביטול השכירות לא הי׳ בו שום חובה.

פרק ט
דינים היוצאים למעשה

ועל פי דברינו נמצא שכדאי לו לצאת ידי כל החששות בכל מה דאפשר.

א. ולכן באופן שיש מי שמוכן לקנות את ה״חמץ״ באופן שזה זכות לבעלים

אפילו לשיטתו, והיינו שימכור את מצות המכונה במחיר יקר יותר ממה שיהיו שוות אחרי שיחזור בעה"ב, ובציור של בעל הבית הספרדי שהתערב לו יבש ביבש של חמץ במאכלים רגילים שמחירם לא ירד אחרי פסח הוא צריך למצוא מי שיהי' מוכן לשלם יותר מהמחיר.

והנה מצד אחד עצה זו היא העצה הכי מועילה, דעד כמה שדנים את החיוב אחריות משום שהבעלים הוא בעלים א"כ ע"כ הוא יכול למכור. אבל לפי מה שהאמרי בינה מיישב בשיטת הקצוה"ח (עיין לעיל פ"ו אות ג') לא מהני זכי' בכגון דא כלל. וכן גם לפי הסברא שאפילו בלי בעלות הוא נחשב לגברא אלמא לא שייך זה כלל. וממילא א"א לסמוך רק על זה.

ב. הנפקד גם יבטלו וגם יפקירו או ימכרהו דהרי לפי מה שדייקנו בדברי הבי"מ והעונ"י ביטול מועיל והפקר אינו מועיל ולכן יבטל דזה מהני. ואע"פ שביטול אינו מועיל לאחר זמן איסורו מ"מ הלא לפי הבית אפרים עד כמה שהוא מותר אחר הפסח שפיר חשיב ממון לבטלו. ויתכן דמצות אלו מותרות לו אחה"פ או משום דעת המנח"י דמי שהשהה חמץ ברשותו עפ"י הנהגת בי"ד לא קנסינן (ובצירוף דעת הריטב"א שמצד השהיית הנפקד לא נאסר), או משום שבאופן כזה מצד דרגת חומרת החמץ לא קנסו. אבל זה תלוי במה שנסתפקנו בפ"ז אות ח' אם להנך אחרונים שייך ה"פשרה" שהחמץ נחשב ממון דידי' ועדיין מהני ביטול.

והנה לפי צד אחד של השאג"א הקנס של חשעעה"פ אינו מפקיעו מתורת ממון, ואם ננקוט כן ונאמר כהבית אפרים דגם לרבנן דגורם לממון לאו כממון מ"מ השויות שיהיה שוה אח"כ משוווהו לממון כבר עכשיו, א"כ מוכרח דלא מהני ביטול במצב כזה אבל הפקר גמור לכאורה יהני. וכן הוא פשטות הדברים שבכל אופן שנחשב ממונו אינו יכול לבטלו (ודלא כמו שרצינו לדחות בפ"ז אות ח'), וא"כ אפילו בחמץ כזה שלא נאסר לדעת הבית אפרים לא יהני ביטול אלא הפקר, וא"כ יצטרך להפקיר ולא לבטל. ואף שכתבנו דמדברי האחרונים משמע שרק ביטול מהני אם קיבל עליו אחריות מ"מ הלא המ"ב כתב או ימכור, וא"כ בודאי כדאי לו למכור או להפקיר לצאת ידי דעת המ"ב.

ג. והנה כיון שמה שכתבנו בשתי העצות אינו לכל השיטות א"כ בודאי הוא צריך לעשות גם את עצת המג"א. ובאמת אם הוא יכול לבטל את השכירות הרי העצה הזו יותר מועילה דהרי דננו בפ"ז אות ג' שיש אופנים שלא יהני קבלת אחריות של אחר, וא"כ בודאי כדאי שיזכה לבעליו באופן שביארנו בסוף פרק ז, והיינו שיזכה לו מקום שלא מונח בו חמץ ואח"כ יניח את החמץ שם.

ד. אבל כיון שגם זה לא ברור שנחשב אצלו לזכות כיון דעי"ז עובר המפקיד על איסור חמץ (שהוא איסור דאורייתא) לשיטת הגאונים, לכן ישכיר גם את המקום ליהודי שלישי שאינו מקפיד על מצות מכונה והשלישי יקבל עליו אחריות.

סימן ו

באופני היתר קנית אריזות מוצרי חמץ בפסח בלי תכולתם ומסתעף בכמה נידונים

מעשה באנגליה באברך שקנה בפסח אריזות של דגני בוקר כדי לקבל כרטיס כניסה בחינם לגן החיות

מעשה שקרה באנגליה בפסח לפני כמה שנים, שחברה של דגני בוקר יצאה במבצע שכל מי שיביא כמה קופסאות ריקות של דגני בוקר יקבל הנחה גדולה לכל המשפחה בקניית כרטיסים לביקור בגן החיות. והי׳ שם אברך עם משפחה גדולה שעשה חשבון שהחסכון שיגיע למשפחתו ב״טיול חוה״מ״ לגן החיות הוא יותר מכל עלות דגני הבוקר, ולכן הלך בחול המועד ל״סופרמרקט״ וקנה את הדגני בוקר ולקח את הקופסאות לעצמו והשאיר את הדגנים ליד החנות. והשאלה היא אם שפיר עביד, ותוך כדי עיוני בנידון התעוררו עוד כמה ספיקות שנוגעים לכמה ענינים, ולכך אמרתי להעלותם על שלחן מלכים. והנה לכאורה אע״ג דאסור ליהנות מחמץ של עכו״ם מ״מ נראה רחוק לדון שבציור הנ״ל הוא נחשב כנהנה מהחמץ, וכמבואר למעיין מכמה טעמי. אבל אעפ״כ נראה שיש לדון מטעמים אחרים.

גזירה שמא יאכלנו

א) **איתא** בשו״ע או״ח סימן ת״מ סעיף ב, ואם אינו חייב באחריותו אינו חייב לבערו אפילו אם כבוש תחת ידו כגון שהוא גר תושב ושרוי עמו בחצר וצריך לעשות לפניו מחיצה גבוה י׳ טפחים כדי שלא ישכח ויאכלנו. וכתב המ״ב ס״ק י״ג דאע״ג דבשאר איסורי אכילה והנאה לא בעינן מחיצה הכא שאני משום דלא בדילי מיניה כולי שתא חיישינן שלא יבא לאכלו. ובאמת אף לשעה קלה אסור כלשון השו״ע סי׳ תמ״ו סעיף ג׳, גגו של נכרי שהיה סמוך לגגו של ישראל ונתגלגל החמץ מגגו של נכרי לגגו של ישראל ה״ז דוחפו בקנה, ובמ״ב ס״ק י׳ כתב וליגע בו בידים אסור דלמא אתי למיכל מיניה ואע״ג דחמץ שלו מטלטלו ושורפו בחוה״מ וכדלעיל בס״א התם שאני דכיון שהוא מחזר עליו לשורפו לא חיישינן שמא ישכח ויאכלנו.

ב) **וא״כ** פשוט שהיה אסור לו ליטלה כדי לקחתה לקופה לשלם, או

כדי לתתה בתוך העגלה. ואם דחפה בקנה לתוך העגלה יש לדון אם בזה הוציא עצמו מהגזירה של אתי למיכלה, דהרי מבואר דאם נפל חמץ לרשותו מרשות עכו"ם אסור להשאירו ברשותו אפילו אם אינו נוגע בו, ולכאו' בזה שמניחו בתוך העגלה הוי כברשותו, דהרי יש לו דין שו"ש על העגלה, וממילא פשוט שזה נקרא שהחמץ ברשותו. ומסתבר שאפילו בלי דין שומר כיון שהחמץ נמצא בשליטתו המלאה א"כ בנוגע לגזירת דילמא אתי למיכלי' הוא נחשב ברשותו. והעירוני דבמה שדוחף את העגלה אח"כ לכאורה אף בלי שנחשבת ברשותו אסור מצד נגיעה בידים מכיון דע"י העגלה הוי כדרכו בכך ואינו נחשב כדחי' בקנה ועיין.

האם גזרו דילמא אתי למיכל מיניה אם הם אסורים באכילה כל השנה

ג) **אבל** מה שיש לדון בזה אם היו אלו דגני בוקר שאינם כשרים לאכילה לכל ימות השנה אם יש בזה חשש דילמא אתי למיכלי'. וז"ל הביאור הלכה סימן ת"מ וז"ל ודע עוד דאפילו במקום שנוהגין איסור בפת עכו"ם ג"כ צריך מחיצה ול"א דבלא"ה בדילי מיניה דלא אמרו כן בש"ס אלא בחמץ של הקדש ומשום דהקדש חמירא דאית ביה מעילה וכולי עלמא זהירי ביה ולא כן בפת גוי שאינו אלא חומרא בעלמא כ"כ ר' מנוח וכן הסכים במאמר מרדכי שלא כרא"מ שרצה להקל בזה עיי"ש. וז"ל רבנו מנוח וי"א דבמקום שנהגו שלא לאכול פת של גוים אי"צ לעשות מחיצה וכו' כיון דבדילי מיני' ולא נהירא דלא דמי איסור שהוא מן המנהג לאיסור שהוא מן התורה עכ"ל. ולפי"ז פשוט שבדגנים כאלו שיש בהם ודאי תערובות איסור אפילו לדעת רבנו מנוח יהי' מותר. ולכאו' אפילו אם יהיה רק ספק איסור, אם על פי דין אסור לאכלו כל השנה, לכאו' ג"כ יהי' מותר לדעת רבנו מנוח, ואם אין בו הכשר אבל לא ידוע עליו ריעותא צ"ע. ויש מקום לומר דלדעת הרא"מ יהי' מותר דהא כו"ע בדילי מיני' כל השנה.

והנה נתקשיתי בדברי הגמ' דמי שמצא חמץ של נכרי שאינו חייב באחריותו כיון דלא בדילי מיני' עושה לו מחיצה, דהרי יש עצה יותר פשוטה שיאסור את הככר עליו בהנאה [דהא אדם אוסר נכסי חבירו על עצמו] ועי"ז יהי' בדיל מיני'. ואף דחמץ כבר אסור עליו באיסור חמץ וא"כ איך יכול לאסור חמץ על עצמו בקונם הא אין איסור חל על איסור ולכמה אחרונים יש עוד דין שנדר אינו חל על האיסורים, ועיין בסימן כ"ד. אבל עי' בשו"ת אבנ"מ סימן יב שכתב דלר"י דקיי"ל כותי' בודאי נדר חל אפילו על חתיכה שכבר אסורה אם הנדר כולל עוד חתיכות שאינם אסורות (איסור כולל) ויש כמה אופנים לעשות את הקונם בכולל. וא"כ שפיר יש להעיר למה לא נתנו עצה למי שמוצא חמץ ברשותו שיאסור את החמץ על עצמו בקונם הכולל שאר דברים כדי שלא יצטרך לעשות מחיצה. והיה מקום לחלוק

על הנחת הקושיא ולומר שבאיסור קונם לא בדילי מיני׳ דהא החפצא אינו חפצא דאיסורא מצד עצמו, אבל עי׳ במ״ב סי׳ ת״מ סקי״ג שהבאנו לעיל שהטעם שגזרו בחמץ ולא בשאר איסורים משום דבשאר איסורים בדילי מיני׳ וממילא אין צורך לגזור ורק בחמץ דלא בדילי מיניה היה צורך לגזור. וא״כ אם לא מצינו שגזרו חז״ל על קונם ע״כ בדילי מיני׳.

והנה נסתפקתי דהא בככר של הקדש איתא בגמ׳ דכיון דבדילי מיני׳ לא חיישינן שמא יאכלנו, וא״כ מה הדין בככר שנשבע עליו שלא יאכלנו, דהיינו כשאין החסרון מצד החפץ, אם גם ע״ז אמרינן דבדילי מיני׳. והנה אם נימא שצריך שיהיה דוקא איסור חפצא יש מקום לדון לפי״מ שידוע הנידון באוסר את של חבירו על עצמו אם הוי איסור חפצא [ואם יש מעילה בקונמות גם באוסר את של חבירו עליו], ואם נאמר שאינו איסור חפצא אולי באמת לא נחשב בדילי מיני׳. וכמובן שעצם הקושיא שיכול לאסור את הככר עליו בהנאה לא קשה כ״כ, דאין דרכם של חז״ל לייעץ לעשות ״פטנטים״, ושפיר יתכן לומר שאה״נ אם יעשה כן יפטר מלעשות מחיצה.

וא״כ אם נימא שמקונם בדילי אינשי, יש לו עצה פשוטה שיקנה את הקופסא ויאסור על עצמו בקונם את החמץ לעולם וממילא יהי׳ בדילי מיני׳ ויוכל לקנותו. ואף אם נימא דהא דאינו יכול לפטור את עצמו מלעשות מחיצה ע״י קונם הוא משום שחז״ל חייבו אותו לעשות דוקא מחיצה ולא מהני לעשות את ה״פטנט״ של קונם, מ״מ כ״ז הוא רק אם הי׳ החמץ ברשותו באופן דחל עליו החיוב לבערו דלא מהני לעשות קונם, אבל לכאו׳ אין צד שחכמים יאסרו לעשות את החמץ ״בדיל״ לפני שהגיע לרשותו.

האם יש חשש בל יראה אע״פ שלא קנה את החמץ

ד) **וכ״ז** בנוגע לגזירה דרבנן דדילמא אתי למיכלי׳, וצריך לדון גם האם יהיה אצלו חשש איסור בל יראה. ואף דלכאו׳ לא שייך לדון כלל שיעבור בבל יראה דהא אין אדם זוכה בע״כ והוא בודאי התכוון שלא לקנות את החמץ, מ״מ נראה שעדיין יש לדון בזה מכמה צדדים.[לא] והנה לצערנו יש חנויות

לא. ויש שהעירו מצד דברים שבלב. והנה בהמשך דברינו יבואר שיש לדון מתי הוא שעת הקני׳ אם הוא בשעה שהגביה או בשעה שמשלם בקופה. וצריך לברר במי שמגביה חפץ של הפקר באופן שנראה שרוצה לקנות ובאמת אינו רוצה האם אמרינן בזה דברים שבלב ל״ה דברים, או דבדבר שאינו נוגע לאחרים כלל רק לעצמו ל״ש כלל לדברים שבלב. אבל אף אי נימא דגם בזה הוי דברים שבלב מ״מ בודאי יהני מה שיאמר לעצמו שאינו רוצה לקנות. אבל כשקונה אצל הקופאי יש לדון אם שייך בזה דברים שבלב, ולזה לכאורה לא יהני מה שמגלה דעת באופן שהקופאי לא שומע. ויש לדון דהדברים שבלב לא יהני רק שע״כ יתחייב כלפי המוכר דזהו העסק שביניהם אבל זה שהוא אינו קונה לא שייך למוכר וע׳.

שהם בבעלות ישראל שמוכרים חמץ בפסח, וכיון שבכמה דברים יתכן שישתנה דינם, ציירתי את שני האופנים.

איתא בפסחים דף ה: אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים תלמוד לומר לא ימצא הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה לא קשיא הא דקביל עליה אחריות הא דלא קביל עליה אחריות כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור. וכ"ז בחמץ של עכו"ם אבל בחמץ של ישראל אחר שתחת ידו ולא קיבל אחריות כתב השו"ע סימן תמג ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון יעכבנו עד שעה חמישית ואם לא בא בעליו ימכרנו לנכרי ואם לא מכרו חייב לבערו בזמן איסורו אפילו אם אינו חייב באחריותו. וכתב ע"ז במ"ב שם אפילו אם אינו חייב באחריותו ואפילו אם לא קיבל עליו שמירה כלל [אחרונים] ואע"ג דהוא אינו עובר עליו מ"מ צריך לבערו כדי שלא יעבור עליו המפקיד דכל ישראל ערבים זה בזה [ב"ח ומ"א] ודעת הגר"א דיש עליו חיוב מן התורה לבער אף שהחמץ אינו שלו כיון שהחמץ בביתו והוא של ישראל, וכן דעת הצל"ח והבית מאיר ע"ש.

האם דגני הבוקר נחשבים ברשותו

ה) **והנה** תחילה צריך לברר אם בציור שלנו החמץ נקרא שהוא ברשותו. והנה אם הגביהו בידו פשוט דנחשב שהוא ברשותו. ואם דחפו לתוך העגלה ולא הגביהו לכאו' גם זה נחשב כרשותו דהרי העגלה מושאלת לו, ואפילו אם נאמר דשכירות לא קניא, מ"מ הלא על חמץ איתא בגמ' דאם השכירו לעכו"ם אינו עובר משום דאינו מצוי בידך, וא"כ לכאו' גם לחומרא ע"י שאילה יחשב מצוי בידך.

האם יש חשש מצד חמצו של ישראל אחר ברשותו

ו) **וממילא** לשיטת הגר"א ועוד פוסקים שרק של גוי או של הקדש אתה רואה אבל חמצו של ישראל שנמצא ברשות ישראל אחר זה שהחמץ ברשותו חייב לבער אפילו אם לא קיבל עליו אחריות, א"כ אם המוכר ישראל בודאי אם יגביה את הקופסא כדי לקנות אותה יתחייב לבער [ולשאר הפוסקים הדין יהי' תלוי בדיני הצלה מאיסור למומר], ולכן כל חברה ציבורית שיש לה חמץ וחלק מבעלי המניות יהודים יש בזה נידון בפוסקים אם עוברים בבל יראה בכגון דא, ובזמנינו מנהג הרבה בתי דינים למכור את המניות שיש לאנשים בחברות הציבוריות במכירת חמץ לעכו"ם משום שהם חוששים שזה נקרא שותפות בחמץ, וא"כ בזה שהגביה את הקופסא הכניס את עצמו לחיוב ביעור.

האם הישראל יכול לקנות את הקופסא לבד ולהשאיר את החמץ בבעלות הגוי

ז) **ואף** לשאר השיטות שאין איסור בעצם על הישראל הקונה מצד שהבעלים ישראל [ורק מצד אפרושי מאיסורא] וכן אם קנה את החמץ מגוי, עדיין צריך לדון. והנה מקודם צריך

לברר בציור דידן שהקונה רוצה לקנות את הקופסא ולא את האוכל שבתוכה למי שייכת הקופסא. ותחילה צריך לברר אם יש לדון שהגוי ימכור והישראל יקנה את הקופסא בלבד, דהרי לכאו׳ דעת המוכר וה״לך חזק וקני״ שלו [שכלול בזה שהעמיד את דגני הבוקר על המדף] הי׳ על כל ה״סט״ של דגני הבוקר שבתוך הקופסא, ולא הי׳ לו שום דעת למכור רק את הקופסא לבד. ואף דלפו״ר נראה דאם היו שואלים את המוכר אם ניחא לי׳ להקנות את הקופסא לבדה במחיר המלא הי׳ ניחא לי׳, מ״מ הלא קי״ל דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש. אבל מאידך יש לומר שבכל לך חזק וקני שאומר המוכר על שני דברים כאחד נכלל בזה ממילא דאיכא דעת הקנאה על אחד מהם דבכלל מאתים מנה, וצ״ע. אלא שבאמת כד נעיין בדעת המוכר נראה שכיון שאין לו מה לעשות עם שקית דגני בוקר בלי קופסא, אין כאן אומדנא כלל שהוא מוכן למכור את הקופסא לבד, ואדרבה אם הקונה ישאיר את השקית של דגני הבוקר בתוך החנות מסתבר שהי׳ בעל החנות צועק אליו קח את הזבל שלך. ואם הי׳ משיב לו הא לך אשר לך, לא היתה התשובה מתקבלת ברצון. ואף אם נימא דרוב המוכרים אכן יסכימו מ״מ הרי ידועים דברי הגרי״ז בהלכות אישות דרוב אינו משוהו לבלבו ובלב כל אדם. וא״כ יש מקום לדון שאין זכות לישראל לקנות את הקופסא בלי לקנות את האוכל, ואם אמנם כן הוא נדון בהמשך דברינו מה דין הישראל בהך חמץ.

האם יש לדון שיזכה בקופסא מדין נכסי עכו"ם כנכסי מדבר

ה) **אבל** צריך לדון בזה עוד מצד הא דאיתא בסוגיא דב״ב דף נד. אמר רב יהודה אמר שמואל נכסי עובד כוכבים הרי הן כמדבר כל המחזיק בהן זכה בהן מ״ט עובד כוכבים מכי מטו זוזי לידיה אסתלק ליה ישראל לא קני עד דמטי שטרא לידיה הלכך הרי הן כמדבר וכל המחזיק בהן זכה בהן. ולכאו׳ לפי״ז אם הישראל אינו רוצה לזכות בחמץ, א״כ כשהוא נותן את הכסף לגוי הוא גורם שהגוי בעצם מפקיר את כל הקופסא, וממילא הישראל יכול לזכות בקופסא מההפקר והשקית תשאר הפקר. וע׳ בספר ברכ״א בב״ב שם שהביא שנחלקו הראשונים אם הוי כהפקר ממש או שכונת הגמ׳ שהדעת מקנה של הגוי היא לכל מי שיזכה בזה, וכמובן להנך ראשונים אין ראי׳ לנידוננו, דהא אם דנים שכל הדעת שלו הוא רק על ההקנאה של שתיהם יחד, גם מצד נכסי עכו״ם כמדבר יהיה כן.

והנה כ״ז הוא כשהמוכר גוי, וצ״ע לדינא כשהמוכר ישראל. והנה הנתיבות כתב סי׳ קצ״ד סק״ג וז״ל ולא דמי כלל לישראל מישראל, דבשלמא ישראל מישראל בכסף בלא שטר, כיון שהמוכר יודע שהלוקח לא סמכה דעתיה ולא קנה גם המוכר לא גמר ומקנה, לכך אין השדה יוצא מרשותו, משא״כ בישראל מנכרי שאין הנכרי יודע

שהישראל מחזיקו לאנס ואיננו סומך דעתו עליו ודאי גמר ומקני כיון שיודע שבדיניהם ובדינינו קנין גמור הוא, וכיון דהגוי גמר ומקני נעשה הפקר כמו בנתן עכ"ל. ולדבריו לכאו' בנידון דידן גם בישראל איכא למימר הכי. אבל לפי מה שביאר הגרשש"ק ב"ב סימן כט שזה סברא מיוחדת בגוי עי"ש היטב, והביא סמוכים לדבריו מדברי הריטב"א וז"ל וקשה לי ואמאי לא אמרינן דגוי אדעתא דלוקח בלחוד אפקריה כדאמרינן בפרק הגוזל (ב"ק קט"ז א') גבי חמורו של רב ספרא, וכדאמרינן גבי הנותן מתנה לחבירו וצווח מעיקרא ואמר אי אפשי בה דהדרה למרה כדפירשתי במסכת גיטין (ל"ב א'), וי"ל דגוי לא קפיד בהאי שאין דעתו אלא לכספו ולהנאתו כנ"ל עכ"ל. א"כ לכאו' בחנות שבבעלות ישראל לא שייך כלל הך דינא. וצריך לברר בכגון דא שתלוי באומדן חז"ל בחילוק שבין דעת ישראל לדעת עכו"ם, איך נדון בחילוניים בני זמנינו וצ"ע.

ט) **אבל** באמת נראה שאדרבה בחנות שהיא בבעלות עכו"ם בודאי לא שייך דינא דנכסי עכו"ם הרי הם כמדבר, דלכאו' יש להקשות איך בכלל קונים בחנות של גוי, הלא הבעלים אינו נמצא שם להקנות, והא דפועליו הם שלוחיו לא מהני בגוי דאין שליחות לעכו"ם [לרוב השיטות דעכו"ם לעכו"ם אין שליחות].

ושמעתי מגאון אחד שבכה"ג אף שאין המקנה הגוי עושה מעשה הקנאה מ"מ ע"י שמרשה לכל מי שרוצה לקנות מהני. והוכיח כן מהסוגיא דב"ב דף פ"ח ההוא גברא דאייתי קארי לפום נהרא אתו כולי עלמא שקול קרא קרא אמר להו הרי הן מוקדשין לשמים אתו לקמיה דרב כהנא אמר להו אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו וה"מ הוא דקיצי דמייהו. והתם ודאי לא עשה הקנאה לכל קונה, דהרי כשהגיעו לא רצה למכור להם, וע"כ דכיון דמתחילה הניחם על דעת שכל מי שירצה יקנה מהני מיד כשהם הגביהו. וציין לדברי הנוב"י תנינא סימן ע"ז ד"ה ומה שהסתפקתם שמבואר מדבריו שהוציא מדברי הגמ' שיכול אדם לקנות בעצמו דבר הנמכר בחנות. וציין גם לדברי הר"מ פ"ו מהלכות ערכין הכ"ה דלפי גרסתו בגמ' [ע' מקורות וציונים ברמב"ם מהדורת פרנקל] לכאורה אין מקור להך דין, וציין עוד לדברי האחיעזר ח"ב סי' ט"ז א' דלפי"ד אין לדייק שהרמב"ם פליג על שאר הראשונים. והגרש"ר [זכרון שמואל סימן נ אות ד] חידש עוד יותר דגם בדליכא "לך חזק וקני" כללי מ"מ אם הבעלים אינם מעכבים מהני עפ"י יסוד הגרשש"ק דאם המקנה אינו מקפיד יכול הקונה לעשות קנין מצד הקונה לבד, וכדמוכח מדברי הר"מ פ"ה מאישות ה"ח וז"ל הנכנס לבית חבירו ולקח לו כלי או אוכל וכיוצא בהן וקידש בו אשה ובא בעל הבית אע"פ שאמר לו למה לא נתת לה דבר זה שהוא טוב ממה שנתת לה אינה מקודשת שלא אמר לו דבר זה אלא כדי שלא להתבייש עמו והואיל וקידש בממון חבירו שלא מדעת חבירו הרי זה גזל

ואינה מקודשת **ואם קידשה בדבר שאין בעל הבית מקפיד עליו כגון תמרה או אגוז הרי זו מקודשת מספק.** דלכאו׳ תמוה דאף אם אין בעה״ב מקפיד אבל איך קנה המקדש את התמרה כדי שתהי׳ שלו. וכן הקשה הנוב״י שם. והגרש״ר הוכיח מזה שבנתינת רשות סגי. והעירני בזה ג״א דלפי״ד לא יחול הקנין אלא במשיכה ולא בכסף כלל, ובגוי שאין קנינו אלא בכסף צ״ע.

והנה נראה ברור דכל מה דאמרינן בב״ב שם דעכו״ם שהקנה הוי הפקר היינו רק בעכו״ם שאכן **הקנה,** דכיון דהדעת מקנה שלו אינה מוגבלת דוקא לקונה הזה לכן הוי הפקר, אבל אם רק נתן לו רשות לקנות הרי בודאי לא הפקירו עכשיו, דהא לא קיבל כסף בעדו ואינו אלא היכ״ת שהקונה יוכל לקנות, וא״כ איך שייך לומר שכשהקונה יקנה יעשה בזה הפקר מצד העכו״ם, ודוק כי נראה לי שהוא ברור. וממילא כשקונה בחנות של גוי בודאי לא שייך כלל הא דנכסי עכו״ם הרי הן כמדבר.

והנה לדעת הגרש״ר היה מקום לומר דאינו מוכרח מה שכתבנו באות ז דאף אם נימא דאם היינו שואלים את הבעלים לא היה איכפ״ל שהקונה יקנה רק את הקופסא אם ישלם את המחיר המלא אבל סו״ס לא הי׳ לו דעת ע״ז, דיתכן דיש לו מספיק דעת כדי להחשב לאינו מקפיד של הר״מ. אבל אינו מוכרח דהא ליכא הכא ״אינו מקפיד גורף״ דהא רק בשביל הכסף אינו מקפיד, וא״כ שפיר יתכן דהאינו מקפיד הוא מיוחד רק להקנאה הזאת וא״א ״לבנות״ מזה עוד ״אינו מקפיד״ ע״י אומדנא משום דהוי יאוש שלא מדעת ועיין.

והנה כל מה שדנינו מצד הא דנכסי עכו״ם הרי הם כמדבר הוא רק אם הנידון אם עובר על בל יראה מתחיל אחרי ששילם, דבהא בודאי העכו״ם מפקירו רק לאחר שקיבל את הכסף. אבל אם יש חשש בעצם מה שהוא לוקח את החמץ מהמדף ומניחו בתוך העגלה, בזה לא יהני ההפקר, ועיין לקמן מה שיתבאר בזה.

האם קונה בחנות נהיה שומר על מה שקנה

י) **והנה** צריך לדון בכל מי שקונה בחנות ונשבר החפץ בתוך העגלה האם הוא מחויב לשלם, ולכאו׳ נראה פשוט שדינו כשומר שכר כמו לוקח כלים ע״מ לבקרם.

ושמעתי מגאון אחד שדן במי שהחליט לקנות חפץ בחנות והגביהו מהמדף, מתי הוא קונה את החפץ. ודעתו נוטה שכבר נגמר קנינו ואין ביד הבעל החנות לחזור בו. ולענ״ד הדברים מחודשים מאד, בין מצד דעת הקונה בין מצד דעת בעל הבית. דלדבריו נמצא שמי שהלך למכולת ולקח בידו חפץ ונשבר באונס גמור יצטרך לשלם. וביותר יקשה דא״כ אם ירצה להחזירו למדף יצטרך לבקש רשות מבעל החנות אם הוא מסכים לקבל חזרות. וכן אם הבעל הבית צריך לסגור את החנות וללכת, לדבריו אין לו זכות לעכב את הלוקחים

מלקחת את מה שכבר הגביהו דהוא כבר שלהם והכסף עליהם בחוב. ולדעתי פשוט שאומדן דעת הקונה ודעת בעל החנות הוא שהקנין חל רק כשהקונה משלם [או רושם]. אבל העירוני דלכאורה הדברים מבוארים בסוגיא דב"ב דף פח. דלא כמש"כ דבקץ דמייהו אינו יכול להחזיר אם אינו מעושר וצ"ע.

וא"כ תא נחזי אנן בציור דידן שרוצה לקנות את הקופסא בלי דגני הבוקר ולכך הוא לוקח את הכל לקופה לשלם ודעתו לקנות רק את הקופסא, ולדברינו עד שהוא מגיע לקופה בודאי הוא של בעל החנות, ואע"פ שאין לו את ההנאה של ע"מ לבקרו על החמץ שכלפי האוכל בתוכו הרי הוא יודע שאינו רוצה לקנותו וא"כ יש לטעון שהאיך נהיה לשומר שכר, אבל נראה שאין זו טענה דכיון שכל ההיכ"ת שלו לקנות את הקופסא הוא ע"י שיביא את החמץ לקופה א"כ בודאי הוי שומר שכר על החמץ.

ולפי דעת הגאון הנ"ל שהקנין חל בשעת הגבהה, אם אמנם נדון שאפשר לקנות את הקופסא לבד [מצד הקנאת המוכר, ולא מצד שנכסי עכו"ם הרי הם כהפקר דזה ודאי אינו אלא לאחר שמשלם], וא"כ יש לדון דכיון שהבעלים הרי לא איכפ"ל מהחמץ כלל מיד משקיבל את כל המחיר בשביל הקופסא לבד לכך אין סיבה שיעשו שומר על החמץ.

יא) **וכ"ז** בקונה חמץ מישראל אבל אם קונה מגוי דאין לו דין שומר שכר כתב המ"ב סימן ת"מ סק"ב דדוקא אם קיבל עליו אחריות בהדיא וקנו מידו דאל"ה אין דין שומרים לעכו"ם כדמבואר בחו"מ סימן ש"א ס"א וס"ד, ואם דין המלכות שמתחייב באחריות אפילו בסתמא משעה שנעשה שומר אף בלא קנין נמי הוי ברשותא דישראל ואפילו לא התנה שיהא חייב באחריות גניבה עכ"ל. וא"כ צריך לברר בכל מדינה איך הם דנים מי שקונה בחנות אם הוא חייב עכ"פ בפשיעה. אבל כמדומני דבדיניהם אפילו אם יחייבו אותו לשלם כששיבר בפשיעתו, אינם מחייבים אותו מצד שהוא שומר אלא מחייבים אותו אם פשע מצד פשיעתו. וע' בחידושי ר' שמואל פסחים ה: וז"ל החק יעקב בסימן ת"מ סק"א דלהסוברים דבאחריות על פשיעה לחודי' סגי לעבור על ב"י ולדעת הר"מ דפשיעה מטעם מזיק וגם הנהו שנתמעטו משמירה מ"מ מדין פשיעה לא נתמעטו הרי הוא עובר בב"י על על חמצו של עכו"ם שקיבל עליו אחריות ואפילו בלי קנו מידו. ומבואר מדבריו דסובר דגם מה שהוא חייב באחריותו משום פושע מדין מזיק משוי לי' רשותי' לענין בל יראה, ויש לדון בזה דממה דחייב מצד מזיק לא הוי בכלל חיוב אחריות, ובדברי המאירי מבואר דזו היא באמת דעת הסוברים דשו"ח אינו עובר בב"י, וז"ל ועיקר הדברים שבש"ח ודאי פטור שחיוב פשיעה כעין היזק הוא ואין חיובו מחמת שמירה גמורה. וא"כ י"ל דגם הני

ראשונים דס"ל דגם שו"ח עובר בב"י היינו משום דבפשיעה הוא חייב מצד שומר לבד מה שחייב מצד הדין פושע מטעם מזיק והיכא דלא שמר הוי הדבר באחריותו, אבל היכא דהחיוב הוא רק מצד פושע מטעם מזיק אפשר דכו"ע מודו דאי"ז שייך לדין אחריות לגבי ב"י עכ"ל. ומסתבר שהגדר של דיניהם הוא בבחינת פושע מטעם מזיק, ולכן יהי' הדין תלוי במחלוקת החק"י והגרש"ר.

ולענ"ד מדברי הגרע"א מבואר דלא ס"ל את סברת הגרש"ר אלא ס"ל כהחק יעקב, דז"ל רע"א בגליון בסי' ת"מ אות א', ואף בקיבל בפירוש להתחייב תשלומין י"ל דלענין פשיעה מהני בלא קנין אבל לענין גו"א צריך קנין וע' מחנ"א הל' שומרים סימן ח. ע"כ. וז"ל המחנ"א במאי דקי"ל דעבדים וקרקעות והקדשות נתמעטו מדין השומרים נראה לי דהיינו דוקא בסתמא, אבל אם התנה וקבל עליו שאם פשע ישלם הרי זה חייב כיון שעל פיו סמך והפסיד וכו' וכ"כ לה המרדכי בפ' הגוזל ז"ל כל גרמא בנזקין דפטור ה"ד בשלא קבל עליו לשלם אבל כל שקבל עליו לשלם חייב מעתה דון מינה בנ"ד דפשיעה לא הוי אלא גרמא בנזקין וגזרת הכתוב הוא לחייב את השומרים דלא מיעט קרא עבדים וקרקעות אלא בשלא התנה בפי' שאם פשע יהיה חייב לשלם, אבל כשהתנה כן כיון דהדין הוא בכל גרמא בנזקין דכשקבל עליו לשלם חייב ה"ה בעבדים וקרקעות. וכן נראה מתשו' הריטב"א ז"ל הביאה מרן הב"י בסוף סי' ס"ו וז"ל הצריך לנו ודקאמר פושע מזיק הוא וחייב שלא מדין שומר הא ליתא דפשיעה גרמא בנזקין היא שהוא פטור מדיני אדם אלא שהתורה חייבה שומרים בפשיעה מפני שסמך עליהם בעל הפקדון והבטיחו שומר לשמרו, מעתה המפקיד שטרות אצל חבירו אפי' בשטר ולא קבל עליו אחריות בפירוש וטען שנאנסו או נגנבו ואפי' בפשיעה הרי הוא נאמן בלא שבועה ואפי' דרבנן וכו' עכ"ל. מוכח מדבריו דכל שקבל עליו לשלם ה"ז משלם אפי' בדברים שנתמעטו משמירה עכ"ל המחנ"א.

הנה דברי המחנ"א ברורים דהחיוב בדבר שאינו כלול בפרשת שמירה, אם קיבל על עצמו אינו שייך לתורת שומר כלל אלא שקיבל על עצמו שיהיה הדין כמו שהי' אם גרמא הי' חייב בנזיקין. ואעפ"כ ס"ל לרעק"א דלהנך ראשונים דגם חיוב פשיעה מקרי חיוב אחריות לענין ב"י גם אם קיבל עליו בפטורי שמירה יהי' אסור. ועיין מש"כ בסימן ה במעשה בחסיד צאנז האם דברי החק יעקב מוכרחים לדעת הרמב"ם שגם חמץ של גוי אלם נחשב שחייב באחריות.

ובאמת דברי רעק"א מחודשים יותר מדברי החק"י, דשיטת הר"מ בפשיעה דהוא מטעם מזיק לכאורה קשור ל"שם שומר", ע' ברכ"ש ב"ק לב-ד בשם הגר"ח, אבל דברי המחנ"א אינם מיוסדים על איזה דין שיש לו בחפץ

אלא על מה דחייב עצמו בפשיעה, והאיך יקרא חייב באחריות. וכדי לחדד את החידוש והקושי בדברי רעק"א נאמר דהגע בעצמך אם התורה לא היתה פוטרת גרמא והדין היה דכל פשיעה נחשבת כגרמא, האם הי' כל אדם נחשב חייב באחריות על כל חפץ בעולם שהרי אם יפשע יחשב כגורם לו נזק ויהיה חייב, ובודאי מסברא לא היינו אומרים כן שאין זה נחשב אחריות על החפץ אלא שפשיעתו נחשבת כמזיק. וא"כ להמחנ"א הרי לכאורה גם באופן שקיבל על עצמו אנו צריכים לדונו כלפי חפץ זה כמו אם גרמא כזו הי' חייב, ולכן צ"ע להבין מה שנקט רע"א דמצד דברי המחנ"א יחשב קבלת אחריות על החמץ. והעירני ג"א מדברי המשובב נתיבות סימן צה דמדבריו משמע דהחיוב פשיעה בקרקע הוא מזיק פשוט משום שהבעלים סמך עליו ואינו קשור כלל לשם שומר, ולכך א"צ קנין. ואח"כ מצאתי במחה"ש את עיקר הדברים שהערנו דהקשה על החק יעקב דזה הוי מזיק ולא מצד שומר, ותירץ עפ"י דברי הש"ך דגם לדעת הר"מ רק בשומר אמרינן שזה מזיק. ועכ"פ בודאי שפתי המחנ"א ברור מללו דאינו יותר "אחריות" מפשיעה מטעם מזיק ואעפ"כ ס"ל להגרע"א דזה נחשב חייב באחריות וממילא פשוט דלדעת הרמב"ם יקרא חייב באחריות.

יב) **והנה** המ"ב לא הביא כלל את דברי החק יעקב שצריך לחשוש בכל שומר של עכו"ם מצד החיוב פשיעה. אבל אין לומר שטעמו משום שס"ל כסברת הגרש"ר דהא בשער הציון הביא את דברי הגרע"א,[לב] אבל עכ"פ אם בדיני המלכות יתחייב, אע"ג דסברת הגרש"ר היא סברא טובה מ"מ נראה דקשה לסמוך ע"ז נגד הח"י והגר"א והשער הציון שהביא את דברי הגרע"א.

האם יש מקום לדון את הישראל כגזלן על האוכל

יג) **עוד** צריך לברר אם ננקוט שאין לו רשות לקנות את הקופסא בלי לקנות את האוכל, וא"כ כיון שאינו יכול לקנות את האוכל ע"כ אין לו זכות על מה שהוא לוקח את הקופסא בלי האוכל, האם יש לחוש שעובר בבל יראה משום דין גזלן. ולזה צריך לברר כמה נקודות א) האם נחשב לגזלן, ואם כן האם רק על הקופסא או גם על החמץ. ב) האם גזלן עובר בבל יראה. ג) האם יש הבדל בזה בין חנות שהיא בבעלות גוי לחנות

לב. וע"כ דטעמו הוא משום דבחו"מ סימן ש"א הכריע הרמ"א דבנכסי עכו"ם גם פשיעה פטור, ואף דהש"ך חולק ואולי הי' מקום לחשוש לדעת הש"ך בנוגע לאיסורא דחמץ, מ"מ הלא מעיקרא דדינא קיי"ל כשיטה הראשונה דסימן תמ דרק מי שחייב בגו"א נחשב לחייב באחריות, וא"כ אע"ג דמחמרינן בזה אבל מ"מ בצירוף עם הכרעת הרמ"א לא מחמרינן תרי חומרי [ויש גם טעם גדול לומר כיום דבדיני ממונות הוא יכול לומר קים לי כהרמ"א א"כ אין כלל מקום להחמיר כהש"ך ובודאי לא חשיב חייב באחריותו ועי' בסימן ה שהארכנו בנקודה זו האיך דנים ספק חיוב אחריות בנוגע לחמץ ודו"ק].

שהיא בבעלות ישראל. והנה אם נוכל לדון שמכר את הקופסא בלבד אין חשש כלל דהא את שלו הוא נוטל, אבל אם נימא שא"א לומר שהמוכר מכר את הקופסא לבד צריך לברר האם יש בזה חשש.

והנה לפו"ר על הקופסא בודאי הוי גזלן דהא לא קנה אותה ולקחה לעצמו, אלא דהוא גזלן ע"מ לשלם, וע' קצוה"ח סימן שמח מה שדן בזה ומה שדנו האחרונים בדבריו. אבל לכאו' על דגני הבוקר אינו גזלן כלל דהא לא לקחם לעצמו [והעירני ג"א שלדעת הש"ך דיאוש שלא מדעת מפקיעו מתורת גזלן, יתכן דלא שייך לדון בזה גזלן כלל].

גונב על מנת לאבד

יד) **איתא** בב"ק דף צח. אמר רבה הזורק מטבע של חבירו לים הגדול פטור מאי טעמא אמר הא מנח קמך אי בעית שקליה והני מילי בצלולין דקא חזי ליה אבל עכורין דלא קחזי ליה לא **והני מילי דאדייה אדוי** אבל שקליה בידיה מיגזל גזליה השבה בעי מיעבד וכו' ואמר רבה השף מטבע של חבירו פטור מאי טעמא דהא לא עבד ולא מידי וה"מ דמחייה בקורנסא וטרשיה אבל שייפא בשופינא חסורי חסריה.

ומבואר מזה דגם גונב ע"מ לאבד חייב באונסין, אבל הראיה מדברי הגמ' הוי רק בגונב ע"מ לאבדו מן העולם לגמרי, וצריך לברר את הדין בגונב ע"מ להזיק היזק כזה שאינו מאבדו מן העולם. ולכאו' יש להוכיח כן מדברי הגמ' גיטין נב: דאמר דמנסך אין בו דין קלב"מ משום דמדאגבי' נתחייב באונסים, אע"ג דלא הגביהו כדי לזכות לעצמו אלא כדי לנסכו וזה אינו אלא היזק, וכן הוכיח הגר"ח בהלכות חובל ומזיק. אבל בדברי יחזקאל סימן נב האריך שרש"י שם והרשב"א ועוד ראשונים מבארים את הסוגיא בגיטין דהוא דוקא במגביהו ע"מ לגוזלו לעצמו. וביאר הדבר"י דאע"ג שמגמ' דב"ק מוכח שגם ע"מ להזיק חייב צריך לחלק בין ע"מ להזיק לע"מ לאבד מן העולם. וע' ברעק"א בגיטין שכתב שגונב ע"מ לאסרו בהנאה הוי גזלן דהוה כמו ע"מ לאבדו מן הבעלים דאיסורי הנאה אינם ממון בעלים אבל לאסרו באכילה ל"ה היזק.

והנה בסוגיא דהגוזל איתא דזורק מטבע לים והשף מטבע של חבירו ולא חסרו פטור משום גרמא, ודעת הרי"ף והר"מ שלהלכה חייב משום גרמי, והרמ"א הביא דעת החולקים דפטור, וכתב ע"ז הקצוה"ח סימן שפ"ו ס"ק יא וז"ל או פחת צורתה כתב בש"ך סק"ז דהיינו דוקא דלא אגביה ולא חסריה אבל אגביה בין בדוחף בין בפוחת ודאי בעי למיעבד השבה עכ"ל. ונראה דגבי פוחת אפי' אגביה פטור מדלא אמר רבה והני מילי דאדייה אדויי אבל אגביה חייב, אלא בדוחף לבד אמרה משמע דבאחריני אפי' אגביה פטירי. וכן הוכיח הש"ך נגד דברי מוהרש"ל שכתב גבי שורף שטר דאגביה חייב וכו' וטעמא דמלתא נראה לפי מ"ש תוס' בפ' הגוזל (ב"ק צח, א

ד"ה השף מטבע) וז"ל נראה דרבה סבר פסלתו מלכות לא הוי כנסדק דאי הוי כנסדק א"כ כ"ש דשף מטבע הוי כנסדק והרי חסריה טובא ואמאי פטור עכ"ל. וכיון דשף מטבע לא הוי כנסדק אלא כפסלתו דמצי אמר הרי שלך לפניך, דהא בגזל מטבע ופסלתו מלכות נמי מצי אמר הרי שלך לפניך כמ"ש תוס' וא"כ אפי' אגביה נמי [פטור] כיון דמצי אמר הרי שלך לפניך וכו' שוב ראיתי ביש"ש פ' הגוזל (סי' יז) שהעלה דאגביה חייב בפוחת משום דהוי שינוי דמעיקרא מטבע והשתא נסכא וטעמא דרבה משום דאכתי אינו אלא גרמא בנזקין. וע"ש שכתב ז"ל ואף שלא ראיתי שום אחד מהפרשנים שפי' כך מכל מקום הנראה בעיני כתבתי כו', אח"כ עיינתי בס' צפנת פענח וכתב להדיא כדברי עכ"ל. וברור מכל דבריו דדעת הש"ך והמהרש"ל והקצוה"ח להלכה דגונב ע"מ להזיק כל היזק שיהיה נחשב גזלן, וכל הנידון הוא מתי יכול לומר לו הרי שלך לפניך.

דברי הגר"ח שבגונב על מנת להזיק יש חילוק בין גונב בידו לבין גונב בקנין

טו) **ובגנזי** הגר"ח כתב וז"ל, הזורק מטבע של חברו לים פטור

כו' הא מנח קמך והני מילי דאדיי' אדויי אבל שקלה בידי מגזל גזלי' והשבה בעי מיעבד. והקשו בתוס' דאדיי נמי הוי הגבהה והוי ג"כ גזילה. ונראה עפי"מ דאיתא ביבמות נ"ב העודר בנכסי הגר וקסבר שלו הוא לא קני, הרי דבעי כונה, והנה בגיטין דף (ס"א ע"א) אם ליקט ביד הוי גזל גמור ומבואר בר"ן שם אע"ג דלא נתכוין לקנות. ונראה החילוק ביניהן לפי"מ שמבואר בתוס' כתובות ל"א דהא דיד הוי קנין ילפינן לה מגט דכתיב ונתן בידה והתם הא מהני אפי' בע"כ וא"כ נהי דעיקר הזכי' לא מהני בע"כ משום דעיקר הזכי' לא ילפינן מגט אבל גוף הקנין הא ילפינן מגט וא"כ הא חזינן דחשוב קנין אף בלא כוונת זכי' משא"כ בשארי קנינים דכתיב גבי זכיות ע"כ לא חשוב מעשה הקנין כלל בלא כוונת זכי', וגבי גזילה הרי מבואר במשנה ע"ט דלא הוי גזילה כ"א בקנין אבל זכי' הרי לא בעינן גבי גזילה דאין גזלן זוכה בהגזילה כלל, ולפי"ז גבי יד דחשיב קנין וגם בלא כוונה א"כ חשוב גזלן גם בלא כוונת גזילה וכו' והנה הך דהכא דזרק לים הא הוי הוציאה ע"מ לאבדה, וע"כ אף דהוי הגבהה פטור, אכן כ"ז בשארי קנינים אבל ביד חייב בכ"ג, וזה דקאמר אבל שקלי' ביד מגזל גזלי' ר"ל אף בלא כוונת גזילה. ומעתה הרי מבואר מה שהקשו התוס' בגיטין ס"א גבי עני המנקף דהא הוי הגבהה, ומעתה הרי ניחא דהרי לדעת הר"ן הא איירי בלא כוונה ושפיר חלוק בזה שארי קנינים מיד וכש"נ, והתוס' לטעמייהו דס"ל ב"ב נ"ד דיד ושארי קנינים שוים לענין כונת זכי' ושפיר הקשו, אבל לדעת הר"ן ניחא וכש"נ עכ"ל. ונמצא לפי דבריו בביאור שיטת הר"ן שבאמת אין מקור מהסוגיא דזורק מטבע לים דגונב ע"מ לאבד חייב.

והנה הגר"ח בספרו כשמביא מקור לדין גונב ע"מ להזיק הביא את הסוגיא

בגיטין שמנסך הוי גזלן. וצע"ק למה אינו מביא את הסוגיא דב"ק דמהתם מבואר הרבה יותר, דהא יש ראשונים שמבארים את הסוגיא דגיטין דמיירי במגביה ע"מ לגזול. אבל על פי דברי הגר"ח בגנזיו יש לבאר בפשיטות שהרי ביארנו לעיל דבדברי הגמ' בגיטין נתבאר חידוש שלא רואים מהסוגיא בב"ק והיינו דאף בגוזל על מנת להזיקו ולא על מנת לאבדו מן העולם גם נחשב גזלן, וא"כ על פי דבריו בגנזיו כוונתו בספרו ברורה, שהרי לפי מה שביאר שם יש הבדל בין אם גזל ביד לגזל בהגבהה, והיינו דהר"ן ביאר שבסוגיא בב"ק איכא דין מיוחד בקנין יד וא"כ אין מזה שום מקור למגביה (שלא ביד) על מנת לאבד, ולכך הביא הגר"ח מהגמ' בגיטין ששם מבואר שגם מגביה על מנת להזיק חייב. ולכאו' לביאור הגר"ח אם באמת הבעלים אינו מרשה לו לקחת את הקופסא בלי שקית דגני הבוקר א"כ אע"פ שאין כונתו לזכות בדגני הבוקר ואף שאין בדעתו להזיקם כלל, מ"מ כשמגביה את הקופסא בידו יהי' גזלן[לג].

האם אפשר לדון את הוצאת דגני הבוקר מהקופסא כמזיק

טז) **אבל** אפילו לולא דברי הגר"ח בשיטת הר"ן [או לדברי הגר"ח כשגזל שלא ביד] יש לדון אם אפשר לדונו כגונב ע"מ להזיק. דהרי זה ברור ששקית של דגני בוקר בלי קופסא שוה הרבה פחות משום שאינה ראויה להמכר כלל, וא"כ אולי בזה שמגביה את כל הקופסא על דעת לקחת את הקופסא צריך לדונו כגונב ע"מ להזיק את האוכל שבשקית. וצריך לברר אם אמנם הוא חייב מצד מזיק על האוכל שבשקית.

והנה הפוסקים דנים בזוג נעליים ששוים מאה ונעל אחת בודדת שוה רק שלשים, האם שומר שנאבדה לו נעל אחת משלם שלשים או חמישים או שבעים, וכן הם דנים במזיק שהזיק נעל אחת. וע' בספר דברי גאונים כלל צו אות נ"ח מה שהביא מאא"ז ערך ש"י בחו"מ סימן שד"מ סעיף ב' ומשו"ת תועפת ראם סימן יט ובמש"כ הגאון שואל ומשיב בהסכמתו לדברי גאונים, ועיין היטב בכל דבריהם. אבל מה שנוגע לענינו נמצא [עכ"פ מדברי חלק מהגאונים] דעיקר הנידון בשומרים הוא אם יש לפוטרו מצד הרי שלך לפניך, והיינו משום דאין בזה היזק ניכר בנעל שנשארה, והגאונים שמחייבים בשומרים ופוטרים במזיק היינו משום דהוי גרמא. וראיתי שכמה ממחברי זמנינו מדמים את היזק הנעל לשף מטבע.

ולפי"ז צריך לברר את הדין במגביה זוג נעליים ע"מ לשרוף את הנעל הימנית האם יש לו דין גזלן על השמאלית. והנה אם נימא דפטור מצד מזיק, לפי מש"כ הטעם הוא או משום

לג. ושמעתי מהגר"נ אלפרט זצ"ל דמי שמכר חמצו בשטר שכלל בו את כל חמצו שבכל מקום שהוא ומצא חמץ בפסח אסור לו לשרפו משום דעי"ז הוא עובר על ב"י מדאורייתא מצד גונב ע"מ לאבד. ושמעתי שיש בתי דינים שמתנים להדיא עם הגוי שהוא נותן רשות בכגון דא לשרוף.

היזק שאינו ניכר או משום גרמא, והרי מבואר בסוגיא דמנסך דגונב ע"מ להזיק היזק שאינו ניכר חייב באונסים, ובסוגיא דזורק מטבע מבואר דגונב ע"מ להזיק בגרמא נחשב גזלן.

יז) **והנה** מדברי הגר"ח הל' חובל ומזיק משמע שבכל אופן שפטור ממזיק על פי דין אינו נחשב גונב ע"מ להזיק, ולכך בגוזל ע"מ להזיק בגרמא פטור. והאבי עזרי שם נקט שלפי דברי הגר"ח גם בגונב ע"מ להזיק היזק שאינו ניכר [למ"ד אינו היזק] ג"כ לא יחשב גנב, ולכך תמה שהרי מהסוגיא דגיטין שהגר"ח עצמו מביא כמקור לדבריו, מבואר להדיא דגם אם מגביה לעשות היזק שאינו ניכר הוי גנב.

ונראה ליישב עפ"י מה שמבואר מדברי הקוב"ש ב"ק סימן קכ"ו דהיזק שאינו ניכר אינו הפקעה בעיקר המזיק אלא דע"י דיכול בזה לומר הרש"ל לכך אינו חייב מצד מזיק. וז"ל שם בפלוגתא דהיזק שאינו ניכר הנה לכאורה משמע מלשון הגמ' דעיקר הפלוגתא היא לענין היזק ומינה יליף בגמ' לענין שינוי, אבל מלשון הרמב"ן בדינא דגרמי נראה דלא פליגי אלא בשינוי ומה"ט דגזלן פטור דיכול לומר הש"ל ה"ה במזיק יכול לומר הש"ל, ובאמת ק"ו הוא דהא גזלן חמור יותר ממזיק, כמבואר בגמ' גבי זרק מטבע לים, דאפילו במקום שמזיק פטור גזלן חייב, וא"כ כ"ש היכא דגזלן פטור מזיק ודאי פטור, ומאותו הטעם בעצמו דיכול לומר הרי שלך לפניך, וז"ל הרמב"ן, וכל המפסיד ממון חברו היזק ניכר הוא מאחר שאינו יכול לומר הרי שלך לפניך, שהרי שבת חייב באהדקיה באנדרונא ובטליה, אלמא היזק ניכר הוא, ולהלן כתב, המפסיד ממון חבירו כגון מוחל חוב ושורף דהא לא מהדר ליה ולא מידי, אבל מי שיכול לומר הש"ל אינו ניכר ואין שמו היזק וכו' עכ"ל. וא"כ בנוגע לגונב ע"מ להזיק י"ל דחלוק גוזל ע"מ לגרום היזק דחסר בעצם השם מזיק מגונב ע"מ להזיק היזק שאינו ניכר שבעצם נחשב מזיק אבל פטור ודו"ק.

אבל החזו"א תמה על הגר"ח דמסוגיא דב"ק מוכח דגונב ע"מ לגרום היזק ג"כ חייב. ושמעתי מחכ"א ליישב את קושית החזו"א על הגר"ח מסוגיא דזורק מטבע עפ"י דבריו בגנזי הגר"ח דיש לחלק בין גונב ביד לגונב בהגבהה, ודייק כן בלשון הגר"ח וז"ל וא"כ אף אנו נלמד מזה דכל שעשה קנין של גזילה כגון משיכה או הגבהה, אף שלא עשה זאת לשם גזילה ולא לשום תשמיש ורק כדי להזיקו, מ"מ נעשה בזה גזלן, דכיון דגם מעשה נזק מצטרף להחשב גזילה א"כ מצטרף הנזק למעשה המשיכה וההגבהה להעשות גזלן על ידי זה עכ"ל.

ומכל זה נמצא דלשיטת החזו"א יש מקום גדול לחייב מי שהגביה זוג נעליים ע"מ לשרוף אחת מהן באונסי השניה. ולדברי הגר"ח אם הפטור מזיק הוא מצד היזק שאינו ניכר יחשב גזלן, ואם הוא מצד גרמא (לפי ישוב החכ"א) יהי' תלוי אם הגביה את הנעלים או נטלם בידו.

והנה כ״ז הוא רק אם נימא שפטור מצד מזיק, אבל אם הפטור הוא כמו הא דשף מטבע ממילא לשיטת הרי״ף באמת יתחייב לדינא מצד גרמי. וצריך לברר אם גונב ע״מ להזיק בגרמי נחשב גזלן לדעת הגר״ח, ולכאו׳ זה תלוי בהגדרת החיוב של גרמי ואכמ״ל.

האם מחיקת תוית של מותג נחשב מזיק

יח) **והנה** נסתפקתי במי שמוחק את התווית של המותג על כובע באופן שאי אפשר לדעת של איזה חברה הכובע, האם יתחייב מדין מזיק. והנה זה פשוט דבמקום שהקונים הם ישראלים, שאצלם דרך לבישת כובע הוא עם התווית כדי להראות את המותג, בודאי הוה זה מזיק גמור, דלא שנא ממקלקל את הצבע של הכובע. והנידון הוא במקום שהקונים הם אמריקאים שבי״כ מסירים את התווית וכל השויות של התווית הוא שעי״ז הקונה בטוח מי ייצר את הכובע. האם נימא דאין בזה היזק כלל דהא באמת זה הוא אותו הכובע, ואף דהמוכר אינו יכול עכשיו למוכרו, הרי בודאי גם מי ששף מטבע אצל מוכר מטבעות פטור אף דכבר אינו יכול למוכרו ואעפ״כ אינו חייב בדיני אדם, או דנימא דכיון דסו״ס א״א למכרו כך במחיר מותג נחשב להיזק. ולפו״ר זה דומה לשף מטבע, וא״כ עכ״פ מדין גרמא לא נפיק, וא״כ לדעת החזו״א הגונב כובע ע״מ להוריד את התית הוי גזלן, אלא שיש לחלק דסו״ס מטבע הוי ״חפצא״ ולכך אפילו אם אינו מזיק גמור משום דלא חסרי׳ אבל גרמא מיהא הוי, אבל מי שהוריד תווית שלא גרם שום הפסד אמיתי כלל בשויות הכובע אפילו גרמא אינו, וצ״ע.

ואם נימא דגונב כובע ע״מ למחוק את התית הוי גנב על הכובע, א״כ גם מי שגונב קופסת מזון מחנות ע״מ לקרוע את הקופסא הוי גנב גם על שקית המזון שבתוכה, וא״כ שפיר נדון אותו שהוא חייב באחריות על החמץ.

כשהאוכל והקופסא שייכים לשני אנשים האם מותר לבעל הקופסא לקחת את שלו

יט) **והנה** נקטנו לעיל באות י״ג דאם אמנם יש לדונו כקונה את הקופסא בודאי אין לדונו כגנב כלל דהא לוקח את שלו, אבל יש עדיין לדון בזה, דנחזי אנן בציורים שציירנו בזוג נעליים או בתווית של כובע אם הם שייכים לשני בני אדם [ולא בתורת שותפים] האם יכול בעל הנעל האחת או בעל התית לשרוף את שלו. ועיין במשנת ר׳ אהרן נזקי שכנים פ״ב ה״י סימן ג בהערה שביאר שנחלקו הרמב״ן והרז״ה ביסוד הא דאין לחלוק חצר שאין בה דין חלוקה בע״כ של השותף השני, אם הוא מזכות השותפות או משום שאין לו זכות להזיק קרקע חבירו ע״י החלוקה, ודימה לזה את מחלוקת המהרש״ל והמהרש״א בפ״ק דב״מ בטלית ששני אנשים בעלים כל אחד על חצי מהטלית ואינם שותפים אם יש לכל אחד זכות לחלקה ולחתכה. וא״כ לדעת המהרש״ל שאין לו זכות לחתוך את הטלית כיון דאיכא פסידא א״כ גם בזוג נעליים יהיה תלוי באותה מחלוקת דהרי כאן אינם שותפים וא״כ

אין לו זכות על הנעל השניה, אבל אם בזה הוא נחשב למזיק את הנעל השניה אין לו זכות להזיקה, וכמו כן להך צד אין זכות לבעל הקופסא להזיק את האוכל, וא"כ אפילו אם יצליח הקונה לקנות את הקופסא יהי' לו תורת גזלן על שקית דגני הבוקר.

אבל זה אינו ברור כלל, חדא דלא מבואר להדיא בדברי הגרא"ק דלדעת המהרש"ל יש לו תורת מזיק ממש, ולכאו' יש מקום גדול להבין שלא שייך לחייבו, דהנה נסתפקתי בציור כזה שכ"א יש לו חצי מהטלית וטלית כשהיא שלמה שוה מאה ובד שאינו טלית שוה רק שלשים ושרף אדם אחר את הטלית כמה ישלם, דלפו"ר פשוט שישלם לכ"א מהם חמישים. אבל איכא למישדי ביה נרגא, דהרי פשוט דבציור שאינם שותפים אלא "שכנים" אין לכ"א מהם זכות להשתמש בחלק חבירו בלי רשותו, וא"כ אם אחד מהם אינו מרשה לחבירו להשתמש ממילא אין לחברו אלא את השימוש בבד בלי השימוש בטלית, וא"כ בציור כזה אם הזיקה אדם אחר, לכאו' לא הזיקו חמישים דהא בלא"ה אין לו השתמשות של טלית. וא"כ בכל מקום צריך לדון ולשום את שומת השוק כמה שוה טלית כזו עם שכן שיכול להפריע, דהיינו דכל שווי ה"טלית" שבה היא רק בצירוף עם השכן. וא"כ צ"ע אם אפשר לחייב את ה"שכן" לשלם על זה ששרף את חלקו וגרם לחצי הטלית של חבירו להפך לחתיכת בד שהרי בידו למנוע ממנו את כל ההשתמשות של הטלית לגמרי. ואף אם נאמר שאחר שישרוף את הטלית חייב חמישים משום שבעלי הטלית יכולים בהסכמת שניהם ליהנות או למכור את כל הטלית, אבל כלפי בעל החצי בעצמו לכאורה יש סברא חזקה שא"א לחייבו עד כמה שיש לו זכות שלא לתת לחבירו להשתמש בחלקו. וזה יתכן בהבנת סברת המהרש"א שיש לו זכות לחתכה ולהפסידה דהא בעצם כלפיו א"א לדון שיש לו "חצי טלית". ועכ"פ לדעת המהרש"ל יתכן שאע"פ שאין לו זכות לחייב לחתכה אבל בתורת מזיק אין לדונו ועי'.

ההבדל בין שורף נעל אחת מתוך זוג נעליים לבין שורף חצי טלית

כ) **אבל** יותר מזה נראה דאפילו אם יחייבו מי ששרף נעל אחת מתוך זוג נעליים מ"מ נראה שיש הבדל יסודי בין טלית ששוה יותר מכפול מחצי הצמר שבה לבין זוג נעליים ששוה יותר מכפול מנעל אחת, וכדי להמחיש את הדברים נראה דצריך לברר את הדין בציור כזה שצמר ארוג בגודל חצי טלית שוה 30 וחוטי צמר שצריך כדי לארוג חצי טלית שוים עשרים וטלית שלמה שוה 100, מה יהי' הדין אם יש לבעלים חתיכת צמר ארוג בגודל של חצי טלית ששוה 30 ולקח אדם חוטים מהבעלים ששוים 20 וארגם וחיברם לחצי הטלית, איך נדון את השבח בטלית [למ"ד אין אומן קונה בשבח כלי], דלכאו' פשוט שהשבח הוא 50 שהרי עכשיו צמר זה שהי' שוה 30 נהיה שוה 100 והיציאה היתה 20, ואע"פ שחלק מהשבח אינו בבד שהוסיף אלא דע"י זה נהפך החלק הראשון להיות טלית, מ"מ הא ע"ז גופא יש לו ג"כ שם משביח. אבל מי שיש לו

נעל אחת ששוה 30 ובא אדם ולקח עור של בעל הנעל ששוה 20 ועשה ממנו נעל ועכשיו זוג הנעליים שוה מאה מסתבר שהשבח אינו אלא 30, דהיינו על מה שעשה מחתיכת העור נעל ששוה חמישים, משום שהנעל הראשונה כשלעצמה בעצם לא הושבחה, אלא דבזה שהיא חצי מזוג היא שוה יותר, ואפילו אם בשורף נעל אחת נדון דזהו היזק ע"י גרמא מה ששינה אותה מ"חצי זוג נעלים" לנעל אחת אבל מ"מ בציור שעשה נעל אחת אי"ז שבח בגוף הנעל [אבל אפילו לפי"ז נראה דישלם לו 30 ולא 10, ולא נטעון שע"י מעשיו לא נהי' אלא נעל אחת ששוה רק 30 כיון דכשעשאה לנעל היא נעל עם "בן זוג" הנעל שוה 50].

וצ"ע בזה אם באמת כלפי השבח צריך שהשבח יהי' מצד עצם החפץ, אבל בכל אופן נראה שבודאי עצם החילוק הוא נכון, שטלית עצם החצי שלו השתנה מצד עצמו אבל בזוג נעלים השבח שלו הוא בזה ש"יש לו" בן זוג. ואם כנים הדברים נראה שבזה יש חילוק לדינא אם יש להם שני בעלים, דבטלית כיון שעצם ההגדרה של החפץ הוא חצי טלית, לכן סובר מהרש"ל שאסור לבעל החצי השני לשרוף את חלקו ולעשות את החצי השני לחתיכת צמר, אבל בנעל שגם עכשיו החפצא שלה הוא נעל אלא שנעל שיש לה בן זוג שוה יותר, אע"פ שאם ישרוף זהו היזק בנעל אבל אין לדון בזה שבעל הנעל השניה אין לו זכות לשרוף את שלו, ועי' בזה. ואף אם נאמר שבזוג נעלים אינו כן דצריך לדון שכל נעל היא חפצא של חצי זוג, מ"מ נראה ברור שאפילו אם נימא שאם שורף את התווית של הכובע חשיב מזיק מ"מ אם התווית שייכת לאדם אחר אין בעל הכובע יכול למנוע את בעל התווית מלקחת את התוית, משום דבזה בודאי החפצא הוא כובע, ויתרון השווי הוא מפני ש"יש" לו תווית, וא"א לדון כן כלפי האחר שהתוית היא שלו.

ולכך נראה שאם אמנם ננקוט שהקופסא היא שלו לא יחשב גזלן על שקית דגני הבוקר, אבל כמש"כ באות ב' בכלל אינו פשוט שהוא יכול להעשות בעלים על הקופסא.

האם גזלן עובר בכל יראה

כא) **והנה** בדין גזלן אם עובר על בל יראה, עיין או"ש ועוד אחרונים שכתבו שנחלקו בזה תוס' והרמב"ן נגד הר"מ מסרקסטה שמובא בשיטה ב"ק, וע' באו"ש מה שביאר במחלוקתם. אבל לכאו' עיקר מחלוקתם הוא כשגזל חמץ לפני פסח ועדיין נמצא ברשותו בפסח, אבל אם גנב בפסח הלא אין לו דמים אצל הבעלים וא"כ אינו חייב באחריות. וא"כ בנידון דידן לכאורה אין לאסרו אף אם נהיה גזלן על החמץ, אבל כ"ז אם בעל החנות הוא ישראל אבל אם בעל החנות הוא עכו"ם לכאו' שפיר שייך בזה חיוב אחריות.

ובאמת יש למצוא היכ"ת של חיוב אחריות גם כשבעל החנות ישראל. דהנה נחלקו הרשב"א והרא"ש בביטול חד בתרי ביבש ביבש אם מותר לאכול את כולם בב"א, דהרא"ש ס"ל דמותר לאכול את כולם בב"א אע"פ

דבודאי אוכל איסור משום דע״י הביטול מתהפך האיסור להיות היתר. ויש שביארו (ע׳ עמק ברכה עמוד קד בשם הגרי״ז) שלדעת הרשב״א בביטול יבש ביבש ההיתר דומה להא דאזלינן בתר הרוב, והיינו דההיתר הוא לנקוט שהחפץ שרוצה לאכול הוא מהרוב, אבל דעת גדולי הפוסקים (פרי מגדים ועוד) שלכו״ע ביטול לא דמי להא דאזלינן בתר רוב, ומדאורייתא האיסור עצמו נהפך להיתר, וכל מחלוקתם הוא מדרבנן, ומדאורייתא בודאי הכל נהפך להיתר. ויש להסתפק לפי״ז בראובן שהתערבה לו חתיכה אחת בשר נבילה בשתי חתיכות שחוטה, ושמעון יודע איזה מהן השחוטה, אם הוא צריך לברר לראובן, די״ל דכיון דיכול לברר לו את הספק חסר בביטול, דעד כמה שאפשר לברר את התערובת הרי אינו מעורב, או נימא דכיון דבינתים עדיין לא נתברר אצלו הוי היתר. אבל עכ״פ ברור דבציור דאין לו נאמנות אצל ראובן בודאי הוא היתר גמור לראובן אע״פ דהוא איסור גמור לשמעון שיודע איזה מהן היא הנבילה. וא״כ בציור שרוב קופסאות דגני הבוקר הם כאלו שעשוים מקמח תירס והתערבו עמם כמה קופסאות של דגני בוקר שעשויים מקמח חיטה והבעה״ב אינו יודע את ה״קוד״ והקונה יודע את ה״קוד״ וממילא הוא יודע שהקופסא הזאת חמץ [בציור שמאיזה סיבה אינו נאמן לאסור], שפיר מצינו היכי תמצי שלבעלים יש לו דמים וממילא יש חיוב אחריות, והגזלן יעבור ע״ז בבל יראה.

ועיין בסימן ה שהארכנו בנידון זה.

האם עובר על בל יראה בגזל הגוי

כב) **אבל** באמת גונב מן העכו״ם יש לדון לפוטרו מצד אחר, דצריך לברר מה החיוב שיש לישראל שגוזל מגוי. וצריך לברר בין למ״ד גזל עכו״ם אסור ובין למ״ד גזל עכו״ם מותר, דלמ״ד גזל עכו״ם אסור מצינו בזה ג׳ מהלכים בין גדולי האחרונים.

ביום תרועה כח. כתב וז״ל ולע״ד יראה דמי שגזל או גנב גוי אפי׳ תימא דמתסר מן התורה אינו חייב מן התורה להשיב את הגזלה דקרא דוהשיב את הגזלה בישראל כתיב וכל הדינים האמורים שם בגזל ישראל איירו. וע׳ בשעה״מ פ״א מגזילה ה״ב שתמה עליו, וע׳ בנתיבות סימן שמ״ד ס״ק א׳ שג״כ נקט כהמהר״ם חביב שאפילו למ״ד גזל עכו״ם אסור אין בזה חיוב השבה. ולכאו׳ המבואר שם בדברי הנתיבות הוא שהחפץ לא נהי׳ של הגזלן אבל חיוב השבה אין, ובקה״י [לבעל הנתיבות] סימן כ״ח סעיף א כתב באופן אחר, שהקשה שם איך אפשר לקדש בגזל עכו״ם הלא אינו שלו, וז״ל דכל גזילה אי לאו דכתיב והשיב וכו׳ ה״נ קני לגמרי לגזלן כיון שהקנה רחמנא להתחייב באונסין דגזילה בעי קנין וכו׳ רק כיון שכתב והשיב וכו׳ ונתבטל הקנין משא״כ בגזל עכו״ם דלא כתיב והשיב יש לו קנין גמור בהגזילה אף למאן דס״ל דגזל עכו״ם אסור מ״מ הגזילה קנוי לגמרי לו רק דמים חייב לו עכ״ל. ולכאו׳ כוונתו שכמו שכל גזלן קונה בשינוי משום שיש לו קניני גזילה בלי חיוב השבה כמו״כ בגוי שאין חיוב השבה ממילא נקנית לו הגזילה. ולכאורה דבריו הם דלא

כהיראים שאף למ"ד גזל גוי מותר ל"ה שלו. וע' גם במקנה בקו"א סי' כ"ח שכתב ג"כ כמו הקה"י. ובביאור הנך תשלומי דמים ע' במה שביאר שם המקנה, וע' עוד בהגהות מילואי משפט על הנתיבות סי' שמ"ח הערה 3.

כג) **והנה** לשיטת היום תרועה והנתיבות מי שגוזל מגוי אינו עובר בבל יראה דהא אין לו חיוב אחריות כלל. וכבר הקשה בחידושי הגרשש"ק ב"ק סי' ל"ט שבתוס' פסחים כט. מבואר להדיא שחייב באחריות. אבל ע' בדברי יחזקאל סימן ס' אות ה' שהוכיח שנחלקו בזה הראשונים.

והנה בודאי מבואר מדברי התוס' פסחים דף כט דלא כדברי הנתיבות בחו"מ. אבל צריך לברר אם דברי התוס' מתיישבים עם דברי הקה"י והמקנה. ולכאו' נראה דאינם מתיישבים מתרי טעמי. חדא דלפי"ז ל"צ להגיע לחיוב אחריות דהא קנה את החמץ ממש, וביותר דבאמת אין לו חיוב אחריות, דאם הוא חייב לשלם דמים בין אם החפץ הוא בעין או לא, לכאורה אין זה חיוב אחריות.

אבל באמת זה תלוי במה שנחלקו האחרונים אם קנין שינוי קונה בע"כ, דלמאי דנקטינן בפשטות וכן הוא דעת הנתיבות סי' שנ"א ס"ק א' והתרוה"כ סימן רס"ב דשינוי קונה בע"כ באמת מבואר דלא כדברי הקה"י, אבל אם נאמר כהמחנ"א פ"ב מגזלה הט"ו והאו"ש שם שבע"כ אינו קונה בשינוי א"כ שפיר מתיישבים דברי התוס' באופן דאינו רוצה לקנות את החמץ ודו"ק.

כד) **וכ"ז** הוא למ"ד גזל עכו"ם אסור, אבל למ"ד גזל עכו"ם מותר לפו"ר בודאי אין בזה חיוב השבה וממילא אינו נחשב לחייב באחריות. אבל נראה שיש מקום לדון בזה, וכדי להבהיר ענין זו צריך להאריך קצת בגדרי גזילה שאינו חייב עליה באונסין.

כה) **נחלקו** האחרונים בגזלן שפטור מאונסים מצד קלב"מ האם יש לו קניני גזילה. דהרע"א (כתובות דף ל"ד ע"א) מצדד לומר שאין בזה שם גזול כלל הואיל והגנב אינו חייב באונסים ונחשב ברשותו של הנגנב. וכן בנתיבות המשפט (סי' שנ"א סק"א) כתב שאינו קונה בשינוי. והנה יש להעיר על יסוד דבריהם דכל גזילה שאין בה חיוב השבה אין בה קנין שינוי מכמה דינים, חדא מדין גזל עכו"ם, למ"ד גזל עכו"ם מותר שכתב היראים של"ה שלו, דבודאי לא שייך בזה חיוב אונסים, דלמה שביאר הרמב"ן דסוגיא דאוונכרי מיירי בגזל עכו"ם לכאורה מבואר להדיא דגם בגזל הגוי שייך קנין שינוי. וכן הביא בספר ברכת אברהם בשם הגרח"ש ליבוביץ זצ"ל להקשות על רש"י שביאר שהסוגיא של שינוי בראשית הגז הוא מצד קנין גזילה של שינוי הלא כיון דהוי ממון שאין לו תובעין הרי אין בו חיוב אונסים.

אבל באמת יש להקשות מסברא לאידך גיסא, דהרי הנתיה"מ כתב שבמקום קלב"מ לא קני שינוי משום שאינו נחשב לגזילה לאוקמי ברשותי' כיון שאין עליו חיוב השבה, ולכאו' יש

להעיר מה שייך כלל לדון בזה קנין שינוי הלא מבואר מדברי התוס׳ דף ס״ה ע״ב ד״ה הם דלעצם קנין שינוי א״צ קרא אלא ילפינן מאתנן דאינו נחשב אותו החפץ שגזל וממילא אין בזה חיוב השבה, ואם תאמר מה בכך שאינו אותו חפץ סו״ס גזול הוא אצלו ולמה לא יחזירנו, בע״כ צ״ל שזהו מצד הסברא שגזלה שאין עליה חיוב השבה הויא שלו [ואע״פ שהקצוה״ח ורע״א נחלקו על התוס׳ וכתבו שצריך קרא, אך בעיקר היסוד מודו לדברי התוס׳ שמצד הפסוק של אתנן אפשר לדעת שגזילה קונה כשאין חיוב השבה, אלא שכתבו דמ״מ צריך קרא מצד אי עביד לא מהני]. וא״כ בציור של קלב״מ שגם בלי השינוי אין עליו חיוב השבה מה יוסיף תת כח השינוי הרי כבר קודם השינוי אין עליו חיוב השבה, וא״כ למה הוצרך הנתיבות לומר שאין שינוי מצד שאין קניני גזילה. וביותר קשה דאף דבדברי הנתיבות אפשר לדחוק טובא ולומר דאה״נ וחדא מתרי טעמי נקט[לד], אבל הרי האו״ש באמת חולק על הנתיבות וס״ל שיש קנין שינוי בקלב״מ, ומה יענה על הטענה הזו דמה הוסיף לו השינוי הרי היכא דקלב״מ אין עליו חיוב השבה גם קודם השינוי וכיון דעד עכשיו לא קנה מכח מה יקנה עתה. וכעי״ז יש להקשות גם בדברי רש״י דגוזל מתנות כהונה דקנייה בשינוי דכיון דבלא״ה אין עליו חיוב השבה משום שהוא ממון שאין לו תובעים מה מהני שינוי, וכעי״ז יש להעיר גם בגזל גוי.

נמצא שיש לפנינו לפחות ג׳ ציורים [קלב״מ, ממון שאין לו תובעים, גזל הגוי] שמהני בהו שינוי אע״פ שאין בהם חיוב השבה, וא״כ קשה מה יוסיף תת כח השינוי כיון שכבר קודם השינוי ג״כ לא היה עליו חיוב השבה. ובאמת בכל הני ציורים יש להקשות גם לאידך גיסא [וכבר דנו בזה], דלמה צריך שינוי ולמה לא יקנה מיד בשעת גניבה כמו שכל שינוי קונה.

ולכאורה יש להוסיף עוד ציור, והיינו לפי המבואר בדברי הטור (סימן שס״א) שיורשים קונים את הגזילה בשינוי, והרי אין חיוב השבה על היורשים ואין עליהם תביעה אלא בתורת ממוני גבך וא״כ למה יקנו בשינוי, הלא בי״כ אין עליהם חיוב השבה.

כו) **ולכאו׳** הפשט הפשוט בזה הוא שיש בדין השבה שני ענינים, חדא שחל על הגזלן חובת גברא דוהשיב, והשני שהדיני ממונות של הגזילה מחייבים בהשבה, וכל מה דאמרינן דשינוי קונה הוא רק כשהממונות של הגזילה גופא אינו מחייב בהשבה, אבל ביורש - בעצם מצד הגזילה – הגזילה מחייבת השבה אלא שהגברא מת וא״א לחייב אותו, לכן במצב כזה אין היורשים קונים את הגזילה, אבל גם יורשים קונים בשינוי משום דע״י השינוי הגזילה עצמה

לד. וכמובן שאין הכונה ליישב בזה את דברי הנתיבות אלא לחדד את הקושיא על האו״ש.

אינה מחייבת השבה. וכן הוא גם בממון שאין לו תובעים ובגוי.

ונראה להוסיף לחדד את החילוק, דנראה דבכל הציורים האלו אם אחרי הגניבה ישתנה המצב, כגון אם יקום המת הגזלן לתחי׳ או שמתנות הכהונה נהיו ממון שיש לו תובעים [ואולי יתכן זה אם בשעת הגזילה לא היה כהן שהנגזל היה רגיל לתת לו מתנותיו ואחרי כן נהי׳ לו מכירי כהונה], נראה ששפיר יתחייב שוב בהשבה, ואילו בשינוי כה״ג כשחזר השינוי אחרי שקנה את הגזילה בשינוי למ״ד שינוי החוזר קונה בודאי שהגזילה נשארת שלו. והיינו משום ששינוי ביאורו שהגזילה אינה מחייבת בהשבה, ובכל הציורים האחרים הגם שאין עליו חיוב השבה מ״מ הגזילה מצד עצמה מחייבת בהשבה אלא שאי אפשר לחייב את הגברא [לה].

כז) **והנה** אע״פ שחילקנו בין כל הני אופנים לשינוי מ״מ נראה שיש הבדל בין הני ציורים גופייהו, ויש חילוק בין קלב״מ לציורים האחרים, דאע״פ שביארנו דגם בקלב״מ ל״ה כשינוי ואינו הפקעה מצד עצם החוב ממון של הגזילה אלא דהוי פטור בחיוב של הגברא אבל אכתי לא דמי כלל למתנ״כ ולגזל הגוי, משום שקלב״מ הוא פוטר אמיתי בגוף מעשה הגזילה שלא חל חיוב על הגברא כלל, משא״כ במתנ״כ שהחיוב השבה צריך לחול אלא שיש דבר צדדי שמונע אותה מלחול, ולכך באמת לא אמרינן דלרב גם גוזל מתנות כהונה או גזל ומת הגזלן שכבר אין מי שיתחייב בהשבה אז יקנה את הגזילה כמו דס״ל בקלב״מ, ולכך אינו קונה גם בגזל הגוי לדרכנו.

כח) **ואם** כנים דברינו מבואר שמי שגנב מגוי והתגייר הגוי יש לו חיוב השבה, ולכאורה לדעת האחרונים דגזילה שאין בה חיוב אונסין אין בה קנין שינוי, הרי בדברי הרמב״ן בסוגיא דאוונכרי מבואר שבגזל הגוי יש קנין שינוי אף למ״ד גזל עכו״ם מותר [וא״כ צ״ע מה הוסיף השינוי הלא בין כך לא היה חייב בהשבה], וא״כ מבואר דגם את החיוב אונסים יש לו עכשיו [לפני שהגוי התגייר] בעצם [אלא שאינו חייב לגוי], וממילא אם יתגייר הגוי יתחייב לגר באונסין, וא״כ לכאורה זה נחשב חיוב אחריות. אלא דאפשר לדחות ולומר דאע״פ שבלומדות יש לו חיוב אחריות אבל כיון דבפועל אינו חייב לשלם עכשיו, אין זה נחשב שהחמץ באחריותו. אבל לכאורה א״א לומר כן דהא להחולקים על הר״מ בגוי אלם וס״ל דרק היכא שחייב על פי דין נחשב חיוב אחריות יש להקשות דלעולם אינו חייב בפועל באחריות על פי דין דהא הפקעת

לה. אמנם יש מקום לומר בסברא שכיון שבשעת הגזילה לא חל חיוב השבה שוב לא יחול אבל אין זה מוכרח, אמנם אפילו נימא שזה נכון אינו אלא הפקעה צדדית אבל מצד עצם הגזילה לא חסר מחייב של השבה.

הלואתו מותרת לכו״ע וא״כ לא משכחת חיוב אחריות כלל, וע״כ שעצם החיוב מספיק לחיוב אחריות.

כט) **היוצא** מדברינו דבגונב חמץ מגוי בפסח יש צד לומר של״ש כלל חיוב אחריות, ולתוס׳ מבואר שיש חיוב אחריות, ולהקה״י והמקנה אם נסבור דקנין שינוי קונה בע״כ יעבור בבל יראה מצד שהוא שלו. וכן למ״ד גזל עכו״ם מותר אם נאמר שיש ראשונים שחולקים על היראים לדידהו יעבור על בל יראה ממש. וביארנו שאף למ״ד גזל עכו״ם מותר י״ל שנקרא חייב באחריות.

ל) **והנה** כל זה הוא באופן שכך עשה אותו אברך, אבל אם היה בא לטכס עצה אפשר לתת לו עצה פשוטה שהיה צריך ללכת אל גוי שקונה בחנות ההיא ויתחייב לשלם לו את המחיר המלא בשביל קופסת דגני בוקר ריקה, ובודאי הגוי ישמח לקבל שקית אוכל בחינם, ואם אין הגוי מאמינו לכאו׳ מותר אפילו לתת לו הכסף מראש.

סימן ז

בגדר חמצו של נכרי לענין בל יראה

חתיכת חמץ של ישראל שנתערבה ברוב של נכרי או בחמץ שיש עליו ספק ספיקא אם הנכרי קנה

האם יש הפקעה בחמצו של נכרי

א) **איתא** בפסחים (דף כט ע"א) אמר רב אחא בר יעקב לעולם רבי יהודה היא ויליף שאור דאכילה משאור דראייה מה שאור דראייה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפילו באכילה נמי שרי ואיידי דתנא דישראל אסור בהנאה תנא נמי דנכרי מותר בהנאה ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפילו בתוך זמנו מותר בהנאה ואיידי דתנא דישראל לאחר זמנו תנא נמי דנכרי לאחר זמנו.

הנה בודאי מדברי רב אחא מבואר דהא דהתורה מיעטה חמץ של גוי מבל יראה אינו רק דכיון שאינו שלו אינו עובר (וכמו חמץ של ישראל אחר לדעת רוב הראשונים) דא"כ לא שייך כלל למילף לאכילה, אלא צ"ל דלרב אחא התורה מיעטה חמץ של נכרי דלא מיקרי חמץ דאיסורא. אבל לדידן דקיי"ל דחמץ של גוי אסור באכילה שפיר אפשר להבין שלא התחדש שום הפקעה בחמץ של גוי ומה שמותר להחזיק ברשותו חמץ של גוי הוא משום שזה לא נקרא שהחמץ נראה אצלו.[לו]

ושמעתי בשם הגר"י ארנברג שליט"א שחידש שאין זה הגדר אלא דגם לדידן איכא הפקעה בחפצא של חמץ של נכרי משם חמץ של איסור בנוגע לבל יראה אלא דלא ילפינן מזה לאכילה.

ומתחילה חשבתי שלכאו' קשה לומר שהתורה חידשה דין כזה לדידן, דהרי אין נ"מ בזה, דהא בי"כ אינו עובר. אבל שבתי וראיתי שיש לדון בזה נ"מ בכמה אנפי, ואמרתי להציע הדברים.

נ"מ א' כשהתבטל חמצו של ישראל בשל נכרי

ב) **לכאו'** נראה דיש נ"מ ברורה בנוגע לביטול. דהיינו בנתערב חמץ

לו. אמנם לדברי הפוסקים שעוברים בל יראה על חמצו של ישראל אחר לכאורה מסתבר טובא שגדר המיעוט הוא בהחפצא של חמץ, דהא לולי זה מה ההבדל כלפי ראובן אם זה חמץ של ישראל אחר או של גוי.

של ראובן ברוב חמץ של עכו״ם ואינו ניכר, האם הוא חייב לבער, דאם כל הטעם שאינו עובר על חמצו של גוי הוא כמו שאינו עובר על חמצו של ישראל אחר מפני שאינו עובר על ה״לא יראה לך״, א״כ לא שייך בזה ביטול, דכיון דממונא לא בטיל א״כ ע״כ הוא עובר על האיסור, אבל אם נימא שעל חמצו של גוי אינו מוזהר בבל יראה דלא חשיב חמץ לענין בל יראה א״כ לכאו׳ שפיר שייך בזה ביטול. וכדי לחדד קצת את הענין הנה בגמ׳ ביצה (דף לח) מסבירה דכשהתערב קב של ראובן בעשר קבין של שמעון אז הממון אינו בטל [והקב האחד נשאר של ראובן] אבל כלפי איסור תחומין יש ביטול. וז״ל רש״י שם מי קא מדמית איסורא לאפסודי ממונא איסורא אמור רבנן לבטיל ברובא אבל ממונא לא בטיל מועט ברוב להיות קנוי ממון המועט לבעליו של מרובה ומתניתין נמי לא קאמרינן דלפקע רוב ממונא אצל חברתה להפסיד אלא איסור תחומין שיש לה בה הוא דקשיא לן דלבטל עכ״ל. ואם כן אם נבא לדון בלולבו של ראובן שהתערב בשני לולבים של שמעון ושמעון רוצה לקיים בו מצות לולב, וכי נאמר שאף שהממון שבלולב לא בטל מ״מ כלפי מצות לולב הוא בטל. ובודאי זה בורכא דהא אין דין איסור בלולבו של ראובן שיתבטל בלולבו של שמעון אלא הדין לולב הוא לגמרי תוצאה מהדין ממון שבו. וכל מה שמבואר בגמ׳ שם ששייך ביטול לענין תחומין זהו רק ביו״ט גופא שיש כבר על החפץ דין תחום [ואפילו אם יתננו לאחר הרי הוא כרגלי הנותן] וזה שפיר שייך להתבטל. ופשוט מאד שכן הוא ג״כ בענין בל יראה וממון של ראובן שהתבטל בממון של שמעון דכיון דבדין ממון לא התבטל אז ראובן עובר על הבל יראה של ממונו.

ג״מ ב׳ במקום ס״ס

ג) **והנה** ידוע מהלך הגרשש״ק בשער״י ליישב את הסתירה בין הסוגיא של תקפו כהן שמבואר שם שדנים גם בנוגע לאיסורים ע״פ פסק הדין של הממון, לבין מה שמבואר בדינא דלוקח ב׳ אילנות דחייב להביא בכורים מספיקא דשמא קנה קרקע, וכתב שם שיש דיני תורה שתלויים בהבעלות באמת ויש דינים שתלויים בהשליטה שיש לו על הפץ. ובנוגע לבל יראה כתב וז״ל ולענין חמץ שאם קנה ישראל אצל אחר בקנין מסופק שאינו יכול להוציא ממנו אם מנכרי אם מישראל בפשטות ודאי דחייב להשתדל לבער שלא יעבור בבל יראה אף דבפועל הוי החמץ של המוכר ולא של הקונה אבל כיון דהוא איסור הבא מאליו הוא עובר מספק איסור זה אם לא שנאמר כיון דמשמע מסוגיות הש״ס דלענין איסור בל יראה בעינן שיהא החמץ ברשותו ושיהיה לו כח שליטה עליו עכ״ל. ונראה מלשונו דאע״פ שבנוגע להגדרת החפץ אם הוא של עכו״ם או של ישראל זה תלוי בהאמת, מ״מ כלפי הבעלות האוסרת יש לו צד שהדין תלוי בשליטה. ועיין שם בדברי השערי יושר שהביא סמוכים לשיטתו שחוץ מדינים מסויימים שתלויים בשליטה כל האיסורים תלויים בבעלות באמת, מדברי רעק״א סימן לז שכתב

שיש להתיר מכירת מבכרת לגוי מצד ס"ס אף דבדיני ממון הוכרע שהיא של ישראל.

ולכאו' לפי"ז ישראל שהקנה את חמצו לגוי באופן שיש ס"ס שמכריע שהגוי קנה, שהגרעק"א נקט לדבר פשוט דבבכור כה"ג פטור מבכורה, וא"כ לר' אחא בר יעקב יהי' מותר באכילה, וממילא בודאי יהיה מותר גם בבל יראה. אבל לדידן [לולא דברי הגר"י ארנברג] יהי' אסור דהרי כלפי הבעלות של בל יראה הדין תלוי בשליטה, וכיון שבס"ס אין מוציאין ממון שפיר נחשב החמץ שהוא "נראה" אצל הישראל. וממילא זה עוד נ"מ בדין שהתחדש דצריך שיהיה חמץ של ישראל כדי לעבור בבל יראה, שבכה"ג הפסק של ס"ס יהני להתירו.

נ"מ ג' אין איסור חל על איסור

ד) **התעוררתי** לדון בנשבע שלא לקנות בפסח חמץ של גוי האם חלה עליו השבועה. וצריך לדון בין מצד הדין הכללי של אאחע"א [לפי האחרונים שאכן יש את הדין הזה גם בשבועה ובין מצד הדין המחודש של אין שבועה חלה על שבועה כלל או לפי שיטת האבנ"מ בסימן יב דלכך אי"צ להתיר את שבועתו שלא לאכול נבילה אם נהי' מצב של פיקו"נ וצריך לאכול נבילה משום דמצד אין שבועה חל על שבועה אין זה נחשב שיש עוד עבירה ועיין במה שהארכנו בזה בסימן כד], ואפרש שיחתי עפ"י כמה הנחות.

מי שהקריב מנחת סולת בחוה"מ פסח והחמיץ את השיריים, הרי הר"מ כתב שהמחמיץ בפסח עובר בבל יראה ולוקה על המעשה, וא"כ נחשב מעשה החימוץ של הקמח מעשה שהוא מוזהר עליו, וא"כ כיון שהוא מוזהר מתחילת הפסח שלא להחמיץ את הקמח לא יחול עליו האיסור שלא להחמיץ את המנחה. אבל נראה שבודאי אינו כן, שהחפצא של האיסור של חמץ הוא בזה שיש לו בעלות על החמץ, ואע"פ שהחימוץ חשיב מעשה בנוגע ללאו שיש בו מעשה אבל מ"מ בודאי החפצא של האיסור הוא מה שעי"ז יש לו את החמץ, והאיסור של חימוץ המנחה הוא בחימוץ גופא, וא"כ א"א לדון בזה אאחע"א, משום דהך פעולה כלל לא נאסרה. דהיינו אע"פ דבנוגע לאאחע"א אין דנים אם האיסור הוא על הגברא או על החפצא ובהמה שנתנבלה ביוה"כ אין לוקין עליו מכיון שהיה אסור לאכלו מתחילת היום, אבל נראה שכ"ז הוא דוקא בכגון דא דסו"ס שניהם הם איסורים על מעשה האכילה [ונראה שאף לפי האחרונים שמבארים שאכילה ביוה"כ אינו איסור אכילה אלא ביטול עינוי סו"ס יש חילוק גדול בין זה למחמץ שכל החימוץ אינו אלא היכ"ת שיהיה חמץ ברשותו]. וכעין חילוק זו כתבו כמה אחרונים (קובץ הערות סימן ל"ג ועוד) לבאר למה בשבועה צריך דין חדש של אין שבועה חל על שבועה, ותיפוק"ל מצד אין איסור חל על איסור.

ה) **עוד** נראה דלפי משמעות התוס' פסחים כט. דלר' אחא בר יעקב בעצם חמצו של גוי מותר באכילה אלא שאין היכ"ת שלא יקנהו באכילתו, א"כ יש לדון בחמצו של גוי שחל עליו עוד איסור באמצע פסח [ולפי השיטות

דבטעם כעיקר מתהפך כל החפצא לאיסור יש לצייר בנקל כגון שהגוי בישל את חמצו עם בשר נבילה] ששפיר יחול עליו האיסור השני. ואע"פ דהרי נאסר כבר מלאכול את החמץ הזה מ"מ הרי באמת לא נאסר עכשיו מלאכול את החמץ הזה אלא שע"י שאוכל את החמץ החמץ נקנה לו ומתהפך לדבר כזה שאסור לו לאכלו כיון שנהיה חמצו של ישראל, וא"כ באמת האיסור נבילה קדים, ואח"כ כשהישראל קונה את החמץ חל איסור חמץ דהוי איסור מוסיף דאסור גם בהנאה.

וכגון זה יש לדון אם נשבע שלא לאכול חמץ של גוי. ושמעתי שיש טוענים שאע"פ שבנוגע לאין איסור חל על איסור שפיר מסתבר לומר שאין לדונו כאסור עכשיו לאכול את החפצא של החמץ הזה מצד שכשיאכל יקנה את החמץ ויהי' החמץ אסור באכילה, וא"כ מצד זה השבועה יכולה לחול עליו, אבל מ"מ בנוגע לאין שבועה חלה על שבועה ששבועה חלה רק על דבר רשות סו"ס פעולה זאת אינה פעולה של רשות דהא אסור לעשות הך פעולה, וא"כ יתכן דנחשבת לנשבע לקיים דברי תורה שאין שבועה חלה עליו, וצ"ע.

ו) **והנה** כ"ז הוא בנוגע לאיסור אכילת חמץ, ומעתה יש לנו לדון מה דינו לר' אחא בר יעקב בכגון זה בנוגע לבל יראה, והיינו אם עכשיו החמץ של גוי וממילא אין בו איסור בל יראה מצד החפצא, אבל אם יקנהו הרי יהיה חמץ של ישראל, האם נאמר שכיון דכפי מצב החפצא עכשיו אין בו איסור בל יראה א"כ עדיין לא חל עליו איסור לקנותו וממילא אם יהיה עוד סיבה שיחול עליו איסור של בעלות על הך חמץ או אם נשבע שלא לקנותו, האיסור השני יחול משום דאינו נחשב לאיסור חל על איסור.

וראשית נראה אם אמנם נוכל למצוא עוד היכי תמצי של איסור בעלות על חפצא שנוכל לצייר שחל עליו עוד איסור בעלות באמצע פסח. וזה לשון מגלת ספר לאו כ' והנלע"ד דלעולם אינו לוקה אלא דוקא אחר שזכה בה וקנאה בא' מדרכי ההקנאות מיד מי שעשאה וכל עוד שלא זכה בה אע"פ שכבר עשאה האחר וגמרה אינו לוקה וכו' וכן מתבאר ממ"ש הרמב"ם בסמ"ג שלו מל"ת ב' שהזהירנו מעשות ע"ז לעבוד ואין חילוק בין שעשאה בידו לצוה וכו' ואפי' היה גוי מי שיצוה אותו וכו' ר"ל שהוא עובר על עשותה בידו ואפי' עשאה לזולתו כאשר התבאר ועבר ג"כ משום שקנה ע"ז ושבה אצלו ואפי' עשאה לו זולתו כמו שקדם במ' הב' ולכן ילקה ב' מלקיות עכ"ל. ומדבריו מבואר שאסור לקנות עבודה זרה שעשאה גוי, וא"כ אפשר לצייר בפשיטות באופן שהגוי השתחווה לקמח באמצע פסח וקנאה אח"כ מהגוי. וממילא יש לדון האם נאמר דלפי רב אחא בר יעקב נחשב שעדיין לא חל האיסור קנייה על החמץ וממילא האיסור קניית ע"ז קודם, או שנאמר שדנים שהוא כבר נאסר בקניית הך חמץ הואיל ועל ידי הקנייה הרי יהיה חמץ של ישראל.

ז) **אבל** לכאו' אף בל"ז יש לצייר בעכו"ם שעשה באמצע פסח

מדה ומשקל מהחמץ שלו (באופן שלא ביטלו מתורת אוכל) והיתה המדה חסרה שאסור לקנותה.

ח) **וכמדומני** שהדעת נותנת שלר׳ אחא בר יעקב, שבמצבו העכשוי אין בו איסור בעלות, אלא שע״י הקני׳ יתחדש האיסור לקנות, אין לדון בזה אין איסור חל על איסור. ואע״פ שהקני׳ נחשבת למעשה איסור בנוגע ללאו שיש בו מעשה, הרי כבר בארנו לעיל בנוגע למחמיץ שיירי מנחה שאי״ז קובע בנוגע לאין איסור חל ע״א.

ט) **ובודאי** יש תוספת חידוש בזה על מה שכתבנו לעיל בנוגע לאיסור אכילה, דבאכילה אע״פ שהקנין הוא מהכרח המציאות מהאכילה, מ״מ אין לזה קשר בעצם. אבל בבל יראה גם האיסור וגם סיבת האיסור זה הבעלות, וא״כ שפיר הי׳ מקום לומר שנאסר עליו לקנות הך חפץ. אבל כמדומני שגם בזה יש לדון כן שיחול האיסור השני משום שעדיין אינו נחשב שהחמץ אסור בבעלות. ובנוגע לנשבע צ״ע, דבזה נראה ששפיר יש מקום גדול לשמוע שסו״ס השגת הבעלות על החמץ הוא לעבור על דברי תורה, וא״כ השבועה היא לקיים דברי תורה.[לז]

והנה אם כנים דברינו בזה, יש לנו בזה עוד נ״מ להך דינא דנתחדש בהא דאין איסור בל יראה כלל בחמצו של נכרי, דעי״ז יחול עליו עוד איסור על הבעלות ואולי גם שבועה תחול עליו.

נ״מ ד׳ אם אח״כ קנאו הישראל

י) **עוד** יש לברר לר׳ אחא בר יעקב האם חמצו של עכו״ם נחשב להיתרא בלע או לאיסורא בלע, דאם נימא דחשיב היתרא בלע אולי יתכן גם בזה נ״מ בנוגע לבל יראה. וכמדומני שזה אינו תלוי בנידון הראשונים אם חמץ קודם זמנו הוה היתרא או איסורא, (ועיין במה שהארכנו במחלוקת זו בסימן ח) דגם אם נאמר כהרמב״ן שנחשב לאיסורא בלע, היינו דוקא התם וכמו שביאר בקובץ הערות סימן ל דלא ניתוסף שום שם בחפצא כשהגיע הפסח, אבל בחמצו של גוי שפיר ניתוסף שם בחפצא ע״י זה שנהי׳ חמצו של ישראל. אבל מאידך אפילו לדעת הראשונים דחשיב היתרא בלע הרי ביאר הגרא״ו שם דסו״ס אע״פ שאינו שינוי מצד החפצא הרי צריך לחול השם של איסור חמץ בפסח עצמו, ולכך אינו חל על טעם קליש, אבל בדידן יש להבין שהדין חמצו של עכו״ם ושל

לז. והנה בציור השני שציירנו בחמץ שעשהו למשקל חסר יש מקום לבע״ד לטעון שאינו דומה לציורנו דבזה איסור יחול על איסור אפילו אם החמץ הוא של ישראל אחר, והיינו עפ״י מה דמטו בי מדרשא בשם מרן הגרי״ז ליישב הא דפסק הר״מ פ״א ה״ג דקונה חמץ בפסח לוקה ובקונה משקולות חסרים פסק בפ״ז מגניבה ה״ג דאינו לוקה משום שבחמץ האיסור הוא הבעלות ובמשקל האיסור הוא להשהותו בבעלותו. אבל צ״ע אם זה חילוק גם בנוגע לאאחע״א.

ישראל אינו כלל שם בחפץ, ולא צריך לחול כלום, אלא דחמץ כשהוא של ישראל הוא נאסר. וצ״ע.

עכ״פ אם נאמר שחמצו של עכו״ם נחשב להיתרא בלע, יש לדון שגם בזה יהי׳ נ״מ במאכל שנבלע בו טעם קלוש בפסח אצל גוי, ואח״כ קנהו ישראל, האם עובר על בל יראה. [אמנם כל זה אם ס״ל שיש איסור בל יראה בטע״כ ובאמת לפי רוב השיטות אין איסור בל יראה בטע״כ]. אבל באמת בזה עדיין צריך לדון, דבשלמא לר׳ אחא בר יעקב דמותר באכילה יש לדון דחמץ של גוי נחשב היתרא בלע, אבל לדידן אף לפי דברי הגרא״ו הנ״ל שאין איסור בל יראה מ״מ הרי אסור באכילה, וא״כ צריך לברר האם בכגון דא יש לדון בזה בנפרד ולומר דאע״פ דהוא אסור באכילה מ״מ לגבי בל יראה חשיב היתרא בלע. או דילמא דכיון דדנים שהוא חפצא של חמץ לענין אכילה לכן גם לענין בל יראה נחשב לאיסורא בלע, וא״כ אין בזה נ״מ משום שאף לפי חידושו של הגרא״ו נחשב לאיסורא בלע.

יא) **והנה** הרא״ש בחולין (פ״ז סי׳ ל״ז) הביא את דברי הגמ׳ בבכורות (דף כג.) דבטומאת משא לא שייך ביטול ברוב כיון דנושא בבת אחת, וכתב ע״ז הרא״ש דלא דמי טומאה לאיסור דבטומאה יש שני מיני טומאות מגע ומשא ולאותה טומאה שראוי שיטמא כגון משא שהרי הוא נושא את כולו לענין זה לא נתבטל אע״פ שלענין טומאת מגע נתבטל וחוזר עוד וניעור אבל לענין איסור אם נשאר בו שום צד איסור לא היה מותר באכילה אלא ודאי אמרה תורה אחרי רבים להטות ונעשה המיעוט כרוב ולא נשאר בו שום איסור. דהיינו דאע״פ דלאכול את כל התערובות בבת אחת ס״ל לרא״ש דמותר משום דבטל ונהפך האיסור להיות היתר היינו דוקא באכילה דסו״ס הם שתי פעולות בבת אחת אבל משא דבחפצא הוא מעשה אחד לא שייך ביטול אצלו. ונראה להוסיף בהבנת הדברים דכיון דכל היסוד של ביטול יבש ביבש הוא רק כלפי הגברא, דהא אף להרא״ש שנתהפך להיתר מ״מ הרי מי שיודע היכן האיסור ואינו תערובות כלפיו בודאי לא אמרינן דנתהפך האיסור להיתר, א״כ עד כמה שעובר בב״א בפעולה אחת ממש על כולם יחד אין ספק בכלל כלפי הגברא דהא אין לו נ״מ כלל איזה הוי נבילה ואיזה אינו נבילה.

וא״כ לכאו׳ צ״ע בביטול בחמץ שהתערב אף באופן דמהני ביטול דהא זה הוא רק לענין אכילה אבל לענין בל יראה לכאו׳ הו״ל כמו לענין טומאת משא. ועי׳ בשו״ת הרשב״א סימן תפ״ה וז״ל שאלת חטים שנפלו לתוך המים והוציאום ונגבום ואחר כך נתערבו בתוך חטים מרובים מהם אבל לא היה בהם ששים מהו וכו׳ ואם תמצא לומר שהוא אסור מהו להשהותן עד אחר הפסח כיון שנתערבו בתוך רוב מי עבר

עליה משום בל יראה ובל ימצא או לא. תשובה וכו׳ ולהצניעו עד לאחר הפסח מסתברא גם כן שהוא אסור עכ״ל. ומבואר להדיא דגם בנוגע לבל יראה יש נידון של ביטול, ובס״ד מצאתי בשדי חמד מערכת חמץ ה-נו שהביא שהפמ״ג כבר דן בזה בפתיחה לסימן תמ״ב ושהאחרונים [שו״ת בית יצחק ושו״ת אבן יקרה] כתבו דכיון דהר״ן כתב שבל יראה הוא מִלְתא דאכילה, חפצא שאין בו איסור אכילה לא שייך בו בל יראה.

וא״כ מכל זה חזינן שדנים את האיסור בל יראה בגדרי האיסור אכילה ולכך ל״ה כטומאת משא, וא״כ נראה דגם לענין איסורא בלע מסתבר לדונו כאיסורא בלע.

סימן ח

בענין חלות איסור חמץ

גדר איסור חמץ בשאר ימות השנה ובחילוקי שעות בין המדינות לגבי איסור חמץ

פרק א'
בליעות חמץ קודם הפסח אם נחשב בליעת איסור

א) **מבואר** בסוגיא סוף עבודה זרה [דף עו. לפי רוב הראשונים שם] שיש חילוק בין בליעות של איסור לבליעות של היתר לגבי כלי שתשמישו ע"י האש, דהיכא שאיסורא בלע טעון ליבון, ואילו בבליעות של היתר סגי לי' בהגעלה, ולכך כלי שנשתמש בו קדשים והגעילו לא נהיה נותר. וכן מבואר בפוסקים בנוגע לכלי שנשתמש בו בבשר והגעילו, שמותר להשתמש בו לחלב.

ונחלקו הראשונים האיך לדון חמץ קודם פסח, האם כיון שעכשיו הוא מותר מיקרי היתרא בלע או דלמא כיון שאותו חמץ אסור גם עכשיו לאכלו בפסח הרי חשיב איסורא בלע, וכדיבואר להלן. וז"ל הרמב"ן (שם עו.), כתב הרב ר' אברהם ז"ל שהוא הדין לחמץ בפסח, ומשום הכי אמרינן בפסחים (ל' ב') לגבי סכיני והלכתא אידי ואידי ברותחין ובכלי ראשון, משום דמעיקרא התירא בלע וכי פליט ליתיה לאיסורא בעיניה וכו'. אבל לדעתי אין פירוש הכא היתירא בלע והשתא מיהא ליתה לאיסורא בעיניה כמו שאמר [הרב ז"ל], אלא הכי קאמר כשבלע האיסור עדיין לא היה שמו עליו שלא היה נקרא נותר, ולאחר שהוא בלוע הוא שחל עליו שם זה, ואין איסור נותר חל על בלוע אלא במה שהוא ראוי לפלוט על ידי הגעלה שהיא בליעה גדולה שיהא בה נותן טעם, וכשהגעיל אף על פי שנשאר בה מעט שאינה פולטת אלא על ידי האור, אינה אוסרת. אבל חמץ בפסח כיון שהיה שמו עליו וממשו של חמץ בלע מהשתא נמי איסורא בלע ליאסר בפסח עכ"ל. הרי דלהראב"ד בליעת חמץ קודם פסח מיקרי היתרא בלע, ולהרמב"ן מיקרי איסורא בלע.

ובביאור דברי הרמב"ן שכתב דאף קודם פסח שמו של החמץ עליו דהיינו שאין צריך לחול שום שם על חמץ בפסח לאסרו, י"ל בפשיטות, דהנה נחלקו ר"י ורבנן בחמץ שעבר עליו הפסח אם אסורו מדאורייתא או מדרבנן, והנה לרבנן דס"ל שמותר מדאורייתא היינו שכל האיסור הוא לאכול את החמץ בפסח, אכן בדעת ר' יהודה שאסורו מדאורייתא בודאי הפשט הוא שהחפצא של חמץ נאסר בפסח, ואין איסורו תלוי' בזמן. אם כן להלכה דקי"ל כרבנן שמותר מדאורייתא, וכמו שנתבאר

דלדבריהם החמץ נאסר בזמן הפסח, מהיכי תיתי לומר שיש חלות שם שחל על החמץ בפסח, ואין שם ׳חמץ בפסח׳ אלא החמץ של כל ימות השנה אסור באכילה בפסח. ודוגמא לדבר, לו יצויר שלא היו זרים בעולם אלא כולם כהנים ונשותיהם, ובישלו תרומה בכלי ואח״כ מת כהן א׳ בלי בנים שאלמנתו אינה אוכלת בתרומה, אטו נימא דכלפי אשה זו הוו הנך בליעות התירא בלע משום שבשעת בליעה היה מותר לכולם לאכול הך תרומה, פשיטא דאין לומר כן, משום דהתרומה היתה אסורה לזרים גם קודם שנעשית אשה זו זרה, והכי נמי גבי חמץ קודם הפסח הוא חפצא דאיסורא כלפי פסח.

ועיין בגמרא נדרים (דף יד. ובר״ן שם) שמבואר דלולי מיעוטא מקרא היה שייך להתפיס בדבר האסור. ולכאורה פשוט שהיה אפשר להתפיס בתרומה אף באופן שאין זרים בעולם כלל, ומ״מ פשוט שאין להתפיס בחלב שלא נתבשל עם בשר, או בבשר קדשים קודם שנעשה נותר. ומסברא נראה לומר שבחמץ קודם הפסח היה אפשר להתפיס, ויתכן דדין זה נוגע אף הלכה למעשה לשיטת השו״ע (יו״ד סי׳ רה ס״א) דעם הארץ המתפיס בדבר האסור מורין לו לאיסור, עיי״ש.

וכן יש לומר חילוק זה בנוגע לדין דיוצא מן האיסור אסור, אם ננקוט שדין יוצא תלוי בשם איסור, דלכאורה יוצא מן הקדשים שאינם נותר ואח״כ הגיע זמן נותר של הקדשים, אין על היוצא איסור נותר, מה שאין כן יוצא מן התרומה שהוא אסור אף למי שנתחלל אחר כך, ובחמץ כי האי גונא שיצא קודם פסח מסתבר דנאסר כשיגיע הפסח.

ולחדד הדבר בסברא טפי י״ל דהרי שיטת רוב האחרונים דאיסור חמץ תלוי בהגברא [וכשאצלו פסח נאסר אף אם במקום שהחמץ שם אינו פסח, ויבואר בהרחבה לקמן אות ו], וא״כ אם נבא לדון דלא כהנ״ל ונאמר שיש חלות שם חמץ בפסח והיא האוסרת אותו, נחזי אנן מתי יחול השם איסור חמץ על החמץ, האם חל חלות נפרדת בנוגע לכל אחד בנפרד, ומתי חל החלות חמץ כלפי גר שנתגייר או קטן שנולד או גדל באמצע הפסח. והנראה לכאורה מסתבר יותר שחמץ הוא חפצא דאיסורא כל השנה לענין איסורו לאוכלו בפסח.

סברת הגרש״ש דאיסור חמץ בפסח חל בכל רגע ורגע

ב) וע׳ בחידושי ר׳ שמואל (פסחים סי׳ יא) שהביא שיטת המנהיג דחמץ שחרכו אחר זמנו [כלומר בפסח] אסור בהנאה רק מטעם קנס משום ששהה באיסורו, והוא שיטה מחודשת דלא כרש״י ותוס׳ בסוגיא (עי״ש דף כא:), והקשה עליו מהא דכל הנקברין אפרן אסור, דמבואר דכל איסורי הנאה אסורין אף לאחר שנפסלו מאכילת כלב. וביאר שם על פי סברת הגר״ש שקאפ ז״ל במאי דאיתא לקמן (שם לה:) דלמ״ד איסור חל על איסור באיסור כולל, חייל איסור חמץ על איסור טבל משום דכולל באיסורו שאר חמצים שאינם טבל, ומשמע שם דגם אם נעשה חמץ בתוך הפסח חשיב כולל לחול על איסור טבל.

והביא מתשו׳ רעק״א (קמא סי׳ סה) שכתב בפשיטות לא כן, אלא רק בנתחמץ קודם זמן איסור הנאה דחמץ חשיב כולל, דאז מה שאוסר בהנאה הוא זמן האיסור שהגיע והוא כולל לאסור גם החמצים שאינן טבל, אבל בנתחמץ בתוך הפסח אין כאן כולל מכח מה ששאר חמצים שנתחמצו בפסח ג״כ נאסרים, כיון שכל חמץ נאסר מחמת חימוצו שלו ואין כאן דבר אחד האוסר את כל החמצים. ומכח סברא זו השיג הרעק״א על מש״כ בשו״ת צמח צדק (סי׳ סט) דביצה שנולדה ביו״ט מתרנגולת טריפה חייל עלה איסור נולד משנולדה, אע״פ שהיתה אסורה משום טריפה כבר קודם לכן במעי התרנגולת, דאיסור נולד הו״ל כולל דמחמתו נאסרות שאר ביצים שנולדו ביו״ט, והקשה הגרעק״א דשאר הביצים נאסרות מחמת דין נולד שלהם, ואין כאן דבר אחד האוסר את כל הביצים הנולדות ביו״ט, ובכה״ג לא שייך איסור כולל.

ויסד הגר״ש שקאפ דאין הגעת זמן איסור חמץ גורם איסור חמץ לכל הפסח וכן אין כניסת היום טוב גורמת איסור נולד לכל היו״ט, אלא דכל רגע של זמן איסור חמץ וכל רגע של זמן איסור נולד הוא הגורם להאיסור בשעתו, והגעת הזמן אינו גורם שום איסור לרגע שאחריו, ונמצא דבשעה שנתחמץ הטבל בפסח גם שאר החמצים אינם נאסרים אלא מכח זמן האיסור של אותה שעה וכיון דאותו זמן כולל באיסורו גם שאר חמצים, שפיר י״ל מיגו דחייל על שאר חמצים חייל גם על הטבל בכולל, וכן הוא באיסור נולד ובזה מיושבין דברי הצ״צ הנ״ל.

וכתב הגרש״ר דלפי״ז מיושבים היטב דברי ספר המנהיג שכתב דחרכו אחר זמנו אינו אסור אלא משום קנס ואע״ג דשאר איסורי הנאה לא פקע איסורם גם אחר שנפסלו מאכילת כלב. דלהנ״ל לא דמו שאר איסורי הנאה לאיסור חמץ, דבשאר איסורי הנאה השם האוסר אוסרם לעולם ומה שהיה שם ערלה על הפרי גרם לו להאסר בהנאה לעולם, מה שאין כן איסור חמץ בפסח הרי אינו אלא לזמן הפסח, וכשעבר עליו הפסח מותר מדאורייתא, ומהאי טעמא אפילו בזמן הפסח עצמו כל רגע אוסרו בשעתו וכמו שביאר הגרש״ש. וכיון דבחמץ זמן האיסור של עכשיו הוא האוסרו ממילא אם חרכו ונפסל מאכילת כלב אין לדון שאסור עכשיו מחמת שהאיסור שהיה עליו לא פקע, דכמו שפקע איסור חמץ אחר הפסח דהפסח אינו אוסר אלא לשעתו, הכי נמי פקע האיסור שהיה עליו קודם שחרכו דכל רגע אוסר לשעתו וכנ״ל, ולהכי הוצרך המנהיג לפרש הא דחרכו אחר זמנו אסור בהנאה משום קנסא, עכת״ד הגרש״ר.

מבאר דאין חלות איסור חמץ בפסח אלא שהגיע זמן איסורו

ג) **והנה** תורף סברת הגרש״ש הוא שיש סיבה של איסור בכל רגע של פסח ואין סיבה מיוחדת בתחלת הפסח, ולדברנו יש להעמיק עוד בזה שאין שום חלות שניתוסף בפסח אלא שזהו הזמן שאסור על הגברא. וכמדומני שאף זה נכלל בכונת הגרש״ש, דהיינו שאם היה

חלות איסור שחל בפסח על החמץ היה שייך לדון שהאיסור חל בתחילת הזמן לכל שבעת הימים, אך באיסור על הגברא אין לומר כן שנאסר בתחילת הזמן לשבעה ימים, ולכך נקט שכל רגע ורגע הוא איסור בפני עצמו.

ועיין עוד בקובץ הערות (סי׳ לא אות ב) בשם שו״ת הר״ן שכתב, דחמץ קודם הפסח בטל אף שהוא עדיין היתר, והביא ראיה מהא דצמר רחלים בטל בצמר גמלים, ומותר לערבו בפשתן. והביא שהרעק״א (שו״ת סי׳ לח) הקשה דלא דמי להדדי, דצמר רחלים שם איסור עליו גם עכשיו לערבו בפשתן, מה שאין כן חמץ קודם הפסח הוי היתר גמור. וביאר כונתו דפסח הוא סיבת האיסור, וכמו קודם שנתחמץ דלא שייך לומר שיש עתה דין איסור על החתיכה אם תתחמץ, כמו כן כשיבא הפסח תתחדש אז סיבת האיסור, אבל בצמר רחלים גם עכשיו יש עליו איסור לחברו עם פשתן. וכתב שם דלדעת הר״ן נראה לומר דחימוץ החתיכה וזמן הפסח הן שני חלקי האיסור, וכמו צמר ופשתן לענין שעטנז, שאף כשהצמר לבדו יש עליו שם איסור אם יתחבר עם הפשתן שיהא אסור ללבוש, והכי נמי בחמץ קודם הפסח, יש עליו שם איסור שאם יתחבר לזמן הפסח יהא אסור לאוכלו. וע״ע שם שצדד דחילוקו של הרעק״א ניתן להאמר למ״ד דחמץ שעבר עליו הפסח אסור מדאורייתא, דלדידיה ליכא למימר דזמן הפסח הוא מחלקי האיסור שהרי נשאר באיסורו לעולם, ועל כרחך שע״י ימי הפסח נתחדש בו סיבה האוסרת, וא״כ קודם פסח הוא היתר גמור. אבל לרבנן דבעבר עליו הפסח מותר שפיר י״ל דזמן הפסח הוא מחלקי האיסור, כמו דצמר יש עליו עכשיו שם איסור אף שעדיין לא נתחבר לפשתן מפני שהוא חלק מאיסור שעטנז, הכי נמי בחמץ קודם הפסח יש עליו שם איסור אף שעדיין לא נתחבר לזמן הפסח, ומחוסר זמן לא גרע ממחוסר מעשה, עכת״ד.

וכמדומני שכונתו במה שכתב שהחמוץ והזמן שני חלקי האיסור הוא למה שכתבנו דאין תוספת חלות שם איסור על החמץ בפסח, וזהו שכתב דהחמץ נאסר בהצטרפות הזמן דהיינו שהאיסור על החמץ הוא רק בזמן הפסח. וכן נראה משמעות דבריו ממה שדמה חמץ לכלאים, דעיין בדבריו להלן (אות ו) גבי כלאים וז״ל, ויש לומר דענין חזקה הוא שלא נתחדש דין אחר בהדבר מכפי שהיה. והכא בהבגד של צמר לא נשתנה דינו כלל אחר ניתוק חוט הפשתן ממנו מקודם הניתוק, דדינו של צמר הוא שאסור ללובשו ביחד עם הפשתן והדין הזה ישנו עליו גם עכשיו, וההשתנות אינה בדינו של הבגד אלא במעשה הלבישה, ודינו של הבגד צמר לעולם אחד הוא שאסור ללובשו עם פשתן ומותר ללובשו בלא פשתן, והספק אינו אלא במעשה הלבישה אם הוא לובש שני המינים יחד או שאינו לובש רק מין אחד. וכמו אם נסתפק כמה אכל אם שיעור שלם או רק חצי שיעור, דלא שייך לומר בכי האי גונא אוקי חתיכה אחזקת איסור, דע״י שנפחתה החתיכה משיעור לחצי שיעור לא נשתנה דינה של החתיכה, והשינוי הוא רק במעשה האכילה עכ״ל. ומשמע דכמו שביאר

בכלאים שלא חל כלום על הבגד ע״י חבורן ורק דאסור ללבוש צמר יחד עם פשתים, בזה הוא דומה לחמץ דאיסורו לעולם על חתיכת חמץ בזמן הפסח ואין חל שום חלות על החמץ בחיבור ב׳ חלקי האיסור, וכנ״ל.

אשר לכאורה מכל הנ״ל מוכרחת סברת הרמב״ן דחמץ קודם פסח חשיב איסורא בלע, ודלא כהראב״ד. אמנם מעצם דברי הגרש״ש אף בלא מה שהוספנו עולה נמי כהרמב״ן ודלא כהראב״ד, שהרי להראב״ד דקודם הפסח חשיב היתרא בלע, כמדומני דפשוט שאף חמץ שנבלע בכלי בפסח של שנה זו [באופן שאין בו משום חמץ שעבר עליו הפסח כגון שהיה של עכו״ם] והגעילו אחר הפסח, דינו בפסח הבא כהתירא בלע, וא״כ לפי יסוד הגרש״ש כל רגע לשני הוי כמו שנה הבאה, דמאי שנא. וא״כ צריך להיות לכאורה שכמו שחמץ לפני הפסח נחשב היתרא בלע גם חמץ בפסח חשיב היתרא בלע.

מוכיח שיש חילוק בין קודם הפסח לתוך הפסח

ד) **והנה** אף דהדברים מסתברים טובא שאין חלות חל על החמץ בתחילת הפסח, לכאורה מצינו בכמה דינים אשר מבואר מהן שיש חילוק בהחמץ גופא בין קודם הפסח לאחר שהגיע הפסח.

דהנה איתא בגמ׳ (פסחים כא:) חרכו קודם זמנו מותר ואחר זמנו אסור. והביאור משום שכיון שכבר חל האיסור לא ייפקע, אבל חרכו קודם זמנו לא יחול איסור חמץ במצב כזה. ולכאורה יש להעיר מזה על השגת הרמב״ן על הראב״ד דס״ל דחמץ קודם הפסח חשוב היתרא בלע ומועיל לו הגעלה. שהשיג עליו, דכיון דשמו עליו אין לדונו כהיתרא בלע, והיינו משום דהיסוד של היתרא בלע הוא שצריך לחול עליו השם איסור ולכן סגי בהגעלה עיי״ש, מה שאין כן בחמץ לא צריך לחול עליו האיסור. ולכאורה כמו דחזינן שעל חמץ חרוך קודם זמנו לא חל איסור, נימא נמי דכך הוא הדין בבליעות אחרי הגעלה.

והנה לכאורה לסברת הגרש״ש שהבאנו עצם הדין של חרכו קודם זמנו אינו מובן, דמאי שנא קודם זמנו מלאחר זמנו, לעולם יהיה קודם זמנו של הרגע הבא. ובאמת כבר הבאנו שבחידושי הגרש״ר כתב לבאר על פי דבריו דעת המנהיג שאינו אלא קנס [לח], אבל הרי כבר כתב שם שאין משמעות רש״י והפוסקים כן, וא״כ לכאורה קשה על יסודו של הגרש״ש מדברי רש״י והפוסקים.

ה) **עוד** נראה להעיר על דברינו, שהחמץ הוא אותו השם הקיים כל השנה אלא שבזמן הפסח הוא אסור לכל מי שאצלו פסח, והוי כמו תרומה כשנהיה

לח. וביאר דהיינו הקנס של חמץ שעבר עליו והוכיח מזה דקנס זה חל אף באמצע הפסח, ודלא כהנוב״י שכתב שהאיסור של חמץ שעבר עליו הפסח חל רק לאחר הפסח, עי׳ להלן ענף ג.

זר או נטמא אח"כ, מהך דרוב הראשונים ס"ל שחמץ לפני פסח בטל בשישים ובתוך הפסח אוסר במשהו משום דחמיר איסוריה. אשר לכאורה אם אין שום חלות שחל על החמץ בפסח לכאורה קצת קשה, דאטו היה שייך לומר כמו כן בהא דצריך מאתיים בתרומה דאם נתערב לפני שנהיה זר א"צ מאתיים. וגם קשה מהא דבפסח אין מועיל ששים לבטל, על דברי הגרש"ש הנ"ל דכל רגע בפסח איסור בפני עצמו, דהרי כמו שחמץ שלא נתבטל בתוך הפסח חוזר ומתבטל בפסח הבא משום שזה קודם זמן איסורו, אם כן למה לא יתבטל עכשיו כלפי האיסור של הרגע הבא, דמאי שנא הרגע הבא אחריו משנה הבאה אחריו. אבל יש לדון בזה דיש לומר שאף שכל רגע הוא סיבה חדשה לאיסור ואינו קשור כלל לרגע קודם, כדי שיתבטל צריך רגע של היתר.

פרק ב
כשהחמץ והבעלים בב' מקומות שבאחד מהם פסח ובשני לא

ונראה שבכדי לחדד הצדדים אם יש חילוק בין נתבטל קודם הפסח לנתבטל בתוך הפסח, לדברינו שאין שום חלות על החמץ, יש לברר הנושא שדנו בו אחרונים באופן שהחמץ והגברא נמצאים בב' מקומות, שבאחד מהם פסח ובאחד מהם אינו פסח. והנה רבו בזה צדדים וצדי צדדים, ואסדר הנידונים לפי מה שנראה לענ"ד בזה.

לגבי איסור אכילה והנאה

ו) **בנוגע** לאיסור אכילה והנאה לכאורה פשוט שאינו תלוי בבעלים, ואף אם הבעלים בארה"ב שעדיין לא הגיע זמן איסור והחמץ בא"י וכבר שקעה השמש ונתקדש החג, פשוט שהאוכל החמץ שנמצא שם הוא בכרת, ולא גרע מאוכל חמץ של הפקר. [ואף שראיתי מי שרצה לדחות דלא דמי, דאף שהפקר אסור מ"מ כאן שיש לו בעלים החפצא נגרר אחר הבעלים, וכמדומני שאין להאריך בדחיית סברא זו, שאין להולמה כלל]. וכן להיפך, האוכל בארה"ב בערב פסח חמץ שבעליו נמצא בא"י שכבר נתקדש החג, לכאורה פשוט שלא עבר על אכילת חמץ דכיון שאינו יו"ט אצלו אינו מוזהר באכילת חמץ, (אמנם עיין במה שהבאנו להלן אות ט לדון בלשון העונג יו"ט).

ומה שיש מקום לדון בזה, הוא רק לדעת ר' יהודה שחמץ שעבר עליו הפסח אף בחמץ של גוי אסור מדאורייתא, והביאור בזה כמש"כ שבהגיע הפסח חל על החמץ שם איסור והוא האוסרו אחר הפסח, ובפשטות איסור זה הוא גם קודם הפסח, כלומר בחמץ שהיה אצל בעליו בפסח ועבר קו התאריך מערבה למקום שהוא ערב פסח, לכאורה פשוט שיהיה אסור לר"י. וא"כ שייך לדון בזה האם חלות איסור זה תלוי במקום הבעלים או במקום החמץ, אכן גם זה יש לפשוט לכאורה, דמהא דחזינן שגם חמצו של גוי נאסר, פשוט שהוא תלוי במקום של החמץ ולא בבעליו.

ז) **עוד** יש לברר באדם הנמצא במקום שאינו פסח, האם מותר לו ליהנות מחמץ שהוא בפסח, וכן להיפך.

ונדון זה נחלק לב׳ אופנים, אופן אחד שנחשב שההנאה נעשית במקום החפץ, כגון בפורע חובו בחמץ לנושה שהוא במקום אחר, וכן בבהמתו האוכלת חמץ, המעשה הנאה נעשית במקום שהחמץ שם. ואופן שני שנעשית אצל הנהנה אף שהחמץ נמצא במקום אחר, כגון לשיטת הפוסקים שאסרו להריח חמץ בפסח, איך יהיה הדין בחמץ העומד בפסח והאדם עומד בערב פסח והריח החמץ, ועוד יש לצייר באדם שעומד על גבול קו התאריך לפני פסח וסך שמן של חמץ על ידו באופן שהשמן כבר בפסח. ובאופן זה שה׳מעשה הנאה׳ מהחמץ נעשה במקום שאינו פסח לכאורה פשוט שהוא תלוי בנהנה וכשאצל הנהנה אינו פסח מותר, שזה חידוש גדול לומר שכיון שחל על החמץ שם חמץ בפסח יהיה אסור ליהנות ממנו בשאר ימות השנה. אמנם ודאי דלשיטת ר״י זה יהיה אסור כמו חמץ שעבר עליו הפסח, אבל לדידן ודאי יהיה מותר בכי האי גונא. וכן להיפך כשהגברא נמצא במקום שהוא כבר פסח חידוש גדול לומר שיכול לסוך בשמן של חמץ העומד חוץ לפסח.

אך באופן הראשון שנחשבת ההנאה במקומו של החפץ יש מקום להסתפק אם הוא תלוי בגברא ונימא דהגברא יכול להאכיל לבהמתו חמץ בפסח כל שהוא נמצא בערב פסח, או שהוא תלוי בחמץ וכל שהחמץ בפסח אסור אף למי שאינו פסח לדידיה. ולכאורה זה דומה למה שהבאנו בקונט׳ ליום אתמול (על דברי השו״ע סימן רנ״ב) שיש להסתפק בעומד בשבת בקו התאריך ומעביר ד׳ אמות על ידי מקל ארוך חפצים בצד השני של הקו במקום שאינו שבת וכן להיפך, האם דנים את המקום של הגברא העושה הפעולה או את המקום שהפעולה נעשית. כמו כן הכא יש מקום להסתפק אם דנים את המקום של הנהנה או את המקום שבו נעשית פעולת ההנאה[לט].

והנה אף אם ננקוט בספק זה שהוא תלוי במקום המעשה הנאה, אכתי יש לדון באיסור בל יראה שאינו מעשה איסור כי אם מציאות האסורה, האם דנים הבל יראה במקום המצאות החמץ או במקום הגברא שזה נמצא ברשותו, ויש לפלפל בזה.

אך עכ״פ צדדים אלו שכתבנו אינם אלא מצד מעשה ההנאה ועבירת בל יראה דהגברא, אבל כשנבא לדון בגוף החמץ האם חל עליו איסור כשאינו בפסח כלפי העומדים בפסח, נראה רחוק לומר דהחמץ מותר. והנה לא מיבעיא למש״כ בפרק א דלרבנן אין צריך לחול

לט. ונתעוררתי שלכאורה אין צריך לדון במקל ארוך דוקא, דלפי פשוטו נראה שאף אדם הנמצא בב׳ מקומות גם יחד יש לו קביעות באיזה יום הוא נמצא כלפי הגברא, דהיינו מי שראשו ורובו בשבת ומיעוטו חוץ לשבת, בודאי נתחייב בקידוש וכן להיפך. [וכשהוא מחצה על מחצה צ״ב, והארכנו בזה בקונט׳ ליום אתמול בסי׳ ג]. ואם כן יש לדון בכי האי גונא במי שראשו ורובו בערב שבת ומושיט ידו לשבת ועושה שם מלאכה, אם מותר.

שום חלות על החמץ בכדי לאסרו, פשיטא דאסור, ובכי האי גונא יצוייר לנו ציור של חמץ בשאר ימות השנה האסור בפסח [ועי״ש באריכות], אלא דאף לר״י דס״ל חמץ שעבר עליו הפסח אסור מדאורייתא, ומבואר דחל חלות איסור על החמץ בפסח וכמש״כ שם, מ״מ נראה דהוא חלות דין נוסף אך אין עיקר איסור הנאה דהחמץ תלוי בזה, ואף לדידיה בכי האי גונא יהיה אסור. ואם כנים דברינו יהיה מקום הערה בזה על מה שכתב הקובץ הערות [המובא שם אות ג], דסברת רעק״א שחמץ קודם הפסח חשוב היתרא ואין לו ביטול אתיא שפיר לשיטת ר״י, ולפי דברינו מסתבר דאף ר״י מודה לרבנן בזה דהוי איסור אף קודם הפסח, אלא שהוא מוסיף דיש חלות איסור נוסף החל בפסח והוא אוסרו לעולם אף לאחר הפסח.

אי מיקרי בעלים על החמץ בכה״ג

ח) **עוד** יש לדון בנוגע להבעלות על החפץ, דהנה איסורי הנאה אינם שלו[מ], ואם כן איך נדון כשאצל הגברא עדיין אינו פסח וחמצו נמצא במקום שהוא פסח או בהיפך. והנה לפום ריהטא אם ננקוט שהאיסורים תלויים בגברא, גם התורת ממון יהיה תלוי בבעלים, דהא ׳איסור הנאה׳ תלוי במה שהוא אסור לגברא ליהנות ממנו.

אכן נראה דזה אינו מוכרח, דעי׳ בסוגיא דפסחים (דף כט:) שם מבואר בנהנה מחמץ של הקדש למ״ד שהוא מותר בהנאה אחר הפסח, דין הממון שלו תלוי בדבר הגורם לממון אי הוי ממון או לא. ועי׳ שערי יושר (שער א פ״ט) במה שיסד שם דאיסור הנאה אינו תלוי במציאות שאין יכולים להשתמש בחפץ, אלא בדין איסור החל עליו, שהוכיח כן מסוגיא הנ״ל, שהוא מקשה מאחר ואין ההקדש מצווה לבער החמץ מן העולם דמה״ט נחשב גורם לממון שהוא מותר לאחר הפסח, למה לא יהיה נחשב ממון ממש מאותו הטעם, וכי נימא שחפץ שא״א להשתמש בו כמה ימים מחמת איזו מניעה צדדית אינו נקרא אלא גורם לממון. ומיישב וז״ל, אלא נראה ברור כמש״כ דאיסור התורה מאבד מן החפץ כל תורת ממון משו״ה בחמץ של הקדש דכל תשמישו הוא אכילת ישראל ועכשיו נאבד ממנו תשמיש זה דהתורה עשתה את זה כסם המזיק לאכילת ישראל הוי כחפץ שאין בו צורך כלל ובטל ממנו דין ממון. ואף דלאחר הפסח ישובח ויוחזר לתורת אוכל הראוי לישראל הוי רק כדבר הגורם לממון דלא דמי לחפץ שאינו ראוי עכשיו וראוי לאחר זמן מחמת השתנות הטבע בחפץ או חלוף זמן הטבע דשם כלול בחפץ של עכשיו השתנותו הטבעי ונמצא דגם עכשיו הוא דבר הראוי לאדם ע״י כח הנמצא בחפץ שראוי להנות ממנו בהשתנות טבעו או זמן הטבעו, אבל חמץ שאסור עכשיו לישראל ליתא בחמץ עכשיו כח וחלק שיהיה ראוי לאחר הפסח דלא שנוי זמן הטבעי גורם היתר לאחר הפסח ונמצא

מ. ואף בחמץ כך הוא אלא שהתורה עשאתו כאילו הוא ברשותו לעבור עליו (פסחים ו:)

דמה שיהיה מותר לאחר הפסח הוא ענין מחודש דאינו כח וחלק המתיפה ומשתבח עפ״י דרכי הטבע ורק בידיעת השכל אנו יודעים שיהא מותר לאחר הפסח, וכו׳ עיי״ש. ואם כן יש מקום לדון לפי זה, ד׳חמץ בפסח׳ אף כשהבעלים הם ׳חוץ לפסח׳ ומותר להם ליהנות, אין לחמץ דין ממון. כיון שדנים על עיקר דין החפץ שהוא אסור בהנאה וכלפי החפץ הוי פסח ומה שהבעלים יכול ליהנות שם, הוא כמו שיכול ליהנות למחר. וכן להיפך חמץ שנמצא חוץ לפסח אף דבעליו הם בפסח אין לדון שהחפץ אינו עומד לשימוש, דאדרבה מצד החפץ הוא ראוי, ואף הבעלים יכולים לבא כאן ליהנות.

בהוכחת העונג יו״ט מסוגיא דפסחים ל״א

ט) **והנה** עי׳ שו״ת עונג יום טוב (סי׳ לו) שדן בזה והביא ראי׳ דאזלינן בתר החמץ. וז״ל, ולכאורה נראה לי קצת ראי׳ לדין זה דבתר חמצו אזלינן כיון שחמצו הוא במקום שהוא אחר זמן איסור נאסר בהנאה ולא משגיחינן על זמן מקום שהבעלים עומדים שם. מהא דתנן בפסחים (דף לא:) האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש וכו׳. ומבעיא ליה בגמ׳ (שם לג.) כשהוא משלם [האוכל תרומה בשוגג], לפי דמים משלם או לפי מדה משלם וקפשיט ממתניתין דקתני האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש, אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם שפיר אלא אי אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא. ודחיק לאוקמי דמתניתין אתיא כר״י הגלילי דס״ל חמץ בפסח מותר בהנאה והוי בר דמים בפסח עי״ש בגמרא. ואם איתא דבחמץ אזלינן בתר מקום שהבעלים שם היכי שהוא במקום אחר וחמצו במקום אחר, א״כ אמאי לא משני דמיירי שאכל תרומת חמץ בשביעי של פסח בסוף היום, והבעלים עומדים במקום שכבר כלה היום, והאי חמץ הוי שפיר לבעלים בר דמים שהרי יכולים למוכרו שם במקום שהם ולהביאם אצלם עכ״ל.

ויש לברר סוגית הגמ׳ ומזה נבא לדון במה שיש להקשות על משמעות דברי העונג יו״ט. והיינו דלכאורה צ״ע בעצם דברי הגמ׳ דאי נימא לפי דמים משלם האוכל תרומת חמץ אין צריך לשלם משום שאין לו דמים, דנחזי אנן אם הך תרומת חמץ היה של גוי מה היה דינו, והנה למ״ד מזיק עכו״ם חייב בודאי יצטרך לשלם, דאצל הגוי שפיר הוי ממון, ואם כן גם בשוגג לכאורה יצטרך לתת הדמים לתרומה. ונצייר עוד, הרי האוכל תרומה של הפקר חייב לשלם דלא גרע מאוכל תרומת עצמו דצריך לשלם דמי תרומה לשבט כהנים (כדאיתא בתוספתא, הביאוה התוס׳ בכתובות ל:), ומה דמשלם אינו משום הפסד הבעלים, וא״כ מה יהיה הדין באוכל תרומת חמץ של הפקר בפסח, דהאיך אפשר לפוטרו משום שאין לו דמים לבעליו הלא אין לה בעלים, ואם כן פשוט דמה שיש לתרומה בעלים ואצלו אינו בר דמים אינו מגרע, וצ״ע קושית הגמרא. ולכאורה צ״ל דכיון שהתשלומין הוא לשבט כהונה

הוא תלוי אם הוי ממון לכהנים, וזהו כונת הגמ׳ שאינו בר דמים.

עכ"פ מבואר להנ"ל דהוא תלוי בתרומה אי הוי ממון לכהנים ולא לבעלים, וא"כ יש להקשות במה שמבואר בעונג יו"ט דאם דין החמץ תלוי בבעלים לגבי תשלומי תרומה הוא נמי תלוי בבעלים, ולדברינו הרי מבואר דאינו תלוי אלא בשבט הכהונה, ואף דאכתי קשה עיקר קושיתו דיתכן בציור שיש כהן במקום שכבר אינו פסח וכמבואר, מ"מ בלשונו נראה שהוא סבור שבכי האי גונא יהיה תלוי בבעלים, וצ"ע. [אם לא שנימא דכונתו להצד שכתבנו לדחות באות ו שאף דבהפקר אינו תלוי אלא בחמץ, מ"מ כשיש לו בעלים הוא תלוי בבעלים, ולא מסתבר].

ולפי זה נראה שפיר שיש לדחות הוכחת העונג יו"ט עפ"י יסוד הגרש"ש הנ"ל. דהא ודאי לדבריו יהיה חלוק דין ההקדש או שבט הכהונה מדין הבעלים, ואף אי נימא דבמזיק בפסח חמץ של ראובן וראובן נמצא חוץ לפסח חייב לשלם, משום שתורת דמים דנים כלפי הבעלים, מ"מ בתרומה לדברינו שאין אנו דנים על בעלים מסוימים אלא האם יש לה תורת ממון לכהנים, ודאי דנים מצד החפצא של החמץ וממילא תלוי במקומו, ודו"ק.

י) **עכ"פ** אם כנים דברינו בכל מש"כ לעיל, דכיון שאין חלות איסור חמץ שחל על החפץ כלל, וממילא פשוט שחמץ שהוא חוץ לפסח אסור אף לאלו שהם בפסח וכן להיפך, א"כ צריכים אנו לדון בחמץ שנתבטל או נחרך בזמן שבחלק מהעולם פסח ובחלק לא הוי פסח. והיינו דאם היינו אומרים שיש חלות על החמץ, אז ודאי דהוא תלוי בכל חמץ אימת חל עליו החלות ׳חמץ בפסח׳ הך חלות [ויבואר בעז"ה להלן פרק ג אם הך חלות דנים עם מקום החמץ או עם כל גברא] אבל אם בחמץ לא נתחדש כלום בפסח, אלא שזה אסור על הגברא, האיך נדון בחמץ, בזמן שלחלק מעולם הוא פסח.

והנה שמעתי לטעון בעיקר דברינו שאינו מוכרח כ"כ, די"ל דאף שאין כאן שום חלות דין על החמץ מ"מ דנים החמץ כלפי כל גברא, והביאו ראיה מהא דגבי אין איסור חל על איסור נבילה שנתנבלה ביוה"כ נחשבת לבת אחת, אף דיום הכפורים אינו חלות בחפץ מ"מ דנים כלפי הדין על הגברא. אמנם נראה שזה ודאי אינו דומה להכא, דא"כ גם קטן שהגדיל אחרי שנתחרך החמץ בפסח יהיה מותר, כיון שאנו דנים חלות האיסור כלפי הגברא בזמן שהוא נאסר, ואינו מסתבר. אלא ודאי דיש מערכה של איסור כלפי הגברא וזה נידון כלפי כל אחד בעצמו, ואיסור חל על איסור באמת תלוי בזה, אבל מ"מ דיני החפצא אינם נידונים כלפי כל אחד בפני עצמו.

אף שאין חלות איסור חדש חל על החמץ מ"מ חל עליו שם התיכה דאיסורא

יא) **וא"כ** לכאורה צ"ב, דמחד גיסא מסתבר טובא וכדהוכחנו שאין שום חילוק בחפצא בין קודם פסח לתוך הפסח, ומאידך מהא דחמץ בפסח

דוקא אינו מתבטל ומדין חרכו שתלוי אם הוא קודם הפסח או בפסח מוכח שיש חלות איסור שחל על החמץ בפסח.

ונראה דאף שבודאי בעיקר האיסור של חמץ הביאור הוא כמש"כ, דאין איסור חמץ נעשה ע"י חלות שניתוסף על החמץ בפסח, וגם חמץ בשאר ימות השנה כצורתו אסור בפסח ואין צריך שום חלות לחול עליו כדי לאסרו, [לדידן דחמץ שעבר עליו הפסח מותר מה"ת], מ"מ למעשה כיון שבזמן הפסח בצירוף המצב של החפצא שהוא חמץ יש עליו איסור, הרי חל חלות שם איסור על החפצא. וזהו הביאור בהא דחרכו בתוך הפסח אף שכבר אינו חמץ נשאר באיסורו, משום שהחפץ כבר חל עליו שם חתיכה דאיסורא, וממילא לא צריך לדון עם סיבת האיסור. וכן בנוגע לאיסור יוצא יש לחלק לפי זה בין קודם הפסח לתוך הפסח, והיינו דחלוק בזה מתרומה כיון דתרומה איסורה לזרים הוא בכל עת, אף אם אין היכי תמצי לאיסור וכגון שאין זר בעולם התרומה באיסורה קיימא, ולכך היוצא ממנה יהיה אסור לזר שיהיה אח"כ [ועי' לעיל פרק א שהארכנו בזה]. אבל חמץ, כיון דאיסורו הוא תלוי בצירוף עם הזמן, אף דהחלות חפצא שנאסר הוא גמור ואין צריך שום חלות נוסף כדי לאסרו, מ"מ אין לדון עד הפסח דיש בו איסור, דרק בצירוף עם הזמן נדון אותו כחתיכה דאיסורא לגבי היוצא מן האסור.

יב) **ולחדד** הדברים יותר, נראה לדון על פי מה שכתבו האחרונים בהא דשבות מותר בין השמשות של שבת, ואמאי לא אמרינן חזקה שעדיין שבת הוא, ומבואר דבספק של ביה"ש לא אזלינן בתר חזקה, ומאידך בככר זה היום קודש ולמחר חול, מבואר דשפיר דנים חזקה שזה קודש אף בבין השמשות ואמרינן דעדיין יום הוא. וביארו, שכלפי הזמן עצמו אין חזקה, אבל במה שנוגע להככר שפיר שייך חזקה אף בספק של בין השמשות.

ולפי"ז נראה, דאם היינו מבארים שאיסור חמץ הוא נעשה ומתחדש על ידי החלות איסור חמץ שחל על החפצא בפסח, בספק בין השמשות יהיה מותר, וכן נראה דלר' יהודה[מא] חמץ שעבר עליו בין השמשות של ליל פסח והחזירו לערב פסח יהיה מותר משום דלזה צריך לדון החלות על החפצא, וכלפי זה יש חזקה שלא נאסר בפסח. ולמש"כ דלרבנן אינו כן, יהיה אסור בספק בין השמשות, כיון שהוא אסור אף מקודם כלפי פסח, וא"כ כל הנדון כעת הוא אם הגיע זמן הפסח, ובזה אין אומרים חזקה להכריע ספק בין השמשות. אכן נראה למתבאר עתה, דאף דבעיקר האיסור לאכלו אין אומרים חזקה כה"ג, מ"מ אם נחרך אז, לכאורה נימא חזקה דעדיין אינו זמן איסורו ויהיה

מא. שכבר כתבנו דלדידיה ודאי לכל הפחות שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח תלוי בחלות המתחדש על החמץ בפסח.

מותר, דדין זה תלוי בחלות המתחדש על החפצא ובזה שפיר אומרים חזקה.

יג) **ולפי** הבנה זו, שאף שאין צריך שום התחדשות לחול בהחפץ כדי לאסרו, מ"מ דנים דהאיסור על החפץ חל רק בזמן שהוא אסור (ואינו כמו תרומה), נראה לומר דגם בנוגע לביטול יש לדון דקודם פסח עדיין אין לדון חומר ה'איסור' של חמץ, דהא אכתי אינו אסור אלא בצירוף עם הזמן. וכן בנוגע להתפסה אם היה מועיל בדבר האסור[מב] לא היה מהני בחמץ קודם זמנו, דקודם זמנו אין לדון כלל שיש בחפץ זה דין איסור.

אמנם בנוגע לזה מסתפקנא האיך לדון בספק דבין השמשות, דאמנם החפץ נהיה רק עכשיו חתיכה דאיסורא, אבל אין זה חלות חדש בהחפץ כלל, אלא מידי דממילא שכיון שעכשיו הדין הוא שאסור, נידון אף החפץ במצב של איסור, ויתכן דבזה אין לדון אלא האם הזמן הנצרך להצטרף כדי לאסרו כבר הגיע שאין דנים חזקה בכי האי גונא.

מחלוקת הרמב"ן והראב"ד אינו בנוגע לחמץ אלא בגדר היתרא בלע

יד) **הנה** הבאנו בתחילת הדברים [פרק א אות א] מחלוקת הראב"ד והרמב"ן גבי בליעות, אם חמץ קודם הפסח נקרא איסורא בלע או היתרא בלע, והקשינו (שם אות ד), מפני מה מיאן הרמב"ן לדון דהוי היתרא בלע ומאי שנא מחרכו קודם הפסח שמותר, ולמה לא נדון הבליעות הללו כחמץ שנחרך. אמנם לדברינו עתה מבואר היטב מה דהרמב"ן לא ניחא ליה לחלק בנוגע להיתרא בלע כמו שמחלקים בחרכו בין קודם זמנו לאחר זמנו. דחרכו תלוי בהא דחמץ החרוך הוי אפר של איסור, וא"כ דנים על השם איסור וקודם הפסח אכתי לא חל, משא"כ הדין של היתרא בלע הוא תלוי לדעת הרמב"ן במה שיש חלות על החפץ שאוסרו, וכיון שלעיקר איסורו אין צריך לחול עליו שם איסור, מה שיש עוד דין שחל על החפץ שנעשה חפצא דאיסורא אין זה משנה לעצם דיני האיסור של החפץ.

והמעיין בלשון הרמב"ן שהבאנו שם יראה שאין המחלוקת בין הרמב"ן להראב"ד בגדר חלות חמץ, אלא מחלוקתם בגדר החילוק בין היתרא בלע לאיסורא בלע. דהראב"ד סבר דזהו חומר בבליעת איסור דאף כשאינו בעין דינו עליו, משא"כ בבליעת היתר. והרמב"ן סבר שאינו תלוי בזה כלל אלא בחלות שצריך לחול עליו. וז"ל הרמב"ן שם, אבל לדעתי אין פירוש הכא היתירא בלע והשתא מיהא ליתה לאיסורא בעיניה כמו שאמר [הרב ז"ל], אלא הכי קאמר כשבלע האיסור עדיין לא היה שמו עליו שלא היה נקרא נותר ולאחר שהוא בלוע הוא שחל עליו שם זה, ואין איסור נותר חל על בלוע עכ"ל. ולפי"ז לפי הרמב"ן פשוט שחמץ אין לו הדין של היתרא

מב. עיין לעיל פרק א אות א שיתכן נ"מ למעשה בזה.

בלע כיון ששמו חל קודם שבלע, אבל להראב"ד שתלוי אם הבליעה היתה מדבר שיש עליו שם איסור בפועל אף חמץ נחשב להיתרא. ונראה ברור דמי שנשבע שלא לאכול בשר ויש שפוד שכבר הוגעל ולא ליבנו, יהיה תלוי נמי במחלוקת הרמב"ן והראב"ד, דבודאי זהו חתיכה דהיתרא קודם שנשבע, אבל אין צריך לחול עליו שום חלות שם כשנשבע. והיינו להראב"ד רק כשכבר יש בו שם איסור יש איסור גם על בלוע כזו. ויתכן דלפי הראב"ד גם בנשבע לפני שנבלע יהיה היתרא בלע משום שאין איסור בהחפצא כלל.

ומעתה אם נבא לדון ספק אם הגיע זמן איסורו גבי בליעות האם יהני הגעלה לדעת הראב"ד דקודם הפסח הוי היתרא בלע, לכאורה יהיה תלוי במה שנסתפקנו באות יג בנוגע לביטול בתערובת, דנראה שהתירא בלע לפי הראב"ד הוא אותו גדר כמו ביטול של חמץ.

טו) **הערנו** באות ג דמה החילוק בין חמץ דאשתקד וחמץ של אתמול באותו פסח, לפי יסוד הגרש"ש שם דכל רגע הוא סיבת איסור בפני עצמו.

והנה בנוגע לדין דחמץ בפסח אינו בטל וקודם זמנו בטל, אפשר להבין דהביאור הוא דאמנם החלות על החפץ אינו שייך רגע אחד למשנהו אף בתוך הפסח, מ"מ כל הטעם שיש ביטול קודם הפסח הוא כיון שאינו אסור בפועל לא שייך לדון שזה איסור, א"כ בתוך הפסח כל שלא חל בו רגע של היתר אינו מתבטל, דאדרבה בכדי לבטלו צריך להיות מותר בפועל. ובנוגע לחרכו, הרי עצם הענין שהוא אסור כמו הנקברין שאפרן אסור, צ"ב איך יתפרש באיסור כזה התלוי בזמן. דבשלמא באיסור מוחלט, אפשר להבין שכבר חל איסור בהחפץ ואינו תלוי ביסוד האיסור, אבל בחמץ שאינו אסור אלא לאוכלו בפסח, קשה להגדיר האיסור באפר, ולכאורה צ"ל דהאפר דינו כמו החמץ שהוא אסור כל ימות השנה בפסח [וכעין יוצא מן האיסור], וא"כ באמת נראה דגם לשנה הבאה יהיה האפר אסור, ולק"מ.

מיישב לפי"ז דברי הרעק"א עם הרמב"ן

טז) **עוד** הבאנו לעיל (פרק א אות ב) דברי רעק"א לחלק בין צמר שבטל ברוב לענין כלאים כיון דהוי איסור כבר עתה לערבו בפשתים, לחמץ קודם הפסח דהוי היתר גמור, ומבואר בהמשך דבריו שם דבשר בחלב דומה לצמר ופשתים. ולכאורה קשה שדבריו הם בהיפך ממש מדברי הרמב"ן, דלדבריו חמץ קודם הפסח אינו כלום, וביאר הקוה"ע (הובא לעיל שם) דהוי כמו קודם שנתחמץ, משא"כ פשתים דכבר עכשיו אסור ללבוש עם צמר. ואילו הרמב"ן כתב דעל חמץ לא צריך לחול שם כשהגיע הפסח ולכך הוה איסורא, ומבואר בפוסקים דלשיטתו חלב מיקרי היתרא בלע משום שצריך לחול עליו שם בשר בחלב, ואיך לא הזכיר רעק"א כלל סברת הרמב"ן. אמנם לדברנו עתה הדברים מאירים, די"ל דאין הביאור ברעק"א כמש"כ בקוה"ע דחמץ קודם

הפסח הוה כמו קודם שנתחמץ, אלא שאף דהחפצא של חמץ באמת נגמר לפני פסח מ״מ האיסור בפועל אינו חל. ולכך בנוגע לסברת הרמב״ן חמץ הוי איסורא וחלב הוי היתרא, דבזה דנים על החלות בהחפצא, ומודה רעק״א דכבר נגמר כשנתחמץ אף קודם הפסח, אך בנוגע לביטול אנו דנים אם הדבר עתה אסור בפועל, ועל כן חלב שהוא אסור עתה לערבו בבשר הוי איסור, וחמץ הוי היתר עד שיבא זמן איסורו. ודוק בזה כי הדברים נראים נכונים דאין כונת רעק״א לחלוק על הרמב״ן דהא לא הביא דבריו כלל.

יז) **אך** הקוה״ע נקט שרעק״א חולק על כל מש״כ, וכן כתב הגרש״ש (שהבאנו שם תחילת אות ב), ולדעתם ס״ל להרעק״א שבתחילת הפסח חל איסור לשבעת ימים, ובזה ביאר הגרש״ש השגתו של רעק״א על הצמח צדק גבי אם שייך לדון באיסור כולל ביצה שנולדה באמצע היו״ט, ומינה בחמץ שנתחמץ בתוך הפסח, עי״ש. ולולי דבריהם היתי מבאר באופן אחר על פי מש״כ. דהנה שיטת הריטב״א שנבילה שנתנבלה ביוה״כ לא חל איסור נבילה על איסור יוה״כ מפני שקדמו יוה״כ, ויש לברר לסברת הגרש״ש שלא חל איסור על החמץ בתחילת הפסח אלא כל רגע בפני עצמו, האם יודה לדינו של הריטב״א משום שיוה״כ חל בתחילה ודלא כמו חמץ בפסח, ואה״נ אם היה חל על חמץ עוד איסור לא היינו אומרים שאיסור חמץ קודם, או דלמא דאף דכל רגע הוא סיבת איסור לעצמו סו״ס דנים דאיסור חמץ קודם וכן ביוה״כ נמי נוכל לומר שכל רגע הוא איסור בפני עצמו, והכי מסתבר. וא״כ יתכן דס״ל לרעק״א דגם בנוגע לכולל אף דכל רגע הוא זמן לעצמו, ואינו נאסר כלל מצד הרגע הקודם אבל כיון דסו״ס נאסר מקודם, אין דנים האיסור של עכשיו כעוד איסור בהחתיכות שכבר נאסרו ודו״ק.

פרק ג
דן בנוגע להשם התיכה דאיסורא אם חל כלפי כ״א בפני עצמו

יח) **והנה** אחרי שזכינו לדין, שמסוגיא דחרכו מבואר שיש חלות איסור על החמץ שחל בתחילת הפסח [אף דהאיסור אינו נגרם מהך חלות] צריך לברר אי הך חלות על החפצא חל כלפי כל אחד בפני עצמו. והיינו דלפי מה שנקטנו לעיל (פרק ב אות ז) שהפשטות ודאי הוא שלגבי האיסור הנאה אינו תלוי במקום החמץ, אלא שכל מי שאצלו פסח אסור לו ליהנות מהחמץ, א״כ כל חמץ שבעולם האיסור שלו חל בהבדל של כמעט יממה בין היהודי הראשון העומד בקצה המזרח והיהודי שעומד בקצה במערב. מעתה לגבי חרכו יש לדון האם נימא דכל אחד יש לו ה׳זמנו׳ שלו בנוגע לחרכו, או נאמר שיש איזה זמן שחל עליו הדין חרכו על הך חמץ.

ושמעתי מהרבה ת״ח שלכאורה מוכרחים אנו לומר שיחול כלפי כל אחד בנפרד, מכיון דהאיסור הוא כלפי כל אחד בנפרד. ולפי זה חמץ

שנחרך בשעה שהוא פסח בא״י וערב פסח בארה״ב ואין נ״מ היכן החמץ נמצא יהיה הדין דלמי שהיה אצלו פסח באותו שעה יהיה אסור. והדברים נראים לי כחידוש, וביותר דמה יהיה דין גר שנתגייר, וקטן שנולד (גבי ספיה), וקטן שהגדיל, אחר שנחרך בתוך הפסח, דלדברים אלו יהיה מותר להם דאצלם אכתי לא חל.

ולענ״ד יותר מסתבר לומר דבזה הולכים אחר מקום החמץ, כיון דהאיסור אכילה בפסח שחל בחפצא, הוא תלוי במה שדנים שהחפצא מצד עצמו הוא אסור, וזה שייך רק כשהוא במקום פסח, דבזה אפשר לדון כלפי החפצא שזה דבר האסור אף למי שאינו פסח אצלו, שכבר חל בחפץ איסור הנאה בפסח. וכמו שאם לו יצוייר דתרומה היה אסור בהנאה לזרים ואפרה נמי היה אסור, נראה פשוט דהיה אסור גם לכהן שנתחלל אחר השריפה.

חמץ שנחרך בפסח והעבירו למקום שעדיין אינו פסח

יט) **וצריך** לברר הדין בחמץ שנחרך אחר זמנו, והעבירו לקודם זמנו. והנה לכאורה פשוט שאינו עובר מדאורייתא (עכ״פ לדידן דלא ס״ל כר״י), אמנם אף דלכאורה פשוט הוא, לפי מה שהבין הקוה״ע בדברי רעק״א לכאורה באמת יהיה אסור. דהוא מבאר שדעת רעק״א שחל חלות איסור לז׳ ימים וממילא לכאורה יהיה אסור אף במקום שאינו פסח, דכן נראה נמי לר׳ יהודה וכנ״ל. וכן משמע מלשונו בהדיא, שכתב ״ולולי דבריו [של רעק״א] היה נראה לומר, דהא דחמץ אסור כל ימי הפסח אינו משום שנאסר מתחלת החג לכל שבעת הימים, אלא בכל רגע האיסור מתחדש עליו, ואילו יצויר שתוך שבעה נתבטלה קדושת החג, היה חמץ ניתר כמו לאחר הפסח״, ומשמע להדיא דלרעק״א אינו כן, אלא אף אם ייפקע הפסח ישאר באיסורו. ומש״כ אילו יצוייר, באמת יצוייר היטב בקו התאריך. אכן בעיון מועט מסתבר דאינו כן, ואף לדברי הקוה״ע בשי׳ רעק״א יהיה מותר. דלכאורה אין כונתו שהאיסור חל עד שיעבור על החמץ שבעה ימים באיסור, אלא שאסור לז׳ ימי הפסח, וא״כ אם עבר למקום שהוא לפני פסח אין זה מאותם ז׳ ימים. אלא דלפי״ז אינו מבואר למה פשיטא ליה שאם יתבטל קדושת הפסח יהיה אסור, דכמו שחל איסור בתאריכים ט״ו עד כ״א ניסן שהם שבעת ימי הפסח, כמו כן נאמר שחל האיסור רק כלפי הימים שקדושים בקדושת החג. אמנם בודאי כל מהלך זה הוא חידוש עצום, ובפשוטו לא שייך איסור חמץ שלא בפסח, ויותר מסתבר לומר דלכו״ע אם עבר ל׳לפני הפסח׳ מותר ליהנות ממנו.

אך אכתי בנוגע לקנס דרבנן של חמץ שעבר עליו הפסח יש לדון. והנה מקודם צריך לברר בכל משהה חמץ האם בתוך הפסח יש כבר איסור של חמץ שעבר עליו הפסח, ואף דלכאורה אין בזה נ״מ דהא אסור מדאורייתא, לפי מה שביארנו לעיל יש בזה נ״מ רבתא, והיינו

למי שאינו פסח אצלו ורוצה ליהנות[מג].

והנה בשו"ת נודע ביהודה (קמא או"ח סי' כ) נקט שאין איסור דרבנן חל עד אחר הפסח. וז"ל ומעתה איש ישראל שהיה לו חמץ אף שלו ממש ועבר ולא ביער קודם הפסח אפילו לא ביטל ג"כ ומת בתוך הפסח, והבנים ודאי שאינם יורשים שהרי בפסח אסור בהנאה, ואינם עוברים על בל יראה, ובצאת הפסח כבר מת זה העובר, לא קנסו חכמים כלל ומותר להבנים. בשלמא אם לא מת העובר בבל יראה עד ליל מוצאי פסח, כיון שהיה חי רגע אחד במוצאי פסח כבר חל עליו קנס חכמים ונשאר באיסורו לעולם, אפילו מת אח"כ לא הותר להבנים, אבל אם מת בפסח עצמו לא חל הקנס כלל שאז צריך להיות תחלת הקנס על הבנים והם לא חטאו כלל, כל זה נלע"ד נכון וברור עכ"ל. ועיין בדברי הגרש"ר [שהבאנו בפרק א אות ג ועי"ש בהערה] שהוכיח מדברי המנהיג דס"ל שחל מיד, ובזה מבאר הקנס שכתב המנהיג בחמץ שנחרך בתוך הפסח עי"ש. אמנם אף לפי הנוב"י יש לדון האם התקנה היתה לאחר הפסח או כשאין פסח, ונ"מ בציור דידן דיצא החמץ מהפסח ביום ראשון של פסח, ולפום ריהטא מסתבר שהאיסור חל רק אחר ז' ימים. ואם כנים דברינו בנוגע לאיסור דרבנן יהיה מותר לנוב"י, ואסור לפי הגרש"ר בביאור שיטת המנהיג. אכן נראה להעיר בגוף מה שביאר הגרש"ר שדברי המנהיג שאסר בחרכו מדרבנן שהוא משום חמץ שעבר עליו הפסח, ונקט שהם דלא כהנוב"י, ולכאורה מסתבר דגם זה נחשב אחר הפסח, דהקנס הוא אחר שנגמר הבל יראה, ומה לי אם נגמר הזמן או החפץ וי"ל. וזה נכון אף למה שצידדנו דאם העביר ל'קודם הפסח' לא חל הקנס משום שאין זה 'נגמר', ודו"ק.

כ) **והנה** בנוגע לאיסור דאורייתא בחרכו והוציאו למקום שעדיין אינו פסח, הרי לפי הגרש"ש והקוה"ע דכל רגע הוי סיבת איסור בפני עצמו, לכאורה כל החילוק גבי חרכו בין קודם זמנו לאחר זמנו אינו מבואר וכמו שכתב הגרש"ר, ולפי מה שנקטו בהבנת שיטת רעק"א כבר כתבנו באות יט שיהיה אסור בכי האי גונא, אך לפי מה שביארנו יהיה

מג. ולכאו' היה מקום להעמיד נ"מ גם בנוגע להקל הקל. והיינו למה דקיי"ל בפיקוח נפש שיש לדחות כמה שפחות איסורים, איך יהיה הדין בחולה שצריך לאכול חמץ ויש לפניו חמץ של הפקר וחמץ שהיה אצל ישראל ונאסר. אכן זה תלוי בספק שנסתפק בחידושי ר' ארי' לייב אם חמץ שעבר עליו הפסח הוא איסור חדש או שרבנן האריכו איסור חמץ גם לאחר הפסח. והנה לדעת ר"י דאסור מדאורייתא, בחולה שצריך לאכול חמץ והוא עומד בפסח ויש לפניו אפשרות לאכול חמץ שהוא חוץ לפסח באופן שלא חל עליו האיסור חפצא שיאסור אותו אחר הפסח, או לאכול חמץ שהוא בפסח, נראה ברור שאין שום עדיפות לאכול זה שהוא 'רק' עובר האיסור של אכילת חמץ ולא האיסור של החפץ שיהיה נוגע גם אחר זמנו, דהא מה שחל בהפץ הוא איסור חמץ בחפצא אבל כלפי הגברא שאוכל חמץ בפסח, לא ניתוסף כלום. והפשטות הוא לכאורה שהקנס דרבנן הוא כעין זה רק משום קנס, וא"כ לא יהיה נ"מ בנוגע להקל הקל.

מותר, דגם להרעק"א אין חלות איסור לאכילת חמץ באופן שלא יהיה זה בפסח. אמנם אחרי שהגיע פסח במקום ההוא, נראה דשפיר יהיה אסור מדאורייתא וכמו שביארנו באות יז.

ספק הנ"ל בנוגע לביטול בתערובת ובנוגע לבליעות

כא) **ועד** עתה ביררנו הדינים בנוגע לחרכו ויוצא מן האיסור, ועדיין שומה עלינו לברר גבי חמץ בזמנו שאוסר במשהו וכן בנוגע לדינו של הראב"ד אי מיקרי היתרא בלע. ובזה יש סברא טפי לומר דתלוי בהאיסור על הגברא בפועל, והיינו על פי החילוק שכתבנו לעיל (פרק ב אות יא), דדין חרכו תלוי בהתחדשות החלות איסור על החפצא, אבל השם איסור אינו צריך חלות, [ויתכן דאף שהם תלויים באיסור בפועל מ"מ אין זה ממש כמו חרכו וא"צ לזה החלות איסור], ועיין. אבל מ"מ עדיין קשה לי מקטן שנולד, דלע"ע איני רואה מקום חילוק בין מי שנמצא חוץ לפסח כיון שבמקומו עדיין לא הגיע פסח, למי שעדיין לא נולד, דהרי גם הוא נמצא חוץ לפסח. ונראה לענ"ד דגם בנוגע לביטול, חמץ שנתבטל בארה"ב בע"פ קודם ו' שעות והביאו החמץ לא"י בחוה"מ, יהיה מותר באכילה אחר הפסח אף למי שהיה כבר אצלו פסח בשעת הביטול, וכן להיפך חמץ שנתבטל בא"י בלילה יהיה אסור אף למי שהיה חול אצלו בשעת הביטול, ובעצם הדין כן פסק בתשובת מנח"י (ח"ז סי' כה), אך מטעם אחר קצת. ולפי דברינו יוצא לכאורה דחמץ שנתערב ביום הראשון של פסח שכבר אינו מתבטל, אם יוציא אותו למקום שעוד לא הגיע פסח יתבטל, ואף אחר שייכנס לפסח יהיה מותר באכילה.

ובעצם הסברא שאינו מסתבר שיהיה הבדל בין האנשים בדין ביטול, הראני בני הנבון הרב ישראל ברוך שליט"א שהגר"ש קלוגר ז"ל בספר קרבן פסח (סי' תמז ס"ב) דן בספק זה ממש, וכתב בתו"ד נמי סברא זו. וז"ל, והן אמת דלענין אבילות ונדה האריכו בזה הפוסקים אם נחשב לילה אחר תפילה אך התם שייך הענין רק לזה המתפלל, אבל במאכל דראוי לכל אין הדבר נכון שיהיה אסור לזה ומותר לזה, וזה יש לדמות למילה דאין תלוי בתפלה עכ"ל. והראה לי עוד דברי הפמ"ג (סדר הנהגת השואל סדר א' אות טז) וז"ל, יחקור הרב בין השמשות ערב פסח, כי יש ספק דשמא דוקא בפסח גופא החמירו במשהו כרת הא בין השמשות ספק לא, וכל שכן אם קיבל עליו תוספת יו"ט מבעוד יום דאין אוסר במשהו. וזה ספק ספיקא ג"כ, שמא הלכה כשאלתות דבשישים, ושמא יום הוא, והמורה יעיין בזה, עכ"ל. ומשמע לכאורה מדבריו שלא כדברינו, דנקט דהא דמהני ביטול היינו משום דתוספת יו"ט אינו חמור, ולדברינו אין צריך להגיע לזה, דאין לך מותר לזה ואסור לזה יותר מתוספת יו"ט.

כב) **הנה** הר"ן (בשו"ת סי' סד) התיר לבטל לכתחילה חמץ קודם זמנו משום דכיון דאז הוי היתר לא שייך לומר בזה אין מבטלין איסור לכתחילה. ודן הר"ן שהיה מקום לאסור מב' טעמים, חדא דכיון דקודם זמנו הוה

היתר לא יחול הביטול עד זמנו, וא״כ אסור משום דהוה ביטול איסור, ועוד דאז הוה חמץ בזמנו והוה במשהו. וע״ז הביא הר״ן ראי׳ מביטול צמר, דגם בכלאים אין ביטול כשמעורב כבר, ובע״כ שדנים הביטול עכשיו קודם שנאסר. וכבר הבאנו שהרעק״א השיג על הר״ן ומחלק בין כלאים לחמץ. וז״ל, מה״ט עמדנו על הר״ן שכתב דחמץ קודם זמנו אף דהוי היתר בהיתר, מכל מקום בטל, ומביא ראיה מההיא דצמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה דמותר לערב בו פשתן כדאיתא במתניתין כלאים (פ״ט). ולפי הנ״ל אין ראיה, דצמר רחלים שם איסור עליו לערב בפשתן ונתבטל שפיר בצמר גמלים האיסור הזה, והותר לערב בו פשתן. משא״כ בחמץ דקודם זמנו אין בו שייכות איסור י״ל דלא בטל, [ומצאתי אח״כ בפר״ח א״ח סי׳ תמ״ז כ״כ לדחות ראיית הר״ן] עכ״ל.

והנה לכאורה גם דברי רעק״א אלו צריך להסביר על פי דרכנו, שאף דהחפצא של האיסור חמץ כבר קיים, אבל עדיין לא נחשב לאיסור, וממילא אין לדון הביטול. וצריך גם בזה לברר האם דנים כלפי כל אחד בפני עצמו, או שהוא תלוי במקום החמץ, והנה כלפי זה לכאורה אין לומר שתלוי במקום החמץ, דנחזי אנן, אטו מי שעומד בפסח ורוצה ליהנות מחמץ שנתערב במקום שהוא לפני פסח וכי שייך לומר שאסור לו משום שכלפי החמץ הוה היתר. דלכאורה אם נפסוק לאיסור בכי האי גונא יהיה הפירוש כמ״ש הר״ן משום שאין ביטול משום שעדיין אינו אסור, והוי כאוחז החבל בשתי ראשים ממש ואינו שייך, וא״כ לכאורה צ״ל דכלפי סברת רעק״א שפיר דנים כלפי כל אחד בפ״ע, משום שהנידון של ביטול היתר יסודו הוא משום דאין נ״מ בהביטול, ובזה שפיר יש לומר שהוא תלוי אצל כל אחד אם אצלו יש נ״מ בביטול או לא. אלא דא״כ לכאורה יהיה קשה גם על מש״כ לעיל (אות כא) בנוגע לדינא דחמץ בזמנו במשהו שהוא תלוי במקום החמץ, (והבאנו בזה שכן פסק המנח״י), דהא המהרי״ל ביאר השיטה שאף בנתבטל קודם פסח נאסר בפסח, משום שס״ל דלא כהר״ן אלא שבאמת כל הביטול אינו אלא בפסח וקודם הפסח לא חל הביטול כלל. וא״כ לדברינו כלפי סברת המהרי״ל הרי דנים כל אחד לפי מקומו אם הוי איסור או היתר, וכלפי ביטול קודם פסח אמרינן דתלוי במקום החמץ, אשר יוצא לפי זה דבאופן שנתערב החמץ בערב פסח במערב העולם שהוא עדיין לא פסח, מ״מ כלפי כל אלו שזה כבר פסח אצלם באמת יחול הביטול, ואיך סתמו דחמץ אף שבטל קודם הפסח נאסר כשהגיע הפסח. אמנם יתכן דאה״נ, ואין להוכיח כלום מהך השמטה, דהא לפי הסבר המהרי״ל עולה דגם מה שנתבטל אחר ו׳ שהוא כבר אסור מדרבנן, כל שהוא לפני הערב יתבטל ולא יחזור לאיסור, ועיין בזה.

אכן נראה דיש מקום לומר דבאמת אף לפי המהרי״ל גם כלפי הך גברא לא יחול הביטול כלל. דלדעת הר״ן מה שאנו דנים דחמץ קודם זמנו הוי היתר

ולכך מתבטל, ואין בזה דין של אין מבטלין איסור לכתחילה, זה רק משום שדנים שהביטול נעשה בהחפצא קודם שהוא חפצא של איסור. והא דמכח הביטול גם הגברא מותר לאכלו אף שכלפיו הוא איסור, היינו משום דכיון דכלפי החפצא לא חל האיסור ומיקרי ביטול היתר יש לדון דמהני הביטול כלפי החפץ, וממילא מהני כלפיו. אבל לפי המהרי״ל דאדרבה על ההיתר לא שייך ביטול, וכל הביטול הוא משום שכלפי הגברא נדון כאן ביטול, א״כ אף דבודאי אפשר לדון ביטול כיון שיש נ״מ כלפי הגברא, אבל בזה לא נוכל לומר שזה ביטול דהיתרא, דזה הוי אוחז החבל בשתי הראשים.

ועל פי זה נראה דלדידן דשפיר חל הביטול בשעת ההיתר כלפי השעת איסור, אם כן באופן שכלפי החפצא אינו שעת איסור כגון שהחמץ במקום היתר עדיין, שפיר יחול הביטול אפילו כלפי מי שאסור עליו, אבל לפי המהרי״ל דביטול של שעת היתר לא מהני כלפי השעת איסור, לא יהני הביטול להך גברא, דכל מה שדנים הביטול הוא משום שדנים עם הא דהוה חמץ כבר כלפי הך גברא, וא״כ יהיה לו כל הדינים של ביטול חמץ בזמנו ועיין.

סימן ט

הערות בחילוקי מנהגים בהוראה בנוגע לאיסור חמץ

המקפיד על רבינו תם האם יכול לאכול חמץ שנאפה במוצאי פסח לשיטת הגאונים

בן חו"ל הנמצא בא"י ויש לו ספק בדעתו אם לחזור לחו"ל, ועל פי דעת רבו נוהג יו"ט שני, האם יכול הוא להוציא בהבדלה בן חו"ל שבדעתו לחזור. והאם מי שנוהג כר"ת יכול לקנות חמץ ממי שנוהג כשיטת הגאונים ואפה חמץ מיד לאחר שעשה הבדלה.

א) **נסתפקתי** בבן חו"ל שבא לא"י ויש לו ספק בדעתו אם לחזור לחו"ל, ונוהג כבן א"י (דכידוע נחלקו בזה הרבה מורי הוראה בני דורנו), האם הוא יכול להוציא בני א"י ידי חובתם בהבדלה. ומשכח"ל בשני אופנים, או ששאל לחכם ופסק לו שהוא בן א"י, ואו שנוהג כן מפני שכן היא דעת רבו [ומיירי באופן שלא פסק לו חכם שהוא כבן חו"ל, דאז יש לדון מדין 'חתיכה שהורה בו חכם', אלא מה שנוהג כבן א"י הוא מכיון שיש בכך מחלוקת ונוהג כרבו]. וצדדי הספק הם, דלכאו' אם באמת אין דינו כבן א"י, א"כ הוי 'אינו מחויב בדבר' ואינו יכול להוציא בני א"י ידי חובתם, ובאופן זה א"כ גם על השומעים לשאול מורה הוראה אם הם יוצאים, וכן אם באמת אין בדעתם לסמוך על מה שנהג כרבו אינם יוצאים בהבדלה. ואו דנימא דיש סברא לומר שמכיון שהמבדיל עושה כדין, ודינו כבר הוכרע דהוי לגביו כיום חול משום שנוהג כן כדעת רבו, א"כ גם אם השומעים סבירא להו דבאופן זה שספק בדעתו לחזור דינו כבן חו"ל ואינו מחויב בדבר, מ"מ כבר הוכרע הנידון של הראשון, ונחשב הוא למחויב בדבר לכו"ע.

וספק זה מצוי יותר לאידך גיסא, בבן חו"ל שמתארח אצל מי שמסופק לו אם דינו כבן א"י או כבן חו"ל ואותו "מסופק" נוהג ב' ימים כבני חו"ל, האם יכול האורח שהוא ודאי בן חו"ל לצאת י"ח קידוש "מהמסופק". וכן במנין של בני חו"ל, האם יכול "המסופק" להיות בעל קורא וכדומה, ולהוציא י"ח את בני חו"ל החייבים בודאי.

ב) **ונראה** דיש לחלק בין ב' האופנים שהבאנו לעיל, דהיינו שאם נוהג כן מחמת ששאל לחכם והורה לו כן, או דנוהג כן בלי הוראה. דהנה עי' בריטב"א (יבמות יד. ד"ה ב"ש) שכתב

וז"ל ב"ש מחددי טפי פי' וכיון דכן הוו להו כשקולים, ואלו עושים כדבריהם ואפי' להקל וגם מורים לאחרים, ואלו מורים ועושים כדבריהם. וכההיא דאמרינן (ע"ז מ.) נפקי שיפורי דמר ושרו, שיפוריה דמר ואסרי, ובההיא חתיכה גופא דמורו כל חד וחד הרשות ביד כל אדם לעשות כדברי מי שירצה כיון שהם שקולים, דאי לא היכי מפיק שיפורי מאן דשרי, אבל בחתיכה אחרת כיוצא בה קי"ל בשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים הלך אחר המיקל כדאיתא פ"ק דע"ז (ז.) מפי מורי הרב הר"ם עכ"ל. ונראה דמבואר מדבריו שיש ב' אופנים בהוראה, האחד כשיש הוראה על חתיכה 'מסוימת', וההוראה נותנת "דין" על החתיכה איך לנהוג בה, והאופן השני כשאין הוראה על החפצא של החתיכה שבאופן הזה יש כללים איך לקבוע את ההלכה. ולכאורה נראה דזה מה שמצינו בפסחים (נא.), אמר ליה רבה בר בר חנה לבניה, בני לא תאכל לא בפני ולא שלא בפני, אני שראיתי את רבי יוחנן שאכל כדי הוא רבי יוחנן לסמוך עליו בפניו ושלא בפניו, אתה לא ראית אותו, לא תאכל בין בפני בין שלא בפני. ושם ג"כ לא היתה הוראה על החפץ, ולכן אמר רבה לבנו האיך לנהוג. דאילו היתה שם הוראה על החפץ, היה בנו ג"כ יכול לאכול כאביו. וכן בדין 'מנהג המקום' שמבואר בש"ס, ג"כ היא הנהגה כללית בלי שיש הוראה על החפץ [ולכאורה נראה דכל דברי הריטב"א אינם אלא היכא שאין הכרעה מצד מנהג המקום, דאילו במקום שנהגו כב"ש א"כ גם אותה חתיכה שהורו עליה ב"ה להיתרא, תהיה אסורה].

ולפי זה נראה דיש לחלק במה שנסתפקנו בהני תרי אנפי. והיינו דבאופן שלא היתה הוראת רב למבדיל שדינו כבן א"י, אלא שהוא עצמו נקט כאותה השיטה, בזה א"כ כל מה ששייך לדון שהשני יכול לסמוך על שיטה זו, היא הסברא שכתבנו באות א' והיינו שהראשון עושה כדין, כיון שיש לו על מי לסמוך [ואו שצריך לעשות כן מפני שזה דעת רבו]. אבל אם היתה לו לראשון הוראת רב, בזה נראה דהמסופק הוי כ'חתיכה שהורה בו חכם', וההוראה על אותה 'חתיכה' לכאורה שייכת גם לאחרים, וכמו שמבואר בדברי הריטב"א. והיינו שלפי הצד הזה מה שהשומע יכול לצאת י"ח אינו משום שסומך על המבדיל שעושה כדין, אלא משום שההוראה שייכת ג"כ להשומע, כיון שההוראה היא על ה'חתיכה', וממילא השומע יכול לסמוך על ההוראה הזו.

ושתי סברות אלו חלוקות לגמרי ביסודם, דלסברא הראשונה הספק הוא ספק על ה"גברא" המבדיל, האם אפשר לסמוך על הנהגתו. ולסברא השניה המבדיל הוא "חפצא" שכבר נפסק עליו הדין. וכן ג"כ יש חילוקי דינים ביניהם [מלבד זאת שלפי הסברא הראשונה יכול לנהוג כן אף בלא הוראת רב בפועל], דלסברא הראשונה אף אם אין השומע רוצה לסמוך על ההוראה הזו, בכל זאת הוא יוצא י"ח, דהלא אין זו שאלה של השומע אלא של המבדיל, ומשא"כ לסברא השניה שיש כאן

'הוראה' על המבדיל, וה'גברא' של ההוראה הוא השומע, א"כ רק אם השומע רוצה לסמוך על ההוראה הזו, יכול לצאת י"ח.

ונראה עוד דהרי שייך שיהיו אופנים שאם נבוא לדון עפ"י הכרעת הראשון, יצא לנו 'תרתי דסתרי' עם הנהגת השני עצמו במצב דומה, ובפרט אם ננקוט שתרתי דסתרי אינו תלוי דוקא באותו יום, אלא אפי' אם יהיה כן בכל ימי חייו, שאז ודאי ששייך שהשומע היה פעם במצב דומה [שהיה בן א"י בחו"ל והיה ספק בדעתו אם לחזור לא"י] ונהג יום טוב שני.

ובאמת שייך ג"כ שיהיה תרתי דסתרי אף בבת אחת ממש, וכגון בב' אנשים, אחד בן חו"ל שהלך לא"י ואחד בן א"י שהלך לחו"ל, ושניהם היו באותו דרגת ספק של 'דעתו לחזור'. והבן א"י שנמצא בחו"ל נוהג רק יו"ט אחד בתורת 'דעתו לחזור', והבן חו"ל הנמצא בא"י נוהג ג"כ רק יו"ט אחד בתורת 'אין דעתו לחזור', ושניהם נמצאים בב' צידי הגבול שבין א"י לבבל [הבן בבל עומד בצד א"י והבן א"י עומד בצד בבל], ונמצאים עימהם בא"י ליד הגבול עוד בני א"י ודאים, ואותם בני א"י שמעו חצי ברכת הבדלה מהבן א"י שנמצא בבבל, ואת החצי השני של הברכה שמעו מהבן בבל הנמצא אצלם בא"י [שהרי שניהם נוהגים רק יו"ט אחד], האם הם יכולים לצאת בהבדלה זו, דהרי מצד אחד הלא לשניהם הוכרע דלמחר הוא חול, וחייבים הם בהבדלה, אבל למעשה יש כאן תרתי דסתרי דהרי א"א להיות עפ"י האמת שלשניהם למחר הוא יום חול, אלא שאם נאמר שבספק דעתו לחזור, ההכרעה היא שנחשבים 'בדעתם לחזור' א"כ הבן חו"ל אינו חייב בהבדלה, ואם נאמר שההכרעה היא שנחשבים 'אין בדעתם לחזור', א"כ הבן א"י אינו חייב בהבדלה.

ונראה דלפי הסברא שהבאנו לעיל, שאנו דנים רק כלפי 'המבדיל' מכיון שהספק הוא על ה"גברא" והאם אפשר לסמוך על הנהגתו, דהנה אם סברא זו אמת, א"כ יתכן לומר דאין חסרון מצד מה דהוי תרתי דסתרי, כיון דמה שהשומע יוצא ממנו בהבדלה אינו משום שהאמת היא כן, אלא רק משום שאצל המבדיל הדין הוא כן, שהרי הוא נוהג כן כדעת רבו, ושפיר א"כ שומע הוא מבר חיובא ודו"ק. אולם לפי הסברא שיש 'הוראה' על המבדיל, א"כ לכאורה פשוט שאם תהיה שייכת הטענה של תרתי דסתרי לגבי השומע, שאז לא תועיל לו אותה הוראה שהורו על 'המבדיל', משום דלאחר ההוראה אין כאן ספק לשומע, אלא בודאי הוא עושה שלא כדין.

ומאידך היה נראה לצדד דכל הסברא הראשונה שייכת רק במקום שאף מי שלא ס"ל כהוראת הראשון, מ"מ מודה הוא שהראשון עושה הוא כדין, ומשא"כ לפי הסברא השניה דיש 'הוראה' על החפצא, ממילא א"כ אין לנו צורך לדון מה סובר מי שאין לו את ההוראה. ולכך נראה דאף אם הסברא הראשונה קיימת, מ"מ קשה מאד לסמוך על סברא זו בנוגע ליום טוב שני, כיון דלכאורה הסברא שייכת רק במקום

שבאמת אף לדעת השני עשה הראשון כדין, והיינו כגון באופן שיש לו לראשון לעשות כהוראתו, וכמו בדיני חילוקי מקומות שמובאים בשו"ע (יו"ד סי' סד ס"ט) בענין חלב שעל הכרס וכדו', או בדיני מנהג המקומות של ב"ש וב"ה, וכן נראה אף לדידן במה שנחלקו הקהילות בהכרעת זמן לילה במחלוקת ר"ת והגאונים, די"ל דמי שהוא בא ממקום שנוהגים כהגאונים, דודאי מודה הוא דמי שהוא בא ממקום שנוהגים כרבינו תם שעושה הוא כדין. אבל בנידון דידן שאין כאן באמת ב' מנהגים, אלא שכל מורה הוראה מכריע בשיקול דעתו, לכאו' אם אינו סובר כהראשון, ע"כ סובר הוא שהראשון עשה שלא כדין, ובודאי א"כ אין לו לצאת ממנו.

וא"כ לכאו' יוצא לנו להלכה דמי שהוא "מסופק" ונוהג יו"ט ב' ימים בלי הוראת רב אלא רק מפני שכך מורים רבותיו, שאין למי שהוא "יותר" בן חו"ל [כגון מי שיש לו יותר דעת לחזור] לצאת י"ח ממנו, אם השני אין זה הוראת רבותיו, ובאמת נראה יותר מזה, שהרי כל הכרעות הרבנים בענין זה שנויים במחלוקת, וכמדומני שהרבה מהמורים היו מייעצים לשואליהם להסתלק מן הספק אם היתה להם אפשרות, אבל מכיון שאין אפשרות כלל דהא כל צד הוא חומרא וקולא ע"כ צריך להכריע איך לנהוג א"כ מי שאין לו ספק ולמשל מי שבודאי דעתו לחזור למה לו להכניס עצמו ולסמוך על ההוראה שהמבדיל הוא בן חו"ל. וכן יש לדון אם כדאי להניחו להיות בעל קורא במנין של בני חו"ל, דהא בין הציבור יש כל מיני 'דרגות' של דעתו לחזור, ומסתבר שיש כאלו שהם פחות דעתו לחזור ממנו.

ונראה דיש להוסיף עוד דאף אם שאל פעם אחת הוראת רב בענין זה, אך לאחר מכן נוסף סברא אחרת, ועכשיו הוא 'יותר' בן א"י, אולם לא חזר לשאול את דעת רבו מפני שמכיר בדעת רבו שהחילוק הזה לא ישנה דעתו, דנראה דכבר אין זה נקרא 'חתיכה שהורה בו חכם', כיון שעכשיו יש כאן שאלה חדשה. ואף אם אמר לו רבו בפירוש 'עד שתגיע למצב פלוני אינך צריך לחשוש', נראה דכבר אין לדונו כחתיכה שהורה בו, מכיון דאינה מועילה "הוראה" לפני שיש לפנינו שאלה.

ואף שלפום ריהטא נראה זה כדבר חידוש קצת, לכאו' הוא פשוט. דזה הרי ברור שלפני שנולד השאלה על הך חפצא לא שייך בו הוראה, ואף דעצם הנידון הוא בעולם, דאל"כ אין מקום לכל דברי הריטב"א לחלק בין אותה חתיכה לבין חתיכה אחרת, כיון שכל פוסק בעצם הוא מורה על כל החתיכות שיהיה להם את אותה שאלה. וא"כ פשוט שגם על כל פרט שנוסף בשאלה אפשר לדון כן. וכמו כן נראה לבאר במה שנחלקו הפוסקים בשיעור נחלקה התיומת (עי' שו"ע או"ח סי' תרמה ס"ג), שמי שנחלקה לו התיומת במשהו, ושאל את רבו ואמר לו שאין לו לחשוש עד שלא נחלקה ברובה, שנראה שאם לאחמ"כ נחלקה התיומת בשיעור טפח, שכבר אין זה 'חתיכה שהורה עליה חכם'.

ג) **עכ"פ** הדרינן למה שכתבנו לעיל דבמחלוקת בין מורי הוראה בדבר שהוא תלוי בשיקול הדעת לא שייכת הסברא הראשונה [ואף אם סברא זו נכונה במחלוקת בין קהילות] שאנו דנים רק כלפי 'המבדיל' מכיון שהספק הוא על ה"גברא" והאם אפשר לסמוך על הנהגתו, כיון דבמחלוקת כזו אין כל מורה הוראה מסכים שהצד השני הוא צד אמיתי.

אולם באמת נראה דאף אם יצוייר מחלוקת כהאי גוונא ביו"ט שני, באופן שיש שני צדדים ואעפ"כ כל צד מסכים עם הצד השני, שאעפ"כ אינו יכול לצאת בברכת חבירו מצד סברא זו, [אם אין למברך 'הוראה' לנהוג כן], כיון דלענין לצאת י"ח מחבירו בודאי לא שייך סברא זו באופן שאינו סובר כחבירו.

וכדי לבאר ענין זה, צריך לברר נושא זה הנוגע לכמה ענינים, דהיינו במעשה שעושה אדם אחד כפי מנהגו איך נדון זאת כלפי אדם אחר, וכן ג"כ אצל אותו אדם עצמו, יתכן שעשה את המעשה כשהיה גר במקום שנוהגים כשיטה אחת, ואח"כ עקר ממקומו למקום שאין נוהגים כן, איך נדון בזה. ועוד יש לנו לבאר מתי שייכת סברת הריטב"א דיש 'פסק' על חתיכה מסוימת, דהרי כל הוראה היא על כל החתיכות שתהיה בהם שאלה כזו.ונראה דבאמת שייך נידון שאין בו מחלוקת ומ"מ ההכרעה על החפצא היא קובעת הדין. דהנה עי' בפתחי תשובה (יו"ד סי' לא סק"ב) שדן בדבר שהדין להקל בו בהפסד מרובה, מה הדין יהיה כלפי אדם אחר שאי"ז הפס"מ אצלו, ושמעתי דבספר החיים (עי' בדעת תורה) ס"ל דכל דבר שהוכרע השאלה אצל הבעלים, כך דין הדבר יהיה לכל העולם. וצריך א"כ להגדיר מה נקרא 'הוראה' לגבי אותה חתיכה.

ונראה דאף אם נכונה הסברא הראשונה שהבאנו שאנו דנים רק כלפי 'המבדיל', וצריך לדון האם 'הוכרע' הדין כלפי הראשון, דמ"מ אין לדמות נידון זה שאנו דנים מה נכלל בתוצאות של השאלה הראשונה, לנידון מה נחשבת החתיכה לענין הוראה. דבנידון הריטב"א ובנידון הפסד מרובה, עיקר מה שקובע הוא האם היא אותה החתיכה המסופקת או לא. משא"כ לענין הסברא הראשונה צריכים לדון האם דנים את השאלה 'לגבי' הראשון או ג"כ 'לגבי' השני. ונברר בעזה"י.

הנה צריך לדון במי שנוהג כשיטת רבינו תם לענין כל דבר, ונולד לו בן לאחר השקיעה ביום שישי ונימול ביום שישי שלאחריו, שהוא יום השמיני לשיטת רבינו תם, ואח"כ כשהגדיל הבן עקר את מקומו למקום שנוהגים כשיטת הגאונים, או שהוא בעצמו התחיל לנהוג כהגאונים, האם צריך להטיף הטפת דם ברית. דלכאו' לפי מה דקי"ל להחמיר ודלא כהרמ"א (יו"ד סי' רס"ב ס"א) והנימול קודם זמנו צריך הטפת דם ברית, א"כ גם הכא כיון שלשיטת הגאונים הוא נימול קודם זמנו יצטרך הטפת דם ברית, או דשמא יש סברא לומר דכיון דאביו נהג כדין ע"כ כבר נתקיים המילה. ועי'

במנחת יצחק (ח"ו סי' קד) שנשאל בזה, וז"ל ע"ד אחד שנולד בעש"ק אחר השקיעה לשיטת הגאונים, וגאון מפורסם אחד שפוסק כשיטת ר"ת אף לקולא הורה למולו ביום ו', וכאשר גדל אותו נימול נהג בכל הזמנים של שבתות ויוהכ"פ וכו' כשיטת הגאונים, וכאשר נודע לו מהמעשה הנ"ל לבו נוקפו, ממ"נ אם הלכה כשיטת הגאונים, הרי הוא כאילו לא נימול, דבפירוש פסק הש"ך (יו"ד סי' רס"ו סקי"א) דמלין אותו ביום א', וכן פסקו הט"ז והש"ך (שם סי' רס"ב סק"ב) דנימול תוך ח' הרי הוא כאילו לא נימול כלל (דלא כרמ"א), וא"כ השאלה אי בעי עתה עוד הפעם להטיף דם ברית, ואם נימא שההלכה כר"ת, הרי יוצא שח"ו עד עתה שנהג כהגאונים חילל שבתות וכו' אי צריך כפרה ע"ז, אלו תורף דבריו בקיצור. הנה מחמת שראיתי במכתבו שהדבר נוגע לנפשו אמרתי אשיבה על אתר אף ברוב טרדותי. הנה ממה שפסק הגאון הנשאל בתינוק שנולד בעש"ק אחרי השקיעה קודם בין השמשות דר"ת, למול בעש"ק שאחרי זה, אין ראיה משום שס"ל בודאי כר"ת אף לקולא, אלא אף אם היה מחמיר גם כשיטת הגאונים, מ"מ פסק בתשובות מהר"ש (ח"ז סי' ל"ט), לימול כהאי גוונא בעש"ק, משום דיש לצרף גם שיטת הרמ"א דמל בתוך ח' יצא עיי"ש, אלא דלכאורה כ"ז לא מועיל למאן דנוהג כשיטת הגאונים אף לקולא, דהוי תרתי דסתרי, אך אם זמן הלידה היה קודם ג' רבעי מיל (ונודע פלוגתת הפוסקים בשיעור מיל) של יציאת ג' כוכבים בינונים, לכמה פוסקים לא הוי תרתי דסתרי עם העושים מלאכה במוצש"ק אחרי יציאת ג' כוכבים בינונים, די"ל דגם לר"ת הוי לילה אף דליכא ד' מילין מהשקיעה, כמבואר במנחת כהן, והובא בביאור הלכה (סי' רצ"ג), וביותר אם גם הכסיף העליון ושוה לתחתון כמבואר שם (ובסי' רס"א) עיי"ש. עכ"ל.

ובכל דבריו רואים שלא דן אלא מצד 'תרתי דסתרי', ולא חשש מצד דעכשיו הוא 'סובר' כהגאונים. אבל אין זה ראיה לנידוננו, דכשנדייק בכל דבריו נראה שהנידון של המנח"י הוא מצד 'ההוראה' שהורה הרב הראשון, והיינו כמו שביארנו דבהוראה על ה'חתיכה' ההוראה שייכת לכולם כשאין בו תרתי דסתרי, ועוד דלכאורה בכה"ג אי"צ לזה, שהרי ההוראה בברית מילה ע"כ הוא גם כלפי הרך הנימול ממש, וא"כ גם 'הבן' קיבל הוראה. אבל אה"נ אם אביו לא קיבל הוראה ע"ז, אלא שנהג כן בפשיטות משום שזה היה מנהג כל בני קהילתו, א"כ גם בלי הנידון של תרתי דסתרי יתכן דיש לו לחשוש ולהצטרך הטפת דם ברית. וכן נראה דלפי מה שנסתפקנו לעיל אות ב' דשמא דברי הריטב"א אינם שייכים במקום שמחמירים, א"כ יוצא דכל דברי המנח"י הם רק אם הבן 'בחר' לנהוג כהגאונים, אבל אם עקר למקום שנוהגים כהגאונים דיתכן לומר שפיר שיצטרך להטיף דם ברית.

ד) **ונראה** דאין כל הציורים שוין בזה. דלכאו' נראה ברור דבנדון של מילה [כשאין לו הוראה] יצטרך

להטיף דם ברית. דאף אם יש סברא לומר דאנו דנים את קיום המצוה בשעתו, וכיון שנימול בשעתו עפ״י המנהג, א״כ לפי ההכרעה באותו זמן אינו צריך הטפת ד״ב, מ״מ במילה ל״ש לומר סברא זו. דנחזי אנן מה הדין יהיה באותו נימול כלפי דין אכילת קרבן פסח, דלכאו׳ פשוט שבזה אי אפשר לומר כלל שמכיון שבשעתו הוכרע שעשה כדין וממילא קיים מצות מילה, שמפני כן יוכל לאכול קרבן פסח, כיון דכל זה שייך רק לקיום המצוה שעשה אז, ואנו דנים עכשיו באמת עפ״י מה שנקבע אז, אבל אין זה ענין לשם ׳ערל׳, כיון דזה הוא דין בחפצא של הגברא. וכמו שפשוט הדבר שמי שנדון עליו בשעתו שקיים ״מצות תרומה״, שאין צד לומר שדין זה יכריע לאחר מכן את התורת טבל, הכא נמי בערלות לענין אכילת קרבן פסח.

וממילא נראה פשוט שגם לענין מצות מילה, שאף אם נאמר שכבר נקבע בשעתו שקיים מצות מילה, מ״מ המצב ׳ערלות׳ של עכשיו הוא ג״כ ״מחייב״ חדש של מילה. ומאידך נראה פשוט שההוראה היא על אותה ׳חתיכה׳, כיון דההוראה היא דהמילה הזו היא מילה כשרה, ועל כן גם כשיגדל הבן הוי אותו חתיכה שאי״צ הטפת ד״ב, וכמו״כ מותר הוא אף באכילת ק״פ.

והיינו דאם נסתפק לענין ׳מחיצה׳ של שבת אי הוי מחיצה או לא, והורה לו חכם דהוי מחיצה ומותר א״כ לטלטל בשבת, דנראה דאין ההוראה הזו מועילה לענין סוכה, ואף דב׳ הדברים תלויים בהדדי. משום דזה לא דמי לספק בהלכות נבילה דשם החתיכה היא ה״ספק״, ומשא״כ במחיצה אין המחיצה החפצא, אלא הספק הוא על ׳הרשות׳, וע״כ אין זו הוראה לענין סוכה. ויותר מזה נראה דאין כאן חפצא כלל שיהיה שייך לחול הוראה על החפצא, כיון דרק בחפצא דאיסורא משכח״ל שתהיה ההוראה בחפצא, ומשא״כ בשבת כל הנדון הוא האם מותר ׳לו׳ לטלטל, וממילא נראה שכל התורת הוראה תחול רק כלפי ׳השואל׳. ולפי״ז יש נפק״מ ג״כ לענין הדין (ע״ז ז.) דנשאל לחכם וטימא שלא ישאל לחכם ויטהר, דנראה שהדין הזה יהיה תלוי בב׳ הפירושים המובאים שם בר״ן, דלהטעם הראשון דזה הוא משום כבודו של החכם הראשון, א״כ טעם זה שייך גם כאן, אולם להטעם שהביא מהראב״ד ״דכיון דאסרה ראשון שויא חתיכה דאיסורא״ נראה דלא שייך בזה, ודו״ק.

וביותר נראה דגם לגבי הך גברא ה׳חתיכה׳ היא האיסור טלטול, ולכן כל טלטול וטלטול הוא הוראה נפרדת, אלא שכל טלטול מותר מכח ׳ההוראה׳ הראשונה שעדיין קיימת. והנ״מ שיוצאת מכן היא, דמי שהתירו לו לטלטל מפני הפסד מרובה, שלא יהיה מותר לו לטלטל דבר אחר. וכן בנידון דידן נראה דשפיר נקרא הראשון ׳חתיכה׳ שנפסק עליו הדין להיות כבן א״י. ולענין מילה אמנם שפיר מה שהוא נימול הוי ׳חפצא׳, אולם מ״מ נראה דהסברא הראשונה ודאי אינה שייכת, וכמבואר לעיל.

ה) **ומ"מ** נראה דאם יש מקום לדון בסברא הראשונה בקיום מצוות, יהיה זה שייך בחיוב מצוה כמו לולב, וכגון באופן שנחלקו במנהגי המקומות האם הלולב כשר הוא לנטילה, ובבוקר היה דר במקום שמכשירים ונטלו כדין, ובחצות היום עקר את מקומו למקום שפוסלים, שלפי סברא זו יהיה הדין שאינו מחוייב ליטול לולב עוד הפעם, משום שאנו דנים שקיים כבר מצות לולב כדין.

אולם באמת יותר נראה דגם בזה צריך לחזור וליטול עוד הפעם, שאף אמנם אין 'מחייב חדש' במה שעכשיו לפי 'המקום' שהוא נמצא שהוא בלי נטילה, אולם סו"ס עצם 'היום' מחייב הוא בנטילת לולב, והרי עכשיו לפי המקום הזה, אין אנו יכולים לדון שנטל לולב.

ולכאורה היה נראה לחדש בזה דגם אם הורו לו על הלולב, שאין לאחרים לדון עם אותה הוראה. דאף דיסוד השאלה היא ב'לולב', מ"מ אי"ז 'חתיכה דאיסורא' דנאמר דכבר נפסק דינו, דהרי אין שום דין בחפצא אלא רק בגברא האם הוא קיים את מצותו, וכמו שביארנו בסוף האות הקודמת. אולם לאותו השואל בעצמו, נראה שלפי דברינו אין לנו לדון שההוראה שכבר קיים מצות לולב שתהא פוטרת אותו עכשיו, דהא עכשיו הוי כבר נידון חדש, אלא שמ"מ ההוראה הראשונה עדיין קיימת כלפי כל היום, שקיים מצותו.

וממילא נראה דמי שבמקום הפסד מרובה הכשירו לולב ונטלו, ואח"כ נתאפשר לו ליטול לולב שהוא כשר בלי טעם דהפסד מרובה, שמחוייב הוא ליטול שוב, ואף לפי הספר החיים שהבאנו לעיל באות ג' [מד].

ו) **ובעיקר** דברינו הנ"ל נראה שאף אם ננקוט כהסברא שהבאנו שהנדון האם השני יכול לסמוך על

מד. ונבוך אני במי שביום השמיני היה לו הפסד מרובה לעשות מילה שהיא כשרה לכו"ע, והתירו לו לעשות מילה התלויה במחלוקת, מה דינו לאחר יום השמיני. האם נימא דהשאלה כבר 'הוכרעה' בשעתו להיתר, ואו דנימא דכל ההפסד היה לענין מצות 'יום השמיני', ומכיון שכל ההפסד מרובה היה למול ביום השמיני, א"כ נדון את ההוראה להכשיר את המילה רק כלפי קיום המצוה 'בזמנו', ולא לעצם המילה. וכמו כן במי שבזמן ביעור מעשרות, מפני הפסד מרובה היה דינו לסמוך על אופן דחוק של הפרשת תרומה, דלכאו' אין לו לאכול הפירות בלי שיפריש שוב, דהרי לענין 'לאכול' אין היתר של הפס"מ, שהרי יכול להמתין עד שיתאפשר לו להפריש כדין, וממילא ההוראה על החפצא לא היתה על 'ההיתר אכילה' של הטבל, אלא על החיוב להפריש [ואף דהם תלויים אהדדי], וזהו נידון אחר, וצ"ע. [והנה לענין הפסד מרובה יתכן עוד לפקפק, דהרי פשוט שאין בי"ד חייבים למול יתום באופן שתהיה להם ע"י כך הפסד מרובה, ומ"מ ההנהגה הזו אינה 'מכריעה' בעצם החפצא כלפי הבן כשיגדל, כיון דכל הנידון בהפסד מרובה הוא רק כאשר הוכרע שיש הפסד מרובה אצל הבעלים, דבזה י"ל שכך נקבעה הכרעת החפץ, ובודאי אין לדון כן כלפי בי"ד, וא"כ גם באביו יהיה זה תלוי במה שדנו האחרונים בגדר חיוב האב. ועכ"פ לענין 'הוראה', נראה שנחשבת ההוראה על 'הערל'].

ההוראה של הראשון [לא מצד שמכיון שנפסק כלפי הראשון, ולכן השני נגרר אחר ההוראה של הראשון, אלא שההוראה של הראשון נחשבת להוראה גם כלפי דידיה] דמ"מ לא בכל מקום דנים ששאלת השני היא כשאלת הראשון, דהרי לפעמים השאלה של השני היא נידון בפנ"ע, ורק היא בנויה כשאלת הראשון.

ונראה שיש לדמות הגדר בזה למה שייסד הגרא"ו בקובץ הערות (סימן כא אות ז), שבמקום שיש ב' נידונים ובאחד מהנידונים צריך פחות בירור מהשני [כגון ע"א דמהני להתירה להינשא ואינו נאמן לענין נחלה], דאף ששניהם תלויים בעובדא אחת, מ"מ כ"א נידון לפי דינו, אבל כשדין האחד הוא ב"תולדה" מהדין השני, הכל תלוי בהכרעת הנידון הראשון [וביאר בזה הענין של מדרש כתובה, דהדיני ממונות של החיוב כתובה תלויים בהיתר להינשא, ואם נאמן להתירה להינשא יוצא שנאמנותו גם מחייבת כתובה]. וא"כ נראה דמה שהיינו דנים אותו אצל השני כ'תולדה' מדין הראשון, בזה אפשר לומר שכבר הוכרע הדין אצל הראשון, אולם מה שאינו מוגדר אצל השני כתולדה מהנדון של הראשון, צריכים בו הכרעה חדשה אצל השני.

[אין הכוונה בדברינו לדמות נידון דידן לדברי הקובץ הערות, כיון דשם נקטינן את ההכרעה לאמת כלפי הנידון הראשון, וממילא נקטינן דזה הדין כלפי השני, דהשאלה הראשונה נחשבת כמקום 'הכרעת' השאלה השנייה. אולם בנידון דידן אין לדון כן, כיון שלדעת השני אין הראשון עושה כדין, אלא דאין אנו צריכים את 'האמת' אצל הראשון, אלא רק את 'הקביעות' אצלו. ועפ"י זה ביארנו לעיל דאף במקום תרתי דסתרי יהני. והנה נראה ודאי דבנדון הגרא"ו לא היה מהני באופן של תרתי דסתרי, דשם צריך לדון דהשאלה השנייה 'הוכרעה' אצל הראשון, אבל בנידו"ד הסברא היא דאף שהשני סובר שאינו אמת לא איכפ"ל בזה. אלא הכוונה בדברינו היא רק לדמות לעיקר הנידון בקובץ הערות, מתי השאלה השניה תלויה ממש בשאלה הראשונה, ומתי הראשונה היא רק פרט בשאלה השניה].

וא"כ נחזי אנן, לפי דעת המנחת חינוך (מצוה שו) דקטן שעשה מצוה בקטנותו דמהני לאחר שהגדיל, וידוע דרק בדינים דרבנן אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו ולא בדינים דאורייתא, וא"כ מי ששלח שליח להפריש תרומה על אתרוג, ועל סמך זה נטל הקטן את האתרוג ביו"ט, משום שכלפי החיוב חינוך שפיר היה לו לסמוך על החזקה, ואח"כ הביא שתי שערות בו ביום, האם מחוייב לקחת אתרוג אחר עכשיו. כיון דכלפי החיוב של עכשיו שהוא מדאורייתא אין לו לסמוך שהשליח הפריש התרומה, אלא צריך לחשוש שהאתרוג נשאר טבל ולא יצא, או דנימא דכיון דכלפי אותה נטילה של החיוב דרבנן שפיר נתברר שנתרם וכבר יצא ידי חובתו, דבודאי נראה פשוט שצריך לקחת אתרוג אחר, כיון דהנידון עכשיו אינו תוצאה ותולדה מהנידון של הנטילה הראשונה, אלא הנידון כולו הוא החיוב

של עכשיו, והנידון האם יצא ידי החיוב דרבנן אינו אלא "נתון" בספק של החיוב עכשיו, שהוא חיוב דאורייתא. ובשלמא אם היה שייך היכ"ת שהחיוב לכשיגדיל יהיה בתורת "תשלומין" על החיוב שהיה קטן, וג"כ שהחיוב תשלומין הזה היה מדאורייתא [כמובן שלכאורה אי"ז שייך] אז מכיון שעכשיו הוא גדול, בודאי היה אפשר לדון שהנידון עכשיו הוא תוצאה מהנדון הראשון, אך מכיון שבאמת אי"ז 'תשלומין' אלא עדיין החיוב נשאר באופן שהשליח לא הפריש תרו"מ, בודאי דהוי נידון של עכשיו, ומה שהיה הוא רק "נתון" ודו"ק.

ולכן נראה דמי שהיה בגליציא והתפלל מנחה לאחר צאה"כ לשיטת הגאונים שהוא עדיין לפני זמן שקיעת החמה לפי שיטת ר"ת, ועקר מקומו והגיע באותו לילה לירושלים, דיתכן לומר דאינו צריך להתפלל פעמיים מעריב, אולם בשאר המצוות לכאורה נראה דאין לדון כן.

ז) **והנה** אם כנים הדברים הנ"ל, דבעוקר ממקומו באמצע היום, דכלפי לולב אין אנו אומרים שקיום המצוה כבר הוכרעה בשעתה, אלא רק לענין תשלומין יש מקום לסברא הזו, א"כ צריכים אנו לברר הדין באדם שהוציא חבירו ויש ספק על הראשון האם הוא מחוייב והוכרע אצלו שהוא חייב. דלכאורה נראה דודאי הנידון כאן עדיף מהנידון בלולב, דהא הנידון אם יכול להוציא הוי ספק בחיובו של הראשון, ומשא"כ בלולב שיש לו עכשיו ג"כ סיבה המחייבת, ורק אנו מסתפקים האם כבר יצא מקודם. אבל מאידך אי"ז כמו הנידון בתשלומין, דהתם הדין של עכשיו הוא הנידון הראשון ממש.

ונראה דלגבי 'הוראה' פשוט שהנידון של הראשון הוא ה"חתיכה", ואם ההוראה היא שהראשון מחוייב דודאי יהיה שייך בזה סברת הריטב"א שהבאנו לעיל באות ב' שההוראה שייכת ג"כ לגבי השני, אבל לסברא האחרת שהבאנו שהנידון הוא אם השני יכול לסמוך על הוראת הראשון, הנה לכאורה י"ל דחיובו של הראשון הוא רק "נתון" בנידון של חיובו של השני, ואין השני תלוי כלל בדינו של הראשון.

ואם נמשיך לדון עוד נוכל לדון כן, דהנה שיטת המרדכי (מגילה פ"ב רמז תשצח, מובא במג"א סימן רסז סק"א) שהמחוייב במצוה מדרבנן כגון סומא דיכול הוא להוציא מי שהוא מחוייב מדאורייתא, וכדי שלא יסתרו דבריו ממה שמבואר במגילה כ. שאין קטן מוציא את אביו, תירצו האחרונים (וכן במנ"ח מצוה לא) עפ"י הרמב"ן דרק בשאר פטורים מדאורייתא אמרינן כן ולא בקטן, כיון דקטן אינו נחשב מחוייב כלל. וא"כ יש לחקור בסומא שהוא ג"כ קטן שבא לכלל שנים ולא הביא ב' שערות, שמצד חזקה דרבא אפשר לדון שהוא בעצמו מחוייב עכ"פ בחיוב מדרבנן של סומא, דהאם יכול הוא להוציא גדול ידי חובתו.

ובודאי הדעת נוטה שלענין להוציא אחרים אין לדון עם ההכרעה על המוציא, דבודאי דהנידון של זה שרוצה לצאת הוא נידון אחר, וא"כ גם

בנידון דידן אין לנו לומר דהוכרע כבר הדין להיות יום חול אצלו וממילא הוכרע ג"כ אצל האחר, דאין נידון האחר 'תולדה' ממנו, אלא הוא רק "נתון" בנידון השני.

ח) **אולם** כל דברינו עד עכשיו הם בהנחה שמה שאכן אפשר לדון כתוצאה, שהוא נקבע לפי ההכרעה של הראשון. אבל באמת אין לנו מקור מפורש לסברא זו, ושפיר יתכן לומר דמכיון דלדעת השני מה שהראשון עושה הוא אינו כדין, דאין לו לדון כלל גם במה שהוא עשה כדין.

ט) **ודאתינא** להכא נראה דיש להסתפק יותר, במי שנוהג רק יו"ט אחד כדין בן א"י, וקנה חמץ ביום שמיני של פסח, האם למי שנוהג ב' ימים כדין בן חו"ל יהיה מותר לאכול מחמץ זה לאחר הפסח. והנה אם חכם הורה לו לנהוג כבן א"י, נראה דלכאורה יהיו שייכים בזה דברי הריטב"א, כיון דבזה בודאי הבן א"י שקנה החמץ הוא 'החתיכה', אבל אם נהג כן בלי ששאל ממורה הוראה יש לנו לדון בזה.

והנה לפו"ר היה נראה לדמות נידון זה למה שמבואר ביד יהודה (יו"ד סי' צט פי' הקצר ס"ק כ) בדין אין מבטלים איסור לכתחילה, שמי שעשה כן עפ"י הוראת חכם דמותר באכילה. אבל לכאורה אין ראיה מדין זה, כיון דשם משמע בדברי האחרונים דהטעם הוא משום דהוי אונס, ואילו לענין איסור חמץ כתב הר"מ (פ"א מהל' חמץ ומצה הל' ד) וכן פסק השו"ע (או"ח סי' תמח ס"ג) דגם בעבר באונס אסור, וא"כ לכאורה למאן דס"ל שאצלו באמת הוי יו"ט א"כ הוי חמץ שעבר עליו הפסח. [ועי' בדברי השערי תשובה בסי' תמ"ח ס"ח, שכנראה דן בעשה עפ"י הוראת חכם אם מיקרי אונס ע"י זה, וע"כ מיירי בביטל, דנסתפקו האחרונים דאף לפי הר"מ הא דאסרו אונס היינו בלא ביטל, וכן מבואר להדיא בתוך דברי הכתר כהונה שהביא השערי תשובה, שכל הספק הוא באופן שביטל.]

י) **והנה** זה ברור דחמץ שעבר עליו הפסח מכיון דהוי קנס ותלוי ב"תורת עבירה" דיש סברא לומר שיהיה תלוי בהכרעה אצל הראשון יותר מכל הנידונים שהבאנו לעיל. כיון דודאי נראה שלענין זה הוי 'תולדה', ועוד נראה שאף אם ננקוט שהסברא של 'תולדה' **לא** מהני לדונו עם ההכרעה של הנידון הראשון, ואף בנידון של תשלומין, מכיון דסו"ס לשיטתו של השני הוי טעות וכמש"כ באות ח', מ"מ לענין קנס מכיון דכל החפצא של הנידון הוא ה"תורת עבירה" שיש בזה, בזה יתכן לומר שצריך לדונו כלפי ההכרעה של הנידון הראשון.

והנה יש לדון כן ג"כ לענין 'לפני עור' ולענין 'מצוה הבאה בעבירה' דבב' נידונים אלו הנידון הוא 'עבירת האחר' ולא 'אמיתות הפסק', דהנה בענין לפני עור, כתב המבי"ט (ח"א סי' כא) בכהאי גוונא שכיון שיש לו על מי לסמוך, דליכא בזה לפני עור לא תתן מכשול, ומטין בדעת החזו"א שחלק עליו. ולכאו' נראה דאף דגם בזה שייך ההגדרה דזה תלוי בעבירה של האחר,

אין להביא ראיה משם לא לכאן ולא לכאן, משום דסברת המבי"ט יתכן שהיא סברא מיוחדת בתורת מכשול דלפני עור, דכיון ד"הוא" יכול לסמוך ע"ז ע"כ אינו מכשול, ומאידך גם לפי החזו"א שזה נקרא לפני עור, שפיר יתכן דלענין מכשול צריך לדון באמיתות הענין, כיון דלדעתו הוי מכשול 'לחבירו', אבל לענין הקנס דחמץ שעבר עליו הפסח הרי זה תלוי במה שהוי עבירה אצלו.

ולענין מצוה הבאה בעבירה לכאו' לא שייך כל הנדון, דהנה עי' בחמדת שלמה (או"ח סימן כט) שכתב שמי שסמך על חזקה דמעיקרא, דמכיון דלא צריך כפרה לא נחשב למצוה הבאה בעבירה, וא"כ גם בהוראת חכם נאמר כן.

ולענין קנס גופא יש להוסיף ציור של מעשה שבת, דהנה מבואר בשו"ע (או"ח סי' שי"ח ס"א) דגם בבישל בשוגג דיש קנס לאחרים בו ביום, והביא הבאה"ט (סק"ג) דאם שאל לחכם הוי שוגג ומבואר א"כ דגם לאחרים אסור, אבל פשטות דברי הבאה"ט מיירי באופן שברור שהחכם טעה ולכך בודאי הוי עבירה בשוגג, ועדיין יש לדון מה הדין באופן שהחכם שהורה לראשון סובר כן, האם יהיה אסור לאחרים שסוברים שאסור, דכלפי הראשון א"א לדון כלל שטעה, וכעין דברינו לענין חמץ.

יא) **עכ"פ** לענין קנס במקום שקנסו באונס יש מקום גדול להסתפק. ומאד יתכן לחלק בין נידון שיש בו מחלוקת דבזה לכו"ע יש "ב' דעות" ואף האוסר מודה שיש ב' שיטות, לבין נידון שנחלקו בו ב' מורי הוראה בשיקול הדעת, וכמו שכתבנו לעיל באות ב'. ואם הדברים נכונים יוצא שיש מקום לומר דמי שקנה חמץ לאחר צאה"כ לפי שיטת הגאונים, שאף למי שנוהג בתורת ודאי כשיטת ר"ת יהיה מותר לאכול את החמץ.

וגם ביו"ט שני יש לצייר כן דדעת רוב רובם של הפוסקים שבן חו"ל שבא לבקר בא"י ודעתו לחזור נוהג ב' ימים יו"ט, וכן היה המנהג פשוט וכמו שמבואר באבקת רוכל (סימן כו). אולם בשו"ת חכ"צ (סי' קס"ז) כתב דבני חו"ל הנמצאים בא"י לא ינהגו אלא יום אחד, וכן פסק הגר"ז בסימן תצ"ו ס"ז שבני א"י שבאו לחו"ל ודעתם לחזור שחייבים בקדושת יו"ט שני ואסורים לעשות בו מלאכה. וביאר הטעם במוסגר בסימן א ס"ח על פי קבלה (ועיין במועדים וזמנים חלק ז סימן ק"כ שהביא בית אב לשיטה זו מדברי הגאונים שהובאו באוצר הגאונים על מס' ביצה). ונראה שאם בני קהילה שנוהגים כהשיטה הזו קנו חמץ ביום טוב שני דיתכן שמותר לאחרים לאכול, אבל במחלוקת בין מורי הוראה בני זמנינו צ"ע יותר אם יש להקל.

ובזה צריך עדיין להוסיף ולדון בתרתי דסתרי, ואפשר לציירו באופן פשוט, בראובן שנוהג כשיטת הגאונים וקנה או אפה לחם בסוף יום האחרון של פסח לאחר זמן לילה לדעת הגאונים, ושמעון שנוהג כשיטת רבינו תם בכל דבר, לקח לחם זה וטיגנו ועשה ממנו תבשיל ביום שישי לפני השקיעה לשיטת

ר״ת ולאחר זמן לילה לשיטת הגאונים, האם מותר לו לאכול את התבשיל, דהרי ממ״נ אם ההלכה כדברי הגאונים הרי זה מעשה שבת בשוגג, ואם הלכה כשיטת ר״ת הרי זה חמץ שעבר עליו הפסח בשוגג, ואו דנימא דאין זה תרתי דסתרי כיון דכל אחד עשה כדין, וצ״ע היטב בזה.

יב) **אח״כ** מצאתי בשו״ת מנח״י (ח״י סימן מג אות ב) וז״ל והנראה בפשטות, כי אלו המחמירים כשיטת ר״ת, לא משום שנתברר להם ששיטת ר״ת עיקר, אלא משום חומרת שבת ויו״ט מחמירין על עצמם כשיטת ר״ת, והא ראיה שבערב שבת רובם מחמירים שלא לעשות מלאכה לצאת שיטת הגאונים. וראיתי בספר חכמת שלמה (סי׳ תמ״ח ס״ה), הביא דברי החמדת שלמה (או״ח סי׳ א׳), שהביא דברי האחרונים שהקילו כמה פעמים בחמץ שעבר עליו הפסח, אם נמכר בכסף לבד או במשיכה לבד, דנהי דיש פלוגתא אם כסף קונה בנכרי או משיכה, מ״מ הוי ספק דרבנן להקל וכו׳, אבל זולת זה הכל מודים דאמרינן ספק דרבנן לענין חמץ שעבר עליו הפסח, וא״כ מכש״כ בנדון פלוגתת הגאונים ור״ת, הרי בוודאי כמו שהקדמתי דאפילו מחמירין כשיטת ר״ת, לא משום דפשיטא להו דשיטת ר״ת עיקר, אלא דאזלינן לחומרא בדבר הנוגע לאיסור דאורייתא, אבל מה שנוגע לחשש חמץ שעבר עליו הפסח בזה ודאי שייך ספיקא דרבנן לקולא, וכ״כ בספר שדה חמד (מע׳ חמץ ומצה (סי׳ כ״ח) [סי׳ ח׳ סעיף] ל׳) בשם כמה פוסקים עיי״ש וכו׳, אבל לענין להחמיר מחמת חמץ שעבר עליו הפסח בודאי שאין להחמיר, אמנם כיון שכב״ת נוהג בכל השנה כשיטת ר״ת לענין תפילה דרבנן וספיה״ע דרבנן, יש מקום להחמיר היכא דאפשר, אבל היכא דלא אפשר ונחוץ לאכילתו, יש להתיר ע״י שיעשה התרה לפני ג׳ אנשים כדין התרת נדרים כנלענ״ד. ועוד נראה בדרך פשוט די״ל דאף להמחמיר כר״ת בכל עניני דרבנן יש צד להקל כאן, דאף דאיתא ברמב״ם וכ״פ בשו״ע (שם סימן תמ״ח סעיף ג׳) חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס וכו׳, ושוגג היינו שלא ידע מאותו חמץ, ואנוס היינו שידע רק שהיה אנוס שלא היה יכול לבערו, ואע״פ דבזה לא עבר על בל יראה, אפ״ה קנסינן היתרא אטו איסורא, דאי שרינן ליה אתי לשהות לכתחילה ועבר עלי׳, משנ״ב שם. הנה כל זה שייך היכא דהוי ודאי בזמן איסורא, אבל בזמן שלרוב הפוסקים הוי בזמן היתרא וכן נהגו רוב העולם, או עכ״פ רוב אותו המקום, לא שייך בזה קנסינן היתרא אטו איסורא, משום דלשיטתם לא הוי זמן איסורא, והמה נהגו כן משום דאזדו בתר שיטת רוב הפוסקים, וא״כ בזה אף מי שמחמיר כשיטת המחמירים, מ״מ אין לאסור משום קנס, היכא שנהג לענין חמץ באופן שהוי אי אפשר כרוב הפוסקים, או עכ״פ כרוב המנהג, ולמעשה צ״ע. עכ״ל.

והנה זה ברור שסברתו הראשונה אינה שייכת לענייננו, דהא אלו

שנוהגים כשיטות המכריעות לנהוג ב׳ ימים הרי הם ג״כ מברכים, והרי ספק ברכות לקולא, וא״כ ע״כ הם נוקטים כן לודאי ממש, וכשתדייק בלשונו בסברא השניה שכתב, נראה ברור שאינו שייך לנידוננו, ועוד דלא משמע שהסכים להתיר מצד סברא זו לבד.

ושמועה שמעתי ממקורבי מרן הגרי״ז זצוק״ל שלא אכל לחם כמה ימים אחרי פסח, וביארו מקורביו שעשו את ה׳זויערטיג׳ מיד אחרי מעריב וחשש הגרי״ז דהי׳ חמץ שעבר עליו הפסח לדעת ר״ת, ולכן לא אכל מכל הלחם שנעשה באותו שאור.

וא״כ למעשה נראה דקשה מאד להתיר לאכול חמץ שקנה ״ספק״ ביו״ט שני של גלויות.

יג) **והנה** יש לדון האם ה״ספק״ הזה מותר לו להאכיל לאחר שאינו יודע שהוא קנה החמץ בספק פסח. ונראה לכאו׳ שיש מקום קצת לדייק מדברי הש״ך שכתב (יו״ד סי׳ קי״ט ס״ק כ) על מה שכ׳ הרמ״א שם (ס״ז) שמי שנוהג איסור בדבר מסויים דמותר לו לאכול עם אחרים דודאי לא יאכילוהו מזה, וכתב ע״ז הש״ך דהא דלא יאכילוהו אחרים היינו דוקא שהם ״יודעים״ שהוא נוהג בו איסור, ולכאו׳ יש קצת מקום לדייק, דהא הנידון הוא על ענין שידוע שיש בו מחמירים, וא״כ אף אם האחרים אינם יודעים בבירור שהוא נוהג בזה איסור, מ״מ למה שלא יחששו שהוא מן המחמירים. ונראה שיש סברא להבין למה אין חיוב לחשוש בספק, דמכיון דאצל המיקל נפסק דזה מותר, א״כ אצלו ׳הוכרע׳ הדבר כמותר ואותם המחמירים הרי הם מחמירים שלא כדין, אלא שמ״מ מכיון שהם מחמירים למעשה, לכן אסור לו להושיט להם, אבל בספק אין עליו לחוש שחבירו טועה, ואין לו לחשוש לזה עד שיודע שהוא באמת מקפיד ע״ז. וא״כ בנידון דידן ב״ספק״ שנוהג כבן א״י וקנה חמץ, אם אוכל אצלו אדם רגיל אינו מחויב לחשוש שאם הוא היה דן בנידון הזה שהיה מחליט לאיסור, אבל אם האורח הוא ג״כ ״ספק״ ונוהג יו״ט, ואו שהוא מורה הוראה ומורה לאחרים במצב דומה לנהוג יו״ט, אסור להאכילו.

סימן י

מחזיקין מאיסור לאיסור וחזקה דרבה

כמה אופנים בספק חמץ שעבר עליו הפסח האיך דנים חזקתו

מחלוקת הראשונים אם מחזיקין מאיסור לאיסור

א) **יש** לדון בכמה ציורים של חמץ אחרי פסח ויש ספק אם היה בבעלות ישראל או בבעלות הגוי בפסח, וממילא יש ספק אם יש בו דין חמץ שעבר עליו הפסח. והנה תחילה יש לדון בחמץ שספק אם מעולם היה של גוי או של ישראל, מה דינו אחרי פסח. והנה לפו"ר זה ממש דומה לנידון הראשונים בבהמה שנשחטה ונמצא ספק בשחיטה שרש"י סובר שמחזיקין מאיסור אבר מן החי לאיסור נבילה, והתוס' סברי דאין מחזיקין מאיסור לאיסור. וא"כ גם בנידון דידן יהיה מחלוקת אם מחזיקין מאיסור חמץ בפסח לאיסור של חמץ שעבר עליו הפסח.

והנה לפו"ר יש ב' חידושים בדין מחזיקין מאיסור לאיסור, חדא דהרי הם שני שמות וא"כ מהיכ"ת שאמרינן בזה שנעמידנו על חזקת איסור כיון שהאיסור הוא איסור אחר, ובפשוטו זה עיקר החידוש של מחזיקין מאיסור לאיסור, ויש עוד חידוש שהרי כל היסוד של חזקה הוא שמחזקינן שנשאר במצב הראשון ולא השתנה, וכאן כדי לנקוט שזה עדיין אסור הרי אתה מחדש עוד איסור והיינו שלא נשאר במצב הראשון, וא"כ היאך אתה אומר כן מצד חזקה. והשמעתתא בש"ה פ"ב כבר רמז לזה שיש ב' בחינות, דיותר פשוט לי' שלא להחזיק מאיסור אבר מן החי לאיסור טרפה (שהם שני איסורים שונים) מאשר להחזיק משתי טומאות מת, אמנם באמת גם בשני טומאות מת ס"ל דלא מחזקינן מזה לזה.

וביציור של חמץ לכאורה צריך את שני החידושים כדי לאסור, דהא חשעה"פ הוי שם חדש וגם צריך לחדש שנמצא בפסח ביד ישראל.

ובאמת יש מקום לפקפק אם אפילו לרש"י אמרינן כאן מחזיקין מאיסור לאיסור. שהרי האחרונים דנים באיזה ציור אמרינן דמחזיקין מאיסור לאיסור אחר לדעת רש"י, עיין חכמת אדם שער רוב וחזקה אות כ"ג שהקשה בהא דמקדש אשה ספק קידושין דמוקמינן לה בחזקת פנויה דאם היא נדה נוקים לה בחזקת אשת איש משום דנחזיק מאיסור נדה לאיסור א"א, ובש"ש שמעתתא ה' פרק ט' נקט שבספק אם נטרפה גם כן אמרינן מחזיקין מאיסור לאיסור, ועיין במילואי שמעתתא שם שהביא עוד כמה אחרונים שס"ל כן, והיינו שנקטו דמחזיקין מאל"א גם באופן שיש את שני החידושים שהזכרנו, חדא

שאין קשר בין האיסורים ושנית דמחזיקין שהיתה התחדשות.

אבל עיין ברע"א בחולין דף ט שכתב וז"ל לרש"י דס"ל דבהמה בחייה בחזקת איסור היינו איסור אמ"ה דמחזיקים מאיסור לאיסור נלע"ד דזהו רק לענין איסור נבילות, והיינו, כיון דכל בהמה בלא מעשה תיקון יוצאה מאיסור אמ"ה לאיסור נבילה אא"כ שעושה תיקון לזה בשחיטה משו"ה בספק אם עשה התיקון כראוי מחזקינן שלא נעשה התיקון כראוי וממילא היא נבילה, אבל באיסור אחר שבא עליו מעלמא כיון דודאי נעשה התיקון כראוי ואיסור אמ"ה נסתלק ולא יצאה מאיסור אמ"ה לאיסור נבילה אלא דהספק על איסור אחר בזה הוי חזקת היתר, כמו שצ"ל לענין ספק טריפות דהוי חזקת היתר מה"ט עכ"ל. והיינו שס"ל לרעק"א שאפילו לדעת רש"י באופן שצריך מעשה המחדש לא אומרים שנתחדש איסור אחר. ועיין גם בדבריו בשו"ע יו"ד סימן ד' (ס"ב) שדן בשחיטה שיש ספק שנאסר משום ששחטו לע"ז, וז"ל לענ"ד י"ל כוונת הרי"ו דבודאי מהראוי לומר דל"א הוכיח סופו על תחלתו כיון דיש לזה חזקת צדקות י"ל דעתה כשחשב לעבודת כוכבים נעשה רשע ולא מקודם אלא דהטעם דהוי תרתי לרעותא כמו במקוה דהרי רשע לפניך וחזקת איסור דבהמה ואף אם מחלקים דדוקא במקוה דחסר ואתאי, מ"מ י"ל דהא דהוכיח סופו על תחלתו אלים כ"כ להוציא מחזקת צדקות דאתרע טובא באותו ענין דהכשר בהמה זו זהו רק בצירוף דאיכא נגד חזקת צדקות חזקת איסור דבהמה אבל לענין הנאה דהוי אפילו חזקת היתר ל"א כן. אח"כ ראיתי שכ"כ בכו"פ ומ"מ לענ"ד זהו רק אם אמרי' דאפילו באותו פעם נעשה מומר וא"כ אם אנו דנין דהוכיח סופו ע"ת לא הוי זביחה כלל וקיימא בחזקת אינה זבוחה אבל אם אמרינן דבאותה שחיטה לא נעשה מומר וא"כ הוי זבוח לפנינו אלא דאם היה מחשבתו כן בשעת שחיטה אסור משום תקרובת עבודת כוכבים ולא משום נבילה ל"ש בזה חזקת איסור דבהמה דאין מחזיקים מאיסור לאיסור ואף לרש"י דס"ל דבהמה בחייה בחזקת איסור היינו איסור אמ"ה דמחזיקים מאיסור לאיסור נלע"ד דזהו רק לענין איסור נבילות והיינו כיון דכל בהמה בלא מעשה תיקון יוצאה מאיסור אמ"ה לאיסור נבילה אא"כ שעושה תיקון לזה בשחיטה משו"ה בספק אם עשה התיקון כראוי מחזקינן שלא נעשה התיקון כראוי וממילא היא נבילה אבל באיסור אחר שבא עליו מעלמא כיון דודאי נעשה התיקון כראוי ואיסור אמ"ה נסתלק ולא יצאה מאיסור אמ"ה לאיסור נבילה אלא דהספק על איסור אחר בזה הוי חזקת היתר כמו שצ"ל לענין ספק טריפות דהוי חזקת היתר מה"ט וא"כ ה"נ לענין תקרובת עבודת כוכבים דאיסור אחר גרם לה עכ"ל. ולכאורה מסתפק ממש בזה האם חזקה מאיסור לאיסור יכולה להוכיח עובדא שמחדשת איסור חדש שאינו קשור כלל לאיסור הקודם, וזה נקודת מחלוקתו עם הפלתי.

וכשנדון בציורנו, לכאורה זה דומה לספק טריפה. ואע"פ שרע"א נקט שבספק טרפה מותר משום שצריך מעשה המחדש לאסרו וכאן אם החמץ

הוא של ישראל ממילא הוא אסור אחרי הפסח, מ"מ בפשוטו עיקר כוונת רע"א בזה היא לבאר שבנוגע לטריפה יש חזקת היתר משום שיש חזקה שלא קרה לה מעשה המטריפה אבל הא דאין חזקה לאיסור היינו שאם רק לא שייך שהאיסור יבא מאליו אין מחזיקים מאיסור לאיסור. וא"כ לכאורה הציור שלנו יהיה תלוי במחלוקת רע"א והחכמת אדם לפי רש"י, ולפי תוס' בודאי לא נחזיק.[מה]

ב) אמנם אולי יש מקום לדון שבציורינו יש יותר מקום להחזיק מאיסור לאיסור, דהנה בחידושי ר' אריה לייב הסתפק בגזירת חמץ שעבר עליו הפסח האם חז"ל המשיכו את האיסור של חמץ בפסח, דמן התורה איסורו הוא רק בשבעת ימי הפסח ואם היה תחת יד ישראל חז"ל המשיכו את האיסור, או שמצד הקנס חז"ל עשו איסור חדש. ולפי הצד שאיסור חשעה"פ הוא המשך של איסור חמץ בפסח צריך לדון האם לדעת התוס' אפשר להחזיק בזה מאיסור חמץ בפסח לאיסור חשעה"פ. והנה לעיל ביארנו שיש שתי סיבות שלא להחזיק מאיסור לאיסור אחר, חדא משום שהוא שם אחר ועוד משום שצריך סיבה חדשה כדי שיחול האיסור השני, ובחשעה"פ אע"פ שחז"ל גזרו להמשיך את האיסור מ"מ גזרו כן רק כשעבר על בל יראה, וא"כ אע"פ שלא שייך לטעון בזה שחשעה"פ הוא שם אחר דהרי לפי הצד הזה של ר' אריה לייב הוא אותו שם איסור, מ"מ הרי צריך לחדש סיבה. אבל כבר כתבנו לעיל שבאמת משמעות האחרונים היא שעיקר החידוש של אין מחזיקין מאיסור לאיסור הוא משום

מה. ונראה לחדד קצת את החידוש בשיטות הנ"ל שמחזיקים מאיסור לאיסור בכל גווני, דהנה אם ראובן אסר ע"ע הנאה מהבהמה אם תשחט בסכין מסויים, ובודאי נשחטה הבהמה אלא דלא ידעינן באיזה סכין נשחטה אם נשחטה בסכין שאוסרתה עליו, דלכאורה זה דומה ממש לנידונו של רעק"א הנ"ל בסימן ד', ולצד אחד וכן לדעת החכמ"א תהיה אסורה על ראובן משום חזקת איסור של אמה"ח. ונרחיב את הציור, וכגון שראובן ושמעון עשו קונם על בהמה, ראובן אסרה עליו בהנאה אם תשחט בסכין אדום, ושמעון אסרה עליו אם תשחט בסכין כחול, ונשחטה כדין באחד מהסכינים ואין ידוע לנו איזהו, מה יהיה הדין. ומתחילה עלה בדעתי שאם מחזיקין מאל"א תהיה אסורה לשניהם בתורת ודאי, דכלפי ראובן ננקוט שנשחטה בסכין האדום וכלפי שמעון ננקוט שנשחטה בסכין הכחול, וזה מראה על החידוש שמדין העמד דבר על חזקתו אפשר לנקוט שתי עובדות שונות. אבל לאחר עיון קצת נראה שבציור כזה החזקה לא תאמר כלום, דבודאי היסוד של חזקה היינו שמחזיקים שמצב החפץ לא השתנה אלא שלמ"ד דמחזיקין מאל"א דנים ומחזיקים את השם הכללי של האיסור שלא השתנה, וא"כ נראה שזה תלוי בחפץ בכלליות דהרי החזקה היא חזקת החפץ ואין דנים כלל כלפי הך גברא, וא"כ בציור דידן לא תהיה שום הכרעה משום שיש אותו שינוי כלפי שני האנשים, אמנם אם רק ראובן אסר תהיה הכרעה ודאית שהבהמה נשחטה בסכין האדום, וכן יוכרע גם כלפי אנשים אחרים (וכגון שאחד מהסכינים טמא ואחד טהור). ועדיין צריך בירור בדינים של הענין הזה, דלכאורה נראה שאם נדר הנאה אחרי השחיטה החזקה לא תוכל להכריע מה היה למפרע בשעת השחיטה, ועוד יש לדון מה יהיה אם מתחילה נדר שיחול לאחר שלשים והבהמה נשחטה בתוך השלושים האם זה ישפיע על ההכרעה מה נעשה בשחיטה.

שהוא שם אחר, וא״כ אולי באותו שם, התוס׳ יודו שמחזיקים גם בגוונא שצריך לחדש פסול.

גדר של חמצו של גוי

ג) **אבל** נראה לפקפק בזה מצד אחר ולומר שאפילו לפי הצד הזה של ר׳ אריה לייב יחשב להחזיק מאיסור לאיסור.

דהנה איתא בפסחים (דף כט ע״א) אמר רב אחא בר יעקב לעולם רבי יהודה היא ויליף שאור דאכילה משאור דראייה מה שאור דראייה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפילו באכילה נמי שרי ואיידי דתנא דישראל אסור בהנאה תנא נמי דנכרי מותר בהנאה ובדין הוא דאיבעי ליה למיתנא דאפילו בתוך זמנו מותר בהנאה ואיידי דתנא דישראל לאחר זמנו תנא נמי דנכרי לאחר זמנו.

והנה בודאי מדברי רב אחא מבואר דהא דהתורה מיעטה חמץ של גוי מבל יראה אינו רק דכיון שאינו שלו אינו עובר (וכמו חמץ של ישראל אחר לדעת רוב הראשונים) דא״כ לא שייך כלל למילף לאכילה, אלא צ״ל דלרב אחא התורה מיעטה חמץ של נכרי דלא מיקרי חמץ דאיסורא. והנה כשנדון בנידון דידן לרב אחא בודאי אין חזקת איסור דהא אם החמץ היה של עכו״ם הרי בכלל לא נאסר. ובאמת אפילו אם לא נסבור כרב אחא אלא נסבור שגם חמץ של גוי אסור באכילה ובהנאה, מ״מ אם יש איזה תוספת שם של איסור בחמץ של ישראל לכאורה לא יהיה בזה חזקת איסור וכמו שיתבאר. דהרי חז״ל קנסו את מי שעבר על בל יראה שיאסר חמצו לעולם, ולפי הצד הזה הקנס היא שהאיסור של חמץ בפסח ימשך. והנה אם גם לדידן יש שני שמות שם של חמצו של גוי ושם של חמצו של ישראל אלא ששניהם אסורים בהנאה, יש לדון את איזה שם המשיכו ע״י הקנס. ולכאורה מסתבר שהמשיכו רק את השם של חמצו של ישראל, דהא לא יתכן לעבור על בל יראה על חמצו של נכרי, וא״כ לכאורה תיקנו רק על חמצו של ישראל. וא״כ בציור דידן באמת אין חזקה על השם איסור שדנים עליו. אבל אע״פ שהדברים נכונים מסברא לכאורה לדידן דקיי״ל דחמץ של גוי אסור באכילה בפשוטו אפשר להבין שלא התחדש שום הפקעה בחמץ של גוי, ואין כזה שם של חמצו של ישראל, ומה שמותר להחזיק ברשותו חמץ של גוי הוא משום שזה לא נקרא שהחמץ נראה אצלו.

ושמעתי בשם הגר״י ארנברג שליט״א שחידש שאין זה הגדר אלא דגם לדידן איכא הפקעה בחפצא של חמץ של נכרי משם חמץ של איסור בנוגע לבל יראה אלא דלא ילפינן מזה לאכילה. ועיין מה שהארכנו בסימן ז בנ״מ שיש בדין הזה. ולפי דבריו יש לדון טובא מה יהיה בנידון דידן, דהרי לדבריו יש שם של חמץ של ישראל אבל כל הנ״מ בשם הזה הוא רק בנוגע לבל יראה, וא״כ האם דנים שכל השם הוא רק בנוגע לבל יראה וממילא כשדנים

בזה שחז"ל המשיכו את האיסור אין דנים כלל עם השם חמצו של ישראל, או דלמא דכיון שלפי"ז גם לדידן יש שם של חמצו של ישראל בנוגע לבל יראה אלא שגם חמצו של גוי נאסר בהנאה, א"כ לפי"ז בודאי מסתבר שהאיסור של חמץ אחר הפסח היה רק על השם חמצו של ישראל, דהא האיסור הוא מצד הבל יראה שזה שייך אל השם חמצו של ישראל.

ספק אם החמץ עבר מבעלות ישראל לבעלות עכו"ם או להיפך לפני פסח

ד) **והנה** כל זה באופן שאנחנו מסתפקים מתחילתו של מי היה החמץ, וצריך לבאר מה הדין אם יודעים של מי היה החמץ מתחילה ומסתפקים רק של מי היה החמץ בימי הפסח. ותחילה נדון בציור שהחמץ היה של ישראל ויש ספק אם מכרו.

והנה בציור זה יש עוד נידון דיתכן דכיון דלענין הממונות המרא קמא מכריע שהחמץ שייך לישראל לכן אין דנים באיסור חשעה"פ כלל כיון שהחמץ הוכרע שהוא של ישראל ויהיה אסור בתורת ודאי. וכבר האריכו הרבה אחרונים בנידון זה מתי אומרים שהממון מכריע את התוצאות של האיסורים. והארכנו בזה בקונטרס למועד אשר דיבר על סוכות סימן כט.

אבל לכאורה אפילו לפי האחרונים שדין האיסור נגרר אחרי פסק הממון יש להעמיד ספיקן בכמה אנפי, וכדי לא להפסיק את העיון בעיקר הנידון הצעתי את הדברים בהערה [מו] ומלבד מה

מו. חדא יש לדון לפי האחרונים האלו שסוברים שבספק מכירת פרה מעוברת לגוי יש ודאי קדושת בכור משום שהכרעת המרא קמא בממון מכריעה על האיסור, מה הדין אם מכר אוזן פרתו מעוברת לגוי ומיד אחרי הלידה קנה אותה חזרה ואח"כ התעורר ספק על המכירה הראשונה. ולענ"ד כיון שכל הספק הזה אין לו שום נ"מ בממון [דמאי נ"מ של מי היה אתמול] וכל הנ"מ היא רק בנוגע לקדושת בכורה יחשב ספיקא דאיסורא ולא יוכרע על ידי הממון.

ונראה עוד לצייר ובהקדם השיטות בדין הודאה כנגד הודאה שכתב הרשב"א שאין מוציאים מהמרא קמא, שהקשה הש"ך למה טענו חיטים והודה לו בשעורים מהני תפיסה. וז"ל חידושי רבי שמואל (ב"מ סי' ט) כתב הקצוה"ח (סימן פ"ח סק"ט) דהרי איכא הכא הודאה כנגד הודאה דהא מודה הנתבע שחייב שעורים ונהי דלא מחייבינן ליה לשלם דמי שעורים משום דהודה התובע שאינו חייב לו, מ"מ אם תפס התובע לא מפקינן מיניה כפי דמי השעורים דאע"ג דהודה התובע שאין לו שעורים והודאתו כק' עדים מ"מ כיון דזה נמי הודה שחייב לו שעורין מאי חזית דאזלת בתר הודאת התובע זיל בתר הודאת הנתבע ולא מפקינן מיניה והוי כמו תרי ותרי והיכא דקיימא ליקום, עכ"ד. ומבואר בדבריו דאתי עלה רק אם בתו"ת מהניא תפיסה. אמנם נראה דלפי המתבאר בדברינו דבנאמנות דהודאת בע"ד איכא ב' גדרים, וגם היכא דאין לו נאמנות על עיקר הממון מ"מ נאמן לגבי הנהגות דידיה, י"ל דאפילו להסוברים דבתו"ת לא מהני תפיסה מ"מ הכא בהודאה נגד הודאה תועיל תפיסה, משום דאף דודאי כיון דאיכא הודאה נגד הודאה שוב לא מהני ההודאה לקבוע את עיקר דין הממון, מ"מ מהניא הודאת כל אחד לענין הנהגות דידיה, דלענין הנהגות דידיה לא איכפת לן מה דאיכא הודאה אחרת כנגדה, ולהכי אם תפס התובע שוב אין הנתבע יכול להוציא ממנו, כיון שהרי הועילה הודאתו לענין הנהגות דידיה עכ"ל. והנתיה"מ חולק

שציירנו שם הרי יש אחרונים שס"ל דבפסח לא אזלינן בתר ההכרעה בממון אלא בתר הבעלות כלפי שמיא, ולכן נעמיד את הדברים בלי להתייחס לנידון הזה שפסק הממון יכריע.

ולכאו' הספק בזה הוא האם נאמר דכיון דעכשיו אנו דנים על איסור חשעה"פ אין כאן חזקת איסור או דנימא דהחזקה תכריע שהחמץ הי' של ישראל וממילא נאסר דעבר עליו הפסח.

ה) **ולכאורה** המקור לנידון זה הוא בסוגיא ביבמות, דהמעיין בסוגיא דיבמות דף ל: יראה שאביי ורבה חולקים באשת איש שיש לה צרה שהיא ערוה על היבם, וא"כ עכשיו אותה אשה אסורה לשוק משום איסור אשת איש אבל יש חזקה שאם לא תמות צרתה או תתגרש כשימות בעלה תהיה מותרת לשוק [משום שפטורה מיבום מדין צרת ערוה], ועתה ספק נתגרשה הצרה ואיכא ספק אם היא מותרת לשוק, דרבה סבר שהאשה בחזקת היתר לשוק ואביי חולק עליו ואוסר. וממילא אפשר לומר גם בנידונינו דלרבה יש חזקה שבמצבו העכשוי שהחמץ של ישראל אם יעבור עליו הפסח יאסר וממילא יש חזקת איסור, ולאביי כיון שעכשיו מותר יש חזקת היתר. אבל באמת נראה שאין זה נכון כלל, דבציור דידן אין צריך כלל את החזקה שאם יעבור הפסח יהיה אסור מצד קנס אלא החזקה היא שהחמץ של ישראל ואסור בבל יראה, והקנס הוי תולדה דממילא, וזה כבר חזקה פשוטה.

אבל נראה שיש לצייר באופן אחר, והיינו כשמכר את החמץ אבל יש

על הקצוה"ח וז"ל והטעם דתרי הודאות דסתרי לא דמי לתרי ותרי דמהני תפיסה, דכלל הוא דחזקת ממון אינה מועלת כי אם בטוען ברי, וכאן אדרבה הוא טוען שהוא של המוציא, (רק דכל) ולכך בכל תרי הודאות דסתרי מוקמינן בחזקת מרא קמא, דחזקת מרא קמא היא כמו חזקה דמעיקרא באיסורין, ולא דמי לחזקת ממון דאינה מטעם חזקה רק מסברא יליף לה בריש הפרה [ב"ק מ"ו ע"ב] דאין מוציאין מהמוחזקים בלא ראיה, משו"ה כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, ומשו"ה לא אזלינן כאן ג"כ בתר חזקת ממון, דכיון דמודה שהוא של התובע, חזקה שאין עמה טענה היא, רק בתר חזקה דמעיקרא אזלינן כמו באיסורין דחזקה דמעיקרא היא עכ"ל. והמעיין הישר יראה שלפי כל הביאורים בכה"ג לא שייך לומר שהאיסור יוכרע ע"י הממון. דלפי הקצות שלא מהני תפיסה הרי מבואר בסוגיא של תקפו כהן שזה המקור להני אחרונים שהממון מכריע את האיסור שזה רק אם אין מוציאין מידו. ולפי מהלך הנתיבות הרי אינו אלא חזקה דמעיקרא ובודאי שאפשר לדון חזקה נגדו ולפי ר' שמואל בודאי אין זה הכרעה בממון שיכריע את האיסור.

וממילא בנידונינו אם הישראל מודה שמכרו והגוי מודה שלא קנאו, דמצד הלכות ממונות יש הודאה נגד הודאה, וכבר ביארנו שבזה אין לומר שהממון יכריע את האיסור, אמנם לכאורה א"כ אין ספק כלל דהא הישראל יהיה נאמן מצד ע"א נאמן באיסורים דהא הגוי אינו מכחישו, ויש לצייר שאחרי הפסח הגוי התגייר אמנם א"צ להגיע לציור רחוק ואפשר לצייר כשיש גם ע"א ישראל שמכחיש את הישראל, וממילא מצד נאמנותו באיסורים הו"ל ע"א בהכחשה, וא"כ כיון שאין הכרעה מצד דיני ממון ואין נאמנות מצד איסורים צריך לדון בפסקי הספיקות של האיסור וממילא צריך לברר מה דין החזקה.

ספק אם המכירה היתה לפני זמן איסורו או אחרי זמן איסורו. שאם היתה לפני זמן איסורו שפיר חלה המכירה ולא עבר על בל יראה והחמץ מותר אחרי הפסח, ואם המכירה היתה אחרי זמן איסורו לא חלה משום שהחמץ אינו ברשותו וממילא החמץ אסור אחרי הפסח. [והיינו אף לפי מה שהביא הפמ"ג בא"א ריש סימן תמ"ח דברי שו"ת פנ"י שחמץ שהיה ברשותו בע"פ אחרי חצות וביערו מרשותו לפני הפסח אינו נאסר משום שלא עבר על בל יראה אלא רק על עשה, אבל בודאי אי אפשר למכרו אחרי זמן איסורו].

מחלוקת האחרונים בספק ניקב הושט

ו) **וכדי** לדון בנידון הזה עלינו להקדים את נידון האחרונים בספק ניקב הושט קודם שחיטה, שהפלתי ודעימיה סוברים דכיון שהוא ספק נבילה פשוט שיש בזה חזקת איסור דלא שנא מכל ספק שנולד במעשה השחיטה, והשמעתתא (ש"ה פ"ו) ורע"א ושאר האחרונים ס"ל דאע"פ שאם היה נקב אין היתר שחיטה מ"מ סו"ס יש בזה חזקת היתר כיון דלולא התחדשות המעשה הזה של הנקב היתה השחיטה מתירה, והא דאסור בספק נשמטה הגרגרת ביאר השמעתתא משום שזהו ספק בעצם פעולת השחיטה.

והנה השמעתתא ביאר בשיטת הפלתי שסובר דאם רק יש ספק אם נשאר האיסור הקודם ע"כ אזלינן בתר חזקה להשאיר את האיסור, ולכן תמה על הפלתי מספק קידושי ערוה דהרי מבואר בסוגיא דיבמות ל: דמוקמינן את הא"א בחזקת זיקת ייבום, ואע"ג דמחיים היתה אסורה על היבם באיסור אשת אח ויש ספק אם נעשתה עכשיו צרת ערוה וא"כ יש להשאיר אותה באיסורה אעפ"כ אמרינן שכיון שהיתה בחזקת שאם ימות הבעל תהי' מותרת ליבם זוהי חזקתה, וכן הביא רע"א בחולין מג: וכן בתשובה שהבאנו לשונו להלן, וא"כ איך נקט הפלתי שבספק ניקב הושט יש חזקת אינו זבוח, עכ"ד הש"ש.

ועיין בדברי הגרע"א בחולין דף מג: בביאור מחלקותם וז"ל היכא דעשה מעשה השחיטה בכל דקדוקי' כראוי והמניעה מצד אחר שמא למעלה ממקום השחיטה ניקב הושט שהיא מעכבת שלא יהא מעשה השחיטה מתירו לא הוי ספק בשחיטה, וההוא דספק קודם שחיטה נשמטה י"ל דבאמת לא הוי כ"כ ספק בשחיטה וכו' או לשיטת הר"ן והרמב"ן בפ"ק דמכח השחיטה מתנדנדים הסימנים ואינו יכול לשחוט כראוי הוי ספק בשחיטה ממש דשמא לא עשה מעשה השחיטה המוטל עליו כראוי דשמא שהה או דרס מחמת הנדנוד, ולדעת האחרונים דמשוו להו"ל ספק בשחיטה צריך לחלק בין האי דחזקת אשת אח דהתם החזקה הי' שמיתת הבעל יהא מתירה והרי מת לפנינו והמתיר כתקונו וכראוי, אבל הכא מה שהיתה בחזקתה שההולכה והובאה יהא מתירה לא זהו בלבד מתירו דהא אם יעשה כן אחר מיתת הבהמה אינו מתיר ובעינן עוד תנאי שיהי' הולכה והובאה בסימנים שעודם חיים וכיון שהספק שמא ניקב הושט ונפקא חיותא חסר תנאי בדבר ולא נעשה מעשה המתיר דלא

מקרי כלל חתיכת סימנים אלא מחתך בעפרא וק"ל עכ"ל.

ולענ"ד משמעות דברי רע"א הוא שהנידון אם דברי הפלתי נכונים אינו בהגדרה של פסול ניקב הווישט אלא בגדרי חזקה דרבה. והיינו דבודאי עד כמה שעומד להיות מותר במעשה מסוים והמעשה הזה אכן קרה והספק הוא אם התחדש פסול שהמעשה הזה אינו יכול להתיר בודאי אין זה חזקת איסור, ובאופן שמצד ההתחדשות המסופקת לא קרה המעשה המתיר במציאות [וכמו ספק נשמטה הגרגרת שגורם שינוי במעשה השחיטה במציאות] בודאי יש חזקת איסור, והנידון הוא באופן שעל ידי התחדשות המעשה שהיה אמור להתירו בודאי קרה במציאות אבל מצד הגדרתו לדינא נחשב שזה לא היה אותו מעשה, האם בזה דנים שהחזקה מכריעה שלא קרה המעשה משום שיש ספק אם המעשה ההלכתי קרה, או דילמא אמרינן איפכא שכיון שבלי התחדשות המעשה המציאותי היה לו דין להתיר אין לדון מצד חזקה שהמעשה ההלכתי לא קרה. (ועיין במילואי שמעתתא שביאר את מחלקותם בהגדרת ניקב הווישט, והנראה לי מלשון רעק"א כתבתי). ולפי דברינו נראה שיש בהאי עניינא כמה דרגות, ולא בכל דבר שיש חזקה שמקרה מסויים יגרום שינוי דין ויודעים שעשה את הפעולה הפיזית ומסופקים אם קרה משהו שישנה את התוקף ההלכתי של הפעולה הזאת נאמר שאין חזקה שנשאר המצב הקודם, משום דאדרבה אמרינן להיפך שיש ע"ז חזקה שע"י הפעולה הזאת ישתנה המצב, וכגון אם נצייר באשת איש שהיתה לה חצר וזרק לה גט בחצירה ויש ספק לפנינו אם הפקירה את החצר (בלי לדון בחזקת הבעלות של החצר, ויש לצייר דוגמתו בספק אם האשה עמדה בצד החצר בחצר כזו שמהני לקנות בה רק אם עומדים בצדה, דעל זה לא שייך חזקת החצר), האם נאמר שיש חזקה שמשהגיע הגט למקום הזה תהיה מגורשת, והרי גדר הדין אינו שהיא מותרת על ידי נתינת הגט במקום הזה אלא דוקא בנתינת הגט בחצרה, וא"כ נראה שכשמגדירים את החזקה ההגדרה הנכונה אינה שבזריקה למקום הזה תתגרש אלא שאם ינתן לה גט תתגרש, וא"כ אם יש ספק אם היתה כאן נתינת גט החזקה תפשוט שזו לא היתה נתינת גט, ומאידך בהא דיבמות דין צרת ערוה אינו מפקיע כלל את עצם תורת מיתת הבעל אלא הוא פוטר שמפקיע מיבום, ובזה גם הפלתי מודה שיש חזקת היתר ליבם ע"י מיתת הבעל, ומחלוקתם הוא בדרגה האמצעית והיינו כשעצם המעשה ברור לפנינו אבל המעשה לא יפעול את פעולתו כלל בלי עוד מקרה אחר (ולא שיש בזה הפקעה צדדית), האיך לדון, וזה הנדון בנקיבת הושט שגדר הפסול שאינו הפקעה מעצם מעשה השחיטה אבל שכשיש טריפות בסימן גופא, אין פעולה של שחיטה כלל.

ז) **ונראה** שמצינו לפו"ר עוד נדון שתלוי בהך מחלוקת, עיין שו"ת רעק"א מהדו"ק סי' קס"ז הבאנו לשונו

בהערה[מז] על הקושיא במבכרת שהיתה מעוברת זכר ונקבה ויש ספק מי נולד קודם, דלמה לא נתיר מצד חזקת חולין של העובר, ויסוד דבריו דהנה הרא״ש כתב להדיא דבדאיכא ספק על בהמה אם כבר ילדה שיש חזקה נגד חזקה, דמצד אחד האם היא בחזקת שלא ילדה והרי הוא בכור ומאידך הולד בחזקת חולין במעי אמו, והקשה השואל דא״כ בילדה זכר ונקבה שבזה לא שייך חזקת האם כלל להכריע מי יוולד ראשון וא״כ יש לנו רק את החזקת חולין ולמה לא נכשיר. וע״ז ביאר רע״א שבאמת מבואר בסוגיא דיבמות שאם יש חזקת דין אבל החזקה היא שאם יקרה מעשה מסויים הדין ישתנה, ויודעים שאכן קרה אותו המעשה, אין לדון עם חזקת הדין הראשון שהשתנה המצב, וממילא אע״פ שקרה המעשה הזה, לא השתנה הדין, דאדרבה חזקתה היא שבמעשה הזה ישתנה דינה. וא״כ בציור זה שאמנם היא עכשיו חולין אבל היא כבר ילדה, והכל

מז. וז״ל ומה דתמה ידידי נ״י בהרא״ש פ״א דבכורות (בדף ט׳) שכתב דזכר ונקבה הוי רוב לפטור אלא כיון דאפשר בהפרשת טלה ולא מפסיד מידי לא סמכינן עלה, הא הרא״ש ס״ל דחזקת חולין שהי׳ לולד במעי אמו הוי חזקה מעליא, וא״כ יקשה במתני׳ פ״ד דטהרות ספק בכור המוציא מחבירו עליו הראי׳ ואמרינן עלה פ״ק דבב״מ ותני עלה אסור בגיזה ועבודה, וכנראה מהרא״ש והר״ן (דף י״ט) דמיירי בכל ספיקות אף בילד׳ זכר ונקבה, והא בזה דליכא חזקת שלא ילדה הוי רוב וחזקה לפטור דלא חיישינן אפילו מדרבנן עד כאן דבריו וכו׳ לענ״ד היה נראה דהא חזינן דעת רוב הפוסקים דבספק טריפה, אף דנולד ריעותא מחיים מקרי חזקת היתר, ומקורו מיבמות פ״ג דנתגרשה הערוה ספק קרוב לה, דאמרינן אוקי אותה בחזקת היתה לשוק, אף דנולד ריעותא מחיים דהיתה אסורה לעלמא באיסור א״א. ונראה לי לא דמוכח רק דאין מחזיקים מאיסור לאיסור דחזקת א״א ודאי נסתלק לפנינו, אלא אפילו באותו איסור עצמו, דהא שם בנתקדשה ערוה בספק קידושין ספק קרוב לה אמרינן אוקי אותה בחזקת היתר ליבם, ואמאי הא כשנולד הריעותא היתה אסורה ליבם גם משום אשת אחיו ונימא אוקי אחזקת איסור דאשת אח דעדיין אסורה משום הך איסור אשת אח דהקדושין דערוה היה קרוב לה, אלא ע״כ דמ״מ מקרי חזקת היתר, והיינו משום דהיינו דנין כשימות בעלה תהא מותרת ליבם והרי מת לפנינו אלא דבאת לומר דנתחדש דבר שמיתתו לא יהא מתרת אותה דהיינו קדושי ערוה בזה אמרינן אוקי אחזקה דמיתת בעלה תהיה מתרת ליבם.

ומזה נראה לענ״ד לפרש קושיית תוס׳ יבמות שם מההיא דישב לו קוץ בושט, והאחרונים הקשו דהא הוי ספק בשחיטה, ולענ״ד דס״ל לתוס׳ דרק בספק שהה או דרס דהחזקה היתה אם יעשה השחיטה כתיקונה תהיה מותרת וזהו עצמו בספק אם עשה שחיטה כהוגן וכתיקונה, אבל בישב קוץ דהשחיטה הי׳ כתיקונה והחזקה היה מורה דאם יעשה כן תהיה מותרת והרי נעשה כן בפנינו אלא דבאת לומר דנתחדש דבר נקובת הקוץ שגורם שלא תתיר השחיטה דזה הוי כמו חזקת היתר ליבם הנ״ל.

ולפ״ד קשה איך כתב הרא״ש דחזקת חולין הוי חזקה הא אדרבא אנו דנין מיד דכשיולד יהי׳ קדוש בבכורה והרי נולד בפנינו. אמנם באמת הרא״ש כ״כ גבי חולבת דמכח חזקת חולין י״ל דכה יקום וכה יהי׳ ולא ישתנה להיות קדוש בלידה דבאמת כבר ילדה וא״כ הכא בזכר ונקבה דהיא מבכרת ומיד אנו דנין כשיולד יהי׳ קדוש דמאן מפיס דהנקבה תצא תחילה כמו כן אפשר דהזכר יצא תחילה לא מקרי חזקת חולין עכ״ל.

תלוי מי יצא ראשון, בזה א״א להכריע ע״י החזקה שהנקבה יצאה ראשונה.

ונראה דהפלתי יחלוק על דברי רעק״א בזה, דהא דרחם האם כבר פוטר בודאי לא גרע מניקב הושט, וממילא אין חזקה דבמעשה הלידה יתקדש, משום שזה גופא הנידון האם ״המעשה הזה״ התקיים.[מח]

ח) **וא״כ** נחזור לנידון דידן, דנראה לכאורה שהוא דומה לנידון רע״א והפלתי דכאן יש חזקה על החמץ שע״י המכירה יצא מרשות הישראל, דלהפלתי נאמר שכל החזקה שלו הוא שאם יעשה מעשה מכירה כדינה יהיה מותר אבל כאן יש ספק אם היה מעשה מכירה וממילא יש ללכת אחרי החזקה שהיה ברשותו ועומד להאסר. ולרע״א יש חזקה שעל ידי מעשה הקנין הזה יצא מרשותו. ואע״פ שהיה מקום לטעון שהחזקה תכריע שהחמץ עדיין ברשותו והוי בר מכירה, מ״מ הלא גם בנקובת הושט לפי הפלתי אין אומרים שהחזקה מכריעה שהבהמה בר שחיטה אלא שהחזקת אינו זבוח מכריעה שלא היה כאן מעשה שחיטה, וה״נ לא שנא.

ט) **וכל** זה כשהספק אם החמץ הוא בר מכירה, אבל בספק על מעשה המכירה לכאורה לפי רבה נאסור משום שיש חזקה שאם יגיע הפסח ועדיין לא מכר יאסר ואין לנו ראיה שהשתנה המצב, ולאביי לכאורה יהיה מותר דחזקתו היא להיתר, וכמו דביבמה מצד

מח. ויש לציין בזה דברי רעק״א במהדו׳ הר״נ גשטטנר יו״ד סי׳ ע״ח שדן שם במי שהיה לו פרה מבכרת בביתו ומכרה לנכרי באופן המועיל וכשחזר לביתו ראה שילדה זכר ולא נודע אם קדמה המכירה ללידה. ובתו״ד כ׳ ״וגם אין לפקפק דבנ״ד הוי חזקת איסור, דאף דבמעי אימו הוי חולין, מ״מ הוי חזקה דכשיצא לאויר העולם יהיה אסור, והרי יצא לעולם, ולגבי אותה שעה הוי חזקת האיסור, ולא מיבעיא להפוס׳ דבספק טריפה בנולד ריעותא מחיים הוי חזקת היתר משום דהיה חזקה לכשישחוט כדינו תהיה מותרת והרי שחוטה לפניך ואמרי׳ חזקה דלא נולד בה דבר שיפעול שלא יתירנה השחיטה וההי״ד נמי כאן בנ״ד הוי ההיפוך חזקת איסור, אלא אפי׳ לפוס׳ שם דלא מיקרי חזקת היתר היינו משום דבשעה שנולד הספק היתה בוודאי עדיין אסורה, וה״נ דומה לזה אם בוודאי המכירה היתה בעודה עדיין מעוברת והספק בקנין אם הוא כראוי בזה כיון דנולד הספק בעודה חולין לא מיקרי חזקת איסור, משא״כ בנ״ד דהספק אימתי ילדה, ודומה לספק נקבה קודם שחיטה או אח״כ דלכו״ע הוי חזקת היתר אף דהספק שמא נעשה הריעותא בשעת איסור, ואף להמחמירין בנשבר הגף ספק קודם שחיטה או אח״כ היינו מדרבנן, אבל מדינא מיקרי חזקת היתר, וא״כ י״ל דבנ״ד מיקרי חזקת איסור מ״מ נלענ״ד דליתא, דדוקא התם דמעשה השחיטה המתיר נעשה בפנינו בהולכה והובאה כדינו ולזה היתה עומדת דבמעשה כזה היא ניתרת, משא״כ הכא מה שהיתה עומדת ע״י הלידה היינו אם תהיה הפרה של ישראל אבל לא כשתהיה הפרה של נכרי בזה לא יאסור הלידה, והרי לפנינו הפרה של נכרי ולזה לא היה חזקה לאסור בלידה, כנלענ״ד ברור דלא מיקרי נ״ד חזקת איסור עכ״ל״. וצ״ע אם דבריו אלו מתישבים עם דבריו בתשובה שהבאנו, דלכאורה אין טעם לומר שהחזקה דרבה מתייחסת אל הלידה, ואף שיש לנו ספק אם היא לידה ראשונה או לידה שניה אבל רק ללידה של בהמת ישראל דבודאי לידה שניה מופקעת מקדושת בכור לא פחות (ולכאורה יותר) מלידה של בהמת גוי וצ״ע, ואולי כאן קיבל את דעת הפלתי.

חזקת האיסור לשוק אמרינן שהיא כבר אינה צרת ערוה משום שהערוה התגרשה גם כאן מצד חזקת האיסור נימא שהיתה מכירה.

ספק אם החמץ היה כבר ברשותו בזמן שמכר חמצו

י) **ויש** לדון בציור אחר, וכגון שיודע שמכר את כל חמצו אבל קיבל משלוח חדש ומסופק אם המשלוח הגיע לפני שמכר את חמצו לרב או אחרי כן. והנה לעיל הבאנו את מחלוקת הרע"א והפלתי וכתבנו שמה שרע"א מיישב את קושייתו למה אין דנים את החזקת חולין בילדה שנים וספק אם הזכר ראשון או הנקבה, אזיל לשיטתו, וא"כ בדעת הפלתי צריך ליישב את קושית הגרע"א למה אין לדון חזקת חולין בילדה שנים וספק אם הזכר ראשון או הנקבה, הלא אין חזקת מבכרת נגדה. ותחילה יש לחדד שיש ג' ציורים כשמסתפקים בילדה זכר ונקבה, חדא כשראינו את לידת הזכר וספיקן הוא האם כבר יצאה הנקבה לפניו, והשני כשיודעים את שעת לידת הנקבה ומסתפקים על לידת הזכר אם היתה לפני שעה זו או אחריה, והשלישי כששניהם נולדו ואין אנו יודעים מתי. ולכאורה בציור הראשון מסתבר טובא ששפיר יש בזה חזקת שעדיין לא ילדה [אלא שצריך לדון משום חזקה העשויה להשתנות] ומה לי שאני יודע שהנקבה עתידה להוולד, ואמנם אם נעמיד את השאלה מי מביניהם נולד קודם א"א לחזקה להכריע על זה כלל, אבל עכשיו הנידון הוא בשעת לידת הזכר אם האם מבכרת או לא, ואין סיבה שהחזקה לא תכריע שעדיין לא ילדה. ומאידך בציור השני לכאורה אי אפשר להכריע על ידי חזקה דהא הספק שלנו הוא מתי נולד הזכר. ומה שיש לדון הוא בציור השלישי, דלפו"ר היה אפשר לומר שכיון שהספק הוא מי נולד ראשון לא שייך חזקה שהאם אינה מבכרת, ונראה שכן נקט רע"א (דמסתימת דבריו לא נראה שכוונתו בהא דאין כאן חזקה דהוא משום שהוי חזקה העשוייה להשתנות). אבל לענ"ד יש מקום גדול לומר דבזה שפיר שייך חזקה, דכיון דכל הנידון הוא על הזכר אם נולד ממבכרת או לא שפיר יש לדון בזה את חזקת המבכרת של האם, והיינו דכמו שכשרואים את לידת הבן לפנינו ודנים האם כבר היתה לידה קודם יש חזקת מבכרת וכמש"נ, ה"ה בזה כיון שהנידון שלנו הוא על לידת הבן אפשר לדון על שעת לידת הבן אע"פ שאין אנו יודעים מתי היתה, ואם כנים הדברים בביאור דעת הפלתי נראה דגם בשני זכרים כלפי כל אחד יש לדון כן.

וא"כ נחזור לענינו דגם בנידון שלנו יש להעמיד תלת גווני, חדא יתכן שהוא יודע מתי הרב מכר, והוא לא יודע מתי הוא קנה החמץ, והשני כשהוא יודע מתי קנה החמץ ואינו יודע מתי מכר לרב, והשלישי כששניהם אינם ידועים. ונראה שהדין בנידון דידן יהי' שונה מאשר בבכור, משום שבציור דידן הנידון הוא אם החמץ שהיה ברשותו יצא מרשותו לפני פסח, וא"כ בציור שיודעים מתי קיבל את החמץ הנידון הוא אותו

נידון כמו כל מי שיש לו חמץ ברשותו וספק אם מכר, אבל באופן שיודעים מתי מכר ואינו יודע מתי קנה את החמץ יש לדון, דמחד גיסא מהיכ״ת נימא שיש ספק על החמץ שקנה אם נמכר [דבזה נכריע שיש חזקה לאסור] והרי יש לומר איפכא שהספק הוא האם קנה את החמץ אחרי שמכר את כל חמצו. ונראה שיש לתלות את הספק הזה במה שביארנו במחלוקת רע״א והפלתי, דהא בנידון דידן אם נדון ביסוד הנידון בודאי הנידון הוא האם החמץ שהיה לו נמכר.

וא״כ לפי מה שכתבנו לבאר את דברי הפלתי גם בציור דידן לכאו׳ אפשר לומר שבשעה שקנה את החמץ היתה חזקה על החמץ שהוא ברשות ישראל ויאסר כשיעבור הפסח, אבל אליבא דרעק״א כמו שבספק זכר קודם ספק נקבה קדמה אין דנים את החזקה על ״שעת לידת הזכר מתי שהוא״ אע״פ שזה יסוד הספק, א״כ גם כאן לא נדון כן.

אבל נראה שהציורים אינם דומים כלל, דבזכר ונקבה החזקה אינה על הנידון אלא על דבר אחר בשעת הנידון, ובזה יש לנו לכאו׳ ראיה מדברי רע״א שאין דנים עם השעה הזאת. אבל אם נצייר בבכור עובר שהיה אמור להיות קדוש בלידתו ומכרו את אמו לגוי ויש ספק אם המכירה היתה לפני הלידה וממילא לא התקדש או אחרי הלידה וא״כ לא הועיל, האם יש להביא ראיה מרע״א שלא נאמר בזה חזקת חיוב. ולכאורה פשוט שאין לדמות לדברי רע״א דבזה העובר היה לו חזקת חיוב והא דאין אנו יודעים את השעה של החזקה לא מעלה ולא מוריד, וא״כ ציור דידן דומה לזה. אבל יש לדמות את נידונינו לנושא אחר.

נטמא ונטהר ויש ספק איזה מהם היה לאחרונה

יא) **שמעתי** מהרב מ. אילן שליט״א להסתפק באדם שיודע שביום שני גם נגע בשרץ ונטמא ממנו, וגם טבל במקווה אלא שאינו יודע איזה מהם קדם, דאם קדמה הטבילה לנגיעה הרי שהוא טמא כעת, ואם קדמה הנגיעה לטבילה הרי הוא טהור. ויש בזה שני אופנים שצריך לדון בהם, אופן אחד הוא כאשר לפני יום שני כבר היה טמא מחמת נגיעה בשרץ אחר, והנידון הוא כעת האם קדמה הנגיעה לטבילה ובה הוא נטהר מכל טומאותיו, או שהטבילה אמנם טיהרתו מהשרץ הראשון אבל הוא שב ונטמא מהשני. והאופן השני הוא באדם שהיה טהור מתחילתו עד שאירעו בו שני המאורעות הנ״ל. והמכוון כאן הוא לדון בדיני ספיקות וחזקות לחוד בלא הענין של ספק טומאה ברה״י וברה״ר וכו׳. ועיין בדברינו לעיל שכבר כתבנו דאם מאורע אחד ידוע לנו זמנו והספק הוא על השני מתי קרה, לכאורה נדון על זה שידוע לנו שהוא בחזקתו האם קרה אח״כ המאורע שמשנה את מצבו, וממילא אם יודעים שנגע בשרץ בשעה תשע והספק הוא אם הטבילה היתה בשמונה או בעשר יהיה טמא, ואם טבל בשמונה והספק הוא על הנגיעה יהיה טהור, אבל עיקר נידונינו הוא

באופן שיודע שהיו שתיהן ואינו יודע את השעה של אף אחד מהם.

ושמעתי מכמה שטענו שכיון שיש ודאי טומאה של שרץ איך נטהרו. אבל אע״פ שיש הרגשה לנקוט כן מ״מ צריך להסבירה, דהא באותה מידה אפשר לטעון איפכא דיש לנו מצב ודאי של טהרה ומה יטמאנו. ובפשוטו ביאור הצד הזה הוא שטהרה היא שלילית וממילא א״א לומר על הטהרה שאין לבטלה מספק. ודוגמת סברא זו מצינו בראשונים עיין בקובץ הערות סימן ס״ז וז״ל הרמב״ן ורשב״א בקידושין פרק האומר (ס״ו) [ס״ה ע״ב] דכיון דהיכא דלא איתחזק איסורא ע״א נאמן, הילכך לאסור המותר ודאי מהימן, דלא אמרינן בשום דוכתא איתחזק היתירא עכ״ל, והטעם נראה משום דהיתר אינו אלא שלילה, דמה שאינו אסור הרי הוא מותר ממילא עכ״ל.

ובכל דין מדיני התורה שאפשר להסתפק בכגון דא נצטרך לדון מה החיובי ומה השלילי, וכגון אשה שיודעת שקיבלה גט וקיבלה קידושין מראובן ואינה זוכרת מה היה קודם [אמנם ההיכ״ת קצת רחוק דלמה ישלח ראובן גט אם לא קידש ולמה תקבל גט לפני הקידושין, אבל עיקר הכוונה כאן להעמיד את עצם ההבנה ולכן לא נאריך לבאר היכי שייך], דלכאורה לפי המהלך הזה היא תהיה ספק א״א משום שהקידושין הם חיוביים והפנויה זה שלילי. אבל אע״פ שיש מקום לומר כן מסופקני טובא אם הדברים מוכרחים כלל ונראה ששפיר יתכן שאין כאן חזקה.

ואם אמנם ננקוט שאין חזקה לכאורה אין שום נ״מ מה היה ביום שלפני הספק, דהא המצב הזה בין כך עבר, ואם נרצה לנקוט שהוא טהור כעת, בהכרח נצטרך לומר שנפסקה טהרתו הראשונה ע״י שנגע בשרץ ורק אח״כ חזר ונטהר בטבילתו. וכן אם היה טמא מעיקרא, הרי כדי לתלות שהוא טמא גם השתא נצטרך לומר שפסקה טומאתו הראשונה ע״י שטבל אלא שחזר ונטמא בטומאה חדשה ע״י שנגע בשרץ, וא״כ המצב הקודם ודאי אין בו כח להחזיק חזקות אחרי שבודאי אירע דבר שהוציא אותו מהחזקה הקודמת.

יב) **ונחזור** לענייננו, דלפו״ר גם בנידון דידן יש לדון כעין הספק הזה, דאף שכתבנו שיש לדון את החזקה על החמץ בשעה שהיה ברשות ישראל, אבל הרי יש לו חזקה שלא היה ברשות ישראל וכמו שכתבנו בנוגע לשרץ ומקוה ששניהם שווים.

אבל כד נעיין נראה שהדברים אינם דומים, ואפילו אם ננקוט שבשרץ ומקוה אין חזקה כלל מ״מ בציור שלנו שפיר תהיה חזקה, וכדי לחדד את החילוק נצייר ציור בסוגיין שאמנם דומה לספק שרץ קודם ספק מקוה קודם, וכגון שראובן יודע שאפו חמץ בער״פ במחסן שלו אחרי חצות וגם יודע ששרף את כל תכולת המחסן בין חצות לשעה שתים בצהרים, אבל אינו יודע מה עשה קודם, ויוצא דאם נדון על השעה שלש בצהריים יש לנו ספק האם החמץ היה אז ברשותו, דאם נאפה קודם ואח״כ שרף היה אז בלי חמץ ואם אפו אחרי ששרף היה

חמץ ברשותו. והלך ראובן ושחט את פסחו בשעה שלש, האם ננקוט מצד חזקה שעבר על לא תשחט על החמץ. והנה צריך עיון ובדיקה אם יש חזקה כזאת על גברא "שאינו מי שיש חמץ ברשותו" דהא אין זה שם בגברא עצמו, אבל אם ננקוט ששייך חזקה בכה"ג א"כ עלינו לדון איך היא חזקתו בכה"ג. והנה לפי המהלך שדנים את החזקה על ה"חיובי" א"כ לכאו' גם בזה נדון שהחזקה היא על זה שהוא גברא עם חמץ, אבל יש לומר דאפילו אם שייך חזקה על זה שהגברא הוא במצב של יש לו חמץ אבל סברא כזאת שצריך ודאות כדי לאפוקי מטומאתו יתכן שבודאי לא שייך כשאין שום חלות שחל על הגברא ועיין. ועכ"פ לפי הצד השני שבספק שרץ קודם ספק מקוה קודם אין חזקה לאף צד, א"כ לכאו' גם כאן אין חזקה לשום צד. אבל נראה שאף אם בהך גוונא אין חזקה כלל מ"מ יש הבדל גדול בין מה שדנים על הגברא אם הוא "בר חמץ" לבין מה שדנים על החמץ אם היה ברשות ישראל, שכשדנים על הגברא אם הוא בר חמץ הרי על הנידון הזה יש לנו ידיעה ודאית שהיה בר חמץ ויש לנו גם ידיעה ודאית שהיה לאו בר חמץ, וא"כ על שני המצבים יש חזקה ויש סתירה בין החזקות, אבל כשדנים על החמץ אם היה של ישראל בפסח, הרי חזקת החמץ היא שעומד להאסר בפסח ואין ע"ז שום חזקה סותרת.

וא"כ נראה שבציור שיש ספק אם קנה חמץ לפני מכירת הרב או אחרי מכירת הרב יהיה אסור אחרי הפסח מצד שיש לו חזקה להאסר כשיעבור עליו הפסח.

נספח לסימן י

ביאור שיטת הרמ"א דבנמצא מים על המוח לא מכשירין מצד חזקה

והנה כיון שיסוד הנידון שלנו הוא החזקה דרבה דיבמות שאיכא חזקה על דבר שעומד להיות במצב מסוים, ראיתי לנכון לצרף דברים בנוגע לפסק הרמ"א בהך דין.

א) ז"ל השב שמעתתא (ש"ה פ"א) תנן פרק ד' אחין (יבמות ל' ע"ב) וכולן שהיו בהן קידושין או גירושין בספק הרי אלו הצרות חולצות ולא מתייבמות, כיצד ספק קידושין זרק לה קידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה זהו ספק קידושין, ספק גירושין כתב בכתב ידו ואין עליו עדים, ואמרינן עלה בגמרא ואילו בגירושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה לא קתני, מ"ט אמר רבה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת ומספק אתה בא לאוסרה אל תאסרנה מספק, א"ל אביי אי הכי בקידושין נמי נימא אשה זו בחזקת היתר ליבם עומדת ומספק אתה בא לאוסרה אל תאסרנה מספק, התם לחומרא כו', איתיביה אביי נפל הבית עליו ועל בת אחיו ואין ידוע איזו מהם מת ראשון צרתה חולצת ולא מתייבמת, אמאי הכא נמי נימא אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת, ומספק אתה בא לאוסרה אל תאסרנה מספק כו'. וכתבו תוס' בד"ה אשה זו בחזקת היתר לשוק כו' וא"ת דהכא מוקמינן אשה בחזקת היתר לשוק אעפ"י שבשעה שנולד הספק היתה עומדת בחזקת איסור שבעלה עדיין חי, ובפ"ק דחולין (דף ט) אמרינן בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה, ומשמע דוקא לענין ריעותא דאתיליד לאחר שחיטה הוא בחזקת היתר, כגון בא זאב ונטל בני מעיים והחזירם כשהם נקובים, דלא חיישינן שמא במקום נקב נקבו, אבל אם נולד הספק מחיים כגון ספק דרוסה לא, משום דבשעה שנולד הספק היתה עדיין בחזקת איסור. ואומר ר"י דהתם חיישינן לספק דרוסה משום דשכיח ומוכחא מלתא לאיסורא טפי מלהתירא, וכן האי דישב לה קוץ בושט דחיישינן שמא הבריא למאן דחייש לספק דרוסה כו', מכל מקום מסתברא טעמא לאיסורא טפי מלהתירא עכ"ל. ומבואר מדבריהם דהיכא דהוא ספק שקול ואינו שכיח לאיסור יותר מוקמינן בחזקת היתר, ואף על גב דנולד הספק בעידן איסורא כיון דאיסור הראשון ודאי חלף הלך לו אין מחזיקין מאיסור לאיסור.

ובדרכי משה (יו"ד סימן ל"א) כתב וז"ל, מעשה בא לידינו פה ק"ק קראקא בראש בהמה שהיה בו מים, וקודם שידעו הריעותא חתכו הגולגולת לשנים, ומקצת המוח מן הגולגלת, ולא היה נודע אם המוח הקיפו או לא ואסרנוה, ויש שהיו רוצים להכשיר מהא דתניא נשחטה הותרה עד שיודע לך במה נטרפה, ולא דמי דהואיל ויש כאן ריעותא ברור מחיים אין להכשיר משום זה, וכן משמע בתוספות פרק ד' אחין דף ל' עכ"ל. וכבר השיג עליו מוהר"ם לובלין בתשובותיו (סימן ס"ו) דהא מדברי תוס' מבואר להיפוך, דאפילו בכהאי גוונא שנולד הריעותא מחיים נמי מוקי בחזקת היתר אי לאו דלאיסור שכיח יותר וע"ש עכ"ד הש"ש.

ואח"כ הביא השמעתתא דברי הש"ך (יו"ד סי' נ') מה שיישב דברי הרמ"א, ולכאו' דבריו דחוקים במשמעות הרמ"א, ויש הרבה אחרונים [הו"ד במילואי שמעתתא (שם הערה 2)] שביארו בעצם החילוק בין הציור של תוס' בספק דרוסה וספק בקוץ שמבואר אי לאו דשכיח טפי לאיסורא הי' מותר, לבין הציור של הרמ"א, דכאן יש ריעותא על החזקה דהחזקה גם אומרת לנו שלא צריך להיות שם מים, ועדין צ"ב לפי"ז מה הביא הד"מ מדברי התוס', ועי' באחרונים מה שביארו.

ב) **ונראה** לבאר, ובהקדם נראה להגדיר יותר החילוק בין מים במוח דאוסר הרמ"א לבין ישב קוץ בוושט שכתוב להדיא בתוס' שזה מותר. ונחדד הדבר במשל, הנה כשיש בהמה ונמצא שריטה על גבה ויש ספק אם היא ממכת ארי או מחיכוך בגדר, אין ההגדרה הלמדנית של הספק שיש בהמה עם שריטה ואנו מסופקים מהי ההגדרה של השריטה, דשריטה שלא מחמת ארי אין לה שום חשיבות, וכל החפצא של הספק הוא האם פגע בה ארי או לא, אלא שהשריטה היא הדררא להסתפק. אבל בנמצאו מים במוח אינו כן, אלא מכיון שבבהמה בריאה לא אמור להיות מים, זו שיש לה מים יצאה מכלל בהמות רגילות והיא נידונית כבהמה שיש לה מים, והספק האם מצב זה הטריפה או לא. אמנם בישב לה קוץ וספק דרוסה, הוי דומה ממש לשריטה, והיינו שיש ספק אם קרה משהו ואין הספק מה הביאור בהמצב שלפנינו.

ולפי"ז נראה דזה הביאור בעצם דינו של הרמ"א, דבמצב שיש חזקה ב"תיאוריה" ולא בפועל, והיינו בבהמה בחייה שנקטנו בעצם מצד הרוב שאינה טריפה, אבל אף פעם לא היה נקיטות של היתר בחייה, הדין הוא שבנוגע למקום שאנחנו צריכים לדון האם קרה דבר האוסרה מספיק לנו הך חזקה דמעיקרא לומר שלא נתחדש דבר האוסרה, אבל במצב שיש בודאי ריעותא, וא"כ א"א להכריע על ידי שדנים שלא נתחדש כלום דהא בע"כ נתחדש הך מצב א"א להתירו אלא ע"י שדנים שהניהוג למעשה לא נשתנה.

ונראה שהרמ"א ביאר שמש"כ התוס' שבספק דרוסה אסור משום שיותר שכיח לאיסורא, אין הגדר שהשכיחות יותר אלימה מחזקה, אלא

שהמצב הזה של יותר שכיחות לאיסור גורם שע"כ אני דן הך ספק כמצב שצריך להכריע מה הוא ולא כספק האם קרה משהו, ולכן במקום שאין חזקת היתר ממש אסור, וסבר הרמ"א שעצם היסוד שבמצב שאין היתר ממש עכשיו, כדי להתיר צריך לדין חזקה שלא קרה כלום, וברגע שדנים על הריעותא מה היא אין להתיר זה הי' פשוט לתוס', וצורת הדברים לפי תוס' היא שהתוס' דייקו מלשון הגמ' שנשחטה הותרה שבכל מצב המספק אסור, והיינו שאף באופן שהספק הוא אם קרה משהו מכיון שיש ריעותא שחלה לפני שיש היתר בפועל אין לדון היתר מצד החזקה, וא"כ קשה האיך מותר בספק קרוב לו ספק קרוב לה, הרי גם כשיש נידון על זריקת הגט נדון כן והאיך נתיר, וע"כ תירצו התוס' שבאופן שיש מעשה מסופק אם משהו קרה בכלל, הדבר תלוי בשכיחות צד איסור, דאם אין יותר שכיח לאיסור יש לדונו כספק אם משהו קרה בכלל, וממילא מותר אף לפני שחל ההיתר, אבל באופן שהמעשה המספק נוטה יותר לאסור מלהתיר דנים ע"כ שיש כאן ריעותא שצריך להכריע בה, ולכך לא מהני כשהחפץ עדיין אסור.

ולכך כתב הרמ"א שבציור שבחפצא יש ריעותא בגוף כמו בנמצא מים במח, אף שאינו שכיח ע"כ דנים הספק על הך ריעותא מה היא.

ג) **והנה** יש לכאו' הערה גדולה בדברי התוס' שהק' מדיוק הגמ' שמשמע דלעולם כל שנולד הספק לפני שחיטה אסור, ותירצו דבציור של ספק דרוסה ונקב הצד טריפות בזה שכיח טפי, והנה לכאו' בודאי במציאות שייך גם ציור שיש ספק השקול, וא"כ לפי תוס' בציור זה לכאו' יהי' מותר אף אם נתעורר הספק מחיים, וא"כ מה הועילו התוס' בתרוצם, הלא הדיוק עדיין אינו אמת כלפי מצב כזה, ובמילים אחרות בשלמא אם קושיית התוס' היתה מגמ' מפורשת שדרוסה אסורה יש ליישב שדרוסה הוי יותר שכיח לאיסור, אבל הרי אין כזו גמ', והתוס' דייקו מהגמ' שרק כשהספק חל לאחר שחיטה מותר, וא"כ מה הועילו במה שכתבו שבציור של דרוסה יש סיבה מיוחדת לאיסור.

ולדברינו הדברים קצת יותר מיושבים, דלפי הפשט הפשוט הא דנקב אסור אינו קשור באמת עם מה שמצאו ריעותא מחיים, וא"כ מה שהקשינו הוי פליאה עצומה, אבל לדברינו הדיוק אמת שיש הבדל בין נמצא מחיים וריעותא של אחר מיתה, אלא דאם השכיחות היא שוה בשוה אין בזה נ"מ למעשה, וע"ז כתבו תוס' שני ציורים אלו דיותר שכיח הצד איסור וממילא יש נ"מ בין ריעותא מחיים לריעותא לאחר מיתה.

סימן יא

בגדרי מעשה לגבי לשמה

הניח עיסה על סרט נע שיביאנה לתוך התנור

העירני חכם אחד בעובדא דלהלן: יש מאפיית מצות שעשיית המצות בה נעשית בעיקרה ע"י אדם ולא ע"י מכונה כדי לחוש לשיטות שע"י מכונה אינו נחשב לשמה, ולכן הנחת העיסה בתוך התנור נעשית ע"י אדם, אבל התנור הוא תנור גדול ובתוכו סרט נע, והמניח את העיסה מניחו על הסרט קרוב לפי התנור והסרט מביאו לתוך התנור. והמציאות היא שהחום ליד התנור גבוה מן החום בתוככי התנור [מציאות זו היא כדי להפיק את הטעם המירבי מהמצות ולא מצד חשש חימוץ]. והעיר אותו חכם דבשלמא אם כל התנור הי' שוה באותה מידת חום, נחשב הכל לאש אחד, וא"כ זה שהניח את המצה על הסרט נחשב שהוא הניח את המצה לתוך האש, אבל בתנור זה כיון שיש במקום הנחתו מדת חום שונה משאר התנור נידון האש שם כאש נפרדת, ומכיון דבכמה שניות שעומדת העיסה במקום החום הגבוה עדיין אינה נאפית, נמצא שגמר האפי' לא הי' על ידו אלא ע"י הסרט הנע וא"כ לא עדיף ממצות מכונה [ואולי גרוע ממנה, דהא אחת מהסברות שנאמרו להתיר במכונה היינו שמום דהפעלת כח החשמל נחשב כח דילי', וכאן הרי הוא לא הפעיל את החשמל כלל אלא הניחו במקום שהחשמל יכניסו לתנור]. ותוך העלאת הצדדים בענינו נתעוררו כמה נקודות בעניני לשמה במצות ע"י מכונה בכלל, ולכך נראה לבאר הדברים קצת.

פרק א
החילוק בין מעשה ע"י צירוף כוחות אחרים למעשה דממילא

החילוק בין זורה ורוח מסייעתו לשאר גרמא

א) **תנן** בב"ק נט: לבתה הרוח כולן פטורין, ובגמ' ת"ר ליבה ולבתה הרוח אם יש בלבויו כדי ללבותה חייב ואם לאו פטור, אמאי ליהוי כזורה ורוח מסייעתו וכו' רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור ע"כ. והיינו דהעושה מעשה בסיוע

הרוח, לענין מזיק נחשב מעשהו לגרמא, אבל בשבת חייב משום מלאכת מחשבת.

ועיין באחיעזר (ח"ג סי' ס') שהביא דברי הרא"ש שם שמשמע להדיא מדבריו דאף בנוגע למלאכת שבת אין החיוב בכל מלאכה אלא בזורה משום שכך דרכו, אכן כבר הביאו האחרונים מדברי ר"ח שבת דף קכ: שמשמע מדבריו שהטעם שפותח דלת נגד המדורה אסור משום מכבה היינו משום דהו"ל כזורה ורוח מסייעתו, ומבואר דבכל מלאכות שבת חייב בזורה ורוח מסייעתו.

ולדעת ר"ח צריך לבאר מה ההבדל בין זורה ורוח מסייעתו שחייב בשבת ובין הא דמבואר בשבת קכ: דגרמא מותר במלאכת שבת, ועיין באחיעזר שם שהביא סברא שהדבר תלוי בכוונתו, ועוד סברא שהדבר תלוי אם דרכה של מלאכה זו להיעשות כך ע"ש. ובשו"ת זרע אמת (ח"א סימן מ"ב לסי' של"ב) כ' בזה וז"ל דהיכא דהוא גרמא דלא עביד מעשה בשעת מלאכה, רק עושה מעשה ולאחר זמן ע"י אותו מעשה גרם שתעשה מעשה מאליה ע"י דבר אחר כמו הכא בענין מחיצת כלים מלאים מים, זהו גרמא המותרת אף לענין שבת, אבל כשעושה המלאכה עצמה ע"י פעולתו, אע"פ שנעשית המלאכה בסיוע דבר אחר חייב דומיא דזורה עכ"ל.

עכ"פ נתחדש בסוגיא זו דבנוגע לאיסור שבת יש חיוב במעשה שנעשה בסיוע כוחות הטבע.

אמאי מיקרי מבשל מעשה גמור דידיה

ב) **והנה** יש מקום לשאול דכל מי שהניח בשר ע"ג האש ונצלה שם למה חייב הלא צריך לכח האש לבשלו אח"כ. והי' אפשר לומר דהו"ל ממש כמו זורה ורוח מסייעתו, דכאן הרי זה דרך המלאכה, אבל בודאי אף אם גם זה נכון, ואפשר לחייבו גם מצד זה, אי אפשר לומר שזהו עיקר החיוב, דהא מבואר בסוגיא במס' סנהדרין עז. דמי ששם את חבירו בתוך האש והרגו נחשב כרוצח, ואם אין חיובו בשבת אלא מדין זורה ורוח מסייעתו הרי נחשב לגרמא בנזקין ולא הי' נחשב לרוצח. ובמילים אחרות, הרי ברור דמי שהניח חפץ של חבירו בתוך האש, אף אם בדקה הראשונה של החום אין האש מזיקו כלל, ואינו נשרף עד שנשאר באש כמה דקות, בודאי חייב מדין מזיק ואינו גרמא בעלמא, וא"כ ע"כ שזה נחשב מעשה ממש ואינו כזורה ורוח מסייעתו. וצריך ביאור באמת מה ההבדל בין זורה ורוח מסייעתו לנותן בתוך האש והאש שורפו.

ולפו"ר החילוק הוא דהרוח הוא כח בפנ"ע הפועל ועושה, אבל אש נגדר כמצב של המקום שאינו זז ואינו עושה כלום.

טוחן בריחיים של מים

ג) **אבל** אף דלכאו' מש"כ ברור, לכאו' לא הי' הדבר ברור לכל האחרונים. דהנה ז"ל המג"א בסימן רנ"ב

סק"כ אפי' נותן הישראל להרחיים בשבת ליכא חיוב חטאת עד שיטחון ברחיים של יד, וכ"מ בתוס' דף י"ח ד"ה ולימא מר כו' דטעמא דב"ש דגזרינן כו' וק' דמ"מ קשה לימא גבי רחיים נמי משום גזירה, אלא ע"כ אפי' נתנו בשבת ליכא חיוב חטאת, וכ"כ הסמ"ג וסמ"ק בהדיא (וע' בתוס' ספ"ק דע"א), מיהו ממ"ש סי' שט"ז גבי מצוד' בשם התוס' משמע דחייב חטאת בדבר דאתי ממילא, וכ"פ התוס' במנחות דף נ"ו דומיא דמדביק פת בתנור ונאפה עכ"ל. והאבן העוזר (סימן שכ"ח על המג"א סקנ"ג) חולק עליו, והמעיין בדברי האבן העוזר שם יראה שבא בשני טענות לדחות דברי המג"א, חדא דלא גרע מרוח מסייעתו, ושנית שנתינת חטים בריחיים של מים הו"ל מעשה ממש ואף בנזקין חייב, וא"כ ק"ו שחייב בשבת. והנה יעו"ש שכ' דדומה למניח חפץ בתוך האש, ולא זכיתי לעמוד על סוף דעתו בזה למה פשיטא לי' שנתינת חיטים בריחיים דומה למניח דבר בתוך האש להיות מעשה ממש, ובמאי עדיפי ריחיים שהמים מסייעי אותם מזורה ורוח מסייעתו.

הניח שאור ע"ג עיסה

ד) **והנה** המג"א בעצמו הביא ראי' נגד שיטתו מדברי התוס' במנחות (נו: ד"ה ומעשה) שמבואר שהמדביק פת בתנור חייב. ולכאו' כוונתו להוכיח משם שגם מדביק נחשב מעשה דממילא, דהנה ז"ל הגמ' שם אמר ר' אמי הניח שאור ע"ג עיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאליה חייב עליה כמעשה שבת, ומעשה שבת כי האי גוונא מי מיחייב והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הניח בשר על גבי גחלים היפך בו חייב לא היפך בו פטור, אמר רבא מאי חייב נמי דקאמר כמעשה צלי של שבת, וכתבו התוס' וז"ל אף על גב דהדביק פת בתנור מיחייב התם משום דדרכו לאפות כולו, אבל כאן כשאדם מניח לפת שאור שלם ע"ג עיסה אין דרכה להתחמץ כולה אלא אותו צד לחודיה שנוגע בשאור, ואותו צד עצמו אין דרכו להתחמץ חימוץ גמור עכ"ל. והוכיח המג"א מדבריהם שמעשה דממילא חייב בשבת, וזה דלא כשיטתו בריחיים של מים.

והנה לא ביאר לן המג"א איך תתיישב קושייתו, אבל עיין בנתיב חיים ובחת"ס שם שביארו דזורה ורוח מסייעתו חייב רק בזורה ולא בטוחן, ואף שמדביק בתנור חייב, היינו משום דאף בישול במשכן הי' באופן דממילא.

מעשים שחייב עליהם לענין מזיק ופטור עליהם בשבת

ה) **ומבואר** לכאורה מדברי הנתיב חיים והחת"ס דנתינת חטים בריחיים של מים הוי מעשה לענין חיוב מזיק, דאל"ה אמאי הוצרכו לחלק בין נתינת חטים לבישול, הא בישול שחייבים עליו בשבת ודאי דהוי מעשה לענין מזיק. ובאמת כן משמע מדברי המג"א עצמו שהביא לדמות מדביק פת בתנור

לספיקו בענין נתינת חטים לריחיים. אבל לכאורה הדברים תמוהים ביותר, דאם נתינה בריחיים נחשבת מעשה לענין רוצח ומזיק, מהיכי תיתי לפטור את הנותן בריחיים בשבת. וביותר דגם אחרי תירוץ החת"ס שחייב בבישול משום שכך הי' במשכן, לכאורה היינו שיש חומרא בשבת משום שהי' כן במשכן, וא"כ האיך מדמה הגמ' מחמץ מנחה לצלי' בשבת, ועוד דאם במעשה דממילא מבשל חייב וטוחן פטור, מהיכי תיתי לדמות מחמץ למבשל ולא לטוחן.

ונראה שיש לבאר את הדבר בב' אופנים, או שנאמר שהסיבה לפטור על מעשים אלו בשבת היא משום שאינם דומים למשכן, וא"כ בבישול דדמי למשכן דינו חוזר להגדרת מעשה של כה"ת כולה וכיון דהוי מעשה חייבים עליו, וא"כ שפיר מדמינן מחמץ למבשל דמזה שחייב במבשל מוכח דמעשה דממילא מעשה הוא, או שכיון שבשבת עצם מעשה המלאכה אסור ולא התוצאה, מסברא היינו אומרים שצריך מעשה ממש, ובבישול רואים שמעשה כזה מעשה הוא, אבל זה מתחדש רק במלאכות כאלו שהיו במשכן, ואיסור מחמץ שתלוי בתוצאה הוי דוגמת בישול בשבת, ומשו"ה ס"ד דאינו חייב עליו אלא ע"י מעשה ממש [ועיין היטב בדברי הגרי"ז במנחות שם ובברכ"ש ב"ק סימן ל"ט].

טחינת חטים למצה בריחיים של מים

ו) **והנה** אם כנים דברינו שמי שטוחן חפץ ע"י שמניחו בריחיים של מים גם לדעת המג"א הוי מעשה ברציחה ומחמץ, לכאורה נראה פשוט שזה ייחשב לשמה[מט]. ועיין בביאור הלכה (סי' ת"ס ס"א ד"ה אין לשין) וז"ל וסיים המטה יהודה דכן ראינו המדקדקים לעשות מצה שמורה שלא לטחון את החטים אלא ע"י ישראל בריחיים של יד [וה"ה בריחיים של מים] ולא ע"י ריחיים של עכו"ם של בהמות, ואפילו ישראל עומד ע"ג, וכן ראוי לנהוג ולהנהיג עכ"ל. וראיתי לא' ממחברי זמננו שביאר שהמ"ב שהוסיף בסוגריים רחיים של מים אזיל בזה לטעמי' שהכריע (בביאור הלכה סי' רנ"ב ס"ה ד"ה להשמעת קול) כאבן העוזר ודלא כמג"א, אבל לדברינו דברי הביאור הלכה הם לכו"ע, שהרי לא פליגי המג"א והאבן העוזר אלא לענין שבת. שוב מצאתי כדברי בתורת רפאל (סוף סימן ע"ג).

אפייה ע"י הכנסת חטים למכונה הפועלת כבר

ז) **ואם** כנים הדברים נראה דיש מקום גדול לחלק בין הציורים בכל אפייה ע"י מכונה. דהנה רוב האחרונים דנו בציור שהחיטים כבר מונחים בתוך המכונה לפני שהישראל מדליק אותה, וע"ז דנו אם העשייה שנהיית ע"י לחיצת

מט. דבזורה ורוח מסייעתו דנחשב גרמא לכאו' נחלקו האחרונים אם מהני בעשי' הנצרכת עבור לשמה, וזה חלק מהפולמוס על לשמה ע"י עבודת מכונה.

הכפתור נחשבת לעשייתו, דהא אם גוי מניח את הקמח אחר כך לא יעזור מה שהישראל הדליק המכונה כלום. אבל יתכן ציור אחר, דהיינו באופן שהמכונה כבר פועלת וישראל מניח את החיטים בתוכה באופן שבדרך אוטומטי יעשו בו כל הפעולות עד גמר האפייה[נ].

והנה אף שכתבנו לעיל שהחילוק בין זורה ורוח מסייעתו שנחשב לגרמא ומניח לתוך ריחיים של מים שנחשב למעשה ממש לא נתברר כהוגן, מ"מ הרגשת הלב ברורה היא שסרט נע הפועל הוי כמו ריחיים של מים, דמה לי כח המים ומה לי כח חשמל.

שוב מצאתי בתורת רפאל סימן ע"ג שהעיר בחילוק זה, וכ' דאף למפקפקים אם מעשה ע"י חשמל מהני ללשמה, כשמניח הישראל את החיטים במכונה שכבר פועלת ודאי יועיל מדין ריחיים של מים[נא].

הנחה על סרט נע לפי"ז

ה) **והנה** הבחנה זאת שמכונה שפועלת ל"ה דוגמת זורה ורוח מסייעתו אלא דוגמת ריחיים של מים יש לה השלכות אחרות חוץ מלדין אפיית מצות. דהרי כבר הבאנו לעיל שהאחרונים נתחבטו בביאור החילוק בין גרמא שמותרת בשבת וזורה ורוח מסייעתו, ויש שחילקו שהדבר תלוי אם יש לו כוונה להעזר ע"י כוחות הטבע, ויש שחילקו שהדבר תלוי אם זו דרכה של המלאכה, אך כל החילוקים האלו לכאו' אינם אלא בנוגע לדין זורה ורוח מסייעתו, אבל אם הנדון במעשה ממש אי"צ דעתו לכך ואי"צ שיהיה זה דרכו, ואם כן נראה דלדעת האבן העוזר מי שמניח מאכל על סרט נע המביאו לתוך האש בכל גווני יתחייב משום מבשל.

ולפי"ז בענינו שהניח את העיסה ע"ג הסרט, נראה דאף אם במקום

נ. אכן שמעתי מהגרא"מ לוין שליט"א להעיר בזה שאפשר שמכונה המופעלת ע"י חשמל שאני מריחיים של מים, דבריחיים של מים הכח המניע אותם כבר נמצא, משא"כ בחשמל שמתייצר מחדש כל רגע, והארכנו בזה בנספח בס"ד.

נא. ולא מסתבר לומר דכיון שהמכונה פועלת כמה וכמה דברים, מטחינת החטים עד אפיית המצות, א"א לומר שהכל נחשב למעשה דידי', דמי נימא שבגלגל שמסתובב על ידי כח מים דוגמת ריחיים של מים, והגלגל זורק מה שנמצא בתוכו לתוך אש, והניח אדם בתוכו עיסה וע"י המים זרקה הגלגל לתוך האש, שלא נחשב למבשל לפי"ד האבן העוזר, הלא לפו"ר נראה דחייב, דאף שמה שמצינו בדברי האבן העוזר אינו אלא באופן שע"י הריחיים של מים נעשית עצם המלאכה ממילא, ולא באופן שעל ידי אופן דממילא נשלך החפץ למקום שייעשה בו המלאכה ממילא, לכאו' דוחק לחלק בין חד ממילא לתרי ממילא, ואם מעשה הנחה לתוך מצב של ממילא נחשב מעשה אף בפעמיים נדון כן.

[ואם כנים דברינו שלאבן העוזר חייב בכה"ג יש להסתפק מה הדין לדעת המג"א, דהא המג"א דימה ריחיים של מים למדביק פת בתנור, וביארו הנתיב חיים החת"ס שהחילוק הוא שבישול במשכן הי' כן. וא"כ יש להסתפק האם זה טעם לחייב כל בישול דממילא, או שרק באופן שהי' במשכן, והיינו שמה שנעשה ממילא הוא מה שהאש מבשלו, הוא דחייב, ולא שעצם ההנחה לתוך האש הי' ממילא וצ"ע].

שמניח את העיסה הוי קר לגמרי, מ״מ כיון דכשהניחו הסרט כבר נע לכיוון החום נחשב כל מה שנעשה בתוך התנור כעשייה גמורה דידי׳, ואפילו לר״ל דס״ל אשו משום ממונו וא״א לחייבו משום אש הכא הו״ל אדם המזיק, וגם נחשב לרוצח בכה״ג אפילו להני ראשונים שאשו משום חציו אינה מחייבתו ברציחה, וא״כ ממילא יהני ללשמה. ושמעתי אומרים בשם הגריש״א זצ״ל שפסק בכה״ג שמעיקר הדין כשר אפילו אם מקום הנחתו קר, אלא שאמר להם לעשותו חם, והיינו כנ״ל שכל האפייה נחשבת למעשה גמור של המניח מצד זה שהכל נעשה ממילא (והעדיפות לעשות את המקום חם תתבאר בהמשך דברינו בס״ד).

אם עדיין לא נדלק האש בשעת הנחת העיסה

ט) **אך** לכאורה היה נראה דיש לדון מה יהי׳ הדין באופן שכשהניח העיסה על הסרט הנע עדיין לא הודלק האש, אבל האש עומד להידלק מאליו לפני שתגיע אליו העיסה. ולפו״ר בציור כזה א״א לדון שזה מעשה גמור, דיעוי׳ להלן אות י״ג שהבאנו מדברי החזו״א דהמניח קדירה על פלטה חשמלית העומדת להידלק ע״י שעון שבת הוי רק גרם בישול, ופשוט דהמניחו על סרט נע שיגיע שם אחרי שהשעון ידליק את האש לא עדיף מיניה.

ואחר העיון נראה דאין זה נכון כלל, דהנה יש לדון לפי״ד החזו״א מה הדין במי שזרק מאכל לתנור שעומד לידלק ע״י שעון באופן שהתנור יידלק לפני שהמאכל יגיע אליו. ונראה דבבכה״ג ודאי חייב, דאף דהפעולה בזריקת חץ היא בשעת הזריקה, מ״מ תורת מעשה דידה הויא כשהגיע לתנור, וא״כ הו״ל בישול ממש ולא גרם בישול. ואף שהי׳ מקום לטעון דא״כ אף אם התנור עומד להידלק אח״כ נמי יתחייב, דהנחה באופן שישאר כאן לשעה לא גריעא מזריקת חץ, זה אינו, דשעת ההנחה בתנור היא היא שעת המעשה, וא״א לדון את הישארות המאכל שם כשעת המעשה.

וא״כ יוצא לנו בפשוטו שאם מניח את העיסה על סרט נע, אף שמקום ההנחה קר ופנים התנור קר, כל שהתנור יתחמם לפני הגעת העיסה לשם נחשב כעשי׳ ונחשב לשמה.

הנחת עיסה על סרט שעדיין לא נע

י) **אמנם** עדיין יש מקום לחלק בזה בין הציורים. דכבר הבאנו שהמציאות היא שלתועלת טעם המצה רוצים שהעיסה תשהה למשך חמש שניות במקום חום גבוה במיוחד. ויש שתי אופנים לגרום למצב זה, חדא אם הסרט הנע מתחיל לנוע מיד אלא שהמקום שהוא עובר דרכו בחמש השניות הראשונות חם במיוחד, ושנית אם רק מקום הנחת העיסה חם בחום גבוה, ויכוונו בשעון שהסרט לא יתחיל לנוע אלא אחר עבור חמש שניות מהנחת המצה. ולכאורה כל מה שכתבנו אינו נכון אלא בציור הראשון (שהוא אמנם המציאות), אבל בציור השני יש לדון טובא. דאף שכתבנו לעיל שהתנאים הנצרכים לדין זורה ורוח מסייעתו, דהיינו

כוונה לכך או דרכו בכך, אינם נצרכים לחייבו בריחיים של מים, לכאו׳ זה שמצינו שא״א לחייבו אא״כ נעשה מיד נכון גם בהא דריחיים, דאף שהעיסה תיאפה מחמת זה שהניחה על הסרט, כל שלא התחילה הפעולה המביאה לאפייה, אלא הניחה במקום שתיעשה פעולה זו אח״כ, אין כאן מעשה אלא גרמא, וא״כ צריך לדון מה נחשב מיד.

ועיין בביאור הלכה (סי׳ רנ״ב ד״ה להשמעת קול) שדן באריכות בנדון טחינה בריחיים של מים וכ׳ בתו״ד וז״ל והנה כ״ז מיירי שהמסגרת של המים היה פתוח והוא נותן החטים לתוך האפרכסת ומתחיל תיכף אחר נתינתו להטחן [ואם יש תחתיה עוד תבואה אחרת יש לעיין אם יש בזה חיוב חטאת אפילו לדידהו, ואינו דומה לנותן שמן לנר דקיי״ל דחייב משום מבעיר אף דבלא״ה ג״כ דולקת, דאפשר דהתם דולקת יותר בטוב ע״י הוספת השמן, וגם אפשר דהפתילה גופא מושכת עתה מן השמן הזה, משא״כ בענינו, ואפשר לאידך גיסא דכיון דהריחים טוחנין ובודאי יבוא גם לתבואה זו, דומה לאפיה ובשול אף שאינו תיכף רק כיון שיהיה נאפה ונתבשל לבסוף חייב הרודה הפת בתנור והנותן הקדרה על האש, וצ״ע] עכ״ל, וא״כ לכאורה חזינן דעכ״פ לפי צד אחד בדבריו אין צריך מיד. אבל נראה דלא דמי, דהנה נדון מה יהי׳ לפי״ד הביאור הלכה אם הניח חיטין בתוך ריחיים של מים, אבל עכשיו אין הריחיים פועלים משום שהמים דוחפים ריחיים אחרים, ואחר זמן מגיעים המים באופן אוטומטי לריחיים אלו, ולכאורה נראה פשוט שהביאור הלכה לא הסתפק בכגון דא, והרי ציור דידן שהניח על סרט שעדיין לא החל לנוע דומה לזה.

המורם מכל האמור, שהמניח את העיסה על סרט נע המביאו לתוך התנור, כל שהסרט כבר התחיל לנוע בשעת הנחת העיסה, והאש שבתנור תהיה דלוקה כשתגיע אליה העיסה, הו״ל מעשה דידי׳ לכו״ע, והו״ל אפייה לשמה, ואין בזה נפ״מ אם הסרט עצמו היה חם או קר.

יחס בין שתי חלקי תנור – לענין שבת

יא) **אכן** אכתי יש לדון במניח את העיסה על סרט חם שלא יתחיל לנוע אלא אחר ההנחה, וכן באופן שהאש לא תידלק אלא אחרי שתגיע אליה העיסה, מטעם אחר, דכיון שהעיסה היתה יכולה להיאפות במקום הנחתה על הסרט, יש לומר דלא איכפת לן בזה שלמעשה באה משם למקום אחר, ויש לדון אם יש נפ״מ בזה בין אם חום הסרט שוה לחום התנור או לא.

ומתחילה נקדים, דהנה דעת החזו״א שהמניח קדירה על פלטה שתידלק ע״י שעון שבת אינו אלא גרם בישול, ואם כן בודאי גם אם יניחו במקום שעומד רוח להביאו על כירה ג״כ אינו אסור מדאורייתא. וא״כ יש להסתפק מה הדין במי שהניח מאכל על האש במקום שלוקח חצי שעה להתבשל, ואחרי רבע שעה בא רוח והעיפו מעל מהפלטה לפלטה אחרת, דבאמת אף בלי הרוח הי׳ המאכל מתבשל ע״י מעשיו, אבל למעשה לא היה הבישול מכח

מעשיו אלא מכח הרוח, ולכאו׳ פשוט שפטור בכה״ג [לפי השיטות שאין חיוב מצד מקרב דבר אצל האש]. ומהגר״א וייס שליט״א שמעתי שהדבר תלוי אם הפלטה השנית היתה שם דלוקה בשעה שהניח את הסיר על הפלטה הראשונה, ואף דהרי עד שיבא הרוח אין משמעות לפלטה השני׳, מ״מ זה שהפלטה השנייה דלוקה בשעת הנחתו מגדיר שכלפי ההנחה הראשונה נחשבים שניהם כאש אחת, והדברים מחודשים. ומהגרד״ל שמעתי שהדבר תלוי אם זה דרך בישול לבשל בשתיהם יחד. והנה סברת הגרד״ל בודאי אינה סברא אלא במלאכת שבת (וכך אמר להדיא), וא״כ אין זה שייך לענינו כלל.

ולולי דמסתפינא הייתי אומר שבאמת פטור עכ״פ בשאר איסורי תורה ואפשר גם בשבת, אבל א״כ נמשיך את הקו ונדון מה יהי׳ בפלטה חשמלית אחת או בתנור אחד, והנה פשוט שההסתכלות של אנשים ע״ז היא שהכל כאש אחת, אבל כד נעיין נראה שלדינא לכאורה אי״ז נכון. וכדי לחדד את הענין נדון במי שמבשל בחול חם [וכמובן שבנוגע לשבת אין בזה נ״מ דהא בישול בחמה ותולדותיה מותר מדאורייתא, אבל הדבר נוגע לשאר דיני תורה כמו רציחה או נטילת נשמה בשבת], והנה אם מניחו בשמש במזרח ורוח מצויה מעיפה אותו מערבה קצת מסתבר שהכל נחשב מעשה אחד, דבשתי המקומות מתבשל הדבר שהניח ע״י השמש, אבל יש לדון מה הדין כשמניחו מיד אחרי השקיעה שאין חמה לבשלו, אבל החול עדיין רותח, האם גם בזה נוכל לדון שיש קשר בין שתי המקומות בחול. ולכאו׳ נראה דבזה מסתבר טובא דכיון דעכשיו אין חמה והבישול הוא בחול אין לדון את הבישול בשתי חלקי החול כבישול אחד, והרי אם יצוייר שחלק מהחול חומם ע״י השמש וחלק ע״י אש, האם גם בזה נאמר שהכל נחשב כחול אחד. וכמו שבזה מובן היטב שאין קשר בין שתי חלקי החול, לכאו׳ גם אם שתיהם הוחמו ע״י השמש לא נשתנה דינם.

וא״כ לולי דמסתפינא מחבריי וכ״ש מרבותיי, הייתי אומר דהמניח אוכל לתוך התנור ורוח גררו לחלק אחר מהתנור יהי׳ דינו תלוי בסוג התנור. דאם התנור מתחמם ע״י זה שיש הרבה גופי חימום לאורך כל קרקעית התנור, וכל אחד מחמם כנגדו, נראה לדון שפטור, שזה דומה למה שכתבנו בחול, אבל אם יש גוף חימום אחד ויש ׳טורבו׳, דהיינו מנוע שמפיץ את החום לכל חלקי התנור, הו״ל הכל כאש אחד ויהי׳ חייב.

יחס בין שתי חלקי תנור – לענין לשמה

יב) **ולפי״ז** אף בנידון דידן, אפילו אם הסרט הנע הי׳ חם וכל התנור הי׳ חם באותו חום, כיון שדרך העולם והסתכלות העולם אינו קובע את הגדרת המעשה להלכה, אף בזה לא ניתוסף כלום במה שהסרט עכשיו חם, דכיון שאין תוך התנור ומקום הנחת העיסה גוף אחד המחומם ע״י מקור חימום אחד, אין אפיית המצה באש שבתוך התנור נחשבת למעשה דידי׳ אא״כ האפייה בפנים מתייחסת למעשה הנחת העיסה, וא״כ צריך שהאש כבר

תדלק כשהעיסה מגיעה אליה וכמו שביארנו באות ט׳, והסרט כבר ינוע בשעת הנחת העיסה וכמו שביארנו באות י׳.

אכן אם נדון שבאמת יש מעלה בהא דבעיני בני אדם נידון הכל כאש אחת אף לענין אפיית מצה, לכאורה י״ל שהדבר תלוי בחום חלקי התנור. דזה ודאי שאם יש שטח אפילו קטן מאד שאינו חם כדי אפיי׳ לכאו׳ א״א לדונו כאש אחת. ואפילו אם כולו חם, אם התנור עובד עם חיישן, והיינו דכשיש עיסה רק בחלק החיצוני של התנור רק החלק החיצוני עובד, והאש נדלק בכל מקום כשמגיע העיסה שם, לא יועיל, אבל באופן שכל התנור חם כל הזמן יש לדון שיועיל.

וא״כ בזה הוא שיש מקום להערת המעורר בראש דברינו, שאם נתיר בכה״ג מצד זה שבני אדם מסתכלים על זה כאש אחת אולי כאן שיש שתי דרגות שונות של חום לא נדון כן, וצ״ע.

ואף אם נאמר שבכה״ג דנים את זה כאש אחת אכתי יש לדון בציור ההפוך, והיינו שחום האש על פי התנור נמוכה מהאש בפנים. והנה אם העיסה לא יכולה להיאפות בחלק החיצוני, פשוט שא״א לדון במעשיו כמעשה אפייה, אבל יש לדון באופן שהעיסה יכול להיאפות על האש החיצון אבל היא נאפית מהר יותר בפנים, האם נאמר שעדיין יכולים אנו לדון בזה אש אחת כלפי האפי׳, או כיון דע״כ יש תוספת בחלק הפנימי דנים אותם כשתי אשים נפרדים.

פרק ב
מעשה מדין אשו משום חציו

אם חייב בריחים של מים מדין אשו משום חציו

יג) **אכן** אף שביארנו דבכה״ג שהסרט עדיין לא נע בשעת הנחת העיסה או שהאש עדיין אינה דולקת לא דמי לריחיים של מים ואין כאן אפייה מכח מעשה דידי׳, עדיין יש לדון בזה להכשיר מטעם אחר.

הנה קי״ל אשו משום חציו, ולפי פשטות הסוגיא ב״ק כב: מבואר להדיא שחייב מיתה על אשו שהרג כדין רוצח, דהא פטרי׳ לי׳ שם מתשלומים אם באותה שריפה הרג עבד. (אכן בחידושי הר״ן (סנהדרין עז.) כתב שאין על אשו חיוב מיתה, וכבר פלפלו האחרונים בדבריו האיך יבאר הא דפטור מתשלומין מדין קלב״מ אם אינו חייב מיתה). ובנימו״י מבואר לכאורה שזה מהני למלאכת שבת. וא״כ לכאורה לפי מה שנתבאר בתוס׳ בכמה מקומות (ב״ק נו. ד״ה אילימא, סנהדרין עז. ד״ה סוף, חולין טז. ד״ה אבל) שהמקרב דבר אצל האש נידון משום אשו משום חציו, א״כ כשמניח את העיסה על הסרט הנע הוי כמקרב דבר אצל האש שבפנים. אלא דלפי״ז צ״ע מה דנו האחרונים בריחיים של מים, הא בלא״ה אסור דאשו משום חציו, ואדרבה מדין אשו אסור אפילו אין הפעולה מתחלת מיד, ואף דבעיקר הנדון אם יש כאן מעשה גמור דידי׳ יש כמה נפ״מ, דנפ״מ לר״ל דס״ל אשו משום ממונו, וגם נפ״מ להני ראשונים דס״ל דאינו חייב משום חציו ברציחה וכדומה, וגם לפי״ד הרמב״ם שאשו משום חציו

פטור בטמון, מ"מ אכתי צ"ע אמאי פטר המג"א להלכה בריחיים של מים, הא אף דאין כאן מעשה גמור אכתי אסור משום חציו.

ובאמת צ"ב יותר, דהא משמעות הגמ' היא דזורה ורוח מסייעתו הוא חידוש דאף דהוי גרמא מהני בענין שבת, ולכאו' תיפו"ל דהו"ל אשו משום חציו פשוט.

קירוב דבר אצל האש בשבת

יד) **ובשבת** קכ. נחלקו תנאים אם מותר להניח כלים חדשים מלאים מים לפני האש כדי שכשתגיע להם האש יפקעו ויכבוה, או שאסור מדרבנן משום גרם כיבוי. וגם בזה לכאו' יש לדון בו אשו משום חציו, דהא מעשה שבירת הכלי ע"י האש בודאי הוה אשו כיון שקרבו אצל האש, וא"כ הכח ראשון של המים שנופלים הו"ל כמי שזרק חץ ושבר בדקא דמיא. (ועי' רש"י שבת מז: ד"ה אלא אמר רב אשי שכ' דהנחת כלי מלא מים לקבל ניצוצות הוה מעשה, והנחת כלים מלאים מים שיפקעו הוה גרמא, ולדברינו איפכא הוא וצ"ע.)

אכן אכתי יש לדון בזה, דאפשר דהנחת כלי מלא מים אינה כמקרב את האש אצל הדבר אלא כמקרב דבר אצל האש. דהנה זה פשוט שהמביא כוס מלא מים למקום שהרוח יפילו על האש ויכבהו בודאי הוה קרבת אש אצל הדבר, וכמו כל אסו"מ שהניחו בראש גגו והרוח 'לקח' את הסכין וחתך בו, וא"כ לכאו' ה"ה כאן שהרוח, דהיינו הדליקה, מפיל את המים ע"י שבירת הכלי. אבל באמת כשנדייק נראה דהו"ל כמקרב דבר אצל האש, דהרי זה ברור דכלפי שבירת הכלי עצמו הו"ל מקרב דבר אצל האש, וא"כ נראה דאף דע"י שבירת הבידקא נחשב שעשה מעשה במים, מ"מ הפעולה שמחשיבה למעשיו כמעשה על המים היא שבירת הבידקא, וא"כ ע"כ דדנים אותו רק כקירוב דבר אצל האש.

אלא דלכאורה לא הועלנו בזה כלום, דהא התוס' הוכיחו דגם מקרב דבר אצל האש חייב וכמו שהבאנו לעיל. ואף דבאמת לא נתבאר מדברי הנימוק"י שם דמקרב דבר אצל האש מהני לשבת, הרי התוס' פשיטא להו בנוגע לרציחה שכמו שמקרב אש אצל הדבר מהני אף מקרב דבר אצל האש מהני, ומהא דמהני כלפי רציחה הוכיחו התוס' דמהני כלפי שחיטה, וא"כ לכאו' גם מקרב בהמה אצל הסכין יהני בנוגע לשחיטה וא"כ לכאו' גם כלפי שבת יהני, וצע"ג.

ואולי יש לחלק שכיון שיסוד האיסור של שבת חלוק ממזיק ורציחה, דברציחה אף דצריך מעשה להתחייב, יסוד העבירה היא התוצאה ממעשיו, משא"כ בשבת היסוד הוא גוף המעשה, א"כ נאמר דכל מה שמבואר שאין חילוק בין מקרב דבר אצל האש ומקרב האש אצל הדבר אינו אלא במעשים שעיקרם הוא התוצאה, אבל בשבת שיסודו הוא המעשה אינו חייב אלא על קירוב האש אצל הדבר ולא על קירוב הדבר אצל האש.

דעת רבותינו האחרונים בזה

טו) **ובחפשי** בספרי רבותינו מצאתי מי שעמד בכגון דא, וז"ל החזו"א (ב"ק סי' י"ד סקי"ב) ולמדנו

מדברי הנ״י שאם קירב אדם אש אצל עצים באופן דמטי׳ ברוח מצוי׳ חייב משום מבעיר, ואע״ג שיש מקום לחלק בין איסור שבח לרוצח דברציחה איבוד הנפש שנאוי לפני המקום וזו היא עבירה ואע״ג שלא חייבה התורה את הרוצח אלא א״כ הרג בכחו, מ״מ שפיר י״ל דרוח מסיעתו חשיב כחו לענין רציחה, אבל שבת לא המלאכה שנואה בשבת אלא טורח האדם במלאכה שנאוי, ובזה י״ל כיון דפגיעת האש להעצים לא נעשה מכחו אין בו משום עושה מלאכה, ואע״ג דאופה ומבשל חייבה תורה במדביק את הפת בתנור ושופת את הקדירה וכן פורס מצודה בשבת חייב וכמש״כ תו׳ שבת י״ז ב׳, מ״מ אפשר דדוקא אלו המלאכות שעיקרן נגמרות מאליהן, אבל הבערה אפשר דבעינן שיצית בגופן של עצים, ומיהו בלבה ולבתה הרוח אמרינן במכלתין דהוי כזורה ורוח מסיעתו ולענין שבת חשיבא מלאכה ומשמע דגם הבערה מלאכתה בכך.

ויש לעי׳ בהא דתנן שבת ק״כ א׳ דת״ק מתיר גרם כיבוי ור״י אוסר מדרבנן, ולמה לא חשיב בקיעת הכדים ע״י האש כחיציו, ואילו זרק חץ ושיבר את הכלים וכיבו המים שיצאו בכח ראשון הוי כיבוי ממש, וצ״ל דכיבוי אין דרכו בסיוע כח אחר ולא חשיב מלאכה לענין שבת עכ״ל.

ולדבריו יוצא דכל דין אשו משום חציו בנוגע לשבת תלוי במלאכה שדרכה בכך [אך לכאורה אין זה מיישב מה שהערנו דבזורה לא מוכרח חידוש יותר מאשו משום חציו].

ומצאתי עוד במנחת שלמה (ח״ג סימן ל״א כללא דגרמא אות ג׳) שעמד בזה וז״ל ולעומת זה נלענ״ד דאפשר שאף להתוס׳ בסנהדרין ע״ז דס״ל דאשו חשוב כחיציו גם לענין רציחה ושחיטת בהמה, מ״מ יתכן דשאני שבת דלהדיא גלי קרא דלא תעשה דדוקא עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי, וכל שנעשה אח״כ מאליו, אע״פ שמעיקר הדין הרי זה צריך להתיחס אליו, מ״מ בשבת לאו בכלל לא ״תעשה״ הוא ולא אמרינן דכיון דחשיב לגבי רציחה כחיציו שיחשב גם כעושה מלאכה בידים. ומה שגרם לי לומר כן הוא משום דפשוט הוא דאותו גרם כבוי הנזכר בגמ׳ דשרי ודאי דבכה״ג גבי רציחה שפיר חשיב כחיציו לר״י דסובר אשו משום חציו, וכן הוצאת נר ביו״ט במקום שבודאי יבוא שם אח״כ רוח ויכבה דמבואר בשו״ע דשרי לעשות כן לכתחלה ג״כ נראה פשוט דבכה״ג לענין נזיקין ודאי חשיב כחיציו עכ״ל, ועי״ש מה שחידש בכוונת הנימו״י שהק׳ שכל מדליק נר בע״ש יהיה מחלל שבת מדין אשו משום חציו. עכ״פ גם לדבריו יוצא שבשאר מקומות לא יהי׳ בזה איסור שבת.

טז) **אכן** בשו״ת הר צבי (או״ח סי׳ קל״ו) פליג בזה, ודן ששימת קדירה על פלטה שתדלק ע״י שעון שבת חייב משום מקרב דבר אצל האש, הרי דס״ל דאף לענין שבת אפשר לחייבו משום חציו, ואם ננקוט כדבריו בודאי מהני קירוב הדבר אצל האש גם בנוגע ללשמה.

ואם ננקוט דלא כדברי ההר צבי ונאמר שאין בזה איסור דאורייתא, לכאו׳ הדבר תלוי מאיזה טעם חולקים על ההר צבי, דאם זה משום שאשו משום חציו לא מהני בנוגע לשבת, בנוגע לנידוננו שפיר יהני, אבל אם נתיר משום שכח החשמל נחשב כאש שאינו בעולם, וכמו שהארכנו להלן בנספח, וא״כ לא הו״ל כמקרב דבר אצל האש, יש לדון אם גם בכה״ג שהאש דולק כל הזמן נדון כן. ומ״מ נראה שלדון שהאש הוי אינו בעולם ואין כאן חציו כלל חידוש הוא, ולכאו׳ שפיר יש כאן אפייה לשמה משום אשו משום חציו להני ראשונים דאשו משום חציו מהני לכל דבר.

אלא דבאמת אף אם נאמר דבמלאכות שבת חייב משום חציו, אכתי אין הדבר מוסכם דיתחייב על קירוב דבר אצל האש, דהא דעת הרא״ה (הובא בשיט״מ ב״ק נו. ד״ה אילימא) דאבנו סכינו ומשאו אין בהם משום חציו (ובחי׳ הגר״ח חולין קז. כ׳ כן בדעת הרמב״ם), ולכאורה ה״ה במקרב דבר אצל האש, וא״כ ה״ה לענין לשמה.

פרק ג
שימור במכונה ע״י העומד על גבה

פלוגתת הראשונים בשימור ע״י אחר

יז) **ולכאורה** יש לדון בנידון דידן להכשיר אף מטעם אחר. דהנה בסוגיא במס׳ פסחים דף מ׳ מבואר דיסוד דין שמירת המצות היינו שמירה מחימוץ, ועיין בסימן י״ב שהארכנו לבאר דגם דין לשמה במצות אינו דין עשי׳ לשמה, אלא שהשימור מחמץ צריך לעשות לשם מצה.

והנה בשו״ת הרשב״א (ח״א סי׳ כ״ו) והובא בב״י סימן ת״ס כ׳ שגוי הלש אין כונתו מועלת, ודן האם יש להכשיר אם גדול עומד על גביו, והאריך בזה גם בחידושיו בחולין (יב:). והריטב״א פסחים שם הביא בשם הרא״ה וז״ל אבל מורי הרא״ה ז״ל היה דן להקל דסגי בישראל עומד על גבו דלא בעי׳ עשיה לשם מצה רק שימור לשם מצה, דהכי כתיב ושמרתם את המצות, כך היה דן מורי הרא״ה ז״ל להלכה ולא למעשה עכ״ל. ובאמת תמהו האחרונים להבין שיטת הראשונים החולקים על הרא״ה וסברי דלא מהני מחשבת העומד על גבם.

והמג״ח (מצוה י׳) כתב וז״ל ואנהרינהו לעיינין בעזה״י דהאמת כן הוא, דהעושה מעשה צריך כוונה דהיינו שהוא ישמור לשמה, ול״מ כוונת אחר שיעמוד ע״ג לשמור לשמה, והוא גמרא ערוכה חגיגה כ׳ ע״א לענין טומאה, דמקשה הש״ס לר״י בן אלעזר ליעבד לי׳ שימור בידי׳ דחברי׳, ומתרץ ר״י חזקה אין אדם משמר מה שביד חבירו עי״ש, ועי׳ במס׳ פרה [פ״ז מ״י] גבי נתנו לשומר, תמצא ג״כ כמה משמעות לזה, א״כ כמו דלגבי טומאה אין אדם משמר מה שביד חבירו, כן בכל הדברים הצריכים שימור, ובפרט בחמץ דצריך שימור הרבה עמג״א סי׳ תנ״ט, א״כ כיון דאמרה תורה ושמרתם וכו׳ דצריך לשמור מחימוץ, והשימור מחימוץ יהי׳ לשם מצת מצוה, אבל השימור הוא מחימוץ,

א״כ ל״מ שימור של אחר, אלא מי שעושה המעשה ובידו הוא החטים או העיסה זה צריך לשמור, אבל שמירה של אחר ל״מ דזה הוי חזקה שאינו משמר מה שביד אחר, א״כ שפיר מבואר דזה שהעיסה בידו לש או שאר מעשה הוא צריך לשמור, והשימור יהי׳ לשמה. ע״כ אם לשה גוי, אף דאחר משמר, כיון דאינו יכול לשמור ביד אחרים, א״כ הגוי בעצמו שומר והוא אדעתי׳ דנפשי׳ קעביד ואינו מכוין לשמה ע״כ לא מהני, וכן בחש״ו צריך לעומדים על גביהם שהם יכוונו לשמה דהם הוי השומרים, דאחר אינו יכול לשמור כמ״ש עכ״ל. וכבר הביאו שיש מקור לדבריו בדברי המאירי שכתב וז״ל וגדולי המפרשים פירשוה וכו׳ וממה שאמרו חזקה אין אדם משמר מה שביד חברו, ועוד שאין שימור גמור אלא בלישה לשמה, וכל מצוה שצריכה לשמה פסולה בגוי עד שמתוך כך מזהירין שלא להניח נכרית בלישת מצה של מצוה עכ״ל.

יח) **ויש** לעיין בדברי המנחת חינוך, האם סברא זו שאין אדם שומר מה שביד חבירו סברא כללית היא בשימור, שכל היכא שצריך שימור לוודא שלא נתחמצו החיטים או העיסה, אינו יכול לשמר מה שביד חברו [ואין זו סברא בתוספת דין לשמה שצריך בשעת העשיות בפועל של המצה בלבד, עיין בסי׳ י״ב שהארכנו בשיטות האחרונים בזה], או שלא נאמרה אלא באופן שחבירו עושה מעשה במצה. והנ״מ בזה לכאורה ברורה, דהרי מבואר בסוגיא בפסחים שם דלרבא גם בשעת קצירת העומרים צריך שמירה מחימוץ, ולכאורה גם שמירה זו צריכה להיות לשמה (ועיין בסימן י״ב שם אות ה׳ שהארכנו בזה), וא״כ אם ננקוט שכל מה שנמצא ביד חברו, אע״פ שאין חברו עושה בו מעשה, א״א לשמרו, וכפשטות דברי המנ״ח, נמצא שא״א להניח את החיטים ביד גוי אפילו אם אחרים עומדים על גביהם ושומרים אותם, וזה חידוש.

ולכך היה נראה דכל דברי המנ״ח אינם אלא כשחבירו מתעסק בעיסה, ולא שהעיסה מונחת בידו בלבד. אבל לכאורה הדברים משוללי הבנה, דהא מקורו של המנ״ח הוא מדברי הגמ׳ בחגיגה בנוגע לטהרות, ושם בודאי גם בשעה שהטהרות מונחים ביד חבירו א״א לשומרם.

ונראה, דהנה ראיתי מביאים שהאחרונים הקשו על דברי המנ״ח דהרי זה שאין אדם משמר מה שביד חברו מבואר בפירש״י שם שהוא מדין היסח הדעת שפוסל בטהרות, וא״כ איך אפשר לדמותו כלל לדין שמירת מצה. ולכאורה נראה שהמנ״ח לא הביא אלא דמיון לדבר, והיינו דכשם שבקדשים שצריך שמירה ממש והיסח הדעת פוסל בהם א״א לדון שדעתו עליהם בשלימות כשהם נמצאים ביד חבירו, אף במצה שאין בה פסול היסח הדעת, מ״מ א״א לדון בעיסוק המצה שנעשתה בשמירתו כשעשייה זו היתה ביד חברו, אבל באופן שאין כאן עשייה, אין זה שהחיטים או הקמח מונחים ביד חבירו יכול להפקיע שמירתו.

שימור ע"י העומד על המכונה

יט) **ולפי"ז** נבוא לדון בציור דידן, האם יש צד להקל באפיית מצות ע"י הנחה על סרט נע אפילו אם ננקוט דל"ה עשי' דידי', ומעשה כותי בתפילין לא מהני.

והנה לפי פשטות דברי המנ"ח [שאין נפ"מ בזה אם חברו עושה מעשה במצה או לא] לכאורה הי' מקום גדול לומר שאף אם בתפילין וציצית לא מהני' עשייה ע"י מכונה, במצות מהני משום שלא שייך בזה אין אדם משמר מה שביד חברו. ובאמת סברא זו לכאורה מועלת להתיר בכל מצת מכונה ולא רק בציור דידן, אבל מ"מ יש בה נ"מ לנידון דידן דייקא, דאף אי ס"ל בכל מצת מכונה שכשרה משום שלחיצת הכפתור הו"ל כעשי', בציור דידן הרי אי"ז שייך, וא"כ אם ננקוט דשימת קמח לתוך מכונה הפועלת לא עדיפא ממכונה, ודלא כמו שנתבאר בפרק א', עדיין יש להכשיר משום שאלו העומדים על המלאכה משמרים את המצות לשם מצה, והרי אין כאן מעשה ביד חברו. ומצאתי סברא זו להתיר בס' מקראי קודש (ח"ג עמוד י"ח).

כ) **אכן** כ"ז לפי פשטות דברי המנחת חינוך, אבל לפי מה שצידדנו שהדבר תלוי אם חברו עושה מעשה במצה, יש מקום לדון האם באמת יש להתיר המכונה מחמת סברא זו. דכיון דעיקר ההפקעה היא שכיון שיש כאן מעשה מצד חברו א"א לדון את העומד מן הצד כמשמר על עשית חברו, יתכן שגם בעשיית מכונה הדין כן. דאף דהא דחגיגה דאינו יכול לשמור מה שביד חברו היינו שמה שהטהרות נמצאים ביד חברו מפקיע שמירתו, וא"כ לכאו' דוקא אם נמצאים ביד אדם הוא שנדון כן, וכמו שאפשר לשמור מה שנמצא במדף גם אם המדף זז, אבל במצה שלדברינו ההפקעה היא מצד עשיית האחר נראה ששפיר יש לדון כן גם במכונה.

ונראה לציין שנידון זה בדעת המנ"ח נוגע לא רק למכונה אלא גם לציור שבו הרוח העיפה העיסה אל התנור, ומישהו עומד מן הצד ורואה שזה נכנס לתנור ושומרו לשם מצה, ולכאורה הדבר נראה כחידוש לומר שמהני. ולדרכנו שעשיית המכונה מפקעת, נראה שגם עשיית רוח תפקיע.[נב]

נב. ובאמת גם לדעת הרא"ה יש לדון בכה"ג. דהנה לפו"ר נראה שאם הי' אפשר לצייר אופן שבלי עשי' כלל של הנחה בתוך התנור היתה העיסה נאפית [ואולי יש לציירו אם הי' אפשר ללוש ולעבד עיסה הנמצאת בתוך התנור] והעומד שמר כל הזמן לראות שנאפית בודאי יהני. וא"כ יש לדון במי שמניח עיסה בתוך התנור שלא לשם מצה ואח"כ יחשוב כל זמן האפי' שהוא משמרה לשם מצה, האם זה יועיל. דמצד אחד הרי שומרו עכשיו מחימוץ, ואם באופן שהעיסה היתה שם מעצמה נקטנו שמחשבתו תועיל, מה גרע בזה שהוא הניח את העיסה שם שלא לשמה. אבל נראה יותר דבכה"ג לא מהני, דאף אם באופן שאין עשי' תועיל שמירה זו, מ"מ אם יש כאן עשי' של מעשה אפיה צריך השימור להיות בשעת המעשה גופי', ולא מהני שימור אח"כ. ובנוסח אחר, אם מחשבתו לשמה בשעת הנחת העיסה בתנור מספקת אף

כא) ומ"מ אף אם היינו מכשירים משום שימור העומדים על גבי המכונה, מ"מ יש נ"מ גדולה בכל מה שהארכנו לדון בפרק א' וב' האם הנחה על הסרט הנע נחשבת למעשה אפייה [והאם יש לחלק בין אם הסרט חם או קר], דאם ההנחה על סרט הו"ל מעשה אפייה סגי במחשבת לשמה ברגע ההנחה, אבל אם דנים שאין זה מעשה, ומכשירים את המצות ע"י מחשבת הישראל העומד שם ומשמר, יצטרך למחשבה כל זמן האפייה.

חילוקי האחרונים בין טחינה ללישה, והמסתעף מזה לנידוננו

כב) והנה לפי ביאור המנ"ח אין בכל זה הבדל בין טחינה ללישה [למ"ד שטחינה צריך לשמה] וכן בקצירה [להך שיטה] וכדמבואר כן בלשונו. אמנם יש אחרונים שחילקו ביניהם. והט"ז חילק דאף למ"ד דבעי' טחינה לשמה אין חסרון בגוי שלש וישראל שומרו אלא בלישה, משום שרק מלישה ואילך הוא עיקר עבודת הפת. ועיין בסימן י"ב מה שביארנו בביאור שיטתו ושיטת המג"א.[נג]

שאינו שומרה אח"כ, והיינו ע"כ דהשמירה מחימוץ של אח"כ נכללת במעשה ההנחה בתנור, מהאי טעמא גופי' מסתבר שאין לדון שמירה אחרת אם הנחה זו לא היתה לשמה.

ואם כנים הדברים לחלק בזה בין מקום שאין מעשה כלל למקום שנעשה המעשה בלא שימור לשם מצה, נבא לדון מה הדין בהניחתה הרוח על האש, האם גם בזה דנים שיש כאן עשיה וא"א לאדם העומד שם לשמרה לשמה, או דמעשה הרוח אינו עשייה כלל, ובזה ששמרה אח"כ לשמה סגי. ולדברינו דבכה"ג נדון מעשה הרוח כעשייה, אף לדעת הרא"ה לא מהני' מחשבתו אח"כ, שהרי אין ההפקעה מחמת זה שיש כאן מעשה אדם אלא מחמת זה שהיה כאן מעשה אפייה שלא היה בו שימור לשם מצה, וא"כ אף אם הניחו הרוח לא שנא.

ויוצא בזה נ"מ מחודשת, דלפי מה שביארנו שהנחה על סרט נע שנכנס לתוך התנור הויא מעשה אפייה, יש לדון דאף לדעת הרא"ה שאפילו אם אין העיסה נאפית על ידו יכול לכוין בה לשמה, היכא שהעיסה נופלת מאליה על גבי הסרט צריך לשומרה לשם מצה מיד בשעת נפילתה אף שעדיין לא הגיעה לתנור.

נג. ויש להבהיר שאף שלפי דברינו בביאור דברי המנ"ח יש צד השוה בין דבריו לדברי הט"ז, שהרי לשתיהם השמירה על מה שאין בו עשיית אדם אפשר ליעשות ע"י זה שעומד על גבי הגוי, גדרם שונה לגמרי. דלפי"ד הט"ז כל שלא הגיע לשלב זה באפיית המצות שצריך עשיית האדם עבור עיקר עשיית המצה, אף שלמעשה נעשה כאן מעשה בחיטים או בקמח, יכול הישראל העומד שם לשמור לשם מצה, אבל לדעת המנ"ח [לפי דברינו] הרי כל דבר שצריך שמירה, ובפועל יש אדם שעוסק בה ועושה בה מעשה, א"א לעומד על גביו לשומרו. ונמצא שיש כאן חומרא לדעת המנ"ח, שאם הגוי טוחן בריחים של יד לדעת הט"ז יהני שימור ע"י אחר ולדעת המנ"ח לא יהני. ואם היינו נוקטים שדברי המנ"ח הם רק כשהמעשה נעשה על ידי אדם היה שייך גם קולא לדעת המנ"ח, והיינו בנילוש מאליו ואחד עומד שם ושומרו, דלדעת המנ"ח כשר דכיון שאין כאן מעשה שפיר יכול העומד שם לשומרו לשמה, אבל לדעת הט"ז לא המני דלמעשה לא היתה כאן לישה בשימור לשמה, אבל לפי מה שכתבנו שגם במעשה שנעשה מאליו שייכים דברי המנ"ח, לכאורה אין היכ"ת שיועיל לדעת המנ"ח ולא לדעת הט"ז.

ובחק יעקב ביאר הא דבטחינה מהני עומד על גביו באופן אחר, וז"ל די בשימור משעת טחינה, והיינו להיות הישראל עומד על גביו אצל הטחינה סגי אפילו בטוחן ברחים של יד על ידיהם סגי בעומד על גביו, כיון שאינו עוסק בקמח עצמו רק מלאכתו ע"י כלי, מה שאין כן באפיה ולישה שמלאכתו ועסקו בעיסה ומצה עצמו לא מהני בעומד על גביו עכ"ל. ובודאי אין זה כדברי הט"ז, ומבואר מדבריו שאם המציאות של לישה היתה ע"י כלי גם בזה הי' מהני עומד על גביו. ולדבריו לכאו' יש קולא גדולה בזמננו שרוב החבורות עושים העיבוד ע"י מקלות ולא בידים, אם כן אף אם יעשהו גוי, כל שיש גדול עומד על גביו יהני, דלכאו' גם זה נחשב ע"י כלי דלא שאני מריחיים של יד. אבל אף אם נמציא איזה חילוק בין ריחיים של יד לעיבוד ע"י מקל ונאמר שמקל הוי ידא אריכתא ממש, בודאי במצת מכונה אם גוי ידליק את המכונה והישראל עומד על גביו גם יהני.

ולכאורה יש נ"מ בשיטת החק יעקב לחומרא ולקולא, לקולא כמו שביארנו בלש ע"י מקל או מכונה, ולחומרא דאם הגוי קוצר בידים לא יהני עומד על גביו[נד].

ובציור דידן לכאורה לפי החק יעקב בודאי יהני דהסרט הנע הוי ככלי, וממילא תועיל מחשבת העומד שם, ומ"מ אכתי יש נפ"מ בנדוננו האם הנחתו על הסרט נחשבת למעשה אפייה בנוגע לכמה זמן צריך לחשוב לשמה וכמו שנתבאר באות כ"א.

שימור ע"י עיסוק בעיסה

כג) **אך** יש עוד דרך בזה באחרונים, דיעוין בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קכ"ח) שכ' וז"ל מריש תמהתי הרבה על מה שאנו סומכים על קצירת גוים וישראל עומד על גביו, [הא] כל דבר דבעיא לשמה וסתמיה לאו לשמה עומד לא מהני גוי וישראל עע"ג לרוב הפוסקים, א"כ על מה אנו סומכים, דאפילו אם יתחיל ישראל לקצור קצת אפשר לא מהני, דלא דמי לישראל המתחיל לעיבוד העור לשמה, התם אותה העור עצמה שמתחיל ישראל להניחה לתוך הסיד גומר הגוי על דעת ישראל שהתחיל, אבל הכא אם התחיל ישראל

נד. והנה עצם סברת החק יעקב נראה לחדד, והיינו דיש שתי גדרים בתורה למעשיו של אדם, חדא שהמעשה הוא מעשה גופו, ושנית שהוא פעל את המעשה [ויש אחרונים שמבארים בזה איזה מצוות נחשבות מצוה שבגופו שלא שייך בהם שליחות]. וס"ל להחק יעקב דכשהמעשה הוא מעשה גופו של הגוי א"א שיישמר על ידי הישראל, אבל אם אין זה מעשה גופו של הגוי אלא שהוא זה שפועל את המעשה, בזה שייך לדון שהשימור הוא ע"י הישראל העומד ע"ג. והנה בודאי הדברים מחודשים מאד, שכל מה שמצינו בכגון זה היינו בדבר שצריך גוף האדם, אבל בדבר כזה שיכול לעשות באופן אחר אלא שהוא החליט לעשותו בגופו לכאורה אין לזה יותר שייכות אליו בעצם, אבל כמדומני שחידוש זה יוצא מכל ביאור שנאמר בדברי החק יעקב.

לקצור מלא ידיו מה יועיל זה לשיבולת שיקצור הגוי.

שוב ראיתי הנח לישראל בני נביאים הם, אי הוה כתיב קצירך לשם חובך שיהיה הקציר לשמה אז הוה שייך כנ"ל, אבל אין שום מצוה בקצירה אלא בשימור לשמה, א"כ השומרה שלא יבוא לידי חימוץ יכוון בשמירתו לשם מצות פסח, ואין לגוי שום עסק בשמירה כי אם בקצירה וישראל הוא המשמר והמכוון מרישא לסיפא, ולא דמי לשימור מלישה ואילך דבעיא ע"י ישראל דוקא ולא שילוש גוי וישמור ישראל, התם משנתן מים לקמח אז המגבל בידו הוא המשמר ואי אפשר לרואה לשמור אם המגבל לא ישמור שוא שקד שומר, ע"כ צריך המגבל שיהיה ישראל גדול המכוון לשמה, אבל שימור דקצירה אינו אלא שלא יבוא לידי חימוץ במקרה והשומר הוא ישראל המכוון לשמה ולא צריך יותר עכ"ל. ולכאורה ביאור דבריו דס"ל דחלוק השימור שיש לאחר נתינת המים מהשמירה שצריך לפני נתינת המים. דלפני נתינת המים השמירה היא לוודא שלא קורה משהו שפוסלו, אבל אחרי שנתן מים, שבלי עשי' חיובית תתחמץ העיסה מאליה, השמירה היא לעסוק בה כדי שלא תתחמץ, ומשו"ה פליגי שאר הראשונים על הרא"ה וסבירא להו דאין שמירת ישראל העומד על גביו מועלת, אבל עד לישה כו"ע מודו לסברתו שאחר יכול לשמור.

כד) **אבל** עדיין יש לחדד את הדברים. הנה הארכנו לעיל בדברי האחרונים שהנחת חיטים בתוך ריחים של מים נחשב מעשה ממש [לדעת האבן העוזר אף בנוגע לשבת, ולדעת המג"א בנוגע לכה"ת חוץ משבת], וא"כ המניח עיסה במכונה של מים שתזרוק אותה לתוך תנור נחשב מעשה אפייה, ואם הוא עושהו לשם מצת מצוה מועלת מחשבתו ואינו צריך לחשוב לשמה בשעה שהמכונה זורקת לתוך התנור [וכמו שכל אופה אינו צריך לחשוב לשמה בשעת אפיית המצות ממש אלא בשעת הכנסת המצות לתנור], וצריך לבאר מה הדין אם מניח חיטים בתוך רחיים של מים, האם צריך מחשבתו בשעה שמניחו משום שזה נחשב מעשה טחינה, או בשעת הטחינה ממש. ומסתבר שאין צריך מחשבה אלא בשעת הטחינה, דהא אין שום ענין של מעשה טחינה בעצם, אלא שצריך שמירה בשעת טחינה משום שאז יש חשש חימוץ, וא"כ מסתבר שהדבר תלוי בשעה שהטחינה קורה בפועל ולא בשעת מעשהו של הטוחן. וזהו חילי' של החת"ס דבדבר שלא נאמר בו דין לשמה על המעשה מהני' מחשבת העומד על גביו.

והנה הגרב"צ אבא שאול (שו"ת אור לציון ח"ב פי"א שאלה ד') חשש שבתנור חשמלי נחשב החשמל כדבר המתחדש כל הזמן וממילא אפילו מי שמניח את העיסה בידיים בתנור חם והעיסה נאפית באותו מקום אין זה נחשב לאפייה דידי', ועי' מה שהארכנו בזה בנספח בס"ד. וראיתי לאחד ממחברי זמננו שכתב ע"ז שלפי"ד החת"ס אין כאן חשש, דכיון שאחרי שהניחו במקום זה אין עליו לעשות כלום אלא להשגיח

שלא תקרה שום השתנות, לא שנא מטחינה שמחשבת העומד שם מועלת. ונראה שאין דבריו נכונים, ואם נסכים לעצם ההנחה שאין לדון הנחת העיסה בתוך התנור כאפיי׳ מפני החום המתחדש, לא תועיל לזה סברת החת״ס, דכיון דאחרי שימת מים צריך התעסקות בעיסה עד שתיאפה, אין כאן שימור אלא ע״י שנדון שהוא עשה את ההתעסקות, ומה שבמקרה יוצא שאינו צריך לעסוק יותר בפועל אין זה נחשב שלא צריך עסק.

ואדרבה, נראה שלדברי החת״ס יש חומרא בנידון כעין דידן. והיינו אם יהי׳ סרט נע שמביא את החיטים לתוך הרחים, אם נדון את זה כעשי׳ נראה דלפי״ד החת״ס לא תועיל מחשבתו בשעה שמניחם על הסרט, אלא בשעה שנטחנים למעשה.

כה) **ומ״מ** נראה דאם נדון שאין הנחת העיסה על סרט נחשבת כמעשה אפייה דידי׳, מ״מ אם הסרט היה חם בחום הראוי לאפות את המצה, דבאמת עשה מעשה שיש בו כדי לאפות לגמרי, אלא שלמעשה לא נאפה ע״י זה אלא על ידי חום התנור שבפנים, בזה יש יותר מקום לדון שאחרי המעשה הראשון שלו בעצם אין צריך ׳טיפול חיובי׳ בעיסה, אלא לוודא שאין העיסה נפקעת ממצבה שהיא נאפית ואינה מחמצת, וא״כ לדברי החת״ס תועיל שמירת העומד שם. ואף שבאופן שהוא הניחה במקום חם וראה שגוי מסלקה ומניחה במקום אחר לכאו׳ לא מסתבר לדון כן, היינו משום שברגע שהגביהה הגוי מעל האש הרי היא במקום שתבא לידי חימוץ לפני שתיאפה, וא״כ עכשיו צריך למעשיו כדי שלא תתחמץ ואין שמירתו מבחוץ מועלת, אבל בסרט נע, וכן אם בא גוי וגרר את העיסה ממקום למקום, כל שאינו עובר דרך מקום שאינו ראוי לאפות את העיסה, אף שאין כל מהלך הסרט נדון כאש אחת כמו שביארנו באות י״א-י״ב, יש מקום לדון שהעיסה כבר לא נמצאת במקום שצריך עסק.

נספח לסימן יא

האם דנים כח חשמל ככח המתחדש כל רגע

הארכנו בפנים (פרק א׳) שהנחת עיסה על סרט נע הנכנס לתוך האש דינו כמעשה אפייה גמור, ואפי׳ אם הסרט קר והתנור קר, כל שהתנור יתחמם לפני שתגיע אליו העיסה, ומקור הדברים מדברי האחרונים שהנחת חיטים בריחיים של מים נחשבת מעשה ממש ע״ש. אכן שמעתי מהרב א. מ. לוין שליט״א להעיר ע״ז דיש לחלק בין ריחיים של מים לחשמל, דבריחיים של מים הכח של מים כבר נמצא, אבל בחשמל אולי דנים כל ייצור חדש של חשמל ככח חדש, ואף אם נאמר דכח החשמל נדון כקיים בעולם ולא כנוצר כל רגע, מ״מ הרי החשמל בא ממקור הכח אל התנור כסדר, וא״כ הגעת החשמל הוי דבר חדש.

והנה נתעוררתי לדון בכגון דא בכל בישול על ידי חום מכח חשמל כמו פלטה או כיריים חשמליות. והנה במניח קערה על כיריים חשמליות שאינם דלוקות ועומדות להידלק ע״י שעון, כ׳ החזו״א (או״ח סימן ל״ח סק״ג) שאין זה אלא גרם בישול. ובשו״ת הר צבי (או״ח סי׳ קל״ו) דן בזה מצד מקרב דבר אצל האש דהוי מלאכה בשבת לדידן שקי״ל אשו משום חציו, ובפנים דננו בדבריו קצת בס״ד, אבל עכ״פ לר״ל שאשו משום ממונו בודאי אין זה נחשב אלא כגרם בישול. ולפי״ז ברור דתבשיל שלוקח חצי שעה להתבשל ויש כיריים דלוקות שעומדות להתכבות בעוד רבע שעה ולחזור ולהידלק בעוד שעה, ומניח התבשיל על כיריים אלו, גם זה אינו אלא גרם בישול, דאף שהכיריים היו חמים כשהניחו, הלא מן החום הזה לא הגיע לידי בישול. וא״כ נמשיך את הקו, מה יהי׳ הדין אם הכיריים הם על שעון שכל דקה מכבה אותם לשני׳, לכאו׳ גם כן דינא הכי, וא״כ בכל מבשל בתנור חשמלי נידון כן, דהא סיבת החום של הדקה השני׳ אינה אותה סיבה של הדקה הראשונה.

שוב ראיתי שהגאון רב״צ אבא שאול זצ״ל (שו״ת אור לציון ח״ב פי״א שאלה ד׳) באמת החמיר בזה שאין לאפות מצות כלל בתנור חשמלי אף שמניח את העיסה בתוכו בידיים. אכן ראיתי טוענים על דבריו דלא דנים כן אלא דנים את כל זרימת החשמל במשך האפייה ככח אחד. (ויש שהוכיחו דאין דנים כל רגע ורגע ככח חדש דא״כ יוצא דגם מי שמבשל בשבת על כיריים חשמליות לא יעבור מדאורייתא, וזה לא שמענו, ובהערות לס׳ אור לציון שם כ׳ שלדעתו באמת לא יעבור מדאורייתא בתנור חשמלי.) אכן כמדומני שלא נהגו לחשוש לדעתו בזה, ואף המקפידים על מצות יד אופים בתנור חשמלי. וא״כ יש להוכיח דגם בענינו אין להקפיד.

אבל באמת יש מקום לחלק בזה, חדא, דבאמת מה שכתבנו לעיל שזה פשוט שאם יש שעון שמכבה ומדליק את הכיריים כל דקה ודאי פטור אינו מוכרח. ולחדד נציין שלכאו׳ אי״צ לצייר ציור רחוק של שעון שמכבה ומדליק בכל דקה, דבכל כיריים ותנור חשמליים יש תרמוסטט שבהגיע התנור לחום הרצוי מכבה את גוף החימום וא״כ כמעט לא משכחת לן אופה שחייב בשבת בתנור חשמלי. ולכאורה נראה דאינו כן, דנחזי אנן מה יהי׳ הדין במי שהניח מאכל בתוך התנור בזמן שהתרמוסטט כיבה את החשמל, אבל התנור עדיין חם והמאכל יספיק להתבשל לפני שהוצרך האש לידלק שוב לכאו׳ בודאי חייב, וא״כ אף אם התרמוסטט אכן הדליק את האש עוד הפעם, למה ייפטר, הרי כל שמתחיל התנור להתקרר שוב נדלק האש, ונמצא שאף פעם אינו מגיע למצב כזה שאינו יכול לבשל את המאכל, ונמצא שהמניח הניח את האוכל באויר התנור החם, וזו סיבת הבישול, והא דהי׳ מתקרר אם התרמוסטט לא הי׳ חוזר ומדליקו אינו סיבה לדונו כאש חדש, ואין מקום לפוטרו אלא באופן שאין האש נדלק אלא כשהתנור מתקרר לחום כזה שכבר אינו יכול לבשל, ופשוט. ואם כנים הדברים אין להוכיח מכל בישול בחשמל ומהא דאופים בתנור חשמלי דגם בציור דידן ייחשב ככח אחד.

אכן אף שדחינו את ההכרח לדבר, מ״מ עדיין נראה שיותר מסתבר לומר שאף ע״י חשמל נדון כריחיים של מים, וכן הי׳ פשוט לתורת רפאל, וא״כ לכאו׳ נתברר לן הדין בציור דידן דמהני.

סימן יב

בדין שימור המצות

כמה עובדות שקרו במאפיית מצות שיש לדון האם נפסלו המצות למצת מצוה

ראובן ושמעון ביקשו רשות מראש חבורת מצות יד להיות נוכחים בשעת אפיית המצות לראות את סדר הדברים, ואמר להם ראש החבורה "תעמדו בצד ותסתכלו, אבל בשום פנים איני רוצה לשמוע קולכם במשך כל האפיה".

וכדרך החבורות אחרי הלישה בקערה שוטפים את הקערות (פיילעס) ומייבשים אותם ואח"כ משתמשים בהם שוב. וממילא היו ג' ערימות של קערות, אחת מקערות שחזרו לשטיפה ודבוקים בהם פירורים שהם בחשש חמץ, ויותר מזה הרי מבואר בדברי מלכיאל (ח"ד סימן כ') שפירורים שלא נוקו דינם כשאור. והערמה השני' יש בה קערות שטופות במים שלא לנו שיש חשש שמחמיץ בעיסה, והערימה השלישית נקיים ונגובים. וכדרך החבורות, היו הממונים על הקערות שולחים את הקערות ע"י ילדים אל הלש "פארנעמער" ובאמצע החבורה קרה פעמיים שהילדים התבלבלו מאיזה ערימה הם אמורים לקחת. ילד אחד חשב שאפשר לקחת גם מהערמה הראשונה של קערות שלא נשטפו כלל, והילד השני חשב שאפשר לקחת גם מהערמה השניה של קערות שנוקו ולא נוגבו.

וראובן ושמעון ראו ממקומם שהילדים טעו ועלולים לקחת מהערמה הלא נכונה, ואמרו לעצמם מכיון שהילדים יכולים לטעות, הרי זה באחריותנו להציל את משתתפי החבורה מחמץ ומברכה לבטלה של אכילת מצה, וא"כ בא נעקב אחרי הילדים אם באמת הם יטעו. שאל ראובן את שמעון, מה תעשה אם תראה טעות, וענה לו שמעון אני אצעק ממקומי שלא ישתמשו בקערה, וראובן לעומתו אומר אני לא אומר כלום שהרי הזהירנו ראש החבורה לא לפתוח את הפה, אבל אומר לו אחרי גמר האפייה שיש מצות שצריך לזרוק. ולמעשה הילדים לא טעו.

עוד קרה, שראובן ראה שאחד מהמעבדים [פינערס] גמר עבודתו, ובעודו מחכה שיקחו ממנו את הבצק ויביאו אותו לשולחן העבודה הוצרך לצאת, ונתנו לילד להתעסק בו כדי שלא יחמיץ, ולא אמר לו לומר לשם מצת מצוה. כשראה ראובן שהפינער העביר את הבצק לילד, אמר אני צריך לשמור ולוודא שהילד באמת עוסק שלא יחמיץ ויגרום ביטול מצוה וברכה לבטלה, ואכן ראה שהתעסק כראוי. ועכשיו נשאלת השאלה האם יש חשש על המצות האלו שחסר להם שמירה לשמה.

פרק א
יסוד דין שימור

מקור הדין

א) **פסחים** דף מ. הדר אמר רבא מצוה ללתות שנאמר ושמרתם את המצות אי לא דבעי לתיתה שימור למאי אי שימור דלישה שימור דלישה לאו שימור הוא דאמר רב הונא בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה באחרונה אין בראשונה לא מאי טעמא משום דלא עבד בהו שימור ולעביד ליה שימור מאפיה ואילך אלא לאו שמע מינה שימור מעיקרא בעינן וממאי דילמא שאני התם דבעידנא דנחית לשימור לא עבד לה שימור אבל היכא דבעידנא דנחית לשימור עביד לה שימור הכי נמי דשימור דלישה הוי שימור, ואפילו הכי לא הדר ביה רבא דאמר להו להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחלתו ועד סופו בעינן.

שימור מדין בירור שלא נתחמץ

ב) **ומבואר** מדברי הגמ׳ שיסוד דין שמירה היינו לוודא שאין כאן חימוץ, ולכן באופן שאין חשש חימוץ לא שייך שימור כלל. ובדברי הרמב״ם מבואר שהדין שימור כל יסודו בירור שאינו חמץ, שהרי כ׳ (פ״ה מהל׳ חמץ ה״ח) תבשיל שנתבשל ונמצאו בו שעורים או חטים אם נתבקעו הרי כל התבשיל אסור שהרי נתערב בו החמץ, ואם לא נתבקעו מוציאין אותן ושורפין אותן ואוכלין שאר התבשיל, שאין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה, ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ. לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חמוץ עכ״ל [נה].

ג) **וכבר** עמדו האחרונים על זה דלכאורה צ״ע אם כן מה

נה. ובאמת יש מבוכה באחרונים בדעת הרמב״ם אם דין שימור הוא כל שבעה, אבל עכ״פ עצם היסוד שהדין שימור הוא לברר שאינו חמץ מבואר להדיא בדברי הר״מ.

נ״מ בהך דין שימור, הלא בלא״ה צריך לברר מצד איסור חמץ, ומצאנו בזה בדבריהם כמה דרכים.[נו] עיין במשך חכמה (שמות יג,י) שמבאר עפ״י יסודו דחוששים יותר לאונס בקיום מצוה מלאונס בעבירה, וז״ל בזה בארתי דברי הרמב״ם הלכות חמץ ומצה פ״ה הלכה ט׳ משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר. דלפ״ז צריך לקיים ושמרתם את המצות בכל הפסח, וצע״ג דהיאך אמרו בצקות של נכרים ממלא אדם כריסו כו׳, ועיין ברכי יוסף (סי׳ תנ״ג) בזה. ולפמש״כ א״ש, דבאמת לכל מעוט אין צריך לחוש כלל, אך זהו בכל ימי הפסח שהוא ל״ת שלא לאכול חמץ ושוב כי אין צריך לחוש מדינא א״כ אם יאכל הוה כמו שלא אכל חמץ כלל, לא כן בלילה ראשונה דמצוה לאכול מצה אם יאכל אחד מני רבבה חמץ האם תאמר שאכל מצה הלא ודאי לא אכל מצה יהיה מאיזו סיבה שיהיה ולכך צריך שימור ודו״ק.

ועי׳ בשדי חמד (מערכת חמץ סימן י׳ אות ה׳) שהביא דברי השואל ומשיב (מהדו״ק ח״ג סי׳ פ״ז, מהדו״ג ח״א סי׳ קס״ז, מהדו״ב ח״ד סי׳ קפ״ב) שבנמצאו מקצת החיטים מבוקעות, אף שלדינא אין לחוש ששאר החיטים נתחמצו ונתייבשו מ״מ אינו בכלל שמירה, והיינו משום דשמירה צריך ודאי, והשדי חמד ביאר בזה דברי שו״ת מהר״ם מלובלין סי׳ קי״ט שכתב ג״כ בחשש מסוים שכשר לשאר החג ולא ללילה ראשונה. ומדברי שניהם נלמד שיסוד דין שמירה הוא תוספת ברמת הבירור שאינו חמץ. ועי׳ בשואל ומשיב שם שהביא ראי׳ ששמירה צריכה להיות ודאי מדברי הרמב״ן ריש חולין דלענין קדשים דכתיב בהו משמרת לא סמכי׳ אהא דספק טומאה ברה״ר טהור אלא בעי׳ שיהיה ברור לו שלא נגע, והוסיף השואל ומשיב דאף במקום שיש רוב אינו נקרא ודאי שמור, עפ״י דברי השיטה מקובצת ב״מ ו: בנוגע לספק בכור שכיון דבעי׳ עשירי ודאי לא מהני רוב.

ועי׳ במועו״ז (ח״ג סי׳ רס״ג) שהביא בשם הגרי״ז באופן אחר, דלולי קרא היינו סומכים על הסימנים שמסרו לנו חז״ל בפסחים (מח:) לברר שהעיסה לא נתחמצה, וחידשה תורה שלא לסמוך על הסימנים אלא לשמור בשעת הלישה והעיסוק גופייהו שלא תתחמץ. וביאר במועו״ז שם שלדבריו אין שום תוספת ברמת הבירור, אלא שדין שמירה הוא שלא לסמוך אח״כ על הבירור אלא שיעסוק באפיית המצות בצורה שידע שלא יבא לידי חמץ.

נו. ועיין בחידושי הר״ן פסחים דף מ שמדבריו משמע שקושיא זו היא חלק מהשו״ט של אביי ורבא שם.

שימור כדי שיחול בה שם משומרת לשם מצה

ד) **והנה** אף שהוכחנו שיסוד דין שימור הוא הבירור שאינו חמץ (לדעת השו"מ והמשך חכמה כדאית להו ולדעת הגרי"ז כדאית לי'), בודאי יש בזה עוד דין, דהא מבואר בגמ' דמי ששמר את עיסתו לשם חלות תודה אינו יוצא בו ידי חובת מצה של פסח, ובודאי בזה אין שום חסרון בבירור, ועל כרחך יש גם דין שמירה לשמה. וכבר ביאר כן הגר"ח בספרו (פ"ו מהל' חו"מ ה"ה ד"ה אכן) שיש בשימור שתי דינים, אחד עצם המצוה לשמור מחימוץ ושנית החלות שחל במצה שהיא משומרת לשם מצה.

והנה בשאר דברים שצריכים להיעשות לשמן לא מהני בגוי שעושה וישראל עומד על גביו, אך במצה פליגי הרא"ה וראשונים אחרים, דלהרבה ראשונים גם במצה לא מהני גדול עומד על גביו, והרא"ה ס"ל דאף בגוי הלש מהני כל שישראל עומד על גביו ושומרהו לשם מצה, ולפו"ר היה נראה דבהא גופא הוא דפליגי, דהחולקים על הרא"ה ס"ל דאין כאן משום חסרון בירור בלבד אלא בעי' עשייה לשמה, והרא"ה פליג וס"ל דאין כאן אלא משום בירור.

אכן באמת הדבר איפכא, דהנה זה פשוט שאף הדין של לשמה שחל במצות אינו דין עשיי' כמו ציצית, אלא דין שהשימור יהי' לשמה, וזהו מה שחל בחפץ, ומשו"ה הוא דס"ל להרא"ה דשימורו של הישראל העומד על גביו מהניא לדין שמירה לשמה, וכן מבואר מלשון הריטב"א פסחים (מ. ד"ה הא דאמר רב הונא) וז"ל אבל מורי הרא"ה ז"ל היה דן להקל דסגי בישראל עומד על גבו דלא בעי' עשיה לשם מצה רק שימור לשם מצה, דהכי כתיב ושמרתם את המצות, כך היה דן מורי הרא"ה ז"ל להלכה ולא למעשה עכ"ל.

והראשונים שנחלקו על הרא"ה וס"ל שהגדול אינו יכול לשמור אי"ז משום דס"ל דבעי' עשייה לשמה אלא משום דס"ל דבכה"ג אין כאן שימור[נז], ועיין במנ"ח (מצוה י' סק"ב בדפו"ח אות י', ומקורו טהור בדברי המאירי שם בפסחים) שטעמם משום שאין אדם משמר מה שביד חבירו, וכעי"ז כ' בשו"ת חת"ס (חאו"ח סי' קכ"ח) וז"ל מריש תמהתי הרבה על מה שאנו סומכים על קצירת גוים וישראל עומד על גביו, [הא] כל דבר דבעיא לשמה וסתמיה לאו לשמה עומד לא מהני גוי וישראל עע"ג לרוב הפוסקים, א"כ על מה אנו סומכים, דאפילו אם יתחיל ישראל לקצור קצת אפשר לא מהני, דלא דמי לישראל המתחיל לעיבוד העור לשמה, התם אותה העור עצמה שמתחיל ישראל להניחה לתוך הסיד גומר הגוי על דעת ישראל שהתחיל, אבל הכא אם התחיל ישראל לקצור מלא ידיו

נז. ומ"מ פשוט שלכו"ע אית במצה דין שימור כמו שביארנו, וכדמוכח מהא דחלות תודה פסולות למצה.

מה יועיל זה לשיבולת שיקצור הגוי. שוב ראיתי הנח לישראל בני נביאים הם, אי הוה כתיב קצירך לשם חובך שיהיה הקציר לשמה אז הוה שייך כנ״ל, אבל אין שום מצוה בקצירה אלא בשימור לשמה, א״כ השומרה שלא יבוא לידי חימוץ יכוון בשמירתו לשם מצות פסח, ואין לגוי שום עסק בשמירה כי אם בקצירה וישראל הוא המשמר והמכוון מרישא לסיפא, ולא דמי לשימור מלישה ואילך דבעיא ע״י ישראל דוקא ולא שילוש גוי וישמור ישראל התם משנתן מים לקמח אז המגבל בידו הוא המשמר ואי אפשר לרואה לשמור אם המגבל לא ישמור שוא שקד שומר, ע״כ צריך המגבל שיהיה ישראל גדול המכוון לשמה, אבל שימור דקצירה אינו אלא שלא יבוא לידי חימוץ במקרה והשומר הוא ישראל המכוון לשמה ולא צריך יותר עכ״ל.

ולכאורה ביאור דבריו דס״ל דחלוק השימור שצריך לאחר נתינת המים מהשמירה שצריך לפני נתינת המים. דלפני נתינת המים השמירה היא לוודא **שלא קורה** משהו שפוסלו, ואחרי שנתן מים, שבלי עשי׳ חיובית תחמיץ העיסה מאליה, השמירה היא לעסוק בה כדי שלא תתחמץ, וממילא עד לישה כו״ע מודו לסברת הרא״ה שאחר יכול לשמור.

ובחק יעקב (סי׳ ת״ס סק״ב) כתב וז״ל די בשימור משעת טחינה, והיינו להיות הישראל עומד על גביו אצל הטחינה סגי אפילו בטוחן ברחים של יד על ידיהם סגי בעומד על גביו, כיון שאינו עוסק בקמח עצמו רק מלאכתו ע״י כלי, מה שאין כן באפיה ולישה שמלאכתו ועסקו בעיסה ומצה עצמו לא מהני בעומד על גביו עכ״ל. ומכל זה מבואר שלא עלה על דעת אחד מן האחרונים לבאר שהדין השני הוא באמת דין עשי׳ לשמה, ופשוט הוא דהא לשון הקרא הוא ושמרתם את המצות ומנין יתחדש כאן דין עשיי׳.

והנה כ״ז פשוט מאד, ולא הארכתי אלא מפני ששמעתי שאחד ממחברי זמנינו נתן עצה לאלו שמחמירים להשתמש במצה עבודת יד משום לשמה, אך חוששים שבעבודת יד יש יותר שהיות מאשר במצות מכונה, שיאפו מצות מכונה ויבטלו שם לחם מהם על ידי שיבשלום, והדר יאפום ביד, דבזה יש עשיי׳ לשמה, אבל אין החשש חימוץ של עבודה ביד. ולכאו׳ זה טעות גמורה, דעד כמה שאין חשש חימוץ אחרי אפיי׳, אין כאן שימור וממילא לא מתקיים הדין לשמה. והגע בעצמך לדעת הרא״ה שהגדול העומד על גבי הגוי הוא זה שמשמר את המצות לשם מצוה, מה יהי׳ דינו בציור כזה שחוזר ואופה את המצות, דהרי אין שום ענין לגדול להסתכל מה קורה שם, דהא בין כך ובין כך לא יחמיץ, וע״כ באמת לא שייך שימור כלל על מצה אפוי׳ ולא טעה בזה אדם מעולם. (ולא מסתבר שמטעם זה גופא נחלקו שאר הראשונים על הרא״ה דסבירא להו דעיקר דין לשמה הוא דין עשייה לשמה, דודאי מודו לי׳ דדינו דין שימור הוא, אך סבירא להו שגם שימור ע״י הגדול העומד על גביו לא מהני.)

פרק ב
מאימתי צריך שימור

נדון הפוסקים להצריך שימור משעת טחינה

ה) **והנה** בפסחים שם מצינו בדין שימור שתי צדדים האם צריך שימור משעת קצירה או משעת לישה. ובטור (סי׳ תנ״ג) כ׳ וז״ל כתב רב אלפס שצריך לשמור חטין שיוצאים בה ידי מצה משעת קצירה שלא יבא עליהם מים, וא״א הרא״ש ז״ל (פ״ב סי׳ כ״ו) כתב שא״צ אלא משעת טחינה וז״ל נוהגין באשכנז ובצרפת לשומרן משעת טחינה לפי שאז מקרבין אותן אל המים שטוחנין בריחיים של מים, וכ״כ בשאלתות לא נפיק ידי חובתיה אלא במצה דמינטרא מחימוץ מן כד נפל מיא עילויה ואי אמטינהו לחטי עכו״ם חרש שוטה וקטן לא נפיק ביה ידי חובתיה עכ״ל. ועי׳ בערוך השולחן שם (סי״ג) שתמה ע״ז וז״ל ויש לתמוה שהרי בגמ׳ לא נזכר אלא לרבא משעת קצירה, ולהחולקים על רבא הוא משעת לישה שאומר שם מפורש דשימור דלישה הוי שימור, וא״כ מנ״ל להרא״ש והטור דמשעת טחינה צריך שימור והרי שימור זה לא נזכר בגמ׳ כלל, ואין לומר דזהו לאו משום לשמה אלא מחשש שמא יפלו במים דא״כ למה אי אמטינהו אינו יהודי חרש שוטה וקטן פסול, אלא ודאי דלעיכובא צריך לשמה משעת טחינה. ובהכרח צ״ל דפסיקא להו לרבותינו דוודאי השימור הוא משעת הטחינה כיון שהם סמוכים למים, והש״ס שאומר משעת לישה משום דבימיהם רובם היו טוחנים בריחיים של יד או ריחיים ההולך ע״י בהמה או של רוח, דבכמה מקומות בש״ס משמע שלא היה מצוי אצלם ריחים של מים אלא דיד ע״כ.

גדר שימור במלאכות המיוחדות לפת

ו) **ועיין** בשו״ע (סימן ת״ס ס״א) אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי א״י, ולא על ידי חרש שוטה וקטן. וכתב הט״ז שם (סק״א) נלע״ד דוקא לישה ואפיי׳ אסור ע״י עכו״ם דבעי׳ שימור לשם מצוה ועכו״ם לא עושה אלא ע״ד עצמו אף על פי שישראל עע״ג ומזהירו שיכוין לשם מצוה כמ״ש ב״י בשם תשובות הרשב״א, אבל הטחינה של החיטים אין איסור ע״י עכו״ם אם ישראל עע״ג. ואף על גב דכ׳ הטור בסי׳ תנ״ג בשם השאלתות דצריך שיהי׳ מנטרא מחימוץ מן כד נפלא מיא עלויה ואי נטרינהו לחטי עכו״ם וחש״ו לא נפיק ביה י״ח, היינו מטעם חימוץ, ממילא אם עומד ישראל ע״ג ושומר מחימוץ אין איסור, משא״כ בלישה ואפיה דלאו מטעם חימוץ הוא אלא שיכוין לשם מצה בזה דוקא אסור בעכו״ם וחש״ו ע״כ. ובמג״א שם, ז״ל מהר״י וייל אל יסייע עכו״ם חש״ו לא בלישה ולא בעריכה ולא באפיי׳ עכ״ל, משמע דוקא אלו ג׳ מלאכות דמיוחדות לפת כדאי׳ במתני׳ פ״ג דפסחים, אבל נקוב שמנקבים המצות אין קפידא ע״כ. וכתב ע״ז המחה״ש, משמע דוקא אלו ג׳ מלאכות כו׳. משמע קצת דגם הטחינה אפילו בריחים דיד או הולכה לטחינה מותר ע״י גוי. וכן דעת הט״ז, דאף דעכ״פ משעת טחינה בעי שימור כמו

שכתוב סימן תנ״ג (סעיף ד׳), היינו שימור שלא תחמיץ, אבל לשם מצוה די בשימור של הני ג׳ מלאכות עכ״ל.

והנה הט״ז ביאר שהחילוק בזה הוא שרק בדברים שנצרכים לעיקר אפיית פת צריך ישראל, וצריך לברר אם כוונת הט״ז היא דלא צריך שימור לשמה, והיינו אף דבודאי מבואר בסוגיא בדף מ׳ שהבאנו שלרבא משעת קצירה צריך שימור, ס״ל להט״ז דאי״ז אלא לגבי הדין הראשון שהבאנו באות ג׳ שצריך שימור שלא יתחמץ, דכיון ששייך בי׳ חימוץ צריך לשומרו, אבל הדין השני שהוא חלות במצה צריך רק בעשיי׳ העיקרית של הלחם, והסברא בזה מובנת דהדין שצריך לחול בחפצא הוא רק על ידי העשיות שהם בעיקר השם מצה. אכן דבר זה צ״ב מפשטות משמעות לשון הגמ׳ אפיכו כיפי לשם מצה, ולדברינו לכאו׳ צ״ל שהכונה לשמה היינו רק שיזהר מחימוץ. ועיין בערוה״ש שהביא שיש ב׳ גירסאות בגמ׳ לשם מצה ולשם מצוה ולכאורה מה שכתבנו מתיישב רק עם הגרסא לשם מצה, וצ״ע.

ויש לבאר דברי הט״ז באופן אחר, והוא דאף דמשעת קצירה צריך לשמה, הלשמה של זה שעומד על גבו נמי מהני, ורק הדברים הנצרכים לעיקר אפיית הפת צריכים שהעושם יעשם לשם מצה, אך לפו״ר אין ביאור לסברא זו, ועוד דהמעיין בלשון הט״ז יראה דמשמע להדיא מדבריו כדרך הראשון.

ז) **אכן** על הדרך הראשון שכתבנו קשה מאד תמיהת האליהו רבה, שז״ל הרשב״א (ח״א סי׳ כ״ו) ותחלת כל דבר צריך אתה לדעת כי מצה של מצוה צריכה שמור לשם מצה בין שמור דלישה בין שמור דמעידן קצירה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה עכ״ל, הרי דחד דינא להו ואם חייב בשימור משעת קצירה צריך שיהיה גם לשמה, ובשלמא אם נאמר דאף שמקצירה עד לישה גם צריך לשמה מהני בזה ישראל עומד על גביו, הי׳ אפשר להתאים את הדבר לדברי הרשב״א, אבל לומר שאי״צ לשמה בכלל א״א.

ח) **גם** על דברי המג״א לכאורה יש לתמוה, דאיך כתב שרק בג׳ העבודות העקריות יש דין לשמה והרי בגמ׳ מבואר דרבא דס״ל דשימור משעת קצירה בעינן אמר להו להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכיתו הפיכו לשום מצוה, הרי שאף עימור החיטים שאינה מהמלאכות המיוחדות לפת צריך לעשותה לשם מצה, וא״כ מאי שנא ניקוב המצה שאי״צ לשמה משום שאינו מעכב באפיית הפת.

ומהגרד״ל שמעתי דעכצ״ל דהמג״א מבאר שיש חילוק בזה בין המ״ד דצריך משעת אפי׳ למ״ד דצריך משעת קצירה, דאף דלמ״ד דצריך משעת קצירה הרי בכל מה שעושה בעסק החיטים והמצות צריך לשמרם לשמה, מ״מ למ״ד משעת לישה לא בעינן אלא בדברים שהם עיקר באפיית הפת. ויש בזה חידוש, דלכאו׳ אין נ״מ ביניהם ביסוד הדין, אלא דלמ״ד בשעת לישה המחייב של לשמה הוא משעה שיש חשש חימוץ בפועל, ולמ״ד משעת קצירה חייב משעה ששייך לחימוץ. ועוד

דאף אם נאמר כן הרי סתימת דברי המג"א צ"ע, דהרי בסי' תנ"ג לא סתם המחבר נגד מ"ד משעת קצירה, וא"כ אם כל דברי המג"א דלא בעי' לשמה אלא בג' העבודות העיקריות אינם מתאימים למ"ד משעת קצירה יש בזה קושי. אכן זה יש ליישב דמשמעות דברי המחבר היא דהא דחוששין למ"ד משעת קצירה הוי חומרא בעלמא. ואף דבודאי צריכים לחשוש למ"ד משעת טחינה, הרי לפי הסברו של הערוך השלחן בדעת הרא"ש שפיר י"ל שהך מ"ד ס"ל ביסוד כמ"ד משעת לישה, אלא דס"ל שמשעת טחינה הו"ל כבר שעה שעומד ליחמץ.

גדר חלות לשמה לדעת המג"א

ט) **ויותר** הי' נראה לבאר בדברי המג"א דמודה דגם בעבודות שאינן נצרכות לעיקר אפיית הפת צריך לשמה, אלא דבכל עבודה בפת חוץ משלש אלו מהני' מעשה גוי אם ישראל עומד ע"ג, אבל פשרה זו צ"ב, דהרי אף דהחת"ס ג"כ מחלק כעין זה וכ' דקצירת גוי וישראל עומד עע"ג מהני' אף שלישת גוי לא מהני' (והבאנו דבריו לעיל אות ד'), הרי לכאורה ברור שלדבריו גם ניקוב הוי כלישה.

ולכאו' נראה דהמג"א תי' קושית החת"ס באופן אחר, והיינו דודאי יסוד הדין הוא דהשימור לשמה יחול במצה וכמו שכתב הגר"ח, אך בדבר שיש בו עשיי' אין כאן שימור לשמה גרידא, אלא עשיית המצה צריכה להיות בשמירה לשם מצה. ולפי"ז שפיר יש לחלק בין לישה עריכה ואפייה לשאר מלאכות המצה, דדוקא לישה ודעימייהו בעי' שייעשו ע"י ישראל לשם מצה, אבל נקוב וכדו' שאין עיקר עשיית הפת סגי במה שהישראל עומד ע"ג ומשמרם לשם מצה[נח].

אך בודאי יש אחרונים שלא ס"ל הכי, דיעוי' בביאור הלכה ריש סי' ת"ס שהביא דברי האליהו רבה והב"ח שגוי פסול גם בטחינה אפילו אם ישראל עע"ג, ומבואר מזה לכאורה דס"ל דלמ"ד צריך שימור משעת טחינה צריך לשמור כל שעת הטחינה שלא יבואו עליו מים, ושימור זה צריך להיעשות לשמה ע"י ישראל. אלא דא"כ יוצא דמי שמחמיר לעשות טחינה ביד ישראל צריך גם לעשות כל הובלת הקמח למאפי' על ידי ישראל [עכ"פ באופן שיורד גשם בחוץ והובלת הקמח מצריכה שימור ממים, דבזה הוי ממש כמו טחינה], ואין זה נראה, וגם הרי אלו המחמירים לטחון

נח. והנה במחה"ש מדמה דברי המג"א לדברי הט"ז. וצ"ע אם כוונתו דצריך לדחוק בלשון הט"ז ולומר דאף שכתב דאי"צ לשמה קודם לישה כוונתו דמהני זה שהעומד ע"ג משמרם לשמה, ואף שהלשון בט"ז דחוק הרי לפי"ז יתיישב קו' האליהו רבה מלשון הרשב"א, וגם מה ששאלנו מהא דאמר רבא כי הפכיתו הפיכו לשם מצה, או דכוונת המחה"ש דגם המג"א לא הצריך לשמה אלא משעת לישה, אבל א"כ יסתער עליו קושיית האליהו רבה, והרי המג"א הביא לשון הרשב"א וא"כ לא מסתבר שדבריו אינם מתאימים עם הרשב"א.

ברחים של יד ולא משתמשים בחשמל לא מחמירים שלא לקחת את הקמח במכוניות למאפיי׳. וצ״ל דגם להנך אחרונים יש חילוק בין מעשה למעשה, וה׳כי אפכיתו׳ שאמר רבא אפשר לעשותו ע״י עומד על גביו אפילו לדידהו, אלא דס״ל שגם הטחינה עשייה היא להך מ״ד, והיינו דס״ל דכל עשיה מזמן שהתחילה אפשרות של חימוץ צריכה להיעשות בשימור לשמה ולא סגי בה שימור לשמה גרידא.

פרק ג
מהות השמירה

אם השומר צריך לדעת ששמירתו הועילה

י) **והנה** בריש דברינו ביררנו שיסוד דין שמירה היינו שיהי׳ מבורר בודאות שאינו חמץ, וביסודו אין זה דין בעשי׳ של המצה, אלא דין ידיעה שידע בודאות שלא נתחמץ. וכן מבואר לכאורה מהא דאמר רבא כי הפכיתו הפיכו לשום מצוה, שגם בקשירת העמרים יש דין שימור שלא יבא עליו מים, והרי אין כאן מעשה באפיית המצה.

ואם כן מסתבר שאף במקום שעושה מעשה באפיית המצה המשמרו מן החימוץ, מ״מ יסוד השימור הוא הידיעה שאין כאן חימוץ, ואם כן אף אם עושה את המעשה המועיל בפועל למנוע מחימוץ, אם אינו יודע שהוא מונעו מחימוץ אי״ז נחשב לשימור. ולמשל במי שמעבד את העיסה במקל ע״י שדופק עם המקל על המקום שנראה לו שנמצא העיסה, אבל אינו יכול לראות אם למעשה הצליח להכות על העיסה, ויש אחר שעומד שם שראה שאכן הצליח לעבד את העיסה [וכדי לא ליכנס לנידון אם אחר יכול לשמור לשמה אפשר לצייר באופן שהשני לא כיון כלל], נראה פשוט שאין זה נחשב לשמה, וכמו שאם זה שהפך את העומרים לשם מצה לא ראה אם יש מים בודאי אינו נחשב שימור אף אם אחר יודע שלא היה מים, דהא כל מה שהוא עושה לשמה אינו אלא לדעת שלא באו מים, גם באופן שיש עשי׳ צריך גם את הידיעה ששמרו מחימוץ.

חסרון ידיעה על מה שבעבר

יא) **וצריך** לברר לפי״ז מה הדין בחסרון ידיעה על מה שהי׳ כבר. ולמשל אם שומר על החיטים בשעת העימור, ובשמירתו ראה שלא ירד עליהם אלא מחבית פלונית, והוא מסופק אם בחבית הי׳ מים או מי פירות, וכלפי שמיא הי׳ מי פירות, האם כלפי שמיא יצא ידי מצות מצוה. ולכאו׳ הנ״מ אינו רק כלפי שמיא אלא גם אם הדבר מתברר ע״י אחר. והנה לפו״ר היינו אומרים דמה לי חסרון ידיעה על להבא ומה לי חסרון ידיעה על העבר, וא״כ יוצא דגם אם שומר לכתחילה על דעת לברר פרט אח״כ לא יהני. והיינו אם לוקח מקל שהוא ספק נקי כדי לעבד את העיסה, ואח״כ מברר שהי׳ נקי, לא מהני. וכן לכאורה מוכרח, דהא אם ננקוט שבירור אח״כ מהני, א״כ גם אם אינו מברר הרי המצות כשרים כלפי שמיא, דלא מסתבר לומר דכשרות המצות כלפי שמיא תלוי בבירור לבסוף.

יב) **ולפי״ז** נראה לכאורה שאם יש היכי תמצא [ולכאורה במצת

מכונה בצורות מסוימות שפיר יתכן] שהמניח את העיסה בתנור אינו יודע אם התנור דולק, לא יהי׳ בזה שימור מחמץ ע״י האופה, דאף שהוא עושה פעולה שידוע לנו שהיא משמרת את העיסה מחימוץ, ועושה אותה לשם מצה, מ״מ אם זה שהפעולה משמרת אינו ידוע לו א״א לדון שהוא שומרו מחימוץ. (ובאות י״ד הרחבנו בציור כעין זה).

יג) **ולחדד** את החידוש שבדבר נצייר שתי ציורים, חדא בתנור חשמלי שאפשריים בו כמה רמות של חום, ומכוונים אותו לפי דרישת החבורה. והאופה הי׳ סבור שחבורה זו מתנהגת כשיטה מסוימת ולכך הדליק התנור על חום נמוך, ולמעשה חוששים בני החבורה ברמת חום זו לחימוץ, וממילא הגביה ראש החבורה את האש בלי שהאופה ידע, לכאורה עד כמה שבני החבורה חוששים שזה באמת חום שאינו אופה, הרי המצות אינם לשמה משום שלדעתם האופה לא שמר מחימוץ.

יד) **ונצייר** עוד ציור שיש תנור חשמלי מאד מהיר באופן שאפשר להניח בו את העיסה ורק אח״כ להדליקו, ואעפ״כ תאפה העיסה באופן שאין בה חשש חימוץ, וממילא בדרך כלל עושים כן, שהאופה שם את העיסה בתנור ואח״כ מדליק אותה אחר. והנה לכאורה פשוט שבציור כזה ה״לשמה״ של מניח העיסה אינה אלא הידור בעלמא, דהא הוא אינו אלא מקרב הדבר, והלשמה של מדליק התנור הויא לעיכובא דהא הוא האופה, וא״כ צריך לברר מה הדין באופן שהמניח בתנור חשב שהתנור אינו דלוק ואמר לשם מצת מצוה בדעת שאין זה אלא לחומרא, ולמעשה כבר הי׳ דלוק באופן שהוא זה שעושה השמירה האחרונה על ידי שאופה, והוא לא ידע שעשה שמירה זו, ולדברינו המצות פסולים.

ואם כנים הדברים גם אם אחד מבני החבורה יודע ומכוין בשעת הנחת האופה בתוך התנור לשם מצה לא יהני (לראשונים החולקים על הרא״ה) דהא צריך מחשבת העוסק והמניח הוא העוסק. אמנם בזה יש מקום להעיר לפי״ד החת״ס שהבאנו לעיל שכתב לבאר למה מהני מחשבת העובד בטחינה ולא בלישה וז״ל ולא דמי לשימור מלישה ואילך דבעיא ע״י ישראל דוקא ולא שילוש גוי וישמור ישראל התם משנתן מים לקמח אז המגבל בידו הוא המשמר ואי אפשר לרואה לשמור אם המגבל לא ישמור שוא שקד שומר, ע״כ צריך המגבל שיהיה ישראל גדול המכוון לשמה, אבל שימור דקצירה אינו אלא שלא יבוא לידי חימוץ במקרה והשומר הוא ישראל המכוון לשמה ולא צריך יותר עכ״ל. ולדבריו לכאורה י״ל דכ״ז שייך כלפי חשש שאינו עושה פעולת הלישה אבל כלפי חשש שלא הדליקו את התנור גם אחר יכול לשמור, אכן אי״ז נראה, אלא גם לפי״ד החת״ס אין הביאור שצריך כל פעם לדון אם יש חשש על פעולה זו, אלא שזה כבר גדר שצריך לשמה על עבודת האפי׳.

טו) **ויש** להעיר לפי דברינו מה יהי׳ הדין באופן שבאמת כל פעם התנור

כבר דולק לפני שמניחים העיסה, אבל האופה אינו מרגיש בזה אלא סומך על המדליק, א״כ גם בזה נאמר שלא שמר האופה, ואף שיש לדון שבזה שהמדליק מדליק התנור לפני כניסת העיסה זה נחשב לשמירה, הרי המדליק אינו מדליק לשמה. אך העירוני בזה דבכה״ג שאני, שכיון שהאופה יכול לסמוך על המדליק שהדליק, הנחתו בתוך התנור הויא שמירה משום שיכול לנקוט שזה מעשה אפייה, ושפיר מהני מעשיו לשמרו לשמה.

טז) **ולפי״ד** יוצא דבאופה שאינו יודע אם התנור דלוק ולמעשה הי׳ דלוק אינו נחשב שימור, ואם הוא סומך על המדליק שפיר נחשב שימור, וא״כ צריך לברר מה הדין אם סמך על המדליק ולמעשה המדליק לא הדליק, אבל למזלו נדלק התנור מאליו. ונראה שאין זה שימור, דהא מה דשמר היה טעות ולא הי׳ בזה כדי שמירה כלל.

חסרון ידיעה אם נתחמץ כבר

יז) **אכן** אף שכתבנו שגם אם החסרון בשימור הוא חסרון ידיעה במה שקרה כבר המצות פסולות, לכאורה כ״ז רק אם החשש הוא שמצד מצב זה שכבר קיים תתחמץ העיסה עכשיו, אבל אם שמירתו היא שמירה כראוי שלא תתחמץ, אלא שיש חשש שכבר נתחמצה לפני כן, לכאו׳ אין בזה חסרון בשימור[נט].

נט. אכן לכאו׳ כ״ז דלא כדברי השואל ומשיב שהבאנו בראש דברינו (אות ב׳) שאם יש ספק חיטים מבוקעות, אף שיש רוב, חסר בשימור, וכן הוא משמעות דברי הר״מ שהבאנו. אמנם מסופקני אם כוונת השואל ומשיב שהמצות פסולות כלפי שמיא דלא נתקיים בהם שימור כלל, או דאף דנתקיים בהם שימור, כיון דחסר בבירור הגמור הצריך לשם שמור הרי המצות פסולות. ואם נאמר כן נראה שאף אם התערבו המצות אחרי אפייתם במצות אחרות א״א לסמוך על רוב לדבריו, דהרי דברי השואל ומשיב נאמרו בקשר לדין הראשון שהבאנו באות ב׳ שצריך ודאי, ולא בדין לשמה שחל במצות, וממילא מובן שזה אף בספק על חימוץ שכבר קרה.

ויש לציין בזה לדברי השו״ת שערי דעה סי׳ קפ״א (הביאו השד״ח שם) שהביא דברי השואל ומשיב וכ׳ עליהם וז״ל, ובאמת בחגיגה ר״פ אין דורשין קחשיב הש״ס שם המקומות שנכתב בהם שימור בתורה שבת ועריות והקדש ומצה, ולא אשכחן להחמיר בכל הני בספיקן יותר מבכהת״כ, ואולי הוא משום דלענין גוף האיסור עצמו אין לחלק בזה לשאר איסורי תורה רק לענין המ״ע דשמירה בעינן שיהי׳ שמור על צד הודאי, ואפשר יש להבין עפי״ז דברי הירושלמי פ׳ כלל גדול דשבת דמדמי דין הולך במדבר ואינו יודע אימתי שבת שמונה ששת ימים ומקדש שביעי לדין המקדש אשה בעולם ואינו יודע איזו דאיתפלגין ר״י ורשב״ל דר״י סבר אסור בכל הנשים שבעולם ורשב״ל מתיר עי״ש, והדמיון הוא זר מאוד כמובן, ואי משום לענין אי אזלינן בתר רובא הנה בכהת״כ אזלינן בת״ר ומ״ש הני תרתי מילי, ואמנם לפי דברינו יתכן דס״ל להירושלמי בטעמא דאיפלגו ר״י ורשב״ל בדין המקדש כו׳ הוא דאף דבכהת״כ אזלינן בתר רובא מ״מ לענין הרחקה מאיסור ערוה דכתיב בי׳ ושמרתם דמינה ילפינן בפ״ב דיבמות (דף כ״א) דבעי הרחקה יתירה אפשר דלא סגי בזה רובא דלא הוי ודאי גמור עכ״ל. וגם מדבריו משמע שכל דינו של השואל ומשיב הוא שיהיה כאן בירור גמור.

חסרון ידיעה אם שמירתו הועילה

יח) **ונראה** שאף בחסרון ידיעה אם שמירתו תועיל שלא תתחמץ העיסה יש לחלק בין ציור שאין ידוע לו אם שמירתו תועיל לציור שאין ידוע לו אם היתה כאן שמירה, כאשר נבאר. הנה מבואר בירושלמי דהמערב מי פירות עם מים ממהרת העיסה להחמיץ, וכ״פ הרא״ש (פסחים פ״ב סי׳ י״ג) ונפסק להלכה בשו״ע (סי׳ תס״ב ס״א). וא״כ נדון באופן שהאופה מסופק אם יש מי פירות בתוך המים, והנה אם אמנם נפלו לתוך העיסה מי פירות יש להסתפק כמה ספיקות, חדא האם כבר התחמצה העיסה ביד הלש, שנית, אף אם עדיין לא התחמצה שם אפשר דנחמצה ביד האופה (ואף שלא שהה כלל אלא הכניס את העיסה לתנור מיד אכתי אפשר שהחמיצה). והנה כשדנים מצד חיוב השימור של האופה האם הוא צריך לדעת שלא נתערבו במים מי פירות, כלפי החשש שהעיסה החמיצה כבר ביד הלש כבר כתבנו שאין כאן חסרון שימור, אבל אכתי צריך לדון כלפי זה שאינו יודע אם הכנסתו הספיקה שלא יחמיץ. ונראה שאע״פ שהספק בזה הוא על נתון שלעבר שגורם שאין האופה יודע אם הוא שומר, אין בזה חסרון שימור, אלא הרי זה דומה למש״כ באות יב שבספק אם כבר נתחמץ אין זה מפקיע משימור. ואף דכאן הרי המי פירות עדיין לא החמיצו את העיסה אלא גרמו שימהר להחמיץ, וא״כ לפו״ר הרי זה דומה לתנור שספק אם הוא כבוי שכתבנו שהמכניס עיסה לתוכה לא קיים דין שימור, באמת יש בזה חילוק גדול, דבתנור כבוי הרי מה שקרה גורם שמה שעושה עכשיו אינו שימור מחימוץ, משא״כ בתערובת מים ומי פירות הרי אין זה פוגע כלל במה שהוא אמור לעשות לשומרו, אלא גורם שהשימור שעושה אינו מועיל. ואף שבודאי צריך שימור שלא יפלו לתוכו מי פירות, נראה דאין זה שייך לאופה, ואם שמרו אחר, אף באופן שהאופה לא ידע כלל מאותו אחר כדי שנוכל לדון שהוא סומך שהיה כאן שומר והוא עושה על פיו, שפיר הו״ל שימור.

יט) **ולכאורה** הי׳ נראה להמשיך הקו הלאה, ולדון באופן שיש חשש שיפלו מי פירות לתוך העיסה באופן שלא תועיל הלישה למנוע החימוץ, והלש לא ידע כלל אם נפלו לתוכו המי פירות או לא, ולמעשה לא נפלו (ואחר ידע), נראה דגם בזה יש מקום גדול בסברא לומר שמהני, דאין השימור שלא יפלו בו מי פירות הממהרים את החימוץ מוטל על הלש יותר מעל מישהו אחר, וכל הסברות שהבאנו לעיל לבאר למה הראשונים לא ס״ל כדעת הרא״ה לא שייכי אלא כלפי השימור ששייך בחפצא אל הלישה. ולחדד הסברא בזה, אילו יצוייר שהי׳ אפשר לעשות שתי מלאכות בבת אחת בעיסה על ידי שני אנשים, ואולי יש לציירו באמת בסרט נע שמביא את המצות אל התנור, כך שיש מקום לדון שמי שמניח את המצה על הסרט נחשב לאופה, עכ״פ למ״ד אשו משום חציו, והארכנו בזה טובא בסימן יא, והסרט

הנע עשוי באופן שיש בו גם מכונה שעורכת את העיסה, אך המערכת בנויה כשתי מכונות נפרדות, והיינו שיש שתי מפסקים אחד להפעיל את תנועת הסרט והשני להפעיל את עיבוד העיסה על הסרט, וא"כ אם נבא לדון באופן שהניחו עיסה על הסרט וראובן הדליק את הכפתור שמביאו אל התנור ושמעון הדליק את הכפתור שמתחיל את העיבוד, מי צריך לשמור שלא יבואו לתוכו מי פירות או שאור, הרי פשוט שבשמירת אחד מהם סגי, וא"כ כמו שבשמירת אחד מהם די ולא צריך את שניהם גם אדם שלישי יכול לשמר.

שימור בשעת טחינה לפי"ז

כ) **אבל** יש להקשות על דברינו מדברי הפוסקים בטחינת גוי וישראל עומד ע"ג, דהט"ז מסביר דמהני משום שאי"ז עיקר עבודת הפת וכן הוא במג"א ע' לעיל אות ו' שהארכנו בזה ועיין מה שהבאנו באות ד' דברי החת"ס לבאר טעם אחר למה מהני שמירת העומד וזה מאד דומה למה שכתבנו כאן, אבל האליהו רבה פסק שצריך שישראל יטחון לשמה. והנה כל השימור בטחינה אינה אלא שלא יבואו מים מבחוץ, ואם כן אין קשר בעצם בין עבודת הטחינה לחשש חימוץ, אלא כיון שהדרך לטוחנו בריחים של מים הוא עלול לירטב וכמו שכ' הערוה"ש הבאנו דבריו לעיל אות ה', ואעפ"כ צריך טחינת ישראל, ולכאו' ק' אם יעביר הקמח או החיטים בספינה קטנה יהי' אותו סיבה לחייב שימור כמו בטחינה, והיעלה על הדעת דלדעת הא"ר צריך בדוקא שהמלח יהי' ישראל ולא תועיל שמירת אחד הנוסעים, וא"כ מה בין זה לטוחן, וצ"ל כמו שביארנו (באות ט') דהכלל הוא דכל מלאכה שיש בה חשש חימוץ שנעשית בחיטים צריך שייעשה שימור במלאכה עצמה לשם מצה, וא"כ גם בנידון דידן יהי' כן, ויצטרך האופה לשמור את העיסה מכל אופן של החמצה, אף ממה שלא שייך למלאכת האפייה בעצם.

אבל לענ"ד קשה לומר כן דיוצא שאם הקמח הונח במקום שעלול לבא שם שאור סגי בשימור ע"י אחד מהעומדים שם, אבל בשעת לישה יצטרך לשימור מביאת שאור ע"י הלש דוקא, ואין זה מסתבר.

ויותר נראה לומר שמי שטוחן המצות אינו צריך לשמור להדיא מהמים אם יש אחר שם ששומרו מהמים, וסברת הא"ר ודעימי' היא דכיון שהטחינה היא עשיי' במצה בזמן שיש בו חשש חימוץ צריך שהטוחן ישמור באופן כללי מחימוץ, אבל אם אינו יודע שיש חשש שיבואו שמה מים וממילא לא שמר מביאת מים, כל ששמרו אחר ויודע שלא נכנס שם מים שפיר מהני.

לישה שאינה משמרת

כא) **והנה** אם כנים דברינו בביאור שיטת הא"ר צ"ב האם השימור מחימוץ של הלישה גופא שונה, והיינו אילו יצוייר לישה בצורה כזאת שאינה מונעת מחימוץ [ואולי יש לציירו בידים חמים], והלש מכוין לשם שימור מחימוץ אבל לא שת לבו האם הוא באמת לש באופן שמונע חימוץ, ואחר שומרו ורואה

שאינו מחמיץ האם יהני, דאולי גם בזה מועיל כמו בטחינה להא״ר וצ״ע. אבל יותר מסתבר דבזה באמת צריך שהלש יעשה את כל השמירה שבלישה לשם מצת מצוה.

ואם כנים הדברים אפשר שאף באופן שיש חשש שמא נפלו בו מי פירות והלש אינו יודע לא נחשב לשימור, דהרי צריך לברר מה נחשב לישה שאינה מונעת בעד החימוץ ומה נחשב לישה המשמרת שיש שם גורם צדדי לחימוץ, ולכאורה אם נתערב בעיסה שאור בשעת לישה זה בודאי דבר צדדי אבל אם לש במי פירות יתכן דזה נחשב לישה שאינה מונעת מחימוץ, דאדרבה לישה עם תערובת מים ומי פירות גורמת לחימוץ, ועיין.

אם בירור שלא נתחמץ מועיל לשמירה

כב) **וצריך** לברר ספק אחר בפירוש דין שימור. ונצייר את הספק לשיטת הרא״ה, והמבין יראה שאפשר לצייר דוגמתו לכל השיטות. הנה מבואר בגמ׳ דלרבא צריך שימור בשעת קשירת עמרים שלא יבא עליהם מים, והנה ראובן בא לקשור עמרים וביקש משמעון העומד מרחוק לראות אם יבואו עליהם מים, ושאלו שמעון ומה יעזור אם אני רואה, הרי אני עומד רחוק מדי כדי שתשמע צעקתי ליזהר, ואמר לו ראובן אתה תשמור וממילא אדע באיזה עומרים אפשר להשתמש בפסח ובאיזה להשתמש לחמץ, האם זה נחשב שימור [ולפי מה שכתבנו לישב דברי המג״א מסוגיא זו באות ט׳ הנידון שייך אף לשאר ראשונים]. האם נאמר דכיון דיסוד השימור הוא לדעת בהחלט בשעת עשי׳ שלא נתחמץ א״כ גם זה נחשב שימור, או דהחפצא של שימור הוא מה ששומרו שלא יחמיץ, ובזה אינו שומרו. והעירוני מלשון הגר״ז (סי׳ תנ״ג הלכה טו) וז״ל ומהו שימור זה האמור בתורה הוא כשרואה אותה קרובה לבא לידי חימוץ ישמרנה וישתדל בה שלא תחמיץ עכ״ל, ומשמע שהשימור הוא ההשתדלות שלא יחמוץ ולא רק הבירור שאינו חמץ.

כג) **ואולי** יש מקום לומר דיש חילוק בזה בין השימור שעושים על ידי העשיות הנצרכות והשימור שעושים בשאר הזמן שצריך שימור. דעיין לעיל באות ט׳ שרצינו ליישב דברי המג״א שכתב שצריך שימור לשמה רק במלאכות המעכבות בעשיית העיסה, והרי בגמ׳ מבואר שצריך שימור גם על עימור וכדו׳, וביארנו שאמנם בשתיהם צריך לשמה אבל בדברים המעכבים עשיית הפת השימור נהי׳ חלק מהעשיי׳. וא״כ יש סברא גדולה לומר דבשימור שאינו בעשיית המצות, סגי בזה שיודע שלא נתחמץ, אבל בשימור שבעשיית המצות, שצריך לדון כלפי העשיי׳, אין כאן שמירה אלא בזה שעושה בצורה כזאת שלא יתחמץ, ולא די במה שהוא שומר לדעת אם נתחמץ.

ולפי״ז נראה דאף לדברי השואל ומשיב שמי שיודע שהחיטים כשרות וטוחן ולש הויין חיטים משומרות ומי שאינו יודע בודאות שאינם מבוקעות ל״ה

משומרות, ומשמע דהכל תלוי בודאות הידיעה, וא״כ לכאו׳ חזינן דגם זה נכלל בגדר שמירה,[ס] כבר צידדנו לעיל (אות יב) בדברי השואל ומשיב שדבריו הם עוד דין בשימור, שצריך בירור ודאי, ואין לזה שייכות לדין השימור שצריך לחול בחפצא על ידי עשיית המצות לשמה, וא״כ אף לדידי׳ דין שימור זה שחל בחפצא אינו שייך אלא אם כן הוא שומר מלהחמיץ, ולא סגי לי׳ בבירור שלא החמיץ.

פרק ד
מסקנות לדינא בנידוננו

אם יש חסרון שמירה בנידונינו לולי מעשי ראובן ושמעון

כד) **ולפי״ז** נחזור לציור שנסתפקנו בו, ומקודם צריך לדון אם לולי ראובן ושמעון העומדים שם יש חסרון בלשמה. ובזה לכאו׳ בציור של הילדים לפי מה שכתבנו בודאי יש חסרון בלשמה של הלש. דהא ביארנו באות טו שהטעם שכל שהעוסק שאין לו כל הנתונים למה שאין חשש חמץ, עדיין נחשבת שמירתו שמירה לשמה היינו משום שיכול לסמוך על אחרים, ובאות טז כתבנו שאם ההוא שסמך עליו לא שמר, אף אם התמזל מזלו ולא הי׳ חימוץ לא נחשב שימור, וא״כ כאן בין מצד החשש שאור ובין מצד החשש מים שלא לנו אין כאן שימור.

ובנוגע ל״פינר״ שמסר את גמר העיבוד לקטן, לפו״ר היינו אומרים שזה תלוי בדברי המג״א שכתב שניקוב המצות לא צריך ישראל משום שרק העשי׳ הנצרכת לעיסה צריכה לשמה, וכאן הרי בעצם נגמרה עריכת הבצק, אבל באמת הרי הדבר תלוי בב׳ הביאורים שביארנו ליישב דברי המג״א עם הא דאמר רבא כי אפכיתו הפיכו לשום מצה, דלפי״מ שביארנו באות ח בשם הגרד״ל שיש הבדל בזה בין מ״ד משעת קצירה למ״ד משעת לישה (וטחינה), דלמ״ד שימור משעת לישה לא בעי׳ שימור אלא בעבודות הנצרכות לפת, גם בציור דידן יוכשר להלכה, אבל לא יהי׳ למצות אלו מעלת שמורה משעת קצירה. אך לפי מה שכתבנו באות ט׳ שגם המג״א מודה ששאר העבודות צריכים שימור לשמה אלא ששימור הישראל העומד על גביו מועיל, גם כאן אם שמרם הקטן שאין שמירתו שמירה הרי המצות פסולות.

האם שמירת אחרים מועלת בנידונינו

כה) **ועכשיו** נבא לדון האם ומתי שמירת ראובן ושמעון מועלת. וזה פשוט שלדעת הרא״ה מהני׳ שמירתם,

---

ס. והיה נראה לדחות דיסוד דברי השואל ומשיב הוא בשמירה שעושה בפועל, והיינו דכשלש את העיסה שנעשית מחיטים אלו צריך לידע שע״י לישתו הוא שומרה מחימוץ, ועד כמה שאינו יודע שהחיטים אינם מבוקעות אין לדון כן, אבל המעיין בדברי השואל ומשיב יראה שאין זו משמעות דבריו אלא כונתו שכדי שיחול על העיסה שם משומר צריך שיהיה ודאי אצל הבעלים שזה כשר דאל״כ חסר בשם שמור, וא״כ יש משמעות שהוודאות של ידיעתו היא החפצא של השימור.

אבל אנן הרי לא קי״ל כרא״ה, וצריך לברר לפי שאר ראשונים.[סא]

ומקודם צריך לדון אם בכלל יכולה להועיל מחשבתם, שהלא אינם בעלים והבעלים לא ביקשו מהם לשמור, ועיין בנספח אות ו-ז מה שכתבנו בזה.

והנה בציור של הפינר שמסר לקטן, לפי מה שביארנו בדברי המג״א באות ט תועיל כאן שמירת שמעון, ולפי מה שביארנו בדברי הא״ר (באות כ) אין ראי׳ שיחלוק ע״ז, אך לפי מה שהבאנו באות ח בשם הגרד״ל שבעבודות שאינן מיודות לפת אי״צ שימור כלל אין ראיה ששמירת הישראל העומד על גביו מועלת בהם, וא״כ לא תהיה למצות מעלת שמורה משעת קצירה.

ולפי מה שכתבנו באות כא דיש לחלק בין חשש שאור לחשש של מים המחמיצים יש לדון דבילד הראשון שלא הקפיד שלא לקחת מהמלוכלכות אבל לא לקח מהשטופות שאינם נגובות תועיל שמירת ראובן ושמעון, וכלפי הילד שלא הקפיד גם כלפי הקערות שאינם נגובות יתכן שלא תועיל. ולפי סברת החת״ס שהבאנו באות ד יש לדון אם יש עוד סברא להקל משום שעל זה ל״ש סברתו שא״א לשמור לישת חבירו, אבל באמת הרי נקטנו באות יד שאף לדעת החת״ס אין דנים כל לישה ולישה לעצמה, אלא כל עבודות הפת צריכים שימור ע״י עושיהם.

האם שמירה לשם בירור בלבד מועלת בנידונינו

כו) **ולא** נשאר לנו לדון אלא אם יש לחלק בין ראובן לשמעון משום שראובן התכוין להגיד להם רק אח״כ ושמעון התכוין לצעוק עכשיו ולגרום שלא ישתמשו בקערה, נראה שהדבר תלוי במה שנסתפקנו באות כב אם שמירה רק כדי לדעת נחשבת שימור. ולפי מה שצידדנו באות כג יש מקום לומר גם בציור של הפינר שמכיון שאין זו עשיי׳ נצרכת מהני גם שימור לראות שלא נחמץ ואי״צ לשמור שלא יתחמץ, וכן בבדיקה שלא ישתמשו בקערות שיש בהם שאור, אבל בבדיקה שלא ישתמשו בקערות שיש בהם מים שלא לנו נראה שנחשב חלק מגוף הלישה וכל שאין הלש או זה שהלש סומך עליו יודעים ושומרים כראוי אין כאן שימור.

סא. ונראה שבזה שלא אמרו לשם מצת מצוה לא איכפת לן, דכיון דבדקו וראו כדי שבני החבורה יקיימו מצות מצה ולא יברכו ברכה לבטלה הרי זה נחשב ששמרו לשם מצת מצוה.

נספח לסימן יב

שיטת הירושלמי בדין לשמה במצה, והמסתעף מזה לדין שנים ששמרו

סוגית הירושלמי, ונפ"מ לדינא

א) **בפנים** הארכנו שאף מה שחל במצה שהיא משומרת לשם מצה אינו דין בעשייה שתיעשה המצה לשמה, אלא שתהא עשייתה בשימור לשם מצה. אכן באמת בירושלמי מצינו בזה גדר עשייה לשמה גרידא, דהנה בסוכה דף ט. סוכה ישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלשים יום אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה, ובגמרא מאי טעמא דבית שמאי אמר קרא חג הסכות שבעת ימים לה' סוכה העשויה לשם חג בעינן, ובתוס' שם (ד"ה סוכה) הביאו דברי הירושלמי (שם ה"ב, פסחים פ"ב ה"ד) מצה ישנה פלוגתא דבית שמאי וב"ה, א"ר דברי הכל הוא מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי הוא שלא דקדק בה. ולכאורה פשוט דלא ס"ל להירושלמי דלב"ה אין דין לשמה במצה, אלא דפליגי אי מלבד הא דילפינן מושמרתם דמצה בעי שימור לשמה כמו שביארנו איכא גם דין עשייה לשמה, כעין הא דפליגי בסוכה, ויש בזה כמה נפ"מ כמו שביארנו, והנ"מ הפשוטה דאף לדעת הרא"ה דאם גוי עשה וישראל עומד על גביו כשר, מ"מ לב"ש פסול דהא בעי' נמי עשייה לשמה.

אלא שקשה לי לפי"ז דברי הב"ח (סי' תנ"ח) שכ' דכיון דמבואר בירושלמי שהובא בתוס' שם דאף לב"ה צריך לחדש בה דבר מדרבנן, א"כ צריך לאפות את המצות תוך ל' ואל"כ פסול מדרבנן, ולדברינו יוצא דמצה שנאפית ע"י גוי שגדול עומד על גביו, אף שכשר לדעת הרא"ה מ"מ יהי' דינה כמצה שנאפית קודם ל', דהרי דין עשייה לשמה שנתחדש בה לדברי הירושלמי לא נתקיים בה. ולכאו' מוכח מזה דס"ל להב"ח שאף דלב"ה יש דין במצה מדרבנן דוגמת סוכה, שונה דין זה מדין עשי' של סוכה ולכך אפשר לקיימו ע"י אחרים.

ונראה להוסיף שיש גם נ"מ לאידך גיסא, דאם עשה המצה לשם המצוה אבל לא שמרו מחמץ, ובן אדם אחר הסתכל מן הצד ושמרו לשם תודה לא יהי' חסרון מצד דין עשי' לשמה הנלמד מסוכה, ואעפ"כ יהיו המצות פסולות למצוה שהרי לא נתקיים בם שימור לשמה.

אכן יעוי' בצל"ח סוכה שם שהקשה באמת על הירושלמי דאיך ס"ל

לב"ה דמצה ישנה כשרה הא בעי' לשמה. ונראה שאין ראיה מקושייתו דלא ס"ל ככל מה שכתבנו, אלא שמקשה דאף שיש כמה נפ"מ בדינם של ב"ש וב"ה, הלא מלשון הירושלמי נראה דמצה ישנה כשרה.

שנים ששמרו במחשבות סותרות

ב) **ולכאו'** יש ליישב קו' הצל"ח עכ"פ לדעת הרא"ה, ונדון בראובן שלש מצות סתם לפני שלושים יום, ושמעון עומד ע"ג (ואינו מצווהו לעשות לשמה) ומשמרם לשם מצה. דזה הרי נחשב למצה ישנה דהא מצד העשי' שבחפצא אין כאן עשי' לשמה, אבל שמירה לשמה הרי איכא לדעתו. ויתכן דגם לשיטות החולקות על הרא"ה יש לדון כן, דהנה בש"ך יו"ד (סי' ב' סק"ל) הכשיר בכשר ופסול ששחטו, דבמעשה הכשר די להכשיר את הבהמה, אבל בתבו"ש שם סכ"ח פליג ע"ז, וס"ל דכל שזה יכול וזה יכול השחיטה פסולה דהו"ל כאילו שחט כ"א חציו, ואפילו תאמר דהו"ל כאילו שחט כ"א כולו מאי חזית דאזלת בתר כשר זיל בתר פסול ע"ש. וא"כ לפי"ד התבו"ש יש לדון בשנים שלשו יחד, אחד לשם חג ואחד סתמא, הרי בדין עשיי' לשמה ודאי יהיה כאן חסרון, אבל בדין שימור לשמה יהי' תלוי בסברות האחרונים בדעת הרשב"א החולק על הרא"ה, דלפי מה שביארנו בפנים (אות ט) בדברי המג"א והט"ז שבנוגע לעשייה העיקרית של פת יש צורך שהעשייה תהיה לשמה א"כ באופן שהלישה מתייחסת לשתיהם צריך שעשיית שתיהם תהיה לשמה. אבל לפי מש"כ החת"ס (הו"ד בפנים אות ד) דמלישה ואילך א"א לאחר לשומרה אלא השמירה היא ע"י העיסוק גופי', לכאו' סגי בעיסוקו של זה שעושה ושומר לשמה.

ג) **ויש** להסתפק למה שכתבנו בדעת החת"ס באופן שאחד לש לשם מצת מצוה והעומד על גביו שומר לשם תודה. והנה לב"ש בודאי לא יהי' כשר לשם תודה דהא אין כאן עשי', אך צ"ע אם יהי' כשר לשם מצוה. וכן יש להסתפק לב"ה דלא בעי' עשייה לשמה מה דינו.

מחשבות הסותרות בסת"ם ובגט

ד) **ומקודם** צריך לבאר לדעת הש"ך המכשיר בכשר ופסול ששחטו, מה הדין בשנים שעיבדו קלף אחד לשם תפילין ואחד לשם דברים אחרים, האיך נדון בלשמה. האם נאמר דגם בזה די בעשיית העושה לשמה להכשיר, או דנאמר דמעשה זה שעושה שלא לשמה מפקיע, דכל שיש כאן עשי' שלא לשמה ע"כ אין לדונו כנעשה לשמה.

ולחדד יותר נדון מה יהי' הדין בב' סופרים שאחזו עט וכתבו גט יחד, אחד לשם לאה ואחד לשם רחל דלכאו' ודאי א"א לומר שהגט כשר לשתיהן, [אלא שיש להסתפק אם פסול לשתיהם בתורת ודאי או כאחת משתי אחיות] ואולי ה"ה אם אחד כתבו לשם רחל והאחר כתבו סתם פסול.

ה) **ולפי** כל זה נדון בשנים ששמרו מחימוץ, ובאמת בזה לא צריך לנדון שנים שעשו ביחד, דיש לדון להרא"ה שמחשבת העומד בצד מהניא מה הדין בשנים שעמדו ושמרו אחד לשם תודה ואחר לשם מצה. והגרד"ל שליט"א אמר שבזה יש להסתפק אי פסול בתורת ודאי לשתיהם או שזה חלות ספק, אבל ודאי שאינו כשר לשתיהם.

ולולי דמסתפינא היתי דן שאולי אין בזה תרתי דסתרי, דכיון שאין זה דין של עשי' לשמה אלא שהשמירה חל בחפצא שנשמר לשם מצה, מהיכי תיתי שלא שייך בי' שני שמירות.

ביאור דברי הגרב"ד בענין תנאי במחשבת לשמה

ו) **והנה** בברכ"ש גיטין סימן י' הביא קושיית המנ"ח אהא דמבואר בפסחים (לח:) דהעושה מצות למוכרם לשם תודה יוצא בהן בפסח, דדעתו שאם הקונים ירצו לקנות אותם לתודה יהיו לתודה ואם לא ישתמש בהם לפסח, ולמה אין זה תלוי בברירה, ותי' הגרב"ד דאין במצה דין של עשיה לשמה, ואין דינו אלא דין כונה, ולזה מהני כונה מסופקת ג"כ ע"ש. ובזה יישב קו' הצל"ח שהבאנו לעיל איך יתכן דמצה ישנה כשרה לבית הלל הא בעי' שימור לשמה, וביאר דהא דמכשרי במצה ישנה היינו באופן שחשב בתנאי על שתיהם.

והנה אם כנים דברינו דלדעת הרא"ה באופן ששני אנשים חשבו אחד על מצה ואחד על תודה הוי כשר לשניהם, לכאו' אין קושית המנ"ח קשה כלל, דאם שנים יכולים לחשוב על שני דברים, גם אחד יכול לשמור שני שמירות לשם שני דברים נפרדים בבת אחת, ואם כן אין זה שייך לברירה כלל.

ואפילו אם לא נאמר כדברינו, מ"מ נראה דעל פי חילוק זה יש לומר כדברי הגרב"ד באופן אחר קצת. דהנה הגרב"ד שם מחלק דלשמה בסת"ם היא חלות יחוד בחפץ, משא"כ לשמה במצה שאינה אלא כונה שמגדירה את המעשה וממילא הוי כמו מצוות צריכות כוונה. והי' נראה להוסיף דהכונה של שימור לשם מצת מצוה פחותה היא אפילו מדין כונה במצוות, דבכונה של מצוה, אף שאינה משוה שום חלות בחפצא, מ"מ בנוגע למעשה המצוה הרי הכונה שלו היא להגדיר מה הוא עושה. ונראה דבשימור מחמץ אין הכונה מגדירה **מה** הוא עושה, דהרי הוא עושה אותו דבר בדיוק כשאופה מצות לפסח או לתודה, והיינו ששומרם שלא יתחמצו, אלא **מדוע** הוא עושה.

ז) **ועיין** במשנת ר' חיים שלמה זצ"ל שהביא דברי האו"ש בפ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"ח שנקט לדבר פשוט שא"א להתפיס מחשבת לשמה כשאינו בעלים על העיסה, וכתב חגרח"ש דלפי"ד הגרב"ד יש לדון ששפיר יש להתפיס גם בשל חבירו, ולדברינו נראה פשוט שכן דינא.

ח) אכן כל מה שכתבנו (באות ה) דבשנים המחשבים שני מחשבות כשר, וכן מה שכתבנו (באות ז) דאפשר לחשב לשמה בעיסה של אחרים, אי״ז אלא במה שאינו צריך אלא שימור לשמה, אבל במלאכות המיוחדות לפת ששם בעי׳ עשייה לשמה לפי מה שכתב המג״א בשיטת הראשונים החולקים על הרא״ה ולכך אי אפשר לאחר לחשוב בהם לשמה כמו שביארנו בפנים (אות ט), נראה דגם בנוגע להני ב׳ נידונים יש לחלק בזה, ולא תועיל בהו מחשבה בשל אחרים או שתי מחשבות.

סימן יג

בגדר אדעתיה דנפשיה עביד

עובד במאפית מצות שלש מצות או שהיה עומד על גבי העובדים וחשב שהוא יהודי והתגלה שהוא גוי

מעשה בחתן בן ישיבה ממשפחה מתחזקת שעבד בבין הזמנים בכמה מאפיות של מצות מצוה כדי להרויח קצת כסף בשביל החתונה שלו, ובאחת מהמאפיות שעבד אפו שם רק חבורות, והוא הי׳ לש את העיסה וכל הזמן עמדו עליו מבני החבורה והזהירו אותו לומר לשם מצות מצוה. ובמאפי׳ השני׳ אפו מצות פשוטות והעובדים שם היו נערים בלי חתימת זקן כלל ועבודת החתן היתה לעמוד על העובדים ולהזהירם לומר לשם מצות מצוה. וע׳ במג״א ר״ס ת״ס שאפשר לסמוך בזה דסגי בגדול עומד על גביו.

ואח״כ בימים שלפני פסח דיברו עם הרב שייעדו להיות מסדר הקידושין שלהם והרב ביקש לברר את יחוס החתן, ואחרי קצת בירורים נודע שאמו של החתן התגיירה אצל רב רפורמי, ואמר לו המס״ק שבודאי הוא צריך לעבור גיור כדת וכדין לפני החתונה.

ועכשיו התעוררה השאלה על שני המאפיות, ובמאפי׳ הראשונה שהוא לש העיסה השאלה האם אפשר לקיים בהן מצות מצה או מצד הלשמה שלו או מצד בני החבורה שאמרו לשם מצת מצוה, ובמאפי׳ השני׳ השאלה האם אפשר לסמוך על מה שהוא הי׳ הגדול עומד על גביו על גבי הקטנים העורכים.

א) בגיטין דף כב: תנן הכל כשרין לכתוב את הגט אפילו חש״ו, ופריך בגמ׳ והא לאו בני דעה נינהו ומשני רב הונא והוא שהיה גדול עומד על גביו, וא״ל רב נחמן דא״כ אמאי בעכו״ם פסול ומשני עכו״ם לדעתיה דנפשיה עבד, וכתב ע״ז רש״י דלדעתיה דנפשיה עבד דהא גדול הוא ויש בו דעת ואע״פ שזה אומר לו כן שמא הוא גמר בלבו לשם אחר אבל קטן אין בו דעת אלא למה שזה מצווהו. וש״מ מדברי רש״י תלת. חדא שאין דין שעכו״ם ודאי אינו עושה לשמה אלא רק ספק. שנית, אין דין שגוי עושה אדעתא

דנפשי׳ אלא שגדול עושה אדעתא דנפשי׳. ויש בזה לכאו׳ קולא וחומרא. הקולא, דעכו״ם קטן שפיר יהני[סב], והחומרא דאם נמצא היכ״ת שהישראל הגדול לא יעשה לשמה מצד עצמו לא יוסיף תת כוח הגדול שעומד על גביו דגדול עביד אדעתא דנפשי׳. וש״מ דחוץ מהא דגוי אדעתי׳ דנפשיה עביד (דזה שייך אף בישראל גדול) גם מצד נפשי׳ אינו עושה לשמה.

והנה דבר זה שמצד עצמו לא עביד לשמה לא נתברר לן כל צרכו, דהרי גם בישראל דנקטינן שעשה לשמה אין זה מצד נאמנות דהרי ע״א אינו נאמן על גט, ולכאו׳ הביאור הוא דבאופן שהבעל ביקש ממנו לכתוב גט לשם אשתו מהיכא תיתי שלא כתב לשמה, וא״כ גם בגוי נימא הכי. ואולי בישראל איכא חזקה דאין אדם מכשיל באשת איש, וזה ליכא בגוי.

ובודאי דוחק גדול לבאר בדברי רש״י שנקטינן בודאי שלא חשב לשמה, דאע״ג דליכא חזקה מ״מ למה נקטינן בודאי שלא חשב לשמה. דבשלמא אם היינו אומרים דמאיזה סיבה גוי אינו יכול לחשוב לשמה א״כ שפיר מובן דכיון דעבד אדעתי׳ דנפשי׳ ע״כ זה תלוי בדעת עצמו ולכך ודאי אינו לשמה, אבל בדברי רש״י מבואר שהוא רק ספק אם חישב לשמה או לא, ולכאו׳ לרש״י בפשוטו הספק הוא מצד דעת עצמו ולא מצד הגדול עומד על גביו, וא״כ ע״כ שעכו״ם יכול לחשוב לשמה. וא״כ באמת לדברי רש״י גם עכו״ם שאין גדול עומד על גביו הוי ספק. וע׳ ב״ש סי׳ קכ״ג סק״ה ורעק״א הביא את דבריו במהדו״ק סי׳ ד׳, שמשמע דמספקא לי׳ אם החשש של אדעתא דנפשיה הוה ספק או ודאי, ולכאו׳ לרש״י פשוט שזה ספק, והבני אהובה פשיטא לי׳ להיפך, אבל אולי כונתו לדברי הר״מ ולא בדעת רש״י.

ב) **עכ״פ** לכאו׳ העכו״ם אינו מופקע מלשמה, וגם הבני אהובה שנקט שזה ודאי פסול, מלשונו משמע שאין הביאור שלא יתכן שיהיה לשמה אלא שאנן נקטינן בוודאות שלא חישב לשמה, ובשו״ת רע״א שם כתב ובאמת קשה לי דמ״מ איצטרך בתלאן נכרי והנכרי נתגייר אח״כ, ואומר דתלאן אז בכוונה, והוא נאמן באיסורין, ועכ״פ אם רוצה הוא להתעטף בזה הטלית כיון דיודע בעצמו שתלאן בכוונה, לזה אצטרך קרא דתליית הנכרי בצד עצמותו פסול ע״כ. ודוגמתו לכאורה יהי׳ גם בגט כגון גוי שכתב גט ויודע בעצמו שכתב לשמה, ואף דהאשה אינה יכולה לסמוך עליו שכתב לשמה שהרי הוא גוי וכלפי דבר שבערוה שצריך עדות ממש יש דין של תחילתו בכשרות, וא״כ אם כתב כשהוא גוי לא שייך שהאשה תסמוך עליו מ״מ אפשר לצייר באופן שהאשה אומרת שמת בעלה [באופן שאינה נאמנת

סב. ושיעור קטנות בגוי כתב החת״ס יו״ד סימן שי״ז שתלוי אם יש לו דעת שלם ואין שיעור של י״ג שנים.

מדין נאמנות אשה] או שהיא אומרת שהתגרשה פעם אחרת שעל זה אינה נאמנת, וחוץ מזה כתב גוי גט והתגייר האם הוא יכול לישא אותה, דע"ז לא צריך נאמנותו כלפי אחרים דהא היא יודעת שהיא מותרת ולכאו' שפיר מותר.[סג]

וא"כ צ"ב למה באמת יש ספק (או ודאי) שהגוי לא כיוון לשמה, ומה ההבדל בזה בין ישראל לגוי. וע' שם בתד"ה אלא מעתה בדברי המהר"ם שיף שלדבריו התוס' דנים בשאלה זו ומתרצים דבגוי כשאינו ניכר עכ"פ נקטינן שלא הי' לשמה.

ג) **וז"ל** הר"מ פ"ג מגירושין הט"ו הכל כשרין לכתוב את הגט חוץ מחמשה, גוי ועבד וחרש ושוטה וקטן, אפילו האשה עצמה כותבת את גיטה, ישראל שנשתמד לע"ז או שהוא מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כגוי לכל דבריו. (הט"ז) ולמה אין כותבין אלו החמשה, מפני שצריך הכותב לכתוב לשם האיש המגרש ולשם האשה המתגרשת, והגוי על דעת עצמו הוא כותב, וחרש שוטה וקטן אינן בני דעת, והעבד אינו בתורת גיטין וקידושין לפיכך הוא פסול כגוי לכל דבריו, ואם כתב הגט אחד מחמשה אלו אינו גט אף על פי שחתמו בו עדים כשרים ונמסר לה בכשרים. ולכאו' מדברי הר"מ בהלכה טז משמע דלא כרש"י בביאור דברי הגמ', דלרש"י הסברא של אדעתא דנפשי' היא רק שכל גדול אינו עושה אלא מה שהוא רוצה ולא מה שאומרים לו, וממילא אפילו גדול עומד על גביו אין לו השפעה על הגדול הכותב, ודינו כמו שאינו עומד על גביו, וא"כ כשהר"מ נקט את עיקר דינא דפסול גוי בודאי לא הוה לי' למנקט שטעם הפסול הוא משום אדעתא דנפשי' אלא משום דלא עביד לשמה.

וצ"ל בדעת הר"מ שיסוד הסברא דאדעתא דנפשי' היינו שנוקטים שגוי אינו עושה עפ"י מה שאומרים לו (דהיינו ציווי הבעל) אפילו אם מישהו מלמדהו מה לחשוב, ולפי"ז צ"ל בהא דמומר כעכו"ם דהמציאות הזאת שייכת גם אצל מומר. ועבד שחייב במצוות כישראל בודאי אין בו את החסרון הזה והוא פסול רק משום שהוא לאו בר כריתות.

והאחרונים הקשו דא"כ למה נקט הר"מ בגוי דפסול מצד לשמה ולא משום שהוא לאו בר כריתות, ועיין ב"ש שם שתירץ שהוא משום שטעמו של הר"מ כולל גם מומר, והיינו שיש שני חסרונות לגוי, חדא שאינו בר כריתות וזה אינו קשור ללשמה, ובזה לא שייך לומר דמומר כמוהו, דהא הוי בר כריתות, ולכך מחדש הר"מ עוד דין, שגוי עושה אדעתי' דנפשי' וזה שייך גם במומר, ויש דין של בר כריתות שזה

סג. בודאי בציור שבי"ד יודע שהיתה אש"א יפרישו אותם, אבל דברינו נוגע בחדרי חדרים או בציור שכל הידיעה שהיא היתה אש"א בא על ידיהם.

שייך בעבד ובגוי ולא במומר. והקשו האחרונים דא״כ הו״ל להר״מ למנקט בגוי את הטעם שאינו בר כריתות שהוא פסול ודאי וממילא יכלל בו עבד, ולא היה לו לכותב את הטעם שעושה אדעתי׳ דנפשי׳ שזה הוא רק ספק כדי לכלול בו מומר. וביותר קשה שבאמת דין מומר אינו כדין הגוי דהגוי הוא פסול ודאי והמומר הוא פסול ספק, וא״כ האיך כתב הר״מ שמומר כגוי לכל דבריו.

ד) **והבית** מאיר כתב שבאמת גם הר״מ ס״ל כתוס׳ שאין פסול של לאו בני כריתות ואין כוונת הר״ם דמשום שעבד אינו בר כריתות אף שיכוון לשמה לא יהני אלא משום הכי נוקטים שלא כיוון לשמה שזהו סברא שהם אינם חושבים על הכריתות, וכוונת הר״מ שכיון שאינו בתורה זו לא חש לאזהרתנו, והדברים צ״ב. ולכאורה לביאור הבית מאיר גם להר״מ הוי ספק, וא״כ לביאור הבית מאיר שכל היסוד של פסול עכו״ם הוא שאינו חושש לאזהרתנו א״כ עדיין צריך לבאר למה כשהוא עושה מעצמו נקטינן שלא עשה לשמה. ושמעתי לבאר שכונתו שמי שאינו בתורת גיטין אין המושג הזה בעולמו ולכך בודאי לא חשב ע״ז. ועוד שמעתי לדמות את דברי הבית מאיר שביאר בשיטת הר״מ שכיון שאינו בתורת גיטין אינו חושש לאזהרתנו ליישב מה שהקשנו על רש״י אמאי נקטינן בגוי שבודאי לא חשב לשמה. והדברים נראים קשים, חדא בעצם הביאור בדברי הבית מאיר קשה דהרי הרשב״א ביאר למה אמרינן שגדול עע״ג מהני בגט ולא בחליצה לפי תוס׳ וז״ל ואף על גב דגבי כתיבת הגט מהניא אפי׳ בשוטה דהתם הוא דמתוך שהוא כותב בגט שמו ושמה והעומד ע״ג מזהירו מתוך כך הוא מכיר יותר שהוא נכתב לשמה עכ״ל. וא״כ קצת דוחק להבין שגוי אינו מענינא לחשוב לשמה על אשה זו. ועוד דאפילו אם נבין כן בדברי הבי״מ שיש לומר שמי שאינו שייך לחלות גט לא שייך שיחשוב לשמה בחלות זה, מ״מ זה יתכן רק בביאור שיטת הר״מ שנקט את החסרון של אדעתא דנפשי׳ עביד, אבל לרש״י שהביאור של אדעתא דנפשי׳ עביד הוא שגדול עושה על דעת עצמו א״כ אין מקור מדברי הגמ׳ לסברא זו שגוי אינו חושב לשמה, וא״כ מנא ליה לחדש סברא מחודשת זו בלי מקור מדברי הגמ׳.

עכ״פ בפשוטו נראה דבדעת רש״י יותר מסתבר לנקוט שהוא ספק, וכן גם לביאור הבית מאיר בדעת הר״מ, ולדברי שאר האחרונים לדעת הר״מ גוי ודאי פסול ומומר הוי ספק.

ה) **והנה** לפי כל המהלך הזה שיסודו במציאות דאמדינן מה הגוי חושב, א״כ אינו תלוי אם הוא גוי באמת אלא אם הוא חושב שהוא גוי. וא״כ יש עוד נ״מ בין ביאור הבית מאיר לשאר המהלכים בדעת הר״מ במי שחשב שהוא יהודי ונהג כיהודי כשר בכל עניניו וכתב גט ואח״כ התגלה שהגרות של אמו פסולה. דלכאו׳ להבי״מ יתכשר הגט דלפי דבריו גם הר״מ מודה שאין דין בעצם שגוי שאינו בר כריתות אינו יכול

לכתוב לשמו, ולשאר האחרונים יהי׳ פסול, וכן להיפך במי שחשב שהוא גוי ונמצא שהוא ישראל יהי׳ פסול מספק לשתי הדעות, ולרש״י בודאי יהי׳ תלוי רק במה שהוא חושב שהוא גוי או ישראל.

ו) **אבל** הגר״ח בספרו בפ״א מתפילין ביאר בדברי הר״מ באופ״א וז״ל אכן נראה דהא דכתב הרמב״ם שהנכרי על דעת עצמו הוא עושה אין פירושו דמשום הכי חיישינן שמא לא נתכוין כלל לשם הסת״מ ורק דדינא נקט הכא, דהא ודאי דנכרי כיון דאינו בתורת סת״מ א״כ ממילא דמופקע הוא גם מדין לשמה שלהם ומחשבתו לשמן אינה מועלת כלל, אלא דאם היה חל הדין במעשיו שהן נעשין על דעת ישראל א״כ אז היה מיחשב זאת עיבוד לשמן, ולא שייך הא דעצם מעשיו מופקעין מדין חלות לשמה כיון דהעיבוד הוא רק הכשר בעלמא, וע״כ שפיר אם היה חל במעשיו הך דינא שנעשין על דעת הישראל הי׳ סגי להדין לשמה של עיבוד, והא דנכרי עושה על דעת עצמו זהו גופא יסוד הדין מה דמעשיו מופקעין מדין תורת לשמה, ומיושב היטב דעת הרמב״ם וכמו שכתבנו. וכבר הערני כה ידידי הגרש״ז שי׳ בהסוגיא דגיטין דף כ״ג דנכרי פסול לכתוב את הגט משום דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד, דאין זה רק משום אומדנא דלא נתכוין לשמה כי אם דהוא פסול מדינא, והביא לזה מדברי הרמב״ם בפ״ג מהל׳ גירושין הט״ו שפסק דישראל מחלל שבתות בפרהסיא ג״כ דינו כנכרי בזה, ואם נימא דהוא רק אומדנא בלבד מאי שייכות הוא בזה הדין דמומר לחלל שבת בפרהסיא דינו כנכרי לכל דבריו, אלא ודאי דהפסול דנכרי הוא מדינא. והיינו כמו שכתבנו דהא דנכרי אדעתא דנפשיה קעביד הוא דינא דלא חייל ביה דין ציווי הבעלים, ושם בגירושין הדבר פשוט, דבלא ציווי הבעל הא לא הוי לשמה, אלא דגם הכא ג״כ נכון כמו שכתבנו דבלא חלות דין של ציווי ישראל לית במעשיו דין תורת לשמה של סת״מ וכמו שכתבנו עכ״ל. וע׳ גם בחידושי ר׳ ארי׳ לייב במש״כ בביאור דבריו.

ונמצא שהגר״ח מבאר את צורת הדברים שבדין געע״ג באופן חדש, דהנה נחלקו הראשונים בהא דגדול עומד על גביו, דבפשוטו הוא היכ״ת שעי״ז נחשב לשמה, אבל הרשב״א (חולין י״ב ע״ב) הביא בשם רבו [לבאר למה לא מהני געע״ג בחליצה] וז״ל ורבינו הרב ז״ל תירץ שכל דבר שאפשר לעשותו ע״י שליח הוי עמידה על גביו כוונת העושה ומדין שליחות, אבל דבר שאי אפשר לעשותו ע״י שליח אף עמידת בן דעת ע״ג לא מעלה ולא מורידה במקום שצריך כונה, והלכך חליצה שא״א לעשותה ע״י שליח לא מהניא עמידת ב״ד ע״ג והיינו טעמא דשוטה שחלץ שחליצתו פסולה אבל גט שאפשר למנות שליח לכתיבת הגט ולכונת כתיבת שמו ושמה ואף זה שעע״ג כשליח הממונה לכתוב ולכוין בכתיבתו עכ״ל. ועיין בב״י סימן ת״ס שהביא דברי הרשב״א בתשובה וז״ל ומורי ה״ר יונה כתב דכל שאפשר על

ידי שליח כגט ושחיטה כוונת העומד על גביו ככוונת העושה מעשה דהוה ליה כשליח ולפיכך בגט כשר אפילו שוטה והוא הדין בשחיטה אילו היה גדול עומד על גביו אבל חליצה דאי אפשר על ידי שליח אף כוונת העומד על גביו לא מהניא בין בשוטה בין בחרש וקטן ולפי דברי רבינו [יונה] מצה שלשה חרש שוטה וקטן בשאחרים עומדים על גביהם יוצאין בה ומסתברא לי שהכל תלוי בהוכחה דבגט דאיכא הוכחה גמורה בשאחרים עומדים על גביהם אפילו שוטה כשר ובדבר שאין בו הוכחה כלל כשחיטה אף בשאחרים עומדים על גביהם אינם כשרים אבל בחליצה דאיכא הוכחה קצת חרש וקטן כשרים ע״י מה שמלמדין אותם העומדין על גביהם אבל שוטה דלאו בר דעת הוא כלל לא ולפי זה אף במצה כן דהא ליכא הוכחה כלל וכשחיטה היא דליכא הוכחה כלל והילכך אף בשאחרים עומדים על גביהם אין יוצאין בה. והנה מה שהביא הרשב״א בשם מורו בנקודה אחת הם אומרים דבר אחד דההבנה של געע״ג היינו שהגדול הוא השליח של הקטן וממילא בחליצה דלא שייך שליחות לא יהני געע״ג, ובנקודה אחת יש סתירה בדבריו. דבחידושים כתב דבדבר שלא צריך שליחות כמו שחיטה לא שייך געע״ג ובשו״ת כתב דבזה שפיר שייך געע״ג. ועיין בשו״ת יהודה יעלה סי׳ ק״ט שהשואל הק׳ סתירה בין מש״כ הרשב״א בשם רבו [שמן הסתם רבו הוא רבינו יונה] למה שכתב הרשב״א בשו״ת בשם רבינו יונה, והמהר״י אסאד כתב שבכאן הרשב״א התכוון לרמב״ן, ויש בזה דוחק דכמדומני בכל מקום בדברי הרשב״א כשמזכיר רבינו סתם זה רבינו יונה, ובפרט שכאן כתב אותו יסוד בשם רבינו יונה. ולפו״ר יותר מתקבל על הדעת שבנקודה זאת הסתפק רבינו יונה לפי עיקר יסודו מה הדין בשחיטה ומצה. ונמצא שרבנו יונה מבאר שהגעע״ג הוא השליח של עושה המעשה, והגר״ח מבאר ביאור שלישי שעושה המעשה הוא השליח של החושב כדי לשווי׳ ללשמה. וגם החזו״א מבאר כעין מהלך הגר״ח עיין בדבריו בהלכות תפילין סימן ו סק״י עיש״ה.

והנה לכאו׳ נראה דלפי פשוטו גם גוי יכול להיות הגעע״ג, וגם ״בובה״ שנראית כמו אדם ומדברת מתוך טייפ באופן שכותב הגט חושב שזה אדם ג״כ יהני, אבל לדעת רבנו יונה והגר״ח בודאי לא יהני.

ז) **והנה** הגר״ח הקשה בשם הג״ר שמחה זעליג דאם אדעתא דנפשי׳ אינו דין בעכו״ם כלל אלא רק אומדנא, מה שייך לומר שמומר דינו כעכו״ם. אבל לפי מה שכתבנו לעיל בשם הב״ש שבעכו״ם הוא ספק אם חישב לשמה וא״כ ע״כ אינו ״דין״ לפסול עכו״ם, א״כ נצטרך לדחוק בהא דמומר פסול שהאומדנא והחזקה שאין אדם מכשיל באשת איש ולא לו לא שייך במומר. ובודאי הדברים דחוקים, דהרי מקור דברי הר״מ הוא מדברי הגמ׳ שמומר הוה כגוי וכמש״כ המ״מ, ויש לזה גדרים מתי אומרים כן, ואיזה מומר נחשב מומר, ומהיכ״ת למימר שהאומדנא תהי׳ תלויה באותם גדרים. ואולי נימא

שאע״פ שבמציאות האומדנא אינה תלויה בדין גוי אבל מ״מ כיון שלמעשה בגוי נקטינן דלא עביד לשמה ממילא תיקנו חכמים משום לא פלוג שכל מי שדינו כגוי ננקוט שלא כיון לשמה, והיינו דבהא שחז״ל קבעו דינו כגוי פסלו גם את האומדנות שנובעים מהא דהוא ישראל.

ח) **והנה** אם נבא לדון על מי שחשב שהוא יהודי ונודע שהוא גוי האם הגט שכתב כשהוא גוי פסול או לאו, הנה לדעת הגר״ח בודאי פסול דהרי הוא מופקע בעצם מכל הפרשה. אבל להאחרונים שמבארים שאין דין שגוי מופקע [ולכך הוא רק ספק] אלא שיש סיבה מציאותית לנקוט שגוי אינו מכוון לשמה, א״כ מי שנהג בכל דבר כיהודי וחשב שהוא יהודי, לכאורה אין סיבה לנקוט שלא כתב לשמה. אבל מאידך הוא קצת חידוש לדינא לומר שאע״פ שגוי שכתב פסול, אם חשב שהוא ישראל כשר. ואם נאמר כמש״כ לבאר בדברי הב״ש במומר שתיקנו חז״ל דלא פלוג ופסלו גוי גם בזה יהיה פסול, אבל ע״כ זה יהי׳ רק פסול דרבנן.

וכעי״ז נסתפקתי במה דמבואר בסוגיא דקידושין דף סג: דבאומרת נתקדשתי ואיני יודעת למי, ובא אחד ואמר אני קדשתיה נאמן לגרש דאין אדם חוטא ולא לו אבל לא לכנוס. דלכאו׳ נראה דגוי אינו נאמן לומר מי המקדש כדי שיתן גט, וא״כ מה הדין במי שהי׳ מוחזק כישראל ונודע אח״כ שהוא גוי.

ט) **ובציור** הפוך, במי שחשב שהוא גוי ונודע שהוא ישראל, לכאו׳ מדין מומר אין לפסול גט שכתב, דהוא תינוק שנשבה ואין לו דין גוי. אבל עדיין יש את אותו החשש שיש בגוי, אבל לדעת הגר״ח הרי באמת אין מקור וסיבה מציאותית לחשוש שגוי אינו עושה לשמה אלא כל דינא דסוגיין הוא מצד הדין דהוא מופקע מלשמה, וא״כ לכאו׳ בכה״ג יתכשר.

י) **והנה** בדין עשיית מצה ע׳ שו״ע ריש סימן ת״ס אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי א״י, והב״י בשם הרשב״א כתב דאפילו ישראל עומד על גביו לא מהני והבאנו לשונו לעיל והמג״א הביא שיטת הרא״ש שמכשיר בגעע״ג בתפילין ובציצית.

יא) **וא״כ** נבא לדון בעובדא דידן, דמי שחשב שהוא ישראל ולש את המצות והתגלה שהי׳ גוי ועכשיו התגייר, צריך לדון אם הוא בעצמו יכול לקיים מצות אכילת מצה בהנך מצות, וגם האם אחרים יכולים לקיים מצוותם במצות אלו. ותחילה נדון בדין המצות לפני שהתגייר, ולכאו׳ עכו״ם שלש ולא היה גדול עומד על גביו משמע ברשב״א שודאי פסול, וע״ז לא מצאנו חולק. אמנם הריטב״א בפסחים דף מ. הביא את דברי הרא״ה שמכשיר מצות שלשן גוי וישראל עע״ג אע״ג דאדעתי׳ אנפשי׳ עביד וז״ל אבל מורי הרא״ה ז״ל היה דן להקל דסגי בישראל עומד על גבו דלא בעי׳ עשיה לשם מצה רק שימור לשם מצה דהכי כתיב ושמרתם את המצות, כך

היה דן מורי הרא״ה ז״ל להלכה ולא למעשה. אבל אפילו לדברי הרא״ה זה רק כשישראל עע״ג.

יב) **אבל** אולי יש מקום לדון להקל, ותחילה נקדים נידון אחר, דהנה הרשב״א שמחמיר בגדול עומד על גבי קטן שלש מצות כתב וז״ל. ולפי זה אף במצה כן דהא ליכא הוכחה כלל וכשחיטה היא דליכא הוכחה כלל. וראיתי שאחד ממחברי זמנינו בס׳ ברכת צבי מאיר צידד דבזמנינו יש להקל אפילו להרשב״א דבודאי יש הוכחה שעושה לשם מצות דהא אף אחד אינו אופה לחם בזמנינו בצורה כזאת וא״כ לא גרע מגט. אבל לכאו׳ יש מקום לומר איפכא שליכא הוכחה שעושה לשם מצות מצוה דהא כולם עושים כן לשמירה מחימוץ אבל לא לשם מצוה, וזה מבואר להדיא באו״ז סימן רמ״ט שאם אופה מצות עבור שאר ימי החג ולא עבור המצוה פסול לכזית ראשון, וא״כ אף דאצל אלו שאופים כל המצות ביד (או במכונה) בודאי דעתם על הכל לשם מצת מצוה אבל אין זה דבר שמוכח מתוכו וממילא בקטן לא יהני. ונמצא שיש חידוש עצום לפי המהלך הזה דקטן וגעע״ג לדעת הרשב״א יהי׳ תלוי כל קהילה לפי מנהגה, דבקהילות שמקפידים לאכול רק מצות יד כל הפסח מחשש חמץ לא יהני געע״ג, אבל בקהילות שכל הפסח אוכלים מצות מכונה ורק למצת מצוה אוכלים של יד שפיר יהני.

יג) **ונראה** דלפי״ז יש מקום [עכ״פ בקהילות שאוכלים כל הפסח מצות מכונה] להכשיר גם אם אין גדול עומד על גביו, דהנה התוס׳ בכמה מקומות בש״ס דנו למה עכו״ם כשר למילה וביארו משום דסתמא לשמה, וידוע להסתפק בגדר סתמא לשמה האם היינו שדנים שמסתמא זו היתה כונתו או שסתמא לשמה משום שא״צ שום כונה. ועכ״פ בקדשים ידוע ההוכחה מהא דשחט לשם חולין שכשר משום שלאו מינה לא מחריב בה, והתם הרי עכ״פ לא חשב לשם עולה וע״כ שגם סתמא כשר. והנה בקדשים אפשר להבין הטעם שכשר משום שיש חלות על הקרבן וא״כ הביאור בסתמא לשמה היינו שמסתמא נעשה לדינו העומד לו, אבל במילה אי״ז שייך. וצ״ל דכיון דסו״ס הערלה עומדת למול אפשר לדון שסתמא לשמה.

אבל עיין בלשון הריטב״א שכתב שם קודם שהביא דברי הרא״ה שהבאנו לעיל וז״ל ואני דנתי לפני מורי הרא״ה ז״ל דודאי אפי׳ ישראל עומד על גבו לא סגי בהכי דכל היכא דבעי׳ לשמה גוי אדעתיה דנפשיה עביד ולא סגי בישראל עומד על גבו כדאמרינן גבי גט (גיטין ס״ג א׳), ואף על גב דגבי מילה אשכחן דסגי (ע״ז כ״ו ב׳ כ״ז א׳), **שאני מילה דסתמא היא לשמה דאין שום טעם אחר לקציצת הערלה אבל לישה דעיסה זו סתמא לאו לשם פסח קיימא** עכ״ל. משמע שעיקר הקובע הוא אם יש ״פשט אחר״ במה שהוא עושה. ולפו״ר צ״ל דהוא משום שהביאור בסתמא לשמה היינו שאנו נוקטים שכך חישב, וצ״ע מלשם חולין. אבל עכ״פ מבואר מדבריו שהיסוד של סתמא לשמה הוא

משום שאין פשט אחר במה שהוא עושה. וא"כ גם במצות שלשים ביד בודאי אין פשט אחר במה שהוא עושה וא"כ יש לדון שסתמא לשמה וצ"ע. ועיין בביאור הלכה ריש סימן ת"ס שדן בדין סתם מצות.

יד) **עכ"פ** בפשוטו אם לא התגייר המצות פסולות, אבל לפי מה שביאר הגרע"א הוא רק ספק אם כיוון לשמה, ולכן אם היו עוד ישראלים שלשו והמצות התערבו יש לדון בגדרי ס"ס, והיינו דזה כמו ספק אחד בגופו וספק אחד בתערובת שדנו הראשונים בארוכה אם זה ס"ס.

ולכאו' לדעת הגר"ח המצות פסולות ודאי דהרי עכו"ם מופקע מלשמה. אבל באמת נראה איפכא דז"ל הגר"ח דהא ודאי דנכרי כיון דאינו בתורת סת"מ א"כ ממילא דמופקע הוא גם מדין לשמה שלהם ע"כ ולכאו' כל זה שייך רק בסת"ם שיש בו קדושה. ובודאי לפי"ד הגרב"ד בגיטין סימן י שדין לשמה של מצה אינו דין עשי' כלל אלא כוונה עי"ש בדבריו, בודאי אין לדמות את הדין לשמה של מצה לדין לשמה של סת"ם. וא"כ לדברי הגר"ח בביאור דברי הר"מ יוצא קולא, דהרי ביארנו לעיל אות ו שלדבריו אין שום מקור שכשגוי עשה נקטינן שלא עשה לשמה, דכל הפסול בגט היינו משום שהוא מופקע מלשמה, וא"כ אם כנים דברינו שלגבי מצות אין הפקעה, אין שום סיבה שלא נדון את הגוי ככשר ללישת מצות. ולפי"ז עכ"פ באופן שאמר לשם מצות מצוה כנהוג, יתכשר.

טו) **ואם** החתן דנן התגייר לפני פסח והוא זוכר שעשה לשמה בודאי יוכל לאכול את המצות למצות מצוה דהרי יודע שהן כשרות, ובנידון דידן, לדברינו אפילו לדעת הגר"ח יהיה הדין כן.

ואם העיד אחרי שהתגייר שלש לשמה משמע בלשון רעק"א מהדו"ק סימן ד' שדעתו נוטה שנאמן אבל אינו מוכרע אצלו, וכן הוא בגליוניו בסימן ל"ט ס"ב על המג"א, וע' בצמח דוד מה שהעיר בזה.

טז) **והנה** כ"ז בגוי פשוט אבל בגוי זה שחשב שהוא יהודי לכאו' אין מקום במציאות לחשוש בו יותר מכל יהודי אחר, והדין תלוי במה שהתחבטנו בביאור דין מומר, אבל אפילו לפי"מ שכתבנו דע"כ בדין מומר מבואר דאמרינן לא פלוג, הרי זה רק פסול דרבנן וא"כ כשהתערבו המצות יש לדון להכשיר מצד ספק דרבנן. ועוד יש להסתפק אם עכו"ם שלש פוסל למצות של ליל שני בחו"ל או דנימא דכיון שהוא רק ספק פסול בחיוב דרבנן יש להקל.

יז) **והנה** כ"ז אפילו אם לא נחשיב את בני החבורה דהוו כגעע"ג, ולכאו' גם אם ישראל עומד ע"ג יהי' אותו דין, ובודאי לרש"י שגם בישראל גדול אמרינן דאדעתא דנפשי' עביד בודאי הדין כן, אבל אפילו אם זו סברא

רק בגוי שעושה אדעתא דנפשי׳ גם בגוי זה אם אמנם הסברא היא שהוא בעצמו אינו עושה לשמה א״כ גם כלפי הא דאדעתא דנפשי׳ עביד נימא הכי.

והנה בציור ההפוך שחשב שהוא גוי ונודע שהוא ישראל לכאו׳ ג״כ יהי׳ פסול, דהרי מצד האומדנא נאמר שלא חשב לשמה, אבל בזה בודאי יהי׳ נאמן מדין ע״א נאמן באיסורים לומר שעשה לשמה.

יח) **ובמה** שעבד במאפי׳ והיה הגדול שעמד על גבי שאר העובדים, לכאו׳ יהי׳ תלוי בשלשת המהלכים בגעע״ג. דלמהלך הפשוט שפיר יהני דהרי אפילו גוי מהני דהרי אינו אלא היכ״ת שהישראל יחשוב לשמה. אבל לדעת רבנו יונה שהוא מדין שליחות לכאו׳ לא יהני. ואפילו אם יאמר מפורש שעושה לשמה הרי כמו שאינו מועיל כשהגוי עצמו אומר שהוא עושה לשמה כמו״כ כשאומר לאחר.

סימן יד

ספיקות בדיני קבוע וכל דפריש באיסור חמץ ובמצת מצוה

האם יתכן שהתיכה המותרת באכילה יש עליה חיוב ביעור מדאורייתא ועוד כמה נידונים

פרק א

כמה ספיקות ובירורים ברוב וקבוע לגבי חמץ

א. איך יתכן שתהיה חתיכה שמותר לאכלה בפסח מדאורייתא, אבל חייב ג"כ מדאורייתא לבערה מרשותו.

ב. כיצד יתכן מצב שבו נתהוותה שאלה על מצה על ידי טעות של פועל במאפיה, והפסק הוא שאם הפועל עובד בשכר – המצה אסורה, ואם הוא עובד בהתנדבות – המצה מותרת.

ג. היאך יתכן מקרה שבו היו כמה כדים של מים שלנו שיועדו עבור עשיית מצות, ובכולם נולד אותו ספק בכשרותם ועל כולם ניתנה אותה הוראה, ונטל גוי כד אחד מהם והשתמשו בו לאפות מצות, שאם ידוע מאיזה כד לקח – אסור, ואם אינו זוכר מאיזה לקח – הרי זה מותר.

ד. היאך יתכן מצה שנאפתה ויש עליה ספק האם היא מצה או חמץ, וההכרעה היא שאם היא נאפתה בביתו הרי היא אסורה באכילה, ואם נאפית ברה"ר – מותרת.

ה. כיצד יתכן שעל ידי שיחול פסול ודאי על המצות (עכ"פ לאדם אחד או לחד שיטה), המצות יוכשרו עבור אדם אחר.

ו. ג' מקרים שקרו במאפיות מצה, שבכולם אחרי שכבר ארזו המצות מצאו בעיה בכלי אחד מתוך כלים רבים שהיו להם; המקרה הראשון היה, שהתגלה שתנור אחד מתוך התנורים לא היה חם מספיק ולא היה ביכולתו לאפות המצות, ובודאי הוחמצו מכיון שהתנור היה קצת חם. והמקרה השני, שהתברר שבחבית אחת מתוך החביות הגדולות של מים שלנו התערבו מי פירות המחמיצים. והמקרה השלישי הוא, שנתברר שאחת מהשקיות הגדולות של הקמח היתה מחיטים שנתבקעו באופן שזה עומד להחמיץ. ובכולם השאלה היא – האם אפשר לסמוך על כל דפריש מרובא פריש כדי להכריע שזה בא מן המקור הכשר, וכן האם יש מקום לחלק בין הציורים.

ז. מה הדין במאפייה שרוב הקמח שבה הוא כשר לכו"ע, אבל יש בה שקית אחת של קמח שמיועד לציבור מסוים; ויש לצייר בכמה אנפי: א. קמח קטניות. ב. קמח של מצה שנתערב לח בלח של חמץ לפני הפסח, דלדעת השו"ע לא אמרינן חוזר וניעור, ולדעת הרמ"א אמרינן. ג. קמח של מצה עשירה. ד. קמח מצה הראוי לשימוש רק למי שנוהג לאכול שרויה. ובכולהו איירינן בבא לקוח מעדה שבה משמשים בסוג מצות זה וקנה קופסת מצות מבלי להסתכל באיזו ערימה היא היתה, דהא לדידיה ליכא נ"מ, ואחר כך הוא החליט שאינו צריך כל כך הרבה מצות ולכך החזיר חלק מהמצות, ועכשיו הנידון הוא האם הני מצות מותרות למי ששייך לעדה שבה אינם אוכלים מצות אלו.

והנה, בכדי לדון בספיקות הללו צריך לברר בהקדם כמה נקודות ביסוד הסוגיא דכל קבוע כמחצה על מחצה, ולמען אשר ירוץ הקורא בהם, הצגנו בפרק זה את הנקודות והיאך הם נוגעות לשאלותינו, ובפרקים הבאים הארכנו בדברי הפוסקים בזה, וציינו כאן את המקום שבו הם נידונים בפרקים הבאים ע"מ שיוכל הקורא לעיין בהם.

א) **מבואר** בברייתא (פסחים ט: ועוד מקומות), שבט' חנויות מוכרות בשר שחוטה וא' מוכרת בשר נבילה, אם לקח מן הקבוע הוה כמחצה על מחצה מדאורייתא, ובפירש אזלינן בתר הרוב. ובנמצא ביד עכו"ם הוה כפירש. ובנמצא ביד ישראל והישראל הסתפק בלקיחתו, גם לגבי אחרים הוי כקבוע. והארכנו בפרק ב לדון בביאור דברי הפוסקים האם עיקר החילוק בין גוי לישראל הוא שלגוי אין נ"מ מאיפה החתיכה באה וא"כ אצלו עדיין לא נולד הספק, או משום שאינו נאמן, עיי"ש. ולפי הך מהלך שהדבר תלוי בהא דהספק חל אצל הישראל, נחלקו מה יהיה הדין במומר שבאמת הוא מצווה אלא שלא איכפת לו, האם זה נחשב שחל אצלו ספק (עי' בשערי יושר שער ד פרק ג; ובחזו"א סימן ל"ז סקי"ג ד"ה היה המומר; ובכרם ציון הלכות ערלה פי"ז הערה י' מהגרש"ז אוירבעך, ובמה שהביא שם מהיד יהודה סימן ק"י בפה"א סק"ט).

ועיין להלן בפרק ג אות ב במה שהבאנו מדברי הפוסקים היאך לדון חפצא דאיסורא לפני זמן איסורו, או חפץ שלפי מצבו כעת אין נ"מ אם הוא מן הרוב או מן המיעוט, אבל כשיבוא בעתיד מצב מסוים יהיה הבדל; האם דנים את מי שלוקח אותו עכשיו שנחשב כלוקח מן הקבוע בנוגע למצב שיכול להתהוות בעתיד. והבאנו שנטיית הפמ"ג היא לחלק ביניהם, דאין דנים לוקח מן הקבוע בנוגע למצב עתידי, אבל בנוגע לזמן עתידי שפיר דנים. ולכאורה מדברי הבית אפרים מבואר דבכל אופן הוי

קבוע, וכן איתא בספר נחל אשכול פרק גיה"נ עמוד 92. ובשו"ת מהרש"ם (חלק א' סימן נ"ג, ו') כתב בזה וז"ל: "משום דכל קבוע כמע"מ, יש לדון לפמ"ש הה"מ פ"ב משבת ה"כ, דאף שפירש לפנינו, כיון שאין נ"מ בהספק עד שפירש למק"א, לא הוי קבוע. א"כ כשקונים הקמח קודם הפסח, קודם זמן איסורו, הרי עתה אין נ"מ בהאיסור, וכשיגיע ז"א כבר פירש מהקביעות וכו'. ובפמ"ג בא"א סק"א העיר מדברי הה"מ, בהא דחתיכה בפי עכבר, דהול"ל דדוקא אחר ז"א איכא דין קבוע. ובלבוש מבואר דגם קודם ז"א וכו'. אך גם אי נימא כדעת הלבוש, י"ל דשא"ה דמיירי בזמן בדיקה, ויש נ"מ לענין אם חייב לבדוק הבית בזמן בדיקה שתקנו חז"ל לבדוק, לכן שפיר י"ל מדין קבוע. אבל בקנה קמח קודם הפסח, דבשעת קביעותו אין נ"מ כלל, אלא לאחר שכבר פירש והגיע ז"א, ואז כבר פירש מן הרוב". עכ"ל המהרש"ם. והיינו, דהמהרש"ם מסיק דלפי הלבוש גם קודם זמן איסורו נחשב פירש, אבל כיון שזה נוגע לבדיקת חמץ הוי כתוך זמן איסורו.

ויש לדון לפי המהרש"ם, האם הוא רק חייב בבדיקה, או שגם אסור לו לאכול הך כיכר. ולכאורה פשוט שאסור לו לאכול, דמכיון שיש נ"מ בבדיקה הרי הככר נחשבת לקבוע. ואם כן זוהי התשובה לשאלה הרביעית, שכשיש שקית אחת של קמח חמץ ועשר שקיות קמח כשר ואינו יודע מאיפה לקח, ואפה מצה אור לי"ד, אם זה קרה בביתו הרי יש נ"מ לגבי בדיקת חמץ ואסור ואם זה ברה"ר שאז אין נ"מ לגבי בדיקה הוי כפריש ומותרת באכילה.

ויש לדון דלא כדברינו מדברי האחרונים שכתבו לדון למה מהני ביטול יבש ביבש בחמץ, דנהי דמהני בנוגע לאיסור אכילה, אבל לכאורה בנוגע לאיסור בל יראה הוי כטומאת משא, דלא אמרינן בה ביטול כיון דנושא את כולם בבת אחת. ותירצו, דאיסור בל יראה תלוי באיסור אכילה, וחמץ שמותר באכילה אין עליו איסור בל יראה. וא"כ, גם בנידון דידן אולי נאמר שכיון שכלפי אכילה יש היתר של רוב, לא יהא האיסור של בל יראה. אבל באמת לא דמי כלל, דביטול הוא הפקעת החפצא דאיסורא וא"כ יש לומר שכיון שאין איסור אכילה אינו נאסר בבל יראה, אבל בנידון דידן שאינו אלא נקיטות שאינו חמץ, כלפי האיסור של בל יראה נוקטים שזה באמת אסור באכילה.

ב) **איתא** בפסחים (דף ט:) "תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ, ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות, פירש ואתא עכבר ושקל היינו סיפא, דתנן תשע חנויות כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור. ובנמצא הלך אחר הרוב". והקשו התוספות שם וז"ל "ואם תאמר, כי אתא עכבר ושקל מהני ציבורין אמאי חשיב ליה קבוע, מאי שנא נמצא בפי עכבר מנמצא ביד נכרי, דבפ' גיד הנשה (חולין צ"ה.) פריך לרב דאמר בשר שנתעלם מן העין אסור מבנמצא הלך אחר הרוב ומשני שנמצא ביד נכרי.

ואומר ר״י, דהכא מיירי כשראינו שלקח מן הקבוע שנולד הספק במקום קביעות, אבל אם לא ראינו, הוה ליה כפירש ואזלינן בתר רובא. והא דפריך בתערובות (זבחים דף ע״ג:) גבי זבחים שנתערבו בחטאות המתות או בשור הנסקל אמאי ימותו כולם נכבשינהו ונידינהו ונימא כל דפריש מרובא פריש, אף על פי שכבר נולד הספק במקום קביעות, שאני התם דלא הוי קבוע גמור, שהאיסור מעורב בהיתר ואינו ניכר ומדרבנן אסרו בקבוע זה, דמדאורייתא לא חשיב קבוע אלא כשהאיסור ידוע במקומו״. עכ״ל. ומבואר מדברי התוס׳ הללו, שפירש לפנינו אינו ממש כלוקח מן הקבוע (דלכך מקילים בו בקבוע דרבנן). והר״ן בחולין (צ״ה. בסו״ד) ס״ל שזה אסור רק מגזירה. והנה, הרבה ראשונים הביאו שהמקור להך איסורא של פירש לפנינו הוא מהסוגיא בפסחים הנ״ל; דז״ל הר״ן בחולין שם: ״אבל ראינוהו פורש מן הקבוע, **אף על פי שלא בא לידינו אלא לאחר שפירש**, דינו כקבוע. וראיה לדבר, מדאמרי׳ בפרקא קמא דפסחים (ט:) תשעה צבורים של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן מהיכא שקל היינו תשע חנויות, **והא הכא שלא הכניס עכבר זה הלחם בבית אלא לאחר שפירש מן הקבוע**, ואפ״ה מפני שראינוהו פורש מן הקבוע אנו דנין אותו כקבוע״. עכ״ל. הרי מבואר מלשון הר״ן שהוכיח את היסוד של פירש לפנינו (אע״פ שלא בא לידינו מן הקבוע) מהא דאיירי ששהה זמן מה ביד העכבר שלא במקום קביעותו לפני שהגיע לבית. והיינו, דכדי להיות לוקח מן הקבוע (ולא רק פירש לפנינו) בעינן שיהא ״בא לידינו מן הקבוע״. ובנוגע לדין בדיקה, מבואר בלשון הר״ן דהא דנחשב כאינו לוקח מן הקבוע [אלא כפירש לפנינו] הוא משום שלא הכניס החמץ לבית אלא לאחר זמן, וא״כ מבואר דבציור שהשני ציבורין היו ליד הבית ממש (או בתוך הבית), שפיר נחשב לוקח מן הקבוע. אבל בנוגע לאיסור אכילה לכאורה זה לא ייחשב ׳בא לידו מן הקבוע׳ אם הציבורין אינם נמצאים כאן. ואף שכתבנו לעיל שבנוגע לקודם זמן איסורו היה נראה שכיון שיש לו נ״מ בהך הכרעה שזה חמץ, נחשב כלוקח מן הקבוע, מ״מ נראה שכלפי הנידון האם החמץ נחשב עכשיו לדבר איסור, אע״פ שמסתבר שמכיון שהדבר נוגע לו לגבי דין בדיקה כבר יהא נחשב קבוע לגבי כל מילי, אבל א״א לדון שזה ׳בא לידו׳ בנוגע לאיסור אכילה אם זה באמת לא בא לידו. ועיין במטה יהונתן (סימן ק״י) שדייק מלשון השו״ע באו״ח שגם אם לקח העכבר שלא בפנינו אסור (ולכאורה כוונתו דמהא דסתם השו״ע דבריו משמע שלא תירץ כמו הנך ראשונים), וז״ל וי״ל, בשלמא התם שאני דמיד שנטל העכבר חל עליו חובת בדיקה וכו׳ עכ״ל. ולכאורה כוונתו דאיהו מבאר בשיטת השו״ע דבאמת מיירי בציור שציירנו שהציבורין היו בתוך רשותו.

וא״כ יש לנו תשובה על השאלה הראשונה, דבאופן שהציבורין היו בתוך רשותו יהיה אסור בבל יראה, דכלפי זה הוה לקיחה, וכלפי איסור אכילה אי״ז נחשב בא לידו וא״כ אם לא

ראה הנטילה לכאורה יהיה מותר. ובפירש לפנינו יהיה אסור מדרבנן.

ג) **בפרק** ב אות ד הבאנו מה שלכאורה נחלקו גדולי האחרונים בגוונא דראובן לקח ממקום הקבוע וכלפיו יש נ"מ מאיפה לקח רק לגבי נידון אחד, ואילו לשמעון שאינו הלוקח, יש נ"מ לגבי נידון אחר, היאך דנים הדבר כלפי שמעון, שהרי בציור של גוי שגנב ממי שיש בידו חפצים משני אנשים פסק הרמ"א (חו"מ סימן רצ"ב סעיף י') דאזלינן בתר רוב ודנים שהפרישה (גניבת הגוי) היתה מבעל רוב הכסף, והכסף הנשאר הוא כולו לבעל המיעוט, ודנו הקצוה"ח והנתיה"מ דכיון דגוי מצווה על איסור גזל הוה הנידון של ממון ראובן, קבוע לגביה. והבית אפרים כתב, דחיובי הגוי על הגזילה והנידון של מי הכסף הנשאר הוו שני נידונים נפרדים, וממילא מה דהוה קבוע בנוגע לאיסור גזילה לא ישווהו קבוע בנוגע לקביעת הבעלות.

וא"כ נראה, דלפי הקצוה"ח והנתיה"מ באופן שבמאפייה (ונצייר במצת מצוה שהיא בע"פ אחרי חצות, כדי לא להיכנס לנידון של קבוע קודם זמן האיסור) היו רוב שקי הקמח כשרים למצה, ומיעוט מקמח של חיטים מבוקעות שמחמיץ ופסול, ובא פועל גוי ולקח שק קמח בלי לשים לב מהיכן לוקח, דלכאורה יש בזה דין של פריש; אבל הרי אם לקח מהחמץ, אף דלכאורה לא יצטרך לשלם מדין מזיק משום דהוי היזק שאינו ניכר (וצ"ב אם יש איסור מזיק לגוי בהיזק שאינו ניכר; עיין ביד רמ"ה בב"ב סימן ק"ז שכל איסור מזיק נלמד מואהבת לרעך כמוך, וא"כ יתכן שבכלל אין איסור מזיק לגוי), אבל בודאי לא מגיע לו שכר פעולה על לקיחה זו, וא"כ שפיר נוגעת לגוי הידיעה מהיכן לקח (שאסור לו לתבוע ע"ז שכר פעולתו), ולפי הקצוה"ח יהיה הדבר ספק חמץ. אבל אם הגוי עובד בחינם, זה יהיה פריש. וזוהי התשובה לשאלה השניה.

ד) **עיין** להלן בפרק ב אות ו שהארכנו לדון לפי שיטת האחרונים שהחילוק בין לוקח גוי ללוקח ישראל תלוי אם כלפי הלוקח מן הקבוע כבר יש ספק, והבאנו את מה שנראה כמחלוקת, והוא, שהבית אפרים סובר שהישראל נחשב כלוקח מן הקבוע רק אם זה נוגע אליו ממש, ויש אחרונים דס"ל שזה תלוי רק באם הלוקח הוא בדת ישראל (ועיין שם בסוף אות ה מה שהארכנו לדון בשיטה זו בכמה אנפי). ונראה לדון באופן שנחלקו חכמים בדינו של דבר מסוים, ויש חנות שמוכרת דבר זה, וט' חנויות אחרות שמוכרות דבר שהוא היתר ודאי, וראובן סובר שד"ז מותר ולקח מהחנות בלי לשים לב [דהא לגביו באמת אין נפק"מ], ועכשיו רוצה שמעון שסובר שזה אסור לאכול הך חתיכה בסמכו על הרוב, האם נאמר שזה נחשב פריש, או דלמא מכיון שלפי שיטתו של שמעון גם ראובן אסור בדבר הוי קבוע.

והנה בריש דברינו הבאנו שנחלקו האחרונים האם לקיחת מומר הויא כפריש או כקבוע והיינו האם דנים דכיון דלמעשה הוא אינו מסתפק כלל אם

זה כשר או לא משום שיאכל בין כך, נחשב כגוי ואין לידת הספק אצלו, או כיון דבאמת הוא כישראל ומצווה על האיסור, אף שאינו מקפיד על האיסור, נחשב לידת הספק אצלו. והנה, באופן שלדעת שמעון הדבר ממש אסור יתכן שלגביו זה יהיה תלוי באותה מחלוקת, דהרי זה פשוט שלפי מהלך זה אין הדבר תלוי בשם רשע של המומר וגם תינוק שנשבה יהיה לו את אותו דין, וא״כ מה לי אם לשיטתו הוא גוי ואני יודע שהוא יהודי, ומה לי אם [לשיטתי] הוא אינו יודע שדבר זה אסור לאכילה ליהודי ואני יודע. אבל לפי מה שהבאנו את שיטת האחרונים החולקים על הבית אפרים וסוברים שזה תלוי רק באם הוא יהודי או לא ולא אם האיסור על חתיכה זו נוגע לו, יש לדון שבגוונא דידן אף למי שסובר שמומר כגוי, מי שסובר שדבר מסויים מותר ייחשב כישראל. והיינו, דנחלקו האחרונים האם יש איסור לחכם הסובר שדבר מסוים מותר להאכילו למי שסובר שזה אסור [עיין בהגהות הגר״א יפה״ן זצ״ל על חידושי הריטב״א (בהוצאת מוסד הרב קוק) פ״ק דיבמות דף י״ד ציונים 122 - 121], ואם ננקוט שהדבר אסור, אזי אפילו למי שסובר שמומר שלקח מן הקבוע הוה כפריש אבל בנידון דידן יהיה כקבוע, משום שאף שזה אינו נוגע אליו לגבי אכילת עצמו, אבל הרי זה נוגע גם אליו בהא שזה אסור לחבירו. אבל לפי הבית אפרים שצריך שתהיה נ״מ אצל הלוקח, לכאורה ציור זה באמת תלוי במחלוקת לגבי מומר. אבל אפילו לפי הבית אפרים יש לחלק ולומר, שלשיטת המהרי״ט שאדם הסובר שדבר מסוים אסור אין עליו איסור של לפני עור להאכילו למי שסובר שזה מותר, א״כ ע״כ אנו דנים שגם האוסר ׳מכיר׳ שלמתיר מותר לנהוג על פי דעתו (ואינו אונס גרידא, דהא על אונס בודאי יש לפני עור), וא״כ יתכן שאף לפי השיטות שסוברות שבמומר נחשב שלידת הספק היתה אצלו משום שלפי האמת הוא היה צריך להסתפק, אבל אצל מי שסובר שדבר זה מותר אינו נחשב ללידת הספק. ועיין שם בפרק ב שהבאנו שיטות באחרונים שהחילוק בין גוי לישראל אינו האם זה לידת הספק אליו אלא אם הוא נאמן לברר לנו. ולפי השיטות האלו לכאורה בודאי יהיה לו דין ישראל, דעיין שם בדברי הגר״א יפה״ן שהביא דאף דהמאירי סובר שאין לסמוך על המתיר שלא יתן לאוסר בלי לשאול אותו וא״כ לכאורה ס״ל שאין בזה דין של לפני עור, מ״מ אם העיד על כך הוא נאמן.

ה) **והשתא** דאתינן להכי, נבוא לדון בשאלה השביעית אדם שאינו יודע מאיזה קמח לקח והוא בעצמו אינו נוהג להחמיר בזה אלא אצלו כל המצות נחשבות כשרות, האם זה נחשב כלוקח מן הקבוע בנוגע לשאר הקונים. ולכאורה לפי מה שביארנו יש לחלק באיזה ציור מדובר; דבדבר שהוא שנוי במחלוקת השולחן ערוך והרמ״א לדינא, לכאורה זה יהיה תלוי בכל מה שצידדנו באות ד; ובנוגע לקטניות, מכיון שזה מנהג הרי גם מי שאוכל קטניות מודה שלמי שנוהג בזה איסור זה אסור, וכן להיפך, אף הנוהג איסור מודה דלמי

שאינו נוהג זה מותר, וא״כ מצד אחד בודאי מצד הדין של עצמו הוה כפריש, כיון דאף אם נאמר דמומר הוה כלוקח מן הקבוע מ״מ כאן בודאי הוה כפריש, דהרי לו הדבר מותר. אבל מאידך, אם זה נחשב לוקח מן הקבוע מצד האיסור של חבירו, גם כאן בודאי ייחשב כן, דהא הוא מצווה על הנהגת חבירו במנהגיו. ולגבי קמח של מצה שרויה, כבר כתב החזו״א דמהא דלא הקפידו ע״ז ביו״ט שני ע״כ שאין זה חשש להלכה אלא חומרא, וא״כ לכאורה בודאי כלפי מי שאינו נוהג כן הוה כפריש. ויש לדון בנוגע למצה עשירה דלנוהגים עפ״י הכרעת הרמ״א מותרת רק לחולים ולקטנים, האם גם בזה נאמר שע״כ גם לדידהו אין לדון שזה אסור בעצם למי שנוהג על פי הכרעת השו״ע, וא״כ כשלקחו מי שנוהג בזה היתר זה יהיה פריש גם כלפי מי שנוהג איסור.

ו) **וצריך** לדון בהאי ענינא בציור הפוך; והיינו, דלכאורה כמו שבלקחו גוי הוה כפריש משום שהדבר אינו נוגע אליו כיון דבלא״ה זה מותר לו, גם בלקחו מי שבלא״ה זה אסור לו הוה כפריש, משום שהספק לא נולד אצלו. ולמשל אם ראובן, שהוא בעלים על עשר חנויות, אסר אחת מהן בקונם כללי על כל העולם, ואת התשע האחרות אסר על עצמו בקונם פרטי, ולקח חתיכה מאחת מהחנויות ושמעון רוצה לאכול את אותה חתיכה. ונראה, דלפי הבית אפרים יהיה לזה דין פריש משום דאצל ראובן שלקחו לא נולד ספק, דהרי ממ״נ זה אסור עליו, ולפי האחרונים האחרים שפיר ייחשב לקבוע משום שזה נוגע לשמעון.

ועיין לקמן בפרק ג מה שכתבנו לדון לגבי כמה חנויות המוכרות בשר, ובחנות אחת יש בשר שיש עליו שני איסורים שאחד מהם אסור רק לישראל והשני אסור גם לגוי, האם לקיחת הגוי נחשבת ללקוח מן הקבוע כלפי הך איסור שאסור רק לישראל. וצידדנו שם, שהדבר תלוי האם מדובר בציור שנחשב לתערובת חנויות או בציור שנחשב תערובת בשר; דבאופן של תערובת חנויות היינו שדנים שהחפצא של הספק הוא מאיזה חנות לקח, וא״כ, מכיון שבספק זה יש נ״מ לגבי הגוי, גם כלפי האיסור השני נחשב קבוע.

ולפי״ז, אם יש תשע חנויות מוכרות קמח כשר למצת מצוה ואחת מוכרת קמח שאינו כשר למצת מצוה, ולקח ראובן קמח מאחת החנויות, הוי פסול למצוה גם לשמעון; אבל אם שאר הקמח פסול לראובן ואינו פסול לשמעון [וזה שייך לפי הי״א שהביא השו״ע בסימן תרמ״ט שגזול פסול רק לגזלן עצמו], לפי הבית אפרים כלפי הפסול שפסול לכו״ע לכאורה ראובן הוי כגוי, דהא אצלו לא נולד הספק מאיזו חנות לקח כיון שלדידיה בלא״ה הכל פסול, וממילא יהיה כשר לשמעון משום דהוי כפריש. וא״כ זוהי התשובה לשאלה החמישית שע״י שחל פסול גזול על הקמח לגבי ראובן הקמח יוכשר לשמעון. וכן לפי מה שהסתפקנו לעיל באות ה אפשר לצייר באופן נוסף, וכגון אם לשיטת ראובן כל המצות פסולות בתורת

ודאי, ולשיטת שמעון לא, דכיון דלראובן זה בלא"ה פסול א"כ הספק לא נולד אצלו, וממילא כלפי שמעון זה פריש.

ז) **עיין** לקמן בפרק ד שהארכנו להגדיר מתי דנים את השם קבוע לפי הסיבה ומתי דנים לפי המסובב; והיינו, דהבית אפרים כתב שזה פשוט שמי שלקח סכין מתוך ג' סכינים ואחד מהם היה פגום, אף אם לפני שנולד הספק על הפגימה, הבהמה כבר פירשה, בודאי זה קבוע, דהא יסוד ספיקן הוא באיזה סכין שחט וזה נשאר קבוע. ומאידך, בט' חנויות מוכרות בשר כשר, אם בשר פרש מן החנות, אף שהחנות נשארה קבועה מ"מ דנים שהבשר פריש.

והבית אפרים הגדיר שזה תלוי אם החלק שפירש היה חלק מהרוב; והיינו, דבכל מקום שמה שפירש מן הרוב לא היה קיים כחלק מהרוב בשעה שהיה רוב, ע"כ דנים הספק מהיכן פירש והוי קבוע, ורק בגונא של חנויות המוכרות בשר שחוטה, שהבשר היה קיים בתוך החנות, בזה יש לדון שאם זה פירש כל דפריש מרובא פריש. ולכך איהו פליג על המג"א שביאר שבאור היוצא מן הנר, אף שהנר קבוע, האור פריש; ולדברי הבי"א אין לדון כן, דהא האור לא היה קיים כחלק מן הרוב וא"כ ע"כ דנים על הנר. ועיי"ש שרצינו לבאר שיש חילוק האם דנים שהדבר הקבוע הוא רק הסיבה לדבר המסופק, וכמו סכין שהיא הסיבה לניבול הבהמה, או שדנים שהמצב של הפרישה הוא עוד השתלשלות מהספק הקודם ולכך הדין אינו שונה מחצי בהמה שפירש שנקטו האחרונים שבודאי החלק שפריש נחשב פריש אף שחלק מהבהמה נשאר קבוע, ובפשטות, אף אם הרוב נשאר קבוע (אמנם עיין בשע"י בזה) לא דנים שהספק על החתיכה הקטנה הוא מה הבהמה שהיא פרשה ממנו, אלא מה היא (והאחרונים שכן נקטו שיש בעיה של קבוע על החתיכה, היינו משום שיש סתירה בין הפסקים של החתיכות). וזהו הביאור בדברי המג"א לגבי נר, שהאור אינו דבר שנגרם ע"י סיבת הנר אלא זה הספק של הנר עצמו בצורה אחרת[סד].

והשתא נבוא לדון בשאלה השישית, והוא בהקדם מה שצריך לדון לגבי כל הנידונים [תנור שאינו חם מספיק, מים שנתערבו עם מי פירות, חיטים מבוקעות] שאינם חמץ עכשיו אבל הם עלולים להחמיץ כשהקמח יבוא במגע עם מים, האם יש להם דין קבוע. ולכאורה זה תלוי במה שהבאנו באות א לגבי היכא שכל הנ"מ היא לגבי מצב עתידי; דלפי הנחל אשכול (והוכחנו כן בדעת הבית אפרים) גם בזה יש דין קבוע, ולפי הפמ"ג לכאורה אין ע"ז דין קבוע. וא"כ דברינו בהמשך הינם לדעת הבית אפרים.

סד. וכמדומני שבכל מה שנוגע לענינו אין הבדל בין דעת הבית אפרים גופיה ובין מה שכתבנו בנוסח אחר קצת ליישב הדברים לפי שאר הפוסקים, ולכן בהמשך הדברים לא נחלק ביניהם.

והנה, בנוגע לספק על התנור בודאי הוי קבוע, ואף שהספק נולד אחר שהמצות כבר פירשו, זה ממש דומה לסכין, כיון שהתנור הוא רק הסיבה לחימוץ העיסה, וכשהביאו העיסה לתנור זה היה קבוע, והוי ממש כמו הביאו בהמה אצל הסכין או אשה שהלכה אצל הבועל, שלפי מהלך זה דנים שכיון שהבועל הוא הסיבה הוי כקבוע. ועכשיו נדון בציורים של תערובת קמח ומים באופן דלהלן; היו הרבה שקים גדולים של קמח ומכל אחד מכינים קמח בתוך "פיילע" (קערה), ושפך מים לאחד מהם ולקח העיסה וגמרו עבודת המצה, ואח"כ נמצא שאחד משקי הקמח היה מתולע. וכן לדוגמא אם היו עשר חביות של מים שלנו ושפכו המים לעשר קערות, ואח"כ הניחו באחת מהקערות קמח ולקחו העיסה לאפות אותה, ואח"כ נתגלה שבתוך אחת מהחביות היו גם מי פירות. והנה לפו"ר שני הציורים הללו חד הם, אבל באמת נראה שחלוקים הם לגמרי, ובציור שאחד משקי הקמח שנעשה מתולע יהיה מותר, ואילו בגונא שנתערבו מי פירות באחד מכדי המים יהיה אסור; דבקמח הנידון הוא האם הקמח החמיץ, וכלפי זה יש רוב שקי קמח שאינם ברי חימוץ, ושפיר אמרינן כל דפריש מרובא פריש דהך קמח היה חלק מהתערובת ואזלינן ביה בתר רוב. משא"כ בציור שנתערבו מי פירות באחת מחביות המים, הרי אין הנידון על המים אם החמיצו אלא אם הם גרמו לקמח להחמיץ וא"כ הספק הוא בקבוע, דבציור זה המים הוו כמו הסכין. אלא דלכאורה נראה דיהיה חילוק מתי העיסה פירשה מן התערובת, והיינו, דאם הפרישה היתה בזמן שאם העיסה היתה בחבית שבה מי הפירות היא כבר הוחמצה, א"כ אחרי הפרישה זה אסור, כיון דדנים שהספק הוא האם מימיה החמיצו אותה, ועל ספק זה מה היו מימיה הוי קבוע, אבל אם כל החשש חימוץ הוא אחרי הפרישה לכאורה אפשר לדון הפירש על המים שבתוך העיסה, והוי כגוונא שגוף הסכין פירש, ועיין.

ח) **עיין** להלן בפרק ה שהבאנו את דברי הבית יעקב בכתובות דף י"ד דבספק חלל הבא על אשה א"א להכריע ע"י חזקת כשרות שהאשה כשרה, דהא האשה תלויה בבועל והוא הוכרע כספק, והא דמכשרינן האשה זה רק משום דבחזקה חוץ מהבירור יש גם דין של מספק אל תפסלנו. וכתבנו שם, דברוב לכאורה אין דין כזה וממילא בגונא כגון האי אם לא היה רוב על הבועל והיה רוב על האשה היא היתה אסורה מספק.

ולפי"ז זוהי התשובה לשאלה השלישית לגבי גוי שלקח מאחד מהכדים, והיינו דאיירי שנתערב בתוך עשרה כדים של מים שלנו כד אחד של מים שלא לנו, שדין כל הכדים שהם אסורים מצד קבוע דרבנן, ואם גוי לקח כד אחד מהם הוא נקרא פריש ובעצם היה אפשר להכריע את דינו ע"י רוב, אבל באופן דיודע מאיזה כד לקח א"א להכריע ע"י רוב, דהא לפי הבית יעקב הרוב אינו יכול להכריע על כשרות המים שבכד, משא"כ אם מסופק מאיזה כד לקח, שפיר יכול הרוב להכריע שלקח מהכשר. ואין לחלק שכל דברי הבית יעקב הם רק כשיש חלות דין על מקור הספק וכמו

בחלל, ולא על דבר מציאותי כמו מים שמחמיצים, דהא הבית יעקב שם ציין לדבריו בחוו"ד (סימן נ') לגבי בהמה שאכלה עשב שיש עליו ספק אם הוא מטריף, וכתב דלפי יסודו החזקה של הבהמה לא תכריע שהעשב היה כשר, ולכאורה מים המחמיצים ועשב המטריף חד הם.

פרק ב
בענין נמצא ביד ישראל וביד גוי

א) **מבואר** בברייתא בפסחים (ט:) שבלוקח מן הקבוע הוי כמחצה על מחצה מדאורייתא, ובפירש אזלינן בתר רוב, ובנמצא ביד עכו"ם הוה כפריש. ואם נמצא ביד ישראל והישראל הסתפק בלקיחתו, גם לגבי אחרים הוי כקבוע. ועי' ברא"ה, הובא בשיטמ"ק בכתובות (ט"ו.) וז"ל: "דאפי' נפל מן הלוקחין מותר, שלא אסרו אלא בלוקח שבא הוא עצמו שנולד לו הספק לפנינו ואינו יודע מאיזה מהם לקח, דכיון דנולד לו הספק במקום הקביעות אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אבל נמצא, שהספק נולד לו עכשיו אחר שפירש, כל דפריש מרובא פריש. ואפילו ברואין שנפל מיד לוקח, [השתא] הוא דמתיליד לן ספיקא ועל שעה זו נדון הספק, לא על מקום הקביעות, ומותר, דאמרינן כל דפריש מרובא פריש. ואם תאמר, ואם נפל מיד לוקח ניחוש שמא לא ידע מאיזה מהן לקח. י"ל דהא לא שכיח ולא חיישינן לה, מסתברא מאן דזבין ידע ממאן זבין". עכ"ל. ומבואר מדבריו, דבנפל מיד ישראל הדבר תלוי האם הישראל ידע בשעת לקיחתו מהיכן לקח או לא; דאם אצל הישראל הראשון היה הדבר ספק אזי גם אצל השני הוי כקבוע, ואם הראשון ידע מהיכן לקח, אז לגבי השני אמרינן כל דפריש מרובא פריש.

והנה לא מבואר בדברי הראשונים מהו החילוק בין גוי לישראל. ולפו"ר ישנם שני הבדלים: חדא, דהנידון האם החתיכה כשרה או נבילה נוגע רק לישראל ולא לגוי, וא"כ כשישראל לקח הספק נולד בקבוע, משא"כ כשהגוי לקח הספק נולד אחרי הפרישה. והחילוק השני, דגוי אינו נאמן וממילא למה שקרה אצלו אין נפקותא לגבי ישראל, ולכך דנים הספק רק אחרי שכבר הגיע ליד ישראל. ולפו"ר יש נ"מ לקולא ולחומרא בב' האופנים; דבספק אבר מן החי הספק נולד כבר אצל הגוי, אבל הוא אינו נאמן כלפינו. וכן יתכן נ"מ בגונא שיהי' ישראל שאינו נאמן[סה]. ולהיפך

סה. והנ"מ השניה תלויה קצת במה שדנו האחרונים האם מומר שלפי האמת הוא מצווה אבל בפועל אינו מקיים, דינו כישראל או כגוי; דאם מומר נחשב כישראל בודאי יש לנו היכי תמצי של ישראל שאינו נאמן, ואף אם נימא שמומר הוה כגוי מכיון שלא איכפת לו אם זה אסור זה לא נחשב שנולד אצלו הספק, יש לצייר אופן שאינו נאמן אבל הוי ספק גם לגביו; חדא, במי שמספק דנים אותו כחשוד ולכן אין לו נאמנות, אבל אולי הוא כשר, וא"כ לחומרא צריך לדונו כקבוע [ועי' בקוב"ש בב"ב במה שדן האם ספק עד הוי ספק נאמן או בודאי אינו נאמן, אבל לכאו' בנוגע לענינו כיון דסו"ס א"א לסמוך עליו

יהיה נ"מ במי לא נוגע אליו השאלה אבל יש לו נאמנות. [סו]והנה, על מש"כ השו"ע דביד נכרי הוה כפירש כתב הש"ך (סי' ק"י סקי"ח) בזה"ל "כתב הרוקח סי' ת"פ דלקחו קטן דינו כלקחו עובד כוכבים". עכ"ל. וז"ל הפר"ח (סקט"ז) "או ביד קטן רוקח בסימן ת"פ. ומכל מקום מסתברא דלפי מה שכתב הרשב"א במשמרת הבית דף ט' (בית א שער א, ח, ב) דהקטנים החריפין שלוקחין על ידיהם בשר ויין שפיר דמי, דאין עשויין לקלקל לקנות ולהביא מן האיסור ולהניח את המותר, ואין זה מדרך עדות אלא חזקה היא וכו'. לפי זה, אם נמצא ביד קטן חריף מקרי נולד הספק במקום קביעותו כנמצא ביד ישראל גדול, ואסיר". עכ"ל. וז"ל הפמ"ג (סקי"ח): "ועפר"ח אות ט"ז קטן חריף הוה כגדול. ואיכא לעיונא בהא מילתא, דוודאי אם ראינו יוצא ממקולין אף גוי אסור כמבואר, ואי לאחר שפירש אם כן אף גדול ישראל לישתרי, ותדע וכו'. ולכך נראה לי בירורן של דברים כן הוא, דאם נמצא ביד גוי אין אנו מחוייבין לשאול לו וכן נמצא ביד קטן, והיינו כל זמן שלא ראינו יוצא ממקולין, ואמנם נמצא ביד גדול ישראל ולא ראינו פירש ממקולין כל זמן שהוא לפנינו מחוייבין לשאול לו, דאיכא לברורי, עיין סי' א', וה"ה קטן חריף". עכ"ל. והנה עצם דברי הפר"ח מורים להדיא שהנידון הוא בנאמנות ולא בחלות הספק. ולכאורה לפי הפמ"ג באמת אין דין שביד גוי הוה פריש וביד ישראל לא, אלא אף בישראל בעצם הוה פריש רק שצריך לשואלו.

ב) מאידך מדברי רע"א שכתב דבנוגע לאבר מן החי גוי הוה כישראל, וכן מדברי הקצוה"ח והנתיה"מ בסימן רצ"ב דכתבו דלגבי גזילה גוי הוה כישראל, מבואר שהדבר כן תלוי אם זה נוגע אליו. ועי' בקובץ שמועות בחולין (אות מ"ד) על דברי התוס' שבראינו הפרישה הוה כלקח מן הקבוע, שכתב וז"ל: "והר"ן חולק ע"ז וס"ל דלקח נכרי בפנינו אין לו דין קבוע אלא מדרבנן. והנה בטעם הדין דנמצא ביד נכרי דינו כפריש כתב הגרע"א כיון שלהנכרי אין נ"מ דהא אינו מוזהר, וכתב דלפי"ז באבר מן החי נמצא ביד נכרי דינו כנמצא ביד ישראל. אבל מו"ר הגר"ח ז"ל אמר הטעם בזה משום דנכרי אין לו נאמנות מהיכן לקח. והנה טעם זה א"ש לשיטת התוס' דלקח בפנינו הו"ל דין

לא יהיה לו דין ישראל. ועיין]. וכן מי שהוא מומר לשבת ואינו מומר למאכלות אסורות, כיון דיש לו דין מומר לכל התורה אין סומכים עליו, אבל כיון שבפועל הוא מקפיד על מאכלות אסורות לכאו' נחשב כנולד הספק אצלו.

סו. וכמובן הציור לזה תלוי במה שהארכנו באות ד בשיטות האחרונים מה נחשב לידת הספק אצלו. דאם צריך שיהיה נוגע אל האדם הזה בפועל יש לצייר בפשיטות מי שנאמן ואין השאלה נוגע אליו באופן פשוט. אבל לפי הסוברים שלידת הספק הוא לכל איש מישראל כיון שמצוה על אפרושי מאיסורא, צ"ע אם יש היכ"ת לזו. ועין מה שהבאנו שם בדברי האחרונים על קטן חריף.

קבוע, אבל לשיטת הר״ן ע״כ הטעם כמ״ש הגרע״א״. עכ״ל.

והנה לכאו׳ צ״ע בדברי רע״א, הקצוה״ח ונתיה״מ, האם הם באים לחלוק על מש״כ הש״ך בשם הרוקח דלקחו קטן דינו כלקחו גוי. ואם נאמר שהם מבארים את דברי הרוקח דהוי משום שקטן אינו מצווה, אבל הא ודאי דברי הפר״ח שאם סומכים על הקטן (כשהוא חריף) הוי כגדול אינם מתאימים לפי דרכם, שהרי גם קטן חריף אינו מצווה. וזה נראה קצת דוחק שכולם נחלקו בפשיטות על הפר״ח בלי להביא את דבריו.

ואולי נאמר שרע״א מיירי באופן שהגוי לא ידע מהיכן הוא לקח, ולכך באבר מן החי כיון שהשאלה נוגעת אליו הוה כלקח מן הקבוע ולא בשאר איסורים, אבל יש הרי עוד דין דאם זה פריש לפנינו ג״כ אסור [ובזה יש ג׳ שיטות; דלפי הר״ן זוהי הגזירה של הסוגיא בזבחים, ומדברי התוס׳ משמע שזה דין קבוע אבל אינו דין קבוע ממש, דהא מבואר בתוס׳ בפסחים שיש להקל בהך קבוע יותר מכל קבוע; והש״ך דן שאולי זה קבוע מדאורייתא], וא״כ באופן שיש לו נאמנות, אף אם אין לדונו כלקח מן הקבוע, מ״מ אם אומר לנו שלקח זה נחשב פירש לפנינו, דמה לי אם ראיתי הלקיחה או שאני יודע ממנה דרך הגדה. וא״כ יוצא שכשלקחו ישראל יש שני איסורים; אחד משום קבוע דאורייתא, והשני משום פירש לפנינו. אבל לכאורה הדין השני אינו אלא באופן שאכן העיד לנו, ולכן מה שהקשה הרא״ה שבכל נפל מן ישראל ניחוש שהוא לא ידע הוא לא היה יכול להקשות מצד פירש לפנינו, ובגוי באבר מן החי זה יהיה ״רק״ מצד הדאורייתא ולא מצד הדרבנן. וא״כ י״ל דכונת הש״ך והפר״ח היא כדלהלן: דקטן כיון שאינו מצווה אי״ז נחשב שהשאלה נוגעת אליו, אבל הרי עדיין צריך לדון בזה מצד פריש לפנינו, והסיבה שאין דנים כן היא משום שאינו נאמן, וע״ז קאי הפר״ח דאם יש לו נאמנות יהיה אסור מצד פירש לפנינו. ולפי״ז יוצא דדינו של הפר״ח הוא רק באופן שהקטן באמת לפנינו ואומר לנו שאינו יודע [ואף אם זה דחוק בלשונו, לפי מהלך הפמ״ג בודאי צריך לבאר כן]. וכן נראה שהבין הקוב״ש, דכתב דדברי הגר״ח שזה מצד נאמנות מתאימים רק עם הדין של פירש לפנינו ולא עם הדין של לקח.

ג) **אבל** לכאורה יש להבין את דברי הגר״ח באופ״א, והוא, שהנידון אם זה שלקח יש לו נאמנות או לא קובע מתי היא שעת לידת הספק. והיינו, שבציור שיש ספק צריך להגדיר שהספק הוא כלפי כל גברא וגברא; ואם כן, כשראובן לוקח חפץ מן התערובת צריך לדון האם כלפי שמעון לידת הספק היא לקיחת ראובן [דאז הוי לוקח מן הקבוע], או שלקיחת ראובן אינה נחשבת כשעת לידת הספק אצלו. וד״ז תלוי באם ידיעת ראובן יכולה לפשוט הספק לשמעון. וא״כ בציור שראובן יש לו נאמנות אפשר להגדיר שספיקו של שמעון מתחיל בלקיחת ראובן, אבל באופן שראובן אינו נאמן ע״כ כל ספיקו של

שמעון הוא מה נמצא ביד ראובן וממילא זה פריש. ולכאורה הנ"מ בין ב' הביאורים בדברי הגר"ח היא, האם יש חילוק בין גוי לישראל באופן שחוששים שלא ידע כשלקח [וכמו שנקט הרא"ה בקושיתו]; דלפי"מ שביארנו גם בזה יהיה הבדל, דכיון דא"א לנו לדעת מצד לקיחת הגוי מחמת דאין לו נאמנות, אין זו לקיחה כלל. משא"כ לפי המהלך הראשון שנתבאר בביאור דברי הקוב"ש, כשלא העיד לנו לכאורה אין חילוק בין גוי לישראל ובתרוויהו הוי קבוע.

ד) **והנה**, אם אמנם ננקוט כדברי רבותינו - רע"א, הקצוה"ח ונתיה"מ, שהחילוק בין גוי לישראל הוא משום שאין השאלה נוגעת אליו, צריך לברר מה הדין בישראל שאין זה נוגע אליו. ולמשל: שתי אלמנות וגרושה אחת שנתערבו, ונשא ישראל אחת מהן ואינו יודע איזו הגרושה או אחת מן האלמנות דלכאורה אצל הישראל אין שום הבדל בין גרושה לאלמנה, דשתיהן מותרות לו ושתיהן כתובתן מנה, ואח"כ מת הישראל, וכהן רוצה לשאת אלמנתו; האם הראשון שנשא אותה נחשב לגבי ספק זה כישראל או כגוי. ונראה שיש לדון בדברי גדולי האחרונים בזה.

דהנה דנו האחרונים למה לגבי שתוקי אם האשה הלכה אצל הבועל לא נחשב הספק על הולד כפריש, דאף שאם דנים על מעשה הביאה זה נחשב קבוע, אבל בנוגע לולד לכאורה הולד פריש. וכמה מן האחרונים דנו שהאשה הויא כמו לוקח על הולד. והנה בשב שמעתתא (שמעתא ד' פי"ח) תירץ כן, ולא ברור מתוך דבריו אמאי ס"ל שהאשה היא כלוקח ישראל ולא כגוי; דהרי בודאי מסתבר שהשב שמעתתא קאי כשיטתו בקצוה"ח דהוה פשיטא ליה שהחילוק בין גוי לישראל הוא משום שבישראל זה נוגע אליו, ולא משום נאמנות, וא"כ לכאו' כאן צ"ע למה זה נוגע אליה הרי אם הולד זכר, הלא בלא"ה הוא אסור עליה בחייבי מיתות בי"ד מצד שהוא בנה, וא"כ לא מסתבר שתוספת איסור של ממזר גורמת שזה נחשב נוגע אליה; ואם הולד נקיבה - בודאי אין זה נוגע אליה. ולכאורה יש להבין את כוונת השב שמעתתא בב' אנפי; או משם דמצד אותה ביאה, אם האב ממזר, נאסרה גם האם לכהונה ולתרומה, או מצד שהאיסור של הבת נחשב נוגע אליה.

וז"ל הבית אפרים (אה"ע סימן ה) ולפי"ז בנידון דידן נהי דלענין פסול האשה גופא שפיר נפקא לה מינה אם הבועל כשר או פסול, מ"מ לענין וולד הנולד מחמת הזרע לא נפקא לה מינה ולא מידי ואין נופל לה הספק במקום הקביעות כלל, רק עתה לפנינו הוא שנפל הספק אם הוולד ראוי לבא בקהל, א"כ הו"ל כנמצא ביד העכו"ם שלקיחתו מן הקבוע אינה מעלה ומוריד כלל. ועוד, דלענין האשה גופא אם הבועל פסול משעת העראה הוא דאפגימה לה, ואז עדיין אין מקום ספק על הוולד עכ"ל. והיינו, דנקט שזוהי כונת הך תירוצא ותמה עליו. ולכאורה יש לציין שלפי קושייתו השנייה יש להקשות כמו"כ על ביאור השב שמעתתא בדעת המ"ד דחזקת אם מהני לבת,

דהיינו שמכריעים ע״י הודאי של האם את הספק של הבת, ואם דנים על הביאה הפוסלת והביאה המולידה כשני מעשים, לכאורה אין לדון כן כלל. (ועיין בסימן ט״ז אות י״ח שהארכנו בזה) ולכאורה נצטרך לומר דאה״נ הבית אפרים יבאר המ״ד שחזקת אם מהני לבת כפי המהלך השני של השב שמעתתא, שיש חזקת אמהתא.

ה) ועיין בבית אפרים שם בהמשך דבריו שכתב בזה״ל וראיתי בס׳ קצוה״ח חלק ב׳ הנדפס מחדש סי׳ רצ״ב שכתב: אמנם לולי דמסתפינא הייתי אומר דמ״ש הפוסקים דאם נכרי לקח אמרינן כל דפריש כו׳, וכמ״ש מהרי״ט בשם מהר״ח כו׳. ולענ״ד דע״כ לא אמרי׳ לחלק אלא בלקח מט׳ חניות כו׳, דכיון דאיסור נבילה ליכא בנכרי משום הכי לא הוי בי׳ דין קבוע, כיון דאין הספק נוגע אליו כלל; אבל באיסור גזל, דנכרי מצווה כמו ישראל כו׳, וא״כ אפי׳ לקח הנכרי שלא בפנינו אמרינן בי׳ דין קבוע כו׳ ע״כ. והנה מ״ש דל״ש דין קבוע היכא שאין הספק נוגע אליו, הטיב אשר דיבר וכמש״ל, אך במה שכתב דבאיסור גזל דגם נכרי מצווה אז אפי׳ לקח נכרי שלא בפניו הו״ל קבוע, אדרבא, נלענ״ד נהפוך הוא, דבכה״ג דמיירי התם שבא אנס כו׳ ל״ש דין לקח מן הקבוע אפי׳ בישראל, שדבר ברור דע״כ לא אמרינן דכשלוקח מן הקבוע דין קבוע יש לו אלא כשיש לנו לדון ע״ז הלוקח עצמו ולומר משנפל לו הספק בקביעות כגון בט׳ חניות וכדומה, וכמבואר בלשון הרא״ה הנ״ל ושאר פוסקים, משא״כ בגוונא דמיירי התם שזה בא לגזול וליקח לעצמו בתורת גזל ואין אנו דנין על הגזלן מי הי׳ בחלקו של טורף, א״כ מה לי גזלן עכו״ם או גזלן ישראל, בתרווייהו ל״ש הך דינא דלקח מן הקבוע, שבשעה שאנו באין לדון על המשוייר לפנינו כבר פירש זה מקביעתו ואית לן למימר דמרובא פריש עכ״ל. והיינו דנחלק הבית אפרים עם הקצוה״ח (וכן הנתיה״מ שם דן כעין זה) כשיש נ״מ לגבי נושא אחד הבא מהך לקיחה האם כלפי נושא אחר דנים אותו כגוי או כישראל, וא״כ שפיר יתכן לומר שהשב שמעתתא לשיטתו בקצוה״ח נתכוון לומר שהנידון על הכשרות - שהוא האם - תשווה הביאה כלקיחת ישראל גם כלפי הבת.

ו) עי׳ בחמד״ש (אה״ע סימן א) שכתב וז״ל וצ״ל הטעם, דבנמצא ביד בר דעת א״כ לדידיה נולד הספק במקום קביעות וע״כ כתב הפר״ח בנמצא ביד קטן חריף שסומכין עליו באיסורין הוי כנמצא ביד גדול. ולפי״ז היה נראה בנידון דידן, הואיל שיצאה מדת יהדות לגמרי וכו׳, מ״מ ל״ש לומר דנולד הספק במקום קבוע, דלענין זה נראה דהוי כנכרית כיון דאינה חוששת באיסורים כלל עכ״ל, וצ״ע בהבנת דבריו, דפתח בדברי הפר״ח שהדבר תלוי באם אנחנו סומכים עליו, וסיים בהא שזה תלוי כמה הנידון נוגע אליו, דהא כתב דכיון שהיא אינה חוששת באיסורין כלל לכך הויא כנכרית. ובדבריו בודאי אין אנו יכולים לפרש שהיא אינה חוששת לאיסור של פסול עצמה, כיון דבגונא דידיה הרי

ברור שהיא זינתה הרבה פעמים עם גויים, וא״כ כשזינתה עם ישראל מה יוסיף עליה האיסור שנבעלה ביאת אשת איש לישראל, הא בלא״ה היא פסולה משום זונה. ולכאורה צריך לבאר בשיטתו, דאצל ישראל גם אם אינה מצווה בהך נידון ממש מ״מ הרי היא צריכה לדעת האם להעיד כדי להפריש אחרים מהאיסור ומצד זה נחשב שהדבר נוגע אליה, וכוונת החמד״ש בביאור דברי הפר״ח היא דכיון דסומכים על הקטן החריף הוא מחויב לומר לנו, ומצד זה הוי ספק שלו. ועדיין צ״ע הדמיון לציור זה, שהרי לכאורה היא אינה נאמנת וא״כ למה צריך להגיע לזה שאינה חוששת, וצ״ע. אבל עכ״פ לפי״ז יש לנו ביאור אחר בדברי הפר״ח. והנה, סמך לביאור כעין זה בחילוק בין גוי לישראל יש גם בלשון הבית אפרים; שאחר שהק׳ על הביאור בשתוקי כתב בזה״ל: ״ואמנם אפי׳ תימא כיון דהיא שייכא בדת ישראל שפיר שייך בה הך דינא דלקח מן הקבוע וכו׳״. ע״כ. ומשמע שיש לו צד לבאר שלפי הנך אחרונים עיקר הנקודה היא דמשום שהיא שייכא בדת ישראל, אף אם אינה שייכת להך איסור, הויא כישראל ולא כגוי. והיינו, דגם בדברי הבי״א (ביישוב שיטת האחרונים) מבואר שזה תלוי האם הוא שייך למצוות ולא אם נוגעת אליו הך שאלה גופא. אבל אינו מחוור לי לגמרי מהי ההגדרה של שייך לדת ישראל לפי הבית אפרים; האם זה משום שהוא שייך לאיסור חבירו ע״י ערבות, או בגלל שהוא בעצם מצווה על הך איסור אלא שאין זה נוגע אליו בציור זה. ונחדד הדברים: כשיש רוב עצמות שאינן מטמאות במת שנתערבו עם עצם אדם שמטמאה, ולקח ישראל אחת מהן, האם כלפי כהן זה פריש או קבוע; דאם נאמר שהיסוד הוא משום שמצווה על חבירו א״כ גם ישראל שייך לאיסורי הכהן, אבל אם זה משום שגם הוא מצווה בעצם, א״כ כמו שגוי אינו בדת ישראל גם זר אינו בדת כהונה. וצ״ע.

ז) **והנה** הבית אפרים הביא מהלך זה מדברי ההפלאה, וכן ראיתי אחרים שמדמים את דברי ההפלאה לדברי השב שמעתתא. ולענ״ד יש לעיין טובא אם באמת זוהי כונת ההפלאה, ולכך נביא דבריו ומה שיש לעיין בהם; וז״ל (כתובות ט״ו:): ״והנה צריך להבין דלמה בהלכה אצלו אמרינן דהוי לי׳ קבוע אף על גב דעתה כבר פירשה האשה משם וכן הולד, הא בנמצא הלך אחר הרוב אף על גב דידענו בודאי שהי׳ במקום הקביעות אפ״ה עתה שנמצא פריש ונולד הספק לפנינו אמרינן דמרובא פריש, ה״נ נימא בולד זה כיון דהספק בא לפנינו כשפירש כבר, נימא דמרובא פריש וכו׳. ונראה הטעם בזה, דדמי לנמצא ביד פיקח שלקח במקום הקבוע, אף על גב דהפיקח שכח עתה אפ״ה אסור דה״ל כנולד הספק במקום הקביעות, א״כ ה״נ כיון דאשה זאת היא פיקחת וראוי שתדע למי נבעלה ומה טיבו של עובר זה והיא שותקת ואומרת שאינה יודעת, אנו דנין על שעת הביאה דה״ל קבוע, אם כן זה שייך דוקא באומרת שמא כמו שכתבנו לעיל דהכי מיירי פירש אחד מציפורי, אבל מתני׳

כשהיא אומרת ברי רק שאין אנו מאמינין לה לכתחלה לר"ג או בדיעבד לר' יהושע, הוי לי' כנמצא ביד חשוד דקי"ל דאמרינן מרובא פריש, דודאי אין ריעותא מה שלקח פיקח ממקום הקבוע כיון שהוא אומר ברי דמכשרה לקח וכו', וכן בקדושין דף ע"ג דקאמר שם נמי אי אזלה לגבי' הוי לי' קבוע, היינו משום דמיירי שם ג"כ שהיא אומרת שמא כדקאמר שם שבודקין את אמו וכו' ע"ש". עכ"ל.

והנה דבריו צ"ב במה שכתב "דדמי לנמצא ביד פיקח שלקח במקום הקבוע, **אף על גב דהפיקח שכח עתה אפ"ה אסור**, דה"ל כנולד הספק במקום הקביעות"; שמשמע מזה שיותר היה לו להיות מותר כששכח, ובאמת יש יותר סברא להתיר כלפי אחר כשיודע הלוקח מאשר אם שכח, וכמו שמבואר ברא"ה. והעירוני בכוונתו, דמיירי על האדם עצמו שלקח וידע בשעתו מאיפה לקח, ועכשיו שכח מאיפה לקח, דהי' פשיטא לי' להפלאה שזה אסור. ולכאו' באמת ד"ז טעמא בעי, ובפרט לאור דברי הרא"ה שההיתר כשמוצא דבר שנפל מיד הלוקח הוא משום שנוקטים שהוא ידע, והביאור בזה דכל זמן שהלוקח יודע עדיין לא התחיל שום ספק, וא"כ הספק מתחיל בפריש. והנה לפי"ז באמת הי' מסתבר טובא דמי שלקח וידע ואח"כ שכח כשכבר אינו במקום קביעותו שיהי' מותר, דמה החילוק אם זה נפל מראובן שידע ושמעון מצא את זה, או אם ראובן ידע ונהפך אח"כ לאחד שאינו יודע. אבל משמע שלהפלאה היה פשיטא שאין ההלכה כן, ולכך ביאר שזה אסור, והטעם שכתב הוא "**כיון דאשה זאת היא פיקחת וראוי שתדע למי נבעלה ומה טיבו של עובר זה והיא שותקת ואומרת שאינה יודעת, אנו דנין על שעת הביאה דה"ל קבוע**". והיינו, דלא ביאר הענין משום שהספק חל בקביעות, אלא כיון דמי שלקח מהספק הי' "עליו לדעת" והוא אינו יודע, דנים שהספק הוא ממי הוא לקח וזה קבוע, וזה אף אם באמת ידע אז, דאין בזה חילוק והכל תלוי אם הי' עליו לדעת אז. ולחדד החידוש שבדבר נראה, דאם אמנם ננקוט כפי הדין של ההפלאה דמי שלקח וידע ואח"כ שכח כשכבר פריש, אסור, לולי ביאור ההפלאה היינו אומרים שהביאור בזה הוא דאצל הך אדם גופא ע"כ מגדירים שהספק הוא מאיפה לקח, ורק אצל אחר אומרים שאם אצל הראשון לא היה כלל ספק, הספק מתחיל אצל השני, ולכן הספק אינו על הלקיחה אלא על החפץ מאיפה פרש. ולפי"ז אם ראובן לקח וידע מהיכן לקח ונפל מידו ואח"כ שכח כשזה היה כבר שלא במקום הקביעות, ואח"כ מצאו שמעון יהיה מותר, דאצל שמעון מתחיל הספק בשעה שמצאו ואז זה כבר פריש, אבל לפי ההפלאה לכאורה יהיה הדבר תלוי גם כלפי שמעון האם ראובן יודע, וממילא בציור זה ייחשב קבוע. ולפי"ד ההפלאה הביאור בגוי הוא דמיירי כשהוא יודע אלא שאין מאמינים לו [ואף אם הוא אומר שאינו יודע, אין מאמינים לו בזה]. וזה מבואר להדיא בדברי ההפלאה, דהביא מהדין דבחשוד הולכים בתר פירש ולכאו' כונתו לדינו של גוי, וביאר

ההפלאה שזה כמו אשה שאומרת שיודעת ואין מאמינים לה, וכיון שהוא יודע אף שאנחנו לא מאמינים לו אין דנים הספק על הך לקיחה. ולכאו׳ יוצא חידוש עצום לפי ההפלאה, דאם תהיה היכי תמצי שהיינו יודעים שהגוי באמת אינו יודע - יהיה אסור.

וא"כ לכאו׳ יש לנו כמה שיטות בהבנת הדין שנמצא ביד גוי מותר, לפי עיקר דעת הבית אפרים זה תלוי האם הוא מצווה על נידון זה גופא, אמנם הבי״א נחת להך צד שמצד הפסול על גוף האשה דנים שהספק חל כלפי דידה; ומדברי הבית אפרים במה שנטה בסו״ד בדעת ההפלאה למדנו שהדבר תלוי האם היא בדת ישראל, וכעין זה ראינו בדעת החמדת שלמה.

ובדברי הגר״ח לכאו׳ נראה לבאר, שזה תלוי רק באם הוא נאמן. והגרש״ש ס״ל, דכדי להפקיע מהדין פריש בעינן שני תנאים חדא שזה נוגע אליו והשני שהוא נאמן. ולפי מה שנלע״ד בדעת ההפלאה הדבר תלוי באם הי׳ עליו לדעת.

פרק ג
ביאור מה נחשב כנידון שנוגע ללוקח מן הקבוע

א) **והנה** אם ננקוט כמו הבית אפרים שהנפק״מ צריכה להיות נוגעת להך ישראל עצמו שלקח ולכך אין כשרות הבת נחשבת כנוגעת לגבי האם, עדיין יש לדון בכמה אנפי.

והיינו שכשיש רוב חולין ומיעוט תרומה לכאורה פשוט דאף לכהן טהור נחשב הדבר כנוגע לו, אף דלפי שני צדדי הספק מותר לו לאכול, מ״מ זה נוגע לו לגבי שאם זו תרומה הוא צריך לנהוג בה דיני קדושה. אבל יש לחקור מה יהי׳ הדין בשתי כוסות מיץ וכוס אחת של יין ולקח ישראל אחת מהן, ורוצה נזיר לשתותה; האם נאמר דזה נחשב נולד הספק אצל הראשון משום שיכול לקבל נזירות אם ירצה, או דמכיון דהשתא אינו נזיר אין כאן לידת ספק אצלו. ואולי יש לדון בזה שהדבר תלוי האם במציאות יש לו מחשבה להיות נזיר. והנה לפי הגרשש״ק שגם מומר הוה כגוי, כיון שזה תלוי במי שמסתפק בפועל, מסתבר שגם כאן זה יהיה תלוי בזה האם הוא מתכוון לקבל נזירות בפועל או לא, אבל לפי שאר האחרונים צ״ע.

ב) **ועיין** בפרי מגדים באו״ח סימן תל״ט שכתב וז״ל ועיין מגיד משנה פרק ב׳ מהלכות שבת הלכה כ׳, אף שפירש לפנינו מכל מקום כיון שאין נפקא מינה בספק זה עד שפירש למקום אחר לא הוה קבוע, וכאן לא משמע כן. וכי תימא לאחר זמן איסורו, נפקא מינה לחתיכה בפי העכבר אי שריא באכילה, הרי הלבוש (סעיף א׳) כתב אפילו קודם זמן איסורו שיכול לבטלו כו׳. וכי תימא בשעה חמישית דאסור באכילה ויכול לבטלו, זה לא ניתן להאמר כלל. וי״ל ביניהם, דכאן נפקא מינה לאחר זמן איסור עכ״ל. והיינו דהפמ״ג בקושייתו ס״ל דגם באיסור המחוסר זמן אין לדון הלוקח אותו כקבוע, כיון דאי״ז נוגע לו עכשיו, וע״ז תירץ דרק במחוסר מעשה

דנים כן ולא במחוסר זמן. וא״כ לכאורה לפי דבריו מה שבידו לקבל נזירות לא ישוהו לקבוע, דלכאורה נראה דוחק לחלק בין שינוי מצד החפצא שמבואר מדברי הפמ״ג שעכשיו אין דנים אותו כקבוע, לבין שינוי בגברא. ועיין בשו״ת מהרש״ם (א׳, נ״ג) שאמנם נוטה להקל בפירש בפנינו לפני הפסח. ועיין בהר צבי יו״ד סימן צ״ט במה שדן במיעוט חמאה ורוב מרגרינה פרווה ופירש אחד מהם ונתבשל בבשר, האם יש על זה שם קבוע. ומאידך, בנחל אשכול פרק גיה״נ עמוד 92 נוקט דבכל דבר אף שעכשיו אין נפקא מינה בדינו דנים אותו כקבוע בנוגע למה שייגרם ממנו אח״כ. וכן נראה להוכיח בדעת הבית אפרים, דעיין בהמשך דבריו שם שכתב שאם היו לפנינו תשעה סכינים בדוקים וא׳ פגום והוליכו בהמה אצל הסכין ושחטוה, ולא נודע אם בבדוק או בפגום, ושוב אח״כ פירשה הבהמה משם ה״נ נאמר כל דפריש כו׳, דהא על הבהמה לא היה מקום לדון עליו רוב ומיעוט כלל ואין הספק על הבהמה מצד עצמה רק מצד הסכינים שנשחטה בהם והרי הסכינים היו קבועים במקומם. והנה אין שום דין שחל על הסכין אלא שסכין פגום גורם שהשחיטה לא תהיה כדינה, ואם על סכין יש שם קבוע נראה פשוט שגם על חלב יש שם קבוע, וכן על לחם שייעשה חמץ למחר.

ג) וכעין זה נראה דצריך לברר הדין במי שלקח מן הקבוע בזמן שלא היתה נ״מ ואחר כך נהיתה נ״מ. ונבאר דברינו: היו עשרה ציבורין של אוכל, ואשה אחת עשתה קונם על כל אחד מהם בנפרד ולקחה ככר מאחד מהציבורין ולא שמה לב מהיכן לקחה [דהא בלא״ה כולם אסורים עליה], ואח״כ בעלה הפר לה תשעה מן הנדרים, וכעת נפשה בשאלתה האם מותר לה לאכול הך ככר; האם נאמר כל דפריש מרובא פריש ומותר, או דנאמר דכיון שהיא לקחה מן הציבורין, הרי אותו שלא הופר הוה קבוע. ולכאו׳ נראה שאין זו לקיחה מן הקבוע, דהא בשעתו באמת לא הי׳ שום הבדל וא״כ א״א לדון שלידת הספק היתה אז. אבל מה שיש לדון הוא, מה יהי׳ הדין אם היא תשאל על התשעה נדרים או אם יתגלה אח״כ שתשעה מהם היו נדרי טעות, האם בזה נאמר שנתגלה למפרע שהי׳ אחד קבוע של איסור בתוך תשעה של היתר. ולכאורה הי׳ מקום לטעון שכיון שהיא לא ידעה מזה ע״כ לא נולד לה הספק. אבל באמת זו אינה טענה, דז״ל הרא״ה בבדק הבית (בית ד׳ שער ב׳ (דף כ״ט)): ״עוד נראה מדברי החכם בענין תשע חנויות כלן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, דקיימא לן דאם לקח מאחת מהן ואינו יודע מאי זה מהן לקח אסור, דהוה ליה קבוע דחשבינן מחצה על מחצה; ובנמצא הלך אחר הרוב, דהולכין על שעה זו שנולד הספק והו״ל פירש ואזלינן בתר רובא. ולפי מה שכתב בענינים אלו, הוא הדין אם היו בעיר זה עשר חנויות מוחזקות לנו כלן בבשר שחוטה ולקח מאחת מהן ואינו יודע איזו היא, ואחר כן נתברר לנו שאחד מהחנויות אלו בשר נבלה, הרי מה שלקח

מותר, שבשעה שנולד הספק כבר פירשה זו ואזלינן בתר רובא ע״כ וכו׳. וכד מעיינת בה שפיר משגחת דלא דמיין כלל, דאלו בנמצא דאזלינן בתר רובא הספק שנולד לנו על שעה זו על חתיכה זו עם היות החנויות ברורים שאין בהם ספק, והספק שעליה היא על שעה זו ולא על שעת פרישתה מן החנויות, אבל בשר שניקח מן החנויות בעודן כלן בחזקת היתר, כשנתברר שאחת מן החנויות אסורה אין תורת הספק הזה על שעה זו, שאין תולדת הספק מצד עצמה אלא מצד ברירת החנויות שנתברר עכשיו שאחד מהן אסורה ומתוך כך נולד בה ספק על אותה שעה שהוא פירשה בידי הלוקח מהן, אם כן ספק זה אינו מחודש אלא גלויי מילתא בעלמא הוא שתחילה היה נעלם ממני שהייתי סבור שכולן מותרות וכשנתברר שאחד אסור איגלי מילתא למפרע שבשעת מקח חתיכה זו כשפירשה מהן באותה שעה היה ספק שלה, וזה ברור״. עכ״ל. וא״כ חזינן דאף דהלוקח לא ידע מהאיסור הקבוע, יש ציורים שאם באמת אז זה היה קבוע זה נחשב כקבוע, וא״כ צריך לדון בנידון דידן לאיזה ציור זה דומה.

והנה, בגוונא שתשעה מן הקונמות היו בטעות, זה דומה לציור שאף אחד לא ידע שיש טריפות בחנות פלונית ונתברר שהיו שם; דלפי הרא״ה הוה קבוע (ועיין בדברי הש״ך סימן ק״י סקי״ד, שלפי ביאורו בשיטת הרשב״א גם הרשב״א מודה בזה), ולפי הר״ן בחולין צ״ה. לכאורה זה לא ייחשב קבוע, משום דקבוע חידוש הוא ולא אמרינן אותו למפרע. אמנם יש מקום לחלק בזה ולומר, דכל דברי הר״ן דלא אמרינן למפרע נאמרו כאשר האיסור הוא רק מכאן ולהבא, אבל בציור דידן הרי האיסור קיים כל הזמן ורק התערובת נהיתה מכאן ולהבא. אבל לכאורה נראה שאין הבדל, משום דקבוע הוא דין בתערובת וא״כ גם זה נחשב מכאן ולהבא.

על כל פנים, לפי הרא״ה באופן שנמצא שהנדר טעות לכאורה נראה דבאמת יהיה קבוע, אבל נראה דבהתרת נדרים אף דשאלה עוקרת הנדר למפרע, בזה הרא״ה יודה דלא הוי קבוע, וזה אף לולי היסוד של רבותינו דהתרת נדרים הוה מכאן ולהבא למפרע, מכיון שסו״ס הרי חסרה ההתרה, וא״כ כלפי קבוע א״א לדון שבשעת מעשה היתה כבר לידת הספק לפני שהיתה ההתרה.

ד) **כמו״כ** נסתפקתי מה דינה של תערובת שיש בה שני נושאים נפרדים, שאחד מהם נוגע ללוקח והשני נוגע לאחר, ויש לנו ידיעה שהם תלויים זב״ז. וכגון בחנות אחת שכל בשרה הוא אבר מן החי כזה שמותר לישראל ואסור לגוי (עיין חולין ל״ג.: ״ואין מזמנים עכו״ם על בני מעיים, מ״ט ישראל דבשחיטה תליא וכו׳ עכו״ם וכו׳ ובמיתה תלי מילתא הני כאבר מן החי דמו״), והבשר שבחנות זו הוא גם טריפה, וחוץ מחנות זו יש עוד שתי חנויות כשרות, ולקח גוי מאחת מהחנויות ואינו יודע מאיזו מהן לקח. והנה בנוגע לדין טריפה הוי כפירש, ובנוגע לדין אמה״ח הוי כלוקח מן

הקבוע, וא״כ צ״ב מה יהיה דינו של הישראל בהך בשר; האם נאמר שכיון שהספק שלו אינו נוגע לגוי הוה כפירש, או שמכיון שסו״ס הרי במציאות זה ספק אחד - מאיזו חנות הגיע הך בשר והך ספק שפיר נוגע לגוי, א״כ הוה כלוקח מן הקבוע. ונידון זה חלוק ממה שהבאנו לעיל (בפרק ב אות ד) את דברי הקצוה״ח ונתיה״מ בנוגע לגוי שגנב האם דנים לקיחתו, דהויא קבוע בנוגע לחיוב השבתו, גם לגבי הנידון ממי נגנב כדי לברר מי הבעלים של מה שנשאר. וכן זה חלוק מדברי הבית אפרים שדן האם קביעות בנוגע לכשרות האם תגרום נפקותא לגבי היאך לדון את הספק בנוגע לכשרות הבת; כיון דהתם בעצם זה נידון אחד - של מי הכסף או מי הבועל - ונידון זה יש לו שתי השלכות לגבי שני ענינים, אבל כאן אנו דנים באופן שזה בעצם שני נידונים אלא שבמקרה הם תלויים זה בזה, ולכאורה נראה דזה יהי׳ תלוי באיזה אופן דנים את הספק - האם זו תערובת חנויות או תערובת חתיכות. ועי׳ בחוות דעת (סימן ק״י סק״ג) שדן מתי דנים שהספק מוגדר בין החנויות ומתי דנים שהספק מוגדר בין החתיכות. ונראה, דבאופן שזו תערובת בין החנויות, דהיינו שדנים שהספק הוא מאיזו חנות זה הגיע, א״כ יש לדון שהספק של הגוי והספק של הישראל הוו אותו ספק ונחשב ללוקח מן הקבוע, אבל אם זה נחשב ספק בין החתיכות, א״כ הספק של הגוי הוא האם חתיכה זו באה מן החתיכות של אבר מן החי והספק שלנו הוא האם היא באה מן החתיכות של טריפה והוו שני ספיקות נפרדים, וזה שיש לנו ידיעה שמוכיחה מאחד לשני לא משנה את צורת הספק.

ה) ונראה עוד בזה, דבציור של תערובת חנויות כבר כתבנו דאם יש חנות אחת מוכרת בשר שהוא אבר מן החי לנכרי ואותו בשר הוא ג״כ טריפה, ותשע מוכרות בשר כשר, שלקיחת הגוי נחשבת לקבוע אצל הישראל, אבל אם תהיינה מתוך התשע עוד שתי חנויות שמוכרות בשר כשר לישראל שהוא אבר מן החי לעכו״ם בודאי יהי׳ זה לוקח מן הקבוע לגוי ופריש כלפי הישראל; משום שאף שכתבנו שאם יש רק חנות אחת שמוכרת אבר מן החי הבשר יהיה אסור לישראל, זהו מכיון שאז דנים את השאלה כלפי הגוי האם לקח מחנות זו או מהאחרות וכיון דזה נקבע כמחצה על מחצה גם לישראל יהיה אסור, דהרי חנות זו אסורה גם לישראל, אבל בציור שיש שלוש חנויות שמוכרות אבר מן החי ובאחת מהן הבשר גם טריפה, לא דנים הספק אצל הגוי על חנות אחת כלל, אלא אם לקח מאחת משלש אלו או מהשבע האחרות, וא״כ אמנם מצד דין קבוע נקבע ששלש אלו הוו כמע״מ, אבל זה לא יגרום לאסור הישראל, משום דמתוך השלש הרי שתים אינן טריפות. ונראה עוד, דאף אם יש רק עוד חנות אחת שמוכרת אבר מן החי שאינו טריפה יהי׳ מותר לישראל, דברגע שהספק לגוי הוא בין שתי חנויות אלו לבין שאר החנויות, לא דנים שספק זה נוגע לישראל בכדי שנאמר שהקבוע יכריע שזה ספק על אחת משתי אלו וממילא

יהיה אסור לישראל (עכ״פ בלי דין ס״ס), דכיון דהשם מחצה על מחצה מתייחס לשתי החנויות יחד, א״כ כלפי נידון שנוגע רק לאחת מהן אינו נחשב לקבוע כלל, ועיין.

פרק ד
היאך דנים ספק שיש בו סיבה ומסובב[סז]

א) **עי׳** בפרק ב׳ שהארכנו בדברי האחרונים בסברת לקח מן הקבוע ומה שדנו האם אפשר לדמות את זה לביאור דין שתוקי. ולבד ממה שדנו האם שייך לבאר דין שתוקי מצד זה, גם צ״ע מה שהק׳ החמד״ש מציור של שוטה שמבואר ברמב״ם (פט״ו מהלכות איסו״ב הי״ב) דגם בה יש דין שתוקי, ובזה בודאי לא גרע מקטן. וא״כ לכאורה, עכ״פ בדעת הר״ם, צריך לומר מהלך אחר בביאור דין שתוקי.

ועי׳ בבית אפרים שכתב לדון דבכל אופן שהחפץ שדנים עליו לא הי׳ שייך לרוב כלל א״א לדון בו פריש. והיינו, דבבשר שפריש מן החנות, הבשר הי׳ שייך לחנות וא״כ יש לדון בו שהוא פריש, אבל הולד הזה [וכן הזרע] לא הי׳ בתוך הרוב והשאלה היא ממי הוא בא, ובנוגע לשאלה הזאת הרי הוא לא עזב את קביעותו וממילא בזה דנים אותו כקבוע ולא כפריש.

והבית אפרים כתב להמחיש הך יסוד ע״י ציור אחר, והוא, דמה יהי׳ הדין בט׳ צפרדעים ושרץ ונמצאה ככר ביד תינוק שלא במקום השרץ והצפרדעים, ומהלכלוך שיש על הככר ברור שהיא נגעה או בשרץ או בצפרדעים, האם נאמר שעכשיו הרי פירש דהא כתב הש״ך שתינוק כגוי. ולכאו׳ אין הדין כן, דבזה בודאי דנים שהספק הוא במי נגע התינוק וזה ספק בקבוע. ולפי יסוד הבית אפרים היינו משום שהככר אף פעם לא היתה חלק מהרוב.

עוד כתב הבית אפרים, דאף דמסברא נראים דבריו, מדברי הרבה פוסקים יש להוכיח לא כן, דהמג״א כתב דברוב נרות של עכו״ם דנים שהאור הוה ודאי של עכו״ם ולא אמרינן דהנר הוה קבוע ויהי׳ כמחצה על מחצה, משום שהאור אינו קבוע, ולפי סברת הבית אפרים היה הדין צריך להיות דמכיון שהנר במקומו אף האור נחשב כקבוע, דהא על האור אף פעם לא הי׳ ספק. וכן מוכח מדברי הרמ״א ביו״ד סימן ק״י סעיף ו׳ שכתב שביצה שנולדה מתערובת של תרנגלת טריפה עם שאר תרנגולות אזלינן בתר רובא כיון דהביצה הוה כפריש.

ב) **ואולי** יש לחלק באופ״א קצת. ונעמיד השאלה בציור אחר; מה הדין בט׳ שרצים וצפרדע, שחתיכה אחת מאחד מהם פרשה והלכה לרה״ר ונגע בה אדם, היאך נדון על הך חתיכה, דלכאו׳ מה בין זה לתינוק שנגע בא׳ מהם ופירש, הלא בשניהם אנו יודעים

סז. פרק זה נתעוררתי ברובו ע״י הגר״א דומב שליט״א.

שזה הי׳ אצל אחד מהם הקבוע ולבסוף פירש; אבל מאידך, עיין בבית הלל בסימן ק״י שהביא עובדא מחכמי וילנא שהיתה בהמה אחת שמתוכה חלק היה קבוע וחלק פריש, ודנו האם מכריעים על כל חלק בנפרד אף דהוה כתרתי דסתרי או דע״כ חלק אחד מכריע החלק השני. ואם אמנם חלק אחד מכריע השני, מי מכריע את מי. אבל לא דן אף אחד מהפוסקים (עכ״פ עד השערי יושר) לומר שכיון שכל הספק של החלק שפירש הוא מאיזו בהמה פרש, הרי הבהמה היא עדיין קבועה.

ונראה דשפיר יש לחלק ביניהם, דכשדנים על התינוק דנים שהספק הוא במי הוא נגע, ואילו כשדנים על חתיכה דנים מה היא וזה שה״מה היא״ נגזר ממה החתיכה הגדולה שהיא באה ממנה אי״ז משנה את צורת הספק. ובמילים אחרות: בככר שנגעה בשרץ אין דנים שהככר נהיתה חלק מהספק הראשון של השרץ וממילא אפשר לדון שחלק מהספק פריש, דהא הככר אינה הספק אלא היא דבר שנגרם על ידי הספק, משא״כ לגבי חתיכה מתוך השרץ אין דנים אותה כדבר שנגרם ע״י הספק הראשון אלא כחלק מהספק הראשון, וא״כ שפיר אפשר לדון שחלק זה הוה פריש אף שהחלק הראשון נשאר קבוע.

ג) **ולפי״ז** אם נדון על ביצת תרנגולת שנולדה מתוך תערובת של עופות שאחד מהם טריפה, או אפילו בציור שעל כ״א מהעופות ניכר אם הוא טרף או כשר אלא שהביצה יצאה ולא ידעינן מאיזה עוף באה, צריך לברר לאיזה מן הציורים זה דומה; האם לחתיכה שנחלקה מהשרץ, או לככר שנגעה בשרץ. ודין זה מבואר ברמ״א הנ״ל דהוי כפריש והולכים בתר הרוב. ולדרכנו היינו ע״כ שאין האם **גורמת** לדין הולד, אלא שהולד הוא כחלק מן האם, דמכיון דהדין הוא שהיוצא מן האסור הוי כמותו דנים שהספק עליה הוא האם היא ביצת טריפה או ביצת כשרה, ולא מי האם שלה, והוה כחתיכה שפירשה מן הצפרדע ולא כמי שנגע בצפרדע.

ד) **ואם** כנים הם הדברים נמשיך במהלך זה - למ״ד זוז״ג אסור הדין הוא שאם יש בהמה שנולדה מאב או מאם טריפה הולד אסור. והנה בנוגע לאם הוה ממש כמו ביצת תרנגולת, וא״כ הרי מבואר שאם היא נולדה מעצמה הוה כפריש, ואם היה רועה שהולידה הדין הוא שזה תלוי האם הרועה הוא ישראל או גוי. וצריך לברר מה יהי׳ הדין אם יש ספק על האב. והנה לכאורה בזה אין לחלק בין אם הרועה עכו״ם או ישראל, דהא בנוגע לאב כבר אינו לוקח מן הקבוע. וכמו״כ לכאורה אין סברא לחלק בין אם הפרה הלכה אצל השור או השור הלך אצל הפרה, דהא הבהמה בודאי הויא כגוי, וא״כ לכאו׳ נלך בזה בתר רוב. ומעתה הקושיא על דין שתוקי ברורה מאד - מה ההבדל בין ולד של בהמה שלא יודעים אם אביו טריפה לבין ולד אדם שלא יודעים אם אביו ממזר.

ה) **ואולי** אפשר לבאר דבאמת דין יחוס שונה מהדין של יוצא מן

האיסור. ועיקר הדברים מבוארים בחידושי הגרש"ש בכתובות סימן ט"ו לפי מהלכו, אבל נראה שהדברים שייכים גם ע"פ דרכינו. ובהקדם נראה לדון לגבי דין שתלוי בתורשה מציאותית, והיינו לפי השיטות דגם בפיקו"נ אמרינן כל דפריש מרובא פריש, וא"כ הדין הוא שמי ששני בניו מתו מחמת מילה אין מלין שאר בניו אפילו מאשה אחרת (ב"י סימן רס"ג), וכעת יש לדון מה הדין אם האב היה גם ממזר, ועמדו ראובן שהוא האב עם שמעון ולוי ופירש אחד מהם ובעל אשה וילדה בן, הרי הבן כשר ומלין אותו מצד כל דפריש מרובא פריש. אבל נראה דאם האשה הלכה אצלם ונבעלה לאחד מהם שפיר יש לחלק בין דין המילה לכשרותו; שכשדנים אם הוא מסוכן למול, לכאורה מסתבר מאד לדון שזה כמו חלק משרץ שנחתך שדנים עליו שחלק קבוע וחלק פריש, שהרי בעצם אין הספק שלנו מי הוא אביו אלא איזו תכונת דם יש לו ולגבי זה יש לפנינו שלשה אנשים שלכל אחד מהם סוג דם אחר, וכשדנים למי שייך הולד הזה היינו איזה סוג הוא ומי שהוא בא ממשפחה מסויימת נוקטים שיש בו את תכונות אותה משפחה, וא"כ הספק הוא על ולד זה מאיזו משפחה הוא. משא"כ כשדנים על דין ממזרות אין הביאור שאותה ממזרות שיש באביו יש גם עליו, אלא שע"י אביו הוא נפסל - דהיינו שפסול האב גורם פסול לבנו, וממילא ע"כ יסוד השאלה הוא מי אביו ולא מה הוא, וא"כ כשהיא הלכה אצל הבועל על ספק זה יש לדון דהוי קבוע. ואם כנים הם הדברים, יש לדון דגם הדין של יוצא מן האסור היינו דהוי כחלק מהאם ולכך יש לו את כל דיניה, ואינו דומה ליחוס, וממילא אין הספק מי אמא אלא איזה סוג ביצה היא. וצ"ע אם אמנם חילוק זה נכון, ובפרט אם זה מתאים עם דברי הגר"ח בהלכות מאכלות אסורות שבטריפה אין זה דין מין אלא איסור של יוצא מן האסור.

והנה, הבית אפרים הקשה על הגדרתו שעיקר המהלך הוא האם יסוד הספק עדיין קבוע, מדברי המג"א בסימן רח"צ שבעיר שרובה עכו"ם האור אינו נחשב קבוע משום שאף שהנר קבוע האור אינו קבוע. וכמדומני שעל מהלכו של הגרש"ש ג"כ קשה, דבודאי בזה עצם הספק הוא על הנר ולא על הפרישה. וע"פ דרכנו נראה שהדברים מובנים, והיינו, דאין הביאור שנר שלא שבת הוא סיבה לפסול האור, אלא שהאור הוא עוד שלב של הנר, ואם בשלב זה זה פירש, שפיר אזלינן בתר רוב.

פרק ה
בדיני פריש מקבוע כשידעינן ממי פריש

א) **ולאור** דברינו נראה לברר עוד נקודה, והיא, דהנה הבאנו לעיל (פ"ד אות א) את דברי הרמ"א לגבי ביצה שבאה מתערובת של תרנגולת טריפה עם תרנגולות מותרות, דהוי כפריש ואזלינן בתר רובא. והנה הרמ"א שם איירי בגונא שנתערבה טריפה בין כשרות ואינה ניכרת במקומה, וגם לגבי הביצה לא ידוע מאיזו תרנגולת היא באה (וכבר תמהו על דברי הקהלת יעקב באבן העזר סימן ו'

שמשמע מדבריו שביאר דברי הרמ״א באופן שהתרנגולת ניכרת במקומה).

וצריך לברר מה הדין אם נפלה הביצה מביניהן אבל אפשר לראות מאיזו תרנגולת היא באה; האם גם בזה נאמר שהביצה מותרת כיון דאזלינן בתר רוב ואמרינן שפרשה מכשרה, או דנאמר דכיון דידעינן מאיפה פרשה והתרנגולת הזו הוכרע דינה כספק, א״כ גם הביצה תהיה ספק.

ולכאורה היה מקום לתלות ספק זה במחלוקת רע״א והבית יעקב (לבעל הנתיה״מ); דתרוויהו הקשו על דברי התוס׳ בסוגיא דאלמנת עיסה (כתובות י״ד ד״ה אלמנת) דחילקו בין אשה הנבעלת לספק חלל שכשרה משום שיש לה חזקת כשרות לבין הולד שפסול משום שאין לו חזקת כשרות; והקשו האחרונים הנ״ל, הרי קיי״ל דמאן דמכשיר בה מכשיר בבתה, והיינו דחזקת האם מהני לבת. וז״ל הבית יעקב (שם): ״אך לכאורה קשה אמאן דסובר דהמכשיר בה מכשיר בבתה דחזקת האם מועיל להבת, ומ״ש באלמנה עיסה דלא מהני חזקת האם לבת. ולתרץ נראה, דבשלמא בראוה מדברת או מעוברת אמרינן מחמת חזקה דידה דהבועל כשר הי׳ והחזקה מברר הספק וממילא גם הבת כשר. ול״ד למ״ש הריטב״א בקידושין ד׳ ה׳ דכשכבר הוחזק התינוק לטמא מחמת רובא דתינוקות מטפחין גם העיסה טמאה, דשא״ה גבי מדברת דאין הבועל לפנינו ואין שום דין עליו רק על האשה מי הי׳ אצלה, אמרינן מחמת הרוב והחזקה שכשר הי׳ אצלה, משא״כ באשה שניסת לס׳ חלל שהוא עכשיו לפנינו לא שייך לומר מחמת חזקה דאשה נתברר דהאיש אינו ס׳ חלל, דודאי הוא עדיין ס׳ חלל ואסור בתרומה. ועמ״ש בספרי ח״ד סימן נ׳ בבהמה שאכלה עשב שהוא ס׳ חילתית בשם התבוא״ש, דלא שייך לומר שמחמת חזקת כשרות של הבהמה העשב אינו חילתית, רק שכתבתי שם דטעם ההיתר הוא שאין מוציאין ואין מגרעין בשביל הספק החזקת היתר, ולכך בבת עיסה, שאין מגרעין החזקה, אסורה״. עכ״ל. וז״ל הגרע״א: ״תימה לי, הא קיי״ל כר״י דמאן דמכשיר בה מכשיר בבתה ומבואר בתוס׳ לקמן בפרק ב׳ (דף כ״ו:) דהטעם דחזקת אם מועיל להבת. ונ״ל דיש לחלק, דר״ג מיירי היכא דאין שייך לדון הספק על האב בכשרות ופסלות כההיא דראוה מעוברת האב אינו בפנינו ואם הי׳ בפנינו היינו מכירים אותו ואיכותו, בזה מכשיר בבתה, דהבת גרירה בתר אמה וחזקתה דהאם מועיל לה, משא״כ הכא באלמנת עיסה דהאב לפנינו ומחזיקין אותו לספק חלל, בזה לא שייך לומר דהבת תגרור בתר אמה, דהא יש לגררה ג״כ לאביה שהוא ספק חלל וממילא גם היא בספק. ובתשובה הארכתי בעזה״י״. עכ״ל.

ב) **והנה** שני האחרונים הנ״ל חילקו דבציור של אלמנת עיסה הבועל לפנינו והוכרע כספק, ולכך רק את האם אפשר להכשיר מצד חזקה ולא את הבת, אבל יש חילוק גדול ביניהם; דמדברי רע״א מבואר שבעצם בכה״ג הולכים בתר חזקה, אלא שאין עדיפות לחזקת האם על פני ספק האב בשביל

לגרור הבת, ואילו מדברי הבית יעקב מבואר שבעצם אין לברר את מצב הבת מכיון שהאם היא ספק ורק מצד "מספק אל תוציאנה" אפשר להכשיר האם.

וא"כ בציור דידן של"ש מספק אל תוציאנה, דזה כמובן שייך רק בחזקה ולא ברוב, לכאורה לפי הבית יעקב לא ניזיל בתר רובא, ולפי רע"א ניזיל. אבל יש סברא שבנידון דידן גם לרע"א לא יהני, והיינו, דאף שבעצם שייך בירור על דבר שבא מתולדת דבר שהוכרע כספק, אבל לבוא ולדון דין מרובא פריש כשיודעים מאיפה זה פריש במקום שהמקור הוכרע כספק אולי לא מסתבר [סח].

ג) **ואמנם** מצינו כעין זה בדברי הטור (סימן ק"י), שכתב וז"ל: "וכתב הרשב"א וכו'. ולפיכך, מי שלקח בשר מן המקולין, אפילו חתיכה הראויה להתכבד, ואח"כ נמצאת טריפה במקולין ולא נודעו חתיכות הטריפות בין שאר החתיכות והוא אינו יודע מאיזה מהם לקח, כל מה שלקחו מהמקולין קודם שנמצאת הטריפה מותר, שלא נפל בהן הספק בקבוע אלא לאחר שפירש, אבל אסור ליקח משם מכאן ואילך. בד"א, בחתיכה הראויה להתכבד שאין לה ביטול, אבל שאר החתיכות מותרות. וראוי להחמיר לאסור כל החתיכות שנשארו במקולין, שאין הכל בקיאין בדברים אלו ואם אתה מתיר בשאינן חשובות קרוב הדבר לטעות וליקח אף מן החשובות, וכן אנו נוהגין. ע"כ. ואיני מבין מה שכתב להתיר בחתיכות שאינן ראוין להתכבד אלא שהחמיר לאוסרן, שנראה שאסורין מן הדין ולא מטעם חומרא - דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ואסור בכל דבר". עכ"ל הטור. וביארו האחרונים, שהטור הבין בשיטת הרשב"א שהטריפה הגיעה לאחת מהחנויות ולא ידוע לאיזו, וא"כ דנים שהתערובת היא בין החנויות. ולכאו' בכזה ציור ודאי מה שכתב הטור שמה שלקח קודם שנודע שיש טריפה מותר, היינו גם באופן שזוכר מאיזו חנות קנה; וא"כ יוצא, דאף שהחנות אסורה, הבשר שפירש ממנה מותר. אבל אין בזה הוכחה לנידו"ד, דהתם הפרישה היתה לפני שחל הספק על החנות וא"כ שפיר יכול לחול פסק אחד על החנות ופסק אחר על הבשר, ואין להוכיח מזה לציור דידן שכבר הוכרע על המקור שהוא ספק.

סח. ושאלה זו נוגעת מאוד להלכה אם ננקוט כהנך דסברי שבלוקח פירות מן השוק יש לסמוך על רוב [משום שהקונים מהמושבים הם מומרים ודינם כגוים (והבאנו השיטות בזה לעיל)]. וכמובן שיש לצייר נ"מ שתהיה לכל השיטות, והיינו באופן שבעלי השוק הסיטונאי ופועליהם הם באמת גויים [ומסתמא באמת יש מציאות כזאת בקונה בשוק ערבי במקומות מסוימים], מה יהיה הדין באופן שידוע לנו שיש מושבים שכל פירותיהם ערלה, אלא שלא ידוע לנו אילו מושבים הם, ועל הארגז של הפירות יש תווית מאיזה מושב באו הפירות; האם נאמר שכיון שרוב הפירות בשוק אינם ערלה מותר, או דלמא כיון דאם נדון על מושב זה הרי הוא אסור משום קבוע - א"כ אין להתיר הפירות.

ד) **והנה** אף שהבאנו שמסברא היה מסתבר שלא נלך בזה בתר רובא, ובפרט לדברי הבית יעקב, לכאורה ישנם שני מקורות דמהני בזה רוב: א. בשו"ע או"ח סימן רח"צ ס"ז איתא "היה הולך חוץ לכרך וראה אור, אם רובן עובדי כוכבים, אין מברכין עליו. ואם רובן ישראל, או אפילו מחצה על מחצה, מברכין עליו". ובמגן אברהם שם כתב וז"ל "וצ"ע, דנימא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי וה"ל ספק, דהא קי"ל דקבוע כמחצה על מחצה בין לקולא בין לחומרא. ואפשר דמיירי שראה איש אחד הולך ונר בידו, דכל דפריש מרובא קפריש. אבל בגמ' לא משמע כן, ועסי' רי"ז ס"ז. ואפשר דזה לא מקרי קבוע, דהאור פירש וכן ריח הבשמים". עכ"ל. ולכאו' לפמש"כ בתירוצו השני, הרי יודעים שהנר הוא ספק, וא"כ מה מהני הא דהאור הוא פריש. ב. משיטת התוס' בנזיר (דף י"ב.), דאיתא בגמ' שם: "צא וקדש לי אשה סתם - אסור בכל הנשים שבעולם, חזקה שליח עושה שליחותו, וכיון דלא פריש ליה, הא לא ידע הי ניהו קדיש ליה. איתיביה ר"ל לרבי יוחנן: קן סתומה שפרחה גוזל אחד מהן לאויר העולם, או שפרחה לבין חטאות המתות, או שמת אחד מהן - יקח זוג לשני; ואילו קן מפורשת אין לו תקנה, ואילו שאר קינין בעלמא מיתקנן, ואמאי, לימא כל חדא וחדא דלמא האי ניהו. אמר ליה, קאמינא אנא אשה דלא ניידא, ואמרת לי את איסורא דנייד; וכ"ת, הכא נמי נייד, אימור בשוקא אשכח וקדיש; התם הדרא לניחותא, גבי קן מי הדרא". ועי' בתוס' שם (ד"ה בשוקא) שכתבו וז"ל: "כלומר, היכא דמצא אותה בשוקא היה לנו לומר שיוכל לקדשה דלא קביעה הויא, וא"כ לא הוה קבוע". עכ"ל. ומבואר מדבריו, שלא דנים את הקבוע באשה שאנו חוששים שהשליח קידש, אלא באשה שהוא רוצה לקדש לעצמו עכשיו (והרא"ש שם פליג וס"ל שהקבוע תלוי באשה שהתקדשה ע"י השליח). והנה בודאי איירי שם בציור של נשים שיודעים מי הן קרובותיהן, אלא שאין יודעים האם קרובותיהן התקדשו, וא"כ יוצא, שבציור שהאשה שרוצה לקדש עכשיו ניידא, ואילו אחותה שדנים עליה אולי היא התקדשה ע"י השליח קבועה, ס"ל לתוס' שהיא מותרת (לולי שהדרא לקביעותה); ולכאו' זה ממש דומה לנידון שלנו, וא"כ יש להוכיח שגם בזה הוה פריש ואזלינן ביה בתר רובא.

ה) **וא"כ** יש לנו להעמיד את השאלה בצורה מתומצתת, למה בספק חלל שבא על אשה אין להשתמש בבירור של האשה, ואילו בספק נר אפשר להשתמש בבירור של האור, וכן בספק אחות אשה דנים ע"י הבירור על זו שרוצה לקדש אף דאחותה הוה ספק משום שהיא קבועה.

אבל באמת מההיא דנזיר אין להקשות, דז"ל התוס' שם "וא"ת וכ"ע יאסרו לישא נשים דשמא זאת היא שנתקדשה ע"י שליח ולר"ת דהנשים נאמנות לומר לא נתקדשתי תינח גדולות, קטנות שאינן יודעות אם אביהם קבל עבורן קדושין מאי איכא למימר וכבר מת

אביה וי"ל דמדאורייתא אפילו הוא שרי לישא דאזלינן בתר רובא [מלומר] מקרובות המקודשת היא, ואינו אלא קנסא בעלמא שעשה שליח סתם ולא פירש לו קדש לפלונית ולדידיה קנסו ולאחריני לא קנסו עכ"ל וא"כ אין כאן פסק כלל על הספק מקודשת. ובציור של נר יש לעיין טובא במשמעות המג"א האם יש ראיה לפי התירוץ השני שמיירי אף בציור שלא יודעים איזה נר הוה של גוי ואיזה הוה של ישראל; דלכאו' בפשטות מיירי שכל אחד ניכר במקומו אלא שהוא מברך מרחוק ולכך אינו יודע מהיכן בא, וא"כ מציור כזה לכאו' אין להוכיח כלל.

ו) **ואם** כנים הם הדברים שאין לנו הוכחה שמהני, היה לנו לנקוט על פי דברי הבית יעקב שבאמת יהיה אסור. אבל לפי מה שביארנו בפרק ד אין זה מוכרח כלל; דביארנו דבביצת תרנגולת אין דנים הספק על הביצה מי האם שלה, אלא דנים אותה כחלק מהתרנגולת (שלא כמו ולד אשה), וא"כ, כמו ששפיר אפשר להבין שבציור של הבית הלל שחלק אחד מבהמה קבוע וחלק אחר פריש שחלק יהיה נפסק כספק והשני כודאי [והיינו, דהבית הלל איירי באופן שפירש לפני שנודע הספק, אבל גם אם לקחו גוי אחרי שנולד הספק שפירש יש להבין פסק זה], ה"נ בביצת תרנגולת יש לומר כן; וממילא מובן שאין להקשות מזה על דברי הבית יעקב, דהא כבר ביארנו שביחוס ולד דנים שהספק הוא מי האב.

אבל נראה שאף לפי מה שביארנו שספק ביצה נחשב שספק התרנגולת נחלק לשניים, אבל בכל זאת יש קושי לדמות את זה לכל הציורים. ונחדד הדבר: הרי שיטת השב שמעתתא היא שבציורו של הבית הלל הרוב מכריע הקבוע משום שוודאי מכריע ספק, וא"כ נשאלת השאלה - האם נימא שלדברינו הביצה תכריע שהתרנגולת כשרה, והדברים נראים רחוקים מאד. והיינו, דאף שבנוגע לספק על הביצה דנים שזה ספק אחד שנחלק לשניים ולכך דנים הביצה כפריש אף אם התרנגולת קבועה, אבל בספק זה הגם אמנם שיש בו שני חלקים, אבל הא מיהת התרנגולת היא הסיבה, וא"כ אף דכשדנים על ספק הביצה לא דנים שספיקה הוא הספק של התרנגולת, אבל סו"ס כשיודעים מאיזו תרנגולת היא באה אין להכריע הסיבה מהמסובב, וא"כ יתכן שבאופן שספק האם הוכרע אין לדון כלל בנפרד על הביצה. וצ"ע.

סימן טו

מחיר כלב ונעבד למצות מצוה

סוחר כלבים שקנה תמורתם שדות חיטה בהודו וגלה שבני המקום משתחוים לחיטים

ראובן הי׳ סוחר גדול בכלבים ובסוף הקיץ התקרב לתורה בס״ד, וכיון שפרנסתו כמגדל ומוכר כלבים אינה מתאימה ליהודי יר״ש, ובחפשו פרנסה חילופית מצא בהודו קרקעות שגדלים שם חיטין במקום יבש מאד, והחיטים האלו יתאימו מאד לקמח מצות מצוה משום שאין שם חשש גשם וגמר עסקא עם בעל הקרקעות והחליף כל הכלבים שברשותו עבור הקרקעות כולל הקמח של החיטים אשר עליהם, ובתחילת החורף ראובן טס להודו לפקח על הקצירה ראה לתדהמתו שתושבי המקום משתחוים לקמה שבשתי השדות. וכשבירר הדבר נודע לו שמנהג אנשי המקום לעבוד את החיטים. והיו שני שבטים אחד מהם עיקר הפולחן שלהם הוא להשתחוות לחיטים אחרי הקצירה אבל השנה מכיון ששמעו שיהודי קנה הקרקעות חששו שלא יוכלו להשתחוות לחיטים אחרי הקצירה ולכך הקדימו פולחנם והשתחוו להקמה, והשבט השני עיקר פולחנם הוא להשתחוות להקמה.

אם נעבד אסור למצוה

א) **תחילה** צריך לברר האם יש חשש בהני חיטים למוכרם למצות מצוה משום שהם נעבד. והנה בודאי אין איסור אכילה על הני חיטים דהא מחובר אינו נאסר להדיוט, אבל למצוה צריך לדון. והשאלה היא עפ״י הגמ׳ בע״ז (דף מז ע״א) בעי ר״ל המשתחוה לדקל לולבו מהו למצוה באילן שנטעו מתחלה לכך לא תיבעי לך דאפילו להדיוט נמי אסור כי תיבעי לך באילן שנטעו ולבסוף עבדו וכו׳ לענין מצוה מאי מי מאיס כלפי גבוה או לא וכו׳ בעי רב פפא המשתחוה לבהמה צמרה מהו לתכלת תכלת דמאי אי תכלת לכהנים היינו בעיא דרמי בר חמא ואי תכלת לציצית היינו בעיא דר״ל וכו׳ א״כ חזינן דמצות לולב וציצית בעי רמב״ח אם יש לו פסול כמו קרבן.

האבנ״מ בשו״ת (סימן כ״ז) כתב וז״ל בש״ע יו״ד סי׳ קמ״ו אוסר ליתן נרות ששמשו לע״ז וכיבן ומכרן העכו״ם או מישכנן לישראל ליתן אותם

לבהכ"נ וה"ה לכל דבר מצוה, וכן בש"ע א"ח סי' קנ"ג כ' רמ"א דאסור לעשות מאתנן זונה דבר מצוה כגון בהכ"נ והוא מר' ירוחם נ"ג ע"ש, וכן בא"ח סי' תרמ"ט גבי לולב של ע"ז אם נתבטל ביד העכו"ם אפי' אם נתכוין אח"כ לזכות בו יוצא בדיעבד ומשמע דלכתחלה לא יטלנו והוא ג"כ מדברי ר' ירוחם, ומוצא הדברים הוציא רבינו ירוחם מהא דאיתא בש"ס ע"ז (דף מ"ז) בעי ר"ל המשתחוה לדקל לולבו מהו למצוה, באילן שנטעו מתחלה לכך לא תבעי לך דאפילו להדיוט אסור כי תבעי לך אליבא דרבנן לענין מצוה מאי מי מאיס כלפי גבוה או לא ע"ש וכיון דלא איפשט' פסק רי"ו לחומרא דמאיס כלפי גבוה עכ"ל. וא"כ אם להלכה מחמירים בנוגע ללולב וציצית לכאו' ה"ה למצה, וא"כ יש לדון אם הני חיטים פסולים למצות.

האם שינוי מתיר

ב) **אמנם** לכאורה יש להתיר בציור דידן מצד נעבד שהרי נעשה שינוי, דהא ההשתחויה היתה לחיטין ועשאן סולת אח"כ. ועיין בסוגית הגמ' ע"ז שם (דף מ"ו ע"א) בעי רמי בר חמא המשתחוה לקמת חטים מהו למנחות יש שינוי בנעבד או אין שינוי בנעבד, אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן ת"ש כל האסורין לגבי מזבח ולדותיהן מותרים ותני עלה רבי אליעזר אוסר, ולאו אתמר עלה אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה מחלוקת כשנרבעו ולבסוף עיברו אבל עיברו ולבסוף נרבעו ד"ה אסורין וה"נ כעיברו ולבסוף נרבעו דמי וכו' הכי השתא התם מעיקרא בהמה והשתא בהמה דשא הוא דאחיזא באנפה הכא מעיקרא חיטי והשתא קמחא. וא"כ לכאורה למסקנת הגמ' אין כאן בית מיחוש דהא יש שינוי. אמנם הך מלתא האיך פוסקים בספק הגמ' בשינוי כלפי מצוות אינו דבר פשוט, ותלוי במחלוקת הראשונים. וז"ל האבני מילואים בהמשך דבריו שם, דהרמב"ם פ"ג מא"מ פסק דיש שינוי שכתב ז"ל המשתחוה לקמת חטין מותרין למנחות שהרי נשתנו כו' וכ"פ בש"ע א"ח סי' י"א המשתחוה לפשתן נטוע כשר לציצית שהרי נשתנה וע"ש במג"א, ומבואר דבעי' דרמב"ח אפשיטא להו מהא דאתנן וכל שנשתנה שינוי גמור מותר אף בנעבד, מיהו בתוס' שם מבואר דס"ל דאיבעיא דרמב"ח לא אפשיטא ע"ש (בדף מ"ו) ד"ה יש שינוי בנעבד שכתבו ז"ל תימה במחובר מהיכי יליף לאיסור מאתנן דיו לבא מן הדין להיות כנדון דבאתנן פשיטא דיש שינוי כו' וי"ל דמדאורייתא ודאי פשיטא ליה דיש שינוי בנעבד כמו באתנן אלא מדרבנן הוא דקא בעי לה משום דע"ז יש לאסור אף על פי שנשתנה וע"ש עוד בתוס' ד"ה היינו בעיא דר"ל, מיהו נראה דכיון דאף לדעת התוס' אינו אלא ספיקא דבעיא דרמב"ח לא אפשיטא א"כ אינו אסור מספק אלא לגבוה אבל לבהכ"נ שרי וכה"ג כתב במג"א סי' קנ"ג סקמ"ו באתנן שקדמה להקדישתן קודם שבא עליה ואח"כ בא עליה דהוי ספק אם הוא אתנן שכתב הרמב"ם דלא יקריב ואם קרב נרצה כו' ונ"ל דלבהכ"נ נקטי' לקולא דאינו אלא מדרבנן דקרא משתעי דוקא בבהמ"ק דכתיב בית י"י אלקיך וגם

כל הפוסקים לא הזכירו זה אלא רי״ו עכ״ל וא״כ ה״ה בנ״ד דכיון שבטל ומותר להדיוט ואין איסורו לכתחילה אלא למצוה משום דאמאיס לגבוה לקרבן בית ד׳ אלוקיך אבל לבהכ״נ נקטינן לקולא גבי ספיקא דשינוי הנעבד הוי ספיקא לשיטת התוס׳ ומ״ש מג״א דכל הפוסקים לא הזכירו זה אלא רי״ו אין כונתו דאתנן ודאי יהיה כשר למצוה לשאר פוסקים דמודה מג״א בודאי אתנן דפסול לכתחלה לשאר מצות דהא גבי משתחוה לדקל איבעיא להו ומחובר מאתנן הוא דיליף וכמ״ש תוס׳ והרמב״ן הבאתים לעיל ועוד דאתנן ודאי פסול לגבוה ומאיס ופשיטא דפסול לכתחלה למצוה כמו נעבד אלא דס״ל למג״א דדוקא למצוה כגון לולב וציצית וכיוצא אבל בהכנ״ס ס״ל דקילא טפי וע״ז נאמר שלא הזכירו שאר הפוסקים אלא רי״ו דדוקא לרקועין שהוא קדושת בית י״י אלקיך הוא דפסול אבל קדושת בהכ״נ קילא, לכך בספיקא כה״ג אזלינן לקולא לדעת מג״א ועוד דאנן קי״ל כהרמב״ם דס״ל דבעיא דרמב״ח אפשיטא לקולא מאתנן וכדפסקי׳ בש״ע א״ח סי׳ י״א לענין ציצית וכדלעיל עכ״ל האבנ״מ, וא״כ לפי״ד המג״א לכאורה יוצא דלבית הכנסת מותר אף לדעת התוס׳ אבל למצוה יהיה אסור לדעת התוס׳ אבל להלכה קי״ל כהרמב״ם שמותר.

והנה לפו״ר עולה דמה שגילה ראובן הנ״ל שהגויים שם משתחוים להחיטים אינו מוסיף כלום על השאלה, ולכאורה יש שאלה יותר חמורה על כשרות החיטין למצות מצד אחר. דהא הנידון של נעבד שייך רק לדעת הרמב״ם (פ״ד מהל׳ איסורי מזבח ה״ו) שלמזבח אדם אוסר דבר שאינו שלו ולדעת הראב״ד שם הרי אין כאן בית מיחוש. ומאידך הרי בודאי חל על החיטים דין מחיר כלב.

האם איסור אתנן למצוות הוא מוסכם

ג) **אמנם** טענה זאת אליבא דאמת אינה נכונה כלל, דאף דלפי מה שהבאנו שהאבנ״מ הוכיח מהמג״א באמת אין שום חומרא לנעבד על מחיר, אך בפרי יצחק (ח״א סי׳ י) כתב וז״ל: אולם לענ״ד נראה דגם בעיקר הדין דאתנן אסור לדבר מצוה שהרי״ו הוציא מההיא דע״ז דבעי ר״ל המשתחוה לדקל לולבו מהו למצוה, יש לדון בזה, דהנה בסוגי׳ שם בעי רמי ב״ח המשתחוה לקמת חטים מהו למנחות יש שינוי בנעבד או אין שינוי בנעבד, וע״ש בתוס׳ (ד״ה יש) שכתבו תימא במחובר מהיכי יליף לאיסור מאתנן דיו לבא מן הדין להיות כנדון דבאתנן פשיטא דיש שינוי כו׳ וי״ל מדאורייתא ודאי פשיטא ליה דיש שינוי בנעבד כמו באתנן, אלא מדרבנן הוא דקא מיבעיא ליה משום דעבודת כוכבים יש לאסור אף על גב שנשתנה עכ״ל ע״ש. עכ״פ הרי דס״ד דבעבודת כוכבים יש להחמיר יותר מדרבנן מבאתנן, ולפ״ז הרי י״ל דהא דבעי ר״ל המשתחוה לדקל לולבו מהו למצוה והיינו אי מאיס לכתחילה מדרבנן, וכן הא דאמר רבא לולב של עבודת כוכבים לא יטול ולפי׳ ר״ת כנ״ל זהו דוקא בעבודת כוכבים מאיס לכתחילה לענין מצוה משא״כ באתנן, ואף דפשיט שם דיש שינוי

בנעבד היינו דלענין זה לא החמירו חכמים לאסור מכיון דמה״ת מותר, אבל מ״מ בודאי דיש לומר דבעבודת כוכבים משום חומרא דע״ז החמירו חכמים יותר מבאתנן, ולפ״ז מהא דמבואר בגמ׳ דהמשתחוה לדקל לולבו אסור למצוה משום דמאיס כלפי גבוה אין ללמוד מזה לאתנן, דאפ״ל דדוקא ע״ז מאיס לכתחילה כלפי גבוה מדרבנן משא״כ אתנן לא מאיס לענין מצוה. ולפ״ז אפשר לומר דמש״כ המג״א דכל הפוסקים לא הזכירו דבר זה כ״א רי״ו כוונתו באמת על עיקר הדין של רי״ו דאתנן אסור לדבר מצוה, ומשום דאפ״ל דס״ל להפוסקים דמדרבנן יש לאסור בעבודת כוכבים יותר מבאתנן וכמ״ש התו׳ גבי יש שינוי בנעבד כנ״ל, ולכך אפ״ל דווקא גבי עבודת כוכבים מבעי ליה לר״ל אי מאיס לכתחילה למצוה משא״כ באתנן, והיינו שלא הזכירו הפוסקים דין זה של רי״ו ודלא כמ״ש האבני מלואים דהמג״א קאי על בהכ״נ וכנ״ל עכ״ל הפר״י. ולפי דברי הפרי יצחק לכאורה מצד מחיר יש יותר מקום להקל בנידון דידן דזה חידושו של רבינו ירוחם שלא הזכירוהו הפוסקים, ואילו בנוגע לנעבד זה לכאורה תלוי במחלוקת רמב״ם והתוס׳.

אבל כשנעיין בדברי רבותינו בעלי התוס׳ בכמה סוגיות בש״ס בנוגע לדיני שינוי באתנן ובנעבד נראה שיש בזה עוד חילוקי דינים, ויתכן שיש סיבה לדון אפילו לפי המג״א שבאמת ניתוסף עוד שאלה בנידון דידן מצד נעבד, יותר מהשאלה מצד מחיר כלב וכמו שיתבאר.

דברי התוס׳ בסתירת הסוגיות אם ולד חמור משינוי

ד) **דהנה** בגמ׳ ב״ק (ס״ה ע״ב) מייתי ברייתא דנחלקו ב״ש וב״ה גבי שינוי באתנן, דלב״ש אסור ולב״ה מותר דילפי מקרא הם ולא שינוייהם, ואמרינן שם דלב״ש קרא דהם אתא למעוטי ולדות, וב״ה ילפי מינה תרוייהו. וכתבו התוס׳ (ס״ו ע״א ד״ה הם) וז״ל: משמע הכא דטפי מסתבר לאסור חטין ועשאן סולת יותר מולדותיהם, ותימה דבפ׳ כל הצלמים משמע איפכא גבי יש שינוי לנעבד או לא דבעי למימר דמשתחוה לחטין קמחן מותר למנחות, ואף על גב דאמרינן בעיברו ולבסוף נרבעו דברי הכל אסורים דהתם מעיקרא בהמה והשתא בהמה ובבא הוא דאחידא באפה הכא מעיקרא חטין והשתא קמח. ואין לומר דהא דשרינן ולד אתנן היינו בנותן לה ואח״כ עיברה, דהא משמע בפ׳ כל האסורין (תמורה ל׳ ע״ב) דדומיא דולד הנרבעת שרינן ולד אתנן וי״ל דהתם ודאי יש להתיר יותר חטין שנשתנה שנעשה סולת מולד נרבעת דהיא וולדה נרבעו ובבא בעלמא דאחידא באפה, אבל גבי אתנן עיקר דעתה משום קמח וגבי בהמה עיקר דעתה אפרה ולא אולד עכ״ל.

וביאור דבריהם דמתחילה הקשו התוס׳ דמהא דילפי ב״ש מהם להתיר ולד אתנן אפילו נתן לה כשהיא מעוברת, ואף דגבי שינוי כגון חיטין ועשאן סולת אוסרים, חזינן דולד אף שהיה בשעת האיסור יותר קל משינוי שנעשה בדבר הנאסר. ואילו בנוגע לנרבע אמרינן

בהיפך דבולד שהיה בשעת האיסור אסור דאמרינן היא וולדה נרבעו, ואין הלידה נחשבת שינוי כלל דבבא הוא דאחידא באפה, וה"ה בנוגע לנעבד, ואילו שינוי בנעבד מותר למסקנת הגמ' בע"ז ולכן במשתחוה לקמה כשקצר החיטים או שעשה קמח מותר משום שינוי, וא"כ הוו סברות הפוכות. ועי' תוס' בע"ז (שם) שהקשו ג"כ הכי וז"ל: תימה הכא משמע דיותר יש להתיר חטים ועשאן סולת יותר מוולד, ובמרובה משמע איפכא דב"ש מוקמי גם לרבות שינוייהם ומתירין ולדותיהם. וי"ל דהתם גבי אתנן טעמא דב"ש משום דלא ניחא ליה בנפחיה ולא עשה הולד אתנן, אבל עבודת כוכבים ניחא ליה בנפחיה והכי אמר רבא פ' כל האסורין (תמורה שם) ולד מוקצה ונעבד אסור דניחא ליה בנפחיה עכ"ל.

ביאור תירוץ התוס' בע"ז

ה) **ונראה** לדון בהחילוקים שבין תירוצי התוס' בהני סוגיות. דהנה בפשוטו התוס' בע"ז תירצו דלפי ב"ש אין העובר שייך כלל לפרשת אתנן דהא לא היה דעתה כלל על הולד, וגם בשעה שהיה בבטן לא היה אתנן, אלא שכל עוד שהוא בבטן אין בזה נ"מ, אבל לפי"ז לכאורה צריך ביאור מה צריך למעט מקרא דהם ולא ולדותיהם, וצ"ע. ואשר צ"ל בזה דסו"ס אף דאין דעתה ע"ז ואינה נבעלת בשביל זה' אבל הא ודאי אינו במשמע שהולד משוייר לו, ובדיני חושן משפט ודאי הולד שלה בכלל הבהמה וכ"ז הרי ניתן לה בשכר הביאה, וזהו שנתחדש בקרא דכיון שהסכמתה לביאה לא הי' מחמת הולד אף דלמעשה הוא נכלל בהאתנן מצד הדיני ממונות של השכר פעולה אינו נחשב אתנן. ויש להעיר דבודאי המשמעות היא שאף שהתוס' ביארו שמה שב"ש התירו ולדות היינו בנתעברה ואח"כ נתן לה באתננה אבל ודאי אין כונתם לומר שאם נתן לה תחילה בהמה ואח"כ נתעברה אוסרים' אלא הכונה היא דגם בנתן מעוברת ב"ש מתירים, ובנתן לה אתנן ואח"כ נתעברה נמי מתירים, עיין בסוגיא בע"ז כ"ד ע"א ובתוס' (שם ד"ה דתני). ואם הביאור שיסוד הגזה"כ של "הם" בנתן לה בהמה מעוברת הוא גילוי שצריך דעתה, היאך ילפינן מחד קרא גם נתן לה ואח"כ נתעברה שהוא מדין אחר שאין הולד נאסר אף דהוי יוצא מן האסור, וצ"ע.

ונראה דבאמת אין ביאור הענין כמו שכתבנו שזה תלוי מה הי' גורם הסכמתה, אלא דבאמת יש הבדל בגדרי חושן משפט בין אופן שדעתה על הולד ובין אופן שאין דעתה על הולד אף דיתכן דאין בהם נ"מ לדינא. והיינו דמכיון שאין דעתה על הולד הפסיקה הוא על השם בהמה והעובר הוא נכלל בתור חלק של הבהמה. ולחדד החילוק בין ביאור זה למש"כ לעיל, נצייר בזונה שביקשה פרה בשכרה והבועל אמר שאם אין לו הפרה אין לו דרך להניק הולד של הפרה וא"כ אצלו זה עסקת חבילה הפרה וולדה, ולכן אומר שהקציצה יהי' הפרה עם העגל שלה. והנה לפי מה שצידדנו לכתחילה לא יהי' בזה דין אתנן דלא מחמת הולד הסכימה, ובודאי

הדברים רחוקים, אבל לפי״מ שביארנו עתה שפיר יהי׳ בזה דין אתנן.

ולפי״ז נראה דהגדרת הדין שאין בזה פסול למזבח היינו דאיסור אתנן חל רק על גוף הדבר שנעשה עליו הפסיקה. וממילא יש להבין שיתמעטו בזה ב׳ הדברים דגם הדין של נתן לה ואח״כ נתעברה יסודו הוא דבפסול אתנן לא שייך לאסור מצד יוצא מן הפסול, דנאסר רק גוף האתנן.

ביאור תירוצם בב"ק ובתמורה

ו) **עכ"פ** כל זה בביאור דברי התוס׳ בע״ז, אבל בודאי בתוס׳ ב״ק מבואר בלשונם שאין כונתם כהתוס׳ שם, וכן בתוס׳ בתמורה (דף ל׳ ע״ב) שכתבו וז״ל: תימה דהכא גבי נעבד אסרינן ולד נעבד, ובמס׳ ע״ז בעי המשתחוה לקמה סולת מהו למנחות יש שינוי בנעבד או אין שינוי בנעבד ומייתי הך מילתא דרבא דולד נעבד אסור, ומשני התם מעיקרא בהמה והשתא בהמה ובבא הוא דאחידא באפיה, אבל סולת מעיקרא חיטין והשתא סולת. אלמא שרינן טפי בשינוי מבנולד, וגבי אתנן הוי סברא דב״ש להפך דאמרו שינוי במקומו הוא עומד וחיטין ועשאן סולת אסורין ובולד מודו דשרי מדרשא דהם ולא ולדותיהם. ויש טעם לחלק דודאי גבי עבודת כוכבים ולד אסור כדמפרש הכא דניחא ליה בנפחיה ודעתו להשתחוות לכל הנפח, אבל משתחוה לקמה אין דעתו להשתחוות אלא למה שהוא רואה דהיינו את החיטין ולא את הסולת, אבל גבי אתנן דעתה אעיקר והעילוי, לפיכך גבי בהמה דדעת הזונה לבהמה ולא לולד וגבי קמה דעתה לסולת שהיא עיקר עכ״ל. וגם בדבריהם שם פשוט שאין כונתם שאין זה מענינא של שינוי כלל כמו שביארנו בדברי התוס׳ בע״ז, שהרי כתבו דהתם יש להתיר יותר וכו׳, וביותר דתוס׳ סיימו דבזונה גבי קמה דעתה אסולת ומשמע דגם באתנן אם לא הי׳ דעתה אסולת היתה הסולת מותרת אף דזה בא מהחיטין דנתן לה. וחזינן מדברי התוס׳ הללו דגם לב״ש יש שינוי שמותר, ואף דלא ס״ל כב״ה בשינוי צ״ל לכאורה דזהו ביאור גזה״כ דהם ולא ולדותיהם דיש דרגא של שינוי כמו ולד דמותר וצ״ע בזה.

וההלכות היוצאת מדברי התוס׳ לכאו׳ הם כך, היכא דדעתה על סולת, זהו מחלוקת ב״ש וב״ה בנוגע לאתנן, והיכא דדעתה אינה על הולד גם ב״ש מסכימים דמותר וזהו המיעוט דולדות.

והנה לכאורה דבר זה צ״ב היאך דבר זה ישתנה על ידי דעתו, והיינו דבשלמא לפי התוס׳ בע״ז שהיכא שלא עשתה על דעת דבר זה הוי היתר בפני עצמו מובן, אבל לפי״ד שמדברי התוס׳ ב״ק ובתמורה מבואר שהעובר בעצם נאסר קודם שנולד מטעם אתנן, וכל ההיתר שחל הוא מצד שנשתנה בלידה מה לי ולדעתו, והיאך דעתו קובעת על התורת שינוי.

והביאור בזה צ״ל בע״כ שיש אפשרות לדון בהמה מעוברת וחיטים בב׳ אופנים. דהיינו שיש לדון החיטים כחפץ בפ״ע וממילא הקמח נידון כחפץ

אחר אלא שהוא בא מהחפץ הנעבד, ויש אופן לדון החיטים כחומר גלם, וממילא הקמח הוא צורה נוספת של אותו חומר גלם גופא ומה שעשה הטחינה הוי שינוי בדרגא פחותה וממילא אם היה משתחווה ע"ד כן היה אסור.

ז) **עכ"פ** לכאו' יוצא לדינא לפי תוס' ב"ק ובתמורה דאם בנעבד דעתו להשתחוות לחיטין ולא להקמה הוא תלוי במחלוקת ב"ש וב"ה, וא"כ תמוהים דברי התוס' בתמורה דביארו בחילוקם דבנעבד עיקר דעת המשתחווה על הקמה, ומשמע דבלא"ה היה אסור והיינו כב"ש ולמה הוצרכו להעמיד סוגיא דתמורה אף לב"ש. וגם לכאו' צ"ע מש"כ דבאתנן עיקר דעתה אקמח, ומי גילה להו רז זה ולמה לא נימא דדעת האשה והעובד היא אותו דבר בשניהם, והדרגא הזו הויא שינוי שנחלקו בזה ב"ש וב"ה, ולמטה מזה ולד נרבעת דהיא וולדה נרבעו ודשא בעלמא הוא דאחידא באפה, ולמעלה מזה ולד בנוגע לנעבד ואתנן, ולמה הוצרכו התוס' לחלק בחיטין ועשאן סולת בין אתנן לנעבד. ואח"כ מצאתי במנ"ח (מצוה תקעא) שכתב בזה"ל, ואם נתן לה הולד מבהמה מעוברת כגון שנתן לה הבהמה לוולדה, או מחיר כהאי גונא שהקנה הוולד מבהמה מעוברת כגון בהמה לוולדה, עיין בחו"מ סי' ר"ט ס"ד, אם הוולד נאסר משום אתנן ומחיר צריך לעיין בדבר, עיין בתוס' בב"ק ס"ו ע"א ד"ה הם ובע"ז מ"ז ע"א בתוס' ד"ה הכא ובתוס' תמורה ל' ע"ב ד"ה דניחא דהקשו דבע"ז אמרינן דשינוי היינו חיטין ועשאן סולת יותר טוב מוולד ויותר סברא להתיר מוולד דל"ה שינוי כ"כ גבי נעבד, ובאתנן סברי ב"ש להיפוך דאסרו שינוי והתירו הוולדות, ותירצו דגבי נעבד ניחא ליה בנפחי' ע"כ שינוי יש להתיר יותר, אבל באתנן דדעתה על הפרה ולא על הוולד יש להתיר יותר הוולדות משינוי ע"ש. א"כ בכה"ג דעיקר דעתה על הולד כגון שנותן לה רק הוולד אפשר דאסור, אך זה לב"ש דאסרו שינוי ורק וולדות מתירים מטעם הנ"ל, וכאן בנתן לה הולד ל"ש זה ואסור, אבל לב"ה דמתירים גם שינוי, א"כ אפשר מותר מטעם שינוי וכו' עכ"ל. וזה מחדד קושייתנו שאם כמו שהסיק המנ"ח שבאמת כל דברי התוס' הם רק לב"ש ולב"ה אינו כן למה נחתו לזה כלל, ועוד שכתבו באופן שיכולים לטעות בדבריהם כס"ד דהמנ"ח, ואם באמת הביאור בדבריהם הוא כמו הס"ד דידיה דגם לב"ה אין זה שינוי, צ"ע מנ"ל לתוס' הא. [המנ"ח דן כלפי עובר, ובזה הסיק בהמשך דבריו שם דלמס' הגמ' אין זה שינוי כלל, אבל בנוגע לחיטים אילו היתה המציאות שהשתחווה על דעת הסולת (ולכאורה אם אמר כן להדיא באמת נדון כן) היה קיים נידון המנ"ח להלכה].

ח) **ועי'** בר"מ (הל' איסורי מזבח פ"ג הי"ד) וז"ל המשתחווה לקמה חטיה מותרים למנחות שהרי נשתנו ונדמו לולדות של איסורי מזבח שהם מותרים עכ"ל. ומלשונו ונדמו לולדות כבר כתבו הרבה אחרונים לדייק שההיתר בבהמה שנעבדה ואח"כ נתעברה היינו

משום שנשתנה, ולפי״ז עצם היסוד שהדרשא של הם ולא ולדותיהם שייך לדין שינוי יש לה כבר בית אב בדברי הר״מ. וא״כ לפי תוס׳ שלפי ב״ש נכלל בזה ב׳ ענינים גם נתן לה ואח״כ נתעברה וגם נתעברה ואח״כ נתן לה שפיר מסתבר ששתיהם יהיו מאותו טעם. וביותר משמע מדברי הר״מ שאם זה כמו ולד גם ב״ש יודו ומשמע כדביארנו בדברי התוס׳ דבמשתחוה לקמה הוי שינוי כמו ולדות והיינו דמותר אף לב״ש. אבל הדברים תמוהים אף אם זה אמת, למ״ל לר״מ לבאר היתרם משום דנדמו לולדות, דהך טעמא איצטריך רק אליבא דב״ש, הא קי״ל כב״ה וצ״ע.

חלוק בעצם הסוגיא דשינוי באתנן משינוי דנעבד

ט) **ואשר** נראה מוכרח ומבואר מכל זה דבאמת אין קשר בין הסוגיא של שינוי באתנן במחלוקת ב״ש וב״ה לסוגיא דע״ז שהסתפקה בשינוי בנעבד. והסוגיא שם אתיא אפי׳ לב״ש משום דחיטים שעשאן סולת הוי שינוי כמו ולד שהתירו ב״ש בנוגע לאתנן, ואף לב״ה רק משום האי טעמא דהוי דומה לולדות מותר שם, דהיינו דגבי נעבד אינו מותר שינוי דב״ה. והיינו שדרגא של חיטין ועשאן קמח בנוגע לאתנן זונה אינו מותר בנעבד אפילו לב״ה, דרק באתנן יש מחלוקת ב״ש וב״ה, אבל בנעבד ושאר איסורי מזבח יש רק השינוי של ב״ש, וממילא אנו צריכים לומר שיש חילוק בין חטין ועשאן סולת בזונה לחיטין ועשאן סולת בנעבד.

זהו תורף דברי התוס׳, וביאור הדבר לכאו׳ הוא דחלוק חלות איסור אתנן מחלות שם נעבד. דבאתנן כל השם איסור הוא במה שדנים שחפץ זה ניתן לה באתננה, והיינו דלא נשתנה שם החפץ כלל וכל האיסור שבה הוא מחמת שנעשה בה מעשה מסויים, ואילו בנעבד ונוגח חל בה שם בהמה הנעבדת או נוגחת. וממילא כשנבא לדון מה הגדר של שינוי, יהיה חלוק טובא אתנן מנעבד, דאתנן דומה לגזילה שצריך לדון שהחפץ שלפנינו אינו אותו חפץ שנעשה בו מעשה גזילה או שנתן באתנן, אבל בנעבד שהחפצא נאסר משום דהוי נעבד לע״ז א״צ לדון שהאיסור היום הוא מחמת דהוי אותו החפצא שנעבד, רק כיון דנעבד כבר חל עליו שם נעבד שפוסל, וא״כ בנעבד אין שום סיבה להיתר במה שאינו אותו החפץ שהיה. היינו דהמושג של שינוי שאינו אותו חפץ, נוגע רק היכא שאנו דנים שהדינים שלו עתה הם משום שהוא אותו החפץ שנעשה בו אותו מעשה ולגבי שינוי זה גדר השינוי הוא כשמו שכבר נשתנה ואינו ממש החפץ שנעשה בו המעשה שפוסלו.

ואילו הסוגיא בע״ז בנוגע לשינוי בנעבד היא סוגיא אחרת לגמרי, דכיון ששמה דנים על חלות פסול שחל על הבהמה, א״כ כדי להתירו לא מספיק לדון שהחפץ השתנה אלא צריך לדון שאינו אותו חפץ כלל אלא חפץ אחר שנולד מהך חפץ, ועי״ז יש להתיר גם באיסורים כמו נעבד, וזה באמת דומה להדין של וולדות, וכמו שיתבאר בהמשך דברינו. וא״כ אין שום מחלוקת ב״ש

וב"ה בשינוי כזה דמהני בנעבד, וא"ש היטב דברי הרמב"ם שהבאנו לעיל שביאר בטעם היתר החטים במשתחוה לקמה משום שנשתנו ונדמו לולדות, דלדברינו בנעבד אף לב"ה כל ההיתר הוא מטעם ולדות[סט]. ועוד ארוחנא בזה ביאור במ"ש היראים לתמוה היאך יתכן שהדרגא של שינוי של גזילה יהני בפסול מזבח של אתנן, ולכאורה תמוה הלא יש סוגיא מפורשת שמהני בנוגע לנעבד, ולדברינו א"ש דבאמת אינו אותו שינוי כלל, ואילו זה היה חפץ אחר כמו בסוגיא שם גם באתנן לא היה קשה ליה. וכל מה שקשה ליה הוא הך חידוש שאתנן אינו דומה לשאר פסולים ולכך מהני ליה שינוי פחות כמו בגזילה, ועל חידוש זה הקשה מאחר שנאסר היאך ניתר.

[**אמנם** יש לעיין אם דברינו מתאימים גם לפי מה שביאר הגרי"ז בהלכות ע"ז שיש הבדל בין איסור נעבד למזבח ואיסור הדיוט דאיסור נעבד לע"ז אינו חלות כמו האיסור להדיוט אלא שנפסל ע"י המעשה ולכך אין בו דין של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. והיינו האם יש לומר שאף לפי הגרי"ז סו"ס הך שם שחל בנוגע כלפי מזבח שנעבדה בה עבירה הוא יותר 'חל דבחפץ' מאתנן וצ"ע.]

דברי התוס' מיושבים היטב לפי"ז

י) **וממילא** מיושבים היטב דברי התוס' לומר דדעת המשתחווה על הקמח ולא היה די להם לבאר דהוי שינוי כמו בסוגיין, דהשינוי דנחלקו בו ב"ה וב"ש לא יועיל כלל לנעבד, ולכך הוצרכו התוס' לחלק על ב' הצדדים, דבנוגע לאתנן הוי יותר שינוי בבהמה ממה דהוה בנוגע לנעבד, וכן להפך בחיטין וקמח. ולא הספיק להם לחלק בצד א', דמלבד מה שהוקשה להם דהוי סברות הפוכות מחטים ונעשה קמח לולד, עוד קשה להו על עצם הדין והיינו דהשינוי דהתם ודאי יהני אף לב"ש, ולכן הוצרכו לומר דעיקר דעתה אקמח ואינו שינוי כמו התם, ומהא דמהני הכא לב"ש בולד חזינן דאינו אותו חפץ כלל דזוהי שי' ב"ש, ולכך גם שמה הי' צריך להיות מותר, ולכך הוצרכו לחלק דהשינוי של לידה חלוק הכא מהתם.

יא) **והנה** אף דחשבון דברינו לכאורה נראה מבואר היטב בדברי התוס', צריך לציין שלכאורה זה תלוי היאך לומדים הסוגיות. ומקודם היה מקום לעורר מדברי תוס' בע"ז (שם ד"ה יש שינוי) וז"ל: תימה במחובר מהיכא יליף לאיסור מאתנן דיו לבא מן הדין להיות כנדון, דבאתנן פשיטא דיש שינוי כדדרשינן במרובה הם ולא שינוייהם,

---

סט. ונראה דהדברים מדוייקים בל' הר"מ שם דמהלכה י"א עד הל י"ד דן בדין כל איסורי מזבח, ולכך בהי"ג הביא הדין שינוי של ולדות ובהי"ד הדין של משתחוה לקמה, דגם זה הוא משום דנדמו לולדות שהוא דין בכל איסורי מזבח. ובפ"ד (הט"ז) בתוך ההלכות שעסק בפסול אתנן הביא הר"מ הדין של שינוי דבזה נחלקו ב"ה וב"ש. ודו"ק היטיב בזה כי נכון הוא בס"ד.

וי״ל דמדאורייתא ודאי פשיטא ליה דיש שינוי בנעבד כמו באתנן, אלא מדרבנן הוא דקא מיבעי ליה משום דעבודת כוכבים יש לאסור אף על גב שנשתנה עכ״ל. והנה לכאורה לדברינו שיש סברא לחלק בגדרי השינוי בין אתנן לנעבד לכאורה יש להעיר על הפשיטות להתוס׳ שא״א להיות יותר חמור מאתנן, ואולי עדיין גם אחר דברינו יש להבין קושיית התוס׳ מצד גדרי דיו. אבל יש להעיר עוד שאחרי תירוץ התוס׳ לכאורה היה אפשר לומר דיסוד הספק של הגמ׳ הוא האם יש דין דרבנן, או שכיון שכל המקור שלומדים הוא מאתנן, אין איסור. והיינו דצד אחד של הגמ׳ הוא כקושיית התוספות, וא״כ לכאורה פשוט שגדרי השינוי יהיו כמו אתנן. אבל לכאורה בע״כ אין זה הביאור בדברי התוס׳ דהא הגמ׳ הביאה ראיה לאיבעיא מהדין דנרבע, ואם כל הספק בגמ׳ הוא מצד הך טענה שא״א להיות יותר חמור מאתנן מכיון שזה המקור לאיסור א״כ מה הראיה מנרבע, ובע״כ שסברת התוס׳ שיש לאסור מדרבנן אף אם אין מקור היא פשוטה, וספק הגמ׳ אינו מצד זה אלא האם מצד עצם הדין אמור להועיל שינוי להתיר. [ויש לעיין אם דברינו מתאימים גם בדברי התוס׳ ע״ז (מ״ו ע״ב ד״ה כל האסורין) שהקשו וז״ל, משמע הכא דשינוי אינו מועיל כלום לגבי אם, וגבי שינוי קונה (ב״ק דף צ״ג) למאן דאית ליה שינוי קונה תנן גזל רחל וילדה גזילה חוזרת בעיניה ואינו משלם אלא דמי הפרה, אלמא מהני שינוי לגבי אם, ויש לחלק לגבי תקנת השבים דוקא מהני ולא לגבי מזבח. ולכאו׳ לפי דברינו הלא אין ראי׳ כלל מהא דהוי שינוי בנוגע לגזילה לדין נעבד. ויתכן דאיה״נ לשיטת התוס׳ שם אין חילוק, דהרי עיקרי דברינו אינם אמורים בדברי התוס׳ בע״ז אלא בדבריהם בב״ק ובתמורה.]

יב) **והנה** לדברינו יוצא שיש שתי דרגות של שינוי, ולהתיר נעבד צריך שיהי׳ שינוי ברמה של וולד באופן שדעתו לא הי׳ על הנפח. והנה יש לדון בתירוץ הגמ׳ דשא הוא דאחידא באפה, האם כונת הגמ׳ שאי״ז שינוי כלל או רק שאי״ז בדרגא להתיר ולדות. והנה דנו האחרונים האם יש להוכיח מסוגיא דע״ז של״ה שינוי בגזילה כלפי העובר, ומחד צד אם נאמר שבאמת כוונת הגמ׳ אינה אלא על הך דרגא, באמת אין מכאן ראי׳ כלל. ומאידך אם ננקוט כפשטות לשון הגמ׳ שאין בזה שינוי כלל צ״ב קצת למה הגמ׳ באמת היתה צריכה להגיע עד כדי כך.

המיעוט דוולדות יסודו שלא נאסר מחמת גורם

יג) **כל** דברינו בביאור התוס׳ לכאורה בנויים על זה שיש יסוד שנלמד מולדות שאם זה חפץ אחר ממש אין איסור ומזה ילפינן לשינוי גמור, וצריך לעיין אם אמנם כך הם פני הדברים. דהנה מבואר בברייתא גבי אתנן דמהדרשא של ׳הם׳ לפי ב״ה ממעטינן שינוי וולדות, ולב״ש ממעטינן רק וולדות, וצריך לברר האם מיעוט זה הוא נוגע רק לאתנן או דילפינן מיניה לשאר איסורי מזבח. והנה פשטות הגמ׳

בתמורה שם שמה שנחלקו ר"א ורבנן לגבי ולד נרבעת בנרבעה ואח"כ נתעברה הוא מצד זה וזה גורם, אבל עד כמה ששתי המולידים פסולים בוודאי הוולד פסול, והיינו בודאי דלא כדברינו דא"כ מדברי הגמ' מבואר שכל המיעוט של ולדות הוא רק באתנן. אבל עיין ברש"ש ואו"ש ועוד אחרונים שהעירו שבודאי בדברי הרמב"ם משמע שגם אם שתי המולידים פסולים הולד כשר משום שדרשינן שוולד מותר, ומבואר דלמסקנא נוקטים שהמיעוט נלמד גם לשאר פסולי מזבח[ע] וא"כ שפיר אפשר לומר כדברינו.

ולכאורה עדיין צ"ב על מה שכתבנו שהדרגא של שינוי שצריך בשביל אתנן הוא פחות ממה שצריך לנעבד ורק בדין וולדות לא מחלקינן, דהא המקור לזה הוא הדין ולדות שנאמר בפרשת אתנן, וא"כ בשלמא לב"ש מובן דכיון דלדידהו לא מועיל שינוי בע"כ ההיתר משום דהוא חפץ אחר לגמרי, וממילא אם זה גדר הדין גם בכל פסולי מזבח נאמר כן. אבל לב"ה לכאורה צ"ב מה המקור לדין זה, דהא הם ולא ולדותיהם כתיב גבי אתנן ובזה אפשר להבינו מצד שינוי רגיל.

ונראה לכאורה שבמיעוט של ולדות אין לחלק כלל בין אתנן לשאר פסולים, והיינו דלולי המיעוט הא דולד היה אסור אינו משום שדנים שזוהי הבהמה שנרבעה אלא שהולד אסור משום יוצא מן הנרבעת דהיוצא מן האסור אסור, וא"כ לכאורה אין שום סברא להיתר מחמת שאינו החפץ שנאסר, דהא מתחילה לא אסרנו אותו משום שהוא נרבע אלא משום יוצא. [להיפך יש לדון מה יועיל שינוי באתנן ולמה לא יהיה אסור מצד יוצא מן החיטים, וכבר דנו בזה האחרונים, אבל אם אמנם יש דין שולד פסול פסול מחמת יוצא אין סברא ששינוי יתירנו]. ואם כן הביאור בהדרשא של הם ולא ולדותיהם היינו דבאיסורי מזבח התורה אסרה רק הנרבעת לבד ולא בהמה אחרת שיש לה סיבה להיות אסורה מדין יוצא וכל כיו"ב, ובזה אין סברא לחלק בין אתנן לנעבד. וממילא נתיישב גם לב"ה מה המקור להך ענין שמשתחוה לקמה החיטים מותרים משום שדנים שאין זה החפץ שהשתחוו אליו, דזה אותו גדר כמו ולד בנרבעה ואח"כ נתעברה, והיינו מהך יסוד שלא אסרה תורה אלא הנרבע עצמו ולא חפץ אחר, וזה גם היסוד בנותן באתנן בהמה מעוברת לב"ש כיון שאין דעתה על העובר הוי כחפץ אחר הבא מן האתנן.

ולפי מה שהסברנו מיושב מה שלכאורה היה אפשר להעיר לפי מה שמבואר מדברי התוס' ולכאורה גם

ע. אמנם צריך לברר האם זה מתאים עם דברי התוס' ע"ז דף כ"ד שהבאנו לעיל שכתבו דר"א לא דיבר באתנן משום שאינו חולק על ב"ש וב"ה, דלכאורה לפי זה מבואר שהמיעוט של ב"ש אינו בשאר פסולין אלא מיוחד לאתנן, אמנם דברינו אינם בשיטת התוס' בע"ז, ועוד עיין בתוספות המובא בכנסת הראשונים תמורה שם שלכאורה מבואר מדבריהם שזה תלוי בשתי לשונות בגמ'.

מדברי הרמב״ם, שבשינוי של ולד גם ב״ש מודה, צריך לברר מה יהי׳ לפי ב״ש בגזל בהמה והולידה, דלכאו׳ יודה ב״ש דקונה, וזה חידוש שלא שמענו. ולפי מה שביארנו מבואר היטב, דאין הביאור שיש רמה מסויימת של שינוי שב״ש מודים אלא שנתחדש שאיסורי מזבח אינם פסולים אלא הבהמה עצמה שנעשה בו הפסול, ואין זה מענינא של גזילה כלל.

העולה מדברינו בנוגע להכשר החטים למצות

יד) העולה מדברינו בנוגע לשאלה דידן דיש לחלק בין שתי השדות, דאותה השדה שעיקר דעת המשתחוים היתה על החיטין ולא על הקמח יהיו מותרים, ואף לפי היראים דס״ל שאין שינוי באתנן, משום דדרגא זו היא הדרגא של הסוגיא בע״ז שגם ב״ש מודים בו ומהני אף בנעבד. וכ״ז לדעת הר״מ שפסק לקולא שיש שינוי לנעבד, ולפי התוס׳ זה ספק. והשדה שדעת המשתחוים היתה על הקמח, לפי המנ״ח לכאו׳ יהיה מותרים החטים לד״ה, ולדברינו לפי תוס׳ ע״ז יהי׳ מותר, אבל לפי תוס׳ בב״ק ובתמורה יהי׳ אסור, דאין זה הדרגא של שינוי כמו ולדות. ובנוגע למה שהחטים הם מחיר כלב לפי החולקים על היראים בודאי מותר דהא זה גופא הדין של ב״ה.

סימן טז

חזקה דרבה וחזקת אינו חמץ במצות

מעשה במאפית מצות מכונה שהתקלקל אחד מגופי החימום של התנור ולא נודע מתי בדיוק אירע הקלקול

מעשה במאפי׳ של מצות מכונה שהתקלקל אחד מגופי החימום של התנור באופן שלא הי׳ בתנור מספיק חום כדי לאפות וא״כ המצות החמיצו, וראו את הקלקול בשעות הצהרים ולא היה ברור באיזה שעה קרה הקלקול. ודנו האם צריך לחשוש על המצות שנאפו במשך כל הבוקר שיש להסתפק אם גוף החימום עבד אז. הציור הוא שהעיסה עוברת על סרט נע ויש שטח גדול שבו נאפית העיסה, ויש שני גופי חימום, אחד שמחמם החלק הראשון ואחד שמחמם החלק השני והגוף חימום של החלק הראשון נשבר וממילא החלק הראשון של הסרט אין בו כדי לאפות ואחרי העיסוק העיסה יחמיץ מיד ובפרט שהאיזור [מחמת קרבתו לחלק השני] הוא חם מספיק להחמיץ מיד אבל לא כדי לאפות. וכשישבנו בדיבוק חברים התעוררו כמה נקודות שנוגעות לכמה ענינים בגדרי חזקה, ולכן אמרתי להעלות את הדברים על הכתב.

והנה יש לצייר הציור בספק כגון דא בכמה אופנים ויש הבדל גדול ביניהם האיך לדון החזקה והיינו דיש לצייר באופן שאין ספק על התנור כלל אלא על העיסה ולמשל אם היו שני תנורים ולאחד מהם קרה התקלה ומסתפקים באיזה תנור אפו העיסה, ויש גם לצייר שיש ספק אם התקלה באמת קרה או עכ״פ אם התנור אמנם נתקררה ויש לצייר באופן שבודאי נתקרר התנור וכל הספק הוא האם התקרר קודם אפיית הך עיסה או אחרי.

פרק א
חזקת העיסה

האם יש חזקה על עיסה שעומדת להיחמץ

א) ומתחילה נברר באופן שאין שום נידון על התנור, וציור כזה צריך רק לברר את עצם הנידון של חזקה על בצק, האם יש לדון חזקה שאינו חמץ. והנה קמח שנתנו עליו מים, אם לא יתעסקו בו ויאפו אותו, יתחמץ מעצמו, וא"כ אולי יש לדון דאדרבה החזקה היא שלא התחדשה בו שום פעולה, וממילא נתחמץ.

ולפו"ר זה דומה ל"חזקה דרבה", דהנה ביבמות (דף ל' ע"ב) הגמ' הקשתה בצרת ערוה שיש ספק גירושין על הערוה למה אינה חולצת, דמחדא איכא למימר דכיון דכשהיה בעלה חי היתה אסורה לשוק משום אשת איש לכן הגם שמת בעלה נעמידנה על חזקת איסור, וננקוט שנתגרשה הצרה והיא אסורה מדין יבמה לשוק, ואף אי נימא דאין מחזיקין מאיסור לאיסור וממילא אין לה חזקת איסור, אבל עכ"פ חזקת היתר ג"כ אין לה, ומאידך איכא למימר להיפך דאית לה חזקת היתר, דכיון דבחיי בעלה אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת לכשימות בעלה, אזלינן בתר חזקה זו שלא השתנה המצב וממילא היא מותרת לשוק. וחידש רבה מתוך דברי המשנה שם שהחזקה מכריעה שהיא מותרת לכשימות הבעל, היינו שיש חזקה גם על מצב האמור להתחדש, שאנו נוקטים שהוא באמת התחדש. והקשו התוס' מהא דמבואר בסוגיא דחולין דאם נמצא חשש טריפה בבהמה מחיים כגון ספק דרוסה אסורה, משום דבשעה שנולד הספק היתה עדיין בחזקת איסור, ורק אם אתיליד הספק אחר שחיטה הויא בחזקת היתר, שכבר הותרה שעה אחת, ותירצו התוס' דרק בדרוסה אמרינן כן משום דשכיח הטרפות.

ועי' שב שמעתתא (ש"ה פ"א) שכתב שבד"מ הביא ראיה מדברי התוס' שאין לדון חזקה בכגון דא, ותמה עליו המהר"ם דהתוס' כתבו להיפך דאדרבה בכ"מ חוץ מדרוסה כן דנים חזקה להעמידה בחזקת היתר. וביאר הש"ך דהד"מ ביאר בדברי התוס' דזהו חידושו של רבה, אבל רבא ואביי מפרשי סוגיא דטריפות כפשטי' ולא ס"ל חזקה דרבה כלל. והנה האחרונים העירו על דברי הש"ך שאין משמעות דברי הד"מ כדבריו [ועיין בנספח לסימן י מה שביארנו בס"ד בביאור דברי הדרכי משה].

ב) וא"כ הי' מקום לומר דלרבה כל עיסה אחרי שנתעסקו בה יש לה חזקה שאחר שתשהה תתחמץ, ורק דעל ידי האפייה אינה מתחמצת, ואם כן אם יש לנו ספק האם באותם שניות העיסה עברה בחום של אפייה וממילא לא נתחמצה או שלא היה חום תנור וממילא הוי שהייה בעלמא, החזקה תכריע שאכן נתחמצה ולא נתחדש בה אפיה. אבל נראה ברור דאינו כן, דהרי אם דנים על כל בצק שנכנס לתנור למה אינו מחמיץ בזמן ששוהה בתוך התנור, יש שתי סיבות שלא יתחמץ הבצק, חדא דאחר אפייה אינו יכול להחמיץ, וכמו שאינו מתחמץ במה ששוהה אחרי האפיה גם כמה שנים, אבל יש עוד סיבה

שאפייה הוי עסק ולא גרע מלישה ועריכה דאינה שהייה כלל ואין כאן סיבה לחימוץ. וכמובן אם נפרק את השלבים באפייה גופא, ברגעים הראשונים לפני שנאפית המצה יש רק הסיבה השנייה, ואחרי שנאפית ויצאת מן התנור ושוהה המצה בלי עבודה יש רק הסיבה הראשונה.

ומקודם נדון על עיסה שברור שעבר עליה זמן לפני שנכנסה לתנור אלא דיש ספק אם עסקו בה באותה שעה או שישבה בלי עסק וממילא החמיצה, האם יש לדון בזה חזקה דרבה דעיסה זאת יש לה חזקה שאם יעבור עליה זמן תחמיץ, ואין לנו לחדש שהיה בה פעולת עסק שתוציא מהך חזקה. ונראה ברור שאין בזה חזקה דרבה, דהחזקה דרבה אינו מחזיק לי שודאי קרתה ההתחדשות, אלא שכאשר ידוע לי שההתחדשות קרתה, אני נוקט שהמצב הקודם לא השתנה, ואותו הדין שהיה על האשה לכשיתחדש המצב של מיתת הבעל יהיה גם עכשיו, אבל זה הרי ברור שא״א לדון מכח חזקה דרבה שהבעל מת, וממילא בדידן פשיטא שאין חזקה, דהשהייה היא ג״כ התחדשות אע״פ שהיא מאליה, ואין לי שום חזקה לומר שאכן היתה כאן שהייה, אלא שאם נדע בודאי שהיתה שהייה ויסופק לנו אם העיסה היתה במצב הראוי לחימוץ, בזה יהיה אפשר לדון מכח חזקה דרבה. ואם נרצה לחדד את זה בדמיון לסוגיא ביבמות מה הדין באשה שבעלה עמד בבנין מסוים בשעה שבע ומונח בו פצצה מתקתקת שאמורה להתפוצץ בשעה שמנה, ויש ספק אם הוא יצא לפני שמנה, האם יש בזה חזקה דרבה שהאשה בחזקה שכשיגיע השעון בפצצה לשעה שמנה היא תהיה מותרת לשוק – בודאי אין הדין כן, דגדר החזקה שהיא תהיה מותרת כשימות בעלה, ועל מיתת הבעל גופא אנו דנים, ואף שהמצב הוא שאם לא תתחדש פעולה מסויימת (עזיבת הבעל מהבנין) יודעים שימות, בודאי אין דנין כן החזקה. ודוגמת זה ממש בנידונינו דאף שבלי פעולת עריכה הוי שהייה, אין חזקה על העיסה שיתחמץ בעבור הזמן, אלא שיתחמץ ע״י שהייה וע״ז גופא יש ספק אם היתה שהייה ואין שום חזקה.

ג) **ונראה** להביא דוגמא לזה מדברי רבותינו האחרונים שדנו בבהמה שנמצאת נקובת הוושט אחר שחיטה ואיננו יודעים אם זה קרה לפני שחיטה או אחרי שחיטה. דבשאר טריפות שיטת רוב האחרונים דיש חזקה שאינה טריפה, ואף דלמעשה לא היתה אף פעם מותרת דהא מחיים יש איסור אינו זבוח ואבר מן החי, אבל כיון דאיסורים אלו בודאי הותרו חזקת הבהמה שאחרי שחיטה תהיה מותרת. אבל נחלקו האחרונים מה הדין בניקב הוושט בכה״ג, דהפלתי ועוד אחרונים (עיין מילואי שמעתתא ש״ה פ״ו הערה 17) סוברים דכיון שאם היה ניקב מחיים לא היתה כאן שחיטה ע״ז החזקה מכריע שכן היה כאן נקב, דאין זה אחרת מכל ספק אם היה מעשה שחיטה, והשמעתתא ורעק״א ועוד אחרונים ס״ל דאף שאם קרה נקב אין היתר שחיטה, סו״ס יש בזה חזקת היתר כיון דלולי התחדשות מעשה זאת הי׳ מתיר.

והנה השמעתתא והרעק"א הקשו שאם נבאר בשיטת הפלתי דכיון שהספק בניקב הווישט הוא האם נשארה באיסורה הקודם ע"כ ניזל בתר חזקה להשאיר האיסור, וכל דברי רבה נאמרו שלא לחדש כאן איסור חדש, יש לתמוה מהא דאמרינן בספק אם נתקדשה הערוה לבעל האשה ועי"ז נהיתה היבמה צרת ערוה, מבואר בסוגיא דיבמות דמוקמינן אותה בחזקת זיקת ייבום. ואף דמחיים היא היתה אסורה על היבם באיסור אשת אח, ויש ספק שמא נהיתה צרת ערוה ונשארה באיסורא דאשת אח, ואעפ"כ אמרינן להיפך שכיון שהיא היתה בחזקת שאם ימות הבעל תהיה מותרת ליבם, זה חזקתה. וא"כ למה אמרינן שבספק ניקב הושט יש חזקת אינה זבוח. ועיין בדברי הרעק"א (חולין מ"ג ע"ב) בביאור מחלוקתם וז"ל, ולדעת האחרונים דמשוו להו"ל ספק בשחיטה צריך לחלק בין האי דחזקת אשת אח דהתם החזקה היא שמיתת הבעל יהא מתירה והרי מת לפנינו, והמתיר כתקונו וכראוי, אבל הכא מה שהיתה בחזקתה שההולכה והובאה יהא מתירה לא זהו בלבד מתירו, דהא אם יעשה כן אחר מיתת הבהמה אינו מתיר, ובעינן עוד תנאי שיהי' הולכה והובאה בסימנים שעודם חיים וכיון שהספק שמא ניקב הושט ונפקא חיותא חסר תנאי בדבר ולא נעשה מעשה המתיר, דלא מקרי כלל חתיכת סימנים אלא מחתך בעפרא וק"ל עכ"ל. ובביאור פלוגתת האחרונים, עיין במילואי שמעתתא שם שביאר שפליגי בהגדרת הפסול של ניקב הווישט, ולענ"ד נראה יותר ממשמעות דברי הרעק"א שהנידון אינו בהגדר של ניקב הווישט, אלא בגדרי חזקה דרבה, והיינו כשדנים שדבר עומד להיות מותר כשקורה פעולה מסויימת, כמה דנים על הפעולה במציאות וכמה דנים עם הפעולה ההלכתית. ואם כן לפי הפליתי ברור שבענינו לא שייך חזקה דרבה שיתחמץ כשאין עריכה, דזמן בלי שהייה הוי פחות סיבה לחימוץ מאשר שחיטה עם ווישט נקוב כלפי היתר, ובדעת הגרע"א אם נבאר כמו המילואי שמעתתא שפליגי בדין ניקב בוודאי שהייה המחמצת הוי דוגמת ניקב לשיטת הפליתי, אבל אף לפי מה שכתבנו שרעק"א והשמעתתא סוברים שכיון שידוע שיש מעשה שחיטה אף שהנקב מפקיע לגמרי התורת שחיטה מ"מ יש חזקה דסו"ס מעשה השחיטה נעשה, אבל כל זה בציור כזה שיש עכ"פ חזקה על מעשה שחיטה אלא שיש ספק אם הופקע השחיטה מלהיות לה דין שחיטה, אבל בציור שבעלה עומד בבנין עם פצצה בוודאי חזקתה היא שבעלה חי, ונראה פשוט שכשהספק הוא אם העיסה שהתה או שנתעסקו בה גם לרעק"א אין לדון חזקה שתתחמץ.

ד) **ואף** שיש מקום לחלק בין עיסה העומדת להחמיץ ע"י שהייה למי שעומד בבנין עם פצצה, דלעולם הריגתו על ידי הפיצוץ הוי התחדשות, ולכך אין לנו חזקה שנהרג ע"י הפיצוץ, ואילו לגבי חימוץ אנו דנים שהחימוץ בא מאליו והאפייה "עוצרת" אותו, ואולי נאמר שיש חזקה שנשאר המצב שאמור לבוא מאליו והחמיצה העיסה, אבל למעשה אין לחלק כן, דסו"ס ע"י

העצירה הזאת אין החימוץ פועל כלל על הבצק, והיינו שאין כאן התחלת חימוץ, וא״א לדון חזקה שלא היתה עצירה, ולכך נראה ברור שאין דנים חזקה שלא נאפית אלא הנידון הוא אם הי׳ מצב שהעיסה היתה יכולה להחמיץ, וממילא יהי׳ בזה חזקת אינו חמץ. וכמו שנראה ברור דמי שיש לו מחלה שממיתה ודאי תוך ב׳ ימים אם לא יקח תרופה, החזקת חי תכריע שלקח את התרופה ואין ״חזקה דרבה״ שימות כשיעברו עליו יומיים במצב זה. וכן מי שהפליג בספינה ונאבדה הספינה, אע״פ שיתכן שנגמר האוכל בספינה ודאי יש לו חזקת חיים אפילו אחרי שעברו שבעה ימים יותר מתכנון המקורי, ואע״פ שאם עברו עליו שבעה ימים שאם לא יאכל ימות, ולא אמרינן שאנו דנים דמאליו ימות אם לא יתחדש אצלו מעשה אכילה.

ואם כנים דברינו במה שכתבנו בנוגע לספק אם היה לישה או שהייה לכאורה יהיה אותו סברא בספק אם היה אפייה או שהייה, אמנם נראה דבספק אם היה אפייה יש מקום לחלק טובא בין שתי ציורים. והיינו אם ננקוט דרך משל שהזמן שהעיסה עוברת על השטח של התנור בציורינו הוא דקה, וחצי דקה עוברת על החלק הראשון וחצי דקה על החלק השני, יש לצייר באופן שהזמן המינימלי לאפות העיסה בכדי שלא יתחמץ אח״כ זה חצי דקה, ויש לצייר שלוקח ארבעים שניות. ולפו״ר אין נ״מ כלפי נידונינו שאף שבציור הראשון היא בודאי אפוייה מצד החלק השני, ובציור שלוקח יותר מחצי דקה לאפות אם החלק הראשון לא פעל העיסה אינה אפוייה כלל, אבל אין שום נ״מ לדינא בזה, דהא ממ״נ אם החלק הראשון היה תקין זה מצה, ואם לא זה כבר חמץ [דהא יש בו חום כדי להחמיץ כמו שציירנו], ומה לי אם זה חמץ אפוי או חמץ שאינו אפוי.

אמנם אליבא דאמת יש הבדל גדול ביניהם, דבציור שהזמן של אפייה הוי חצי דקה ויודעים שעכשיו היא אפוייה וכל הספק הוא אם כבר החמיצה על ידי השהייה כל מה שכתבנו עד עכשיו נכון, אבל בציור השני שהספק שלי אם עכשיו כבר אפויה או לא, לכאורה שפיר יש לומר בזה חזקה דרבה [אי קי״ל כרבה] דהא בודאי כל הזמן שהעיסה עומדת חוץ לתנור הוי שהייה שבכוחה להחמיץ אם אין אפייה, וא״כ שפיר יש לדון חזקה שאינה אפוייה וממילא השהייה של אח״כ יחמיצנה. וא״כ בציור כזה לפי רבה יש חזקת חמץ (ואם יהיה נ״מ ממתי נהיה חמץ צריך לעיין בזה, דהא כלפי השהייה הראשונה הוכרע שעדיין לא הוי חמץ וכלפי השהייה השנייה הוכרע שזה שהייה המחמצת אבל אין צד שבעולם שנתחמץ ע״י השהייה בחלק השני, דהא ממ״נ אם אינו מצה אפוייה הוי כבר חמץ לפני זה, והארכנו טובא בכגון זה בסימן כ״ג עי״ש) אבל לפי מה שביאר הש״ך בשיטת הדרכי משה שפוסק כרבא ואביי, אין בזה חזקת חמץ ולכאורה יהיה בזה חזקה שאינה חמץ.

האם יש חזקה על עיסה שאינה חמץ

ה) **והנה** עד עכשיו כתבנו לדון האם יש חזקה שיחמיץ לפי רבה, אבל צריך לברר אף אם אין חזקת חמץ והיינו לאביי ורבא או אפילו לרבה בציור שהסברנו שלא שייך חזקה דרבה, האם יש לדון שיש חזקה שאינה חמץ.

ונראה דגם בזה באמת יש נ"מ בין שתי הציורים. דעיין בבית הלוי (ח"ב סימן כ"ב) שכתב דאין לדון חזקה דמעיקרא כשהמצב הראשון יכול להשאר רק ע"י התחדשות מציאותית. וכתב דלכך בהמה שנשחטה ויש להסתפק שלא היתה שחיטה מצד שהיה נקב בוושט אע"פ שמצד חזקה דמעיקרא צריכים לדון שהיה נקב א"א לדון שהחזקה תחדש שינוי מציאותי. וא"כ גם בציור דידן כיון שאם לא תיאפה העיסה היא תתחמץ אולי נאמר דאין לדון דאיכא חזקה דמעיקרא דאינו חמץ ע"י התחדשות של אפיי'. אבל נראה דאינו כן דהא הביה"ל כתב דזה מבואר שאפשר שחזקה של חפצא אחד תכריע לנו לנקוט שנעשה התחדשות בחפצא אחר, וכמו שמצינו להדיא שטומאת הגברא תכריע שננקוט שהפרה אדומה נטרפה. וכל מה שחידש הבית הלוי היינו שאי אפשר לומר שחזקת **הדין של הך חפץ** יכריע שנשאר בדינו שהיה על ידי שנתחדש בו עשייה מסויימת, והביאור בזה הוא שכיון שכל יסוד החזקה הוא לנקוט שמצב החפצא נשאר כדמעיקרא, א"כ זה סתירה מיניה וביה לדון על פי הך חזקה שמשהו כן השתנה בהחפץ. ולכך אע"פ שמצד חזקת אינו זבוח של הבהמה צריך לנקוט שלא היתה שחיטה ונשאר המצב של אינו זבוח, אבל אם הדרך היחידה לנקוט כן הוא לומר שהתחדש במציאות של החפצא שניקב הושט אי אפשר לחזקה לומר כן. וממילא פשוט שאם ודאי הכניס עיסה לתנור והספק הוא אם הדליקו את התנור לא שייך סברת הבית הלוי, ובודאי חזקת העיסה תכריע שאינו חמץ אע"פ שנצטרך לנקוט שנתחדש שהדליקו את התנור. וכלפי מה שצריך לחדש גם את הפעולה של הכנסת המצה, וזה הרי חידוש באותו החפץ עצמו, נראה פשוט שכל דברי הביה"ל אינם אלא בשינוי בחפצא, אבל בודאי אפילו כשצריך לנקוט שנעשתה פעולה אין זה סתירה לחזקה, ולא שנא אם הפעולה היא באותו החפץ או בחפץ אחר.

אבל כל זה נכון בציור שלוקח רק חצי דקה לאפות אבל בציור שלוקח ארבעים שניות לאפות נראה דשפיר שייך סברת בית הלוי, שיש כאן ודאי שהייה וכל מה שמחזיק העיסה שאינה חמץ הוא על ידי שננקוט שזה נאפה, ולפי בית הלוי אין חזקה מועילה לזה. אבל להחולקים על הבית הלוי נראה שלולי חזקה דרבה שפיר יש לדון חזקה שאינו חמץ.

ו) **שמעתי** להקשות שעכ"פ אין לדון שעיסה יש לה חזקת אינו חמץ, שמכיון שעד כמה שלא יתחדש כאן פעולה, זה יתחמץ, לא עדיף חזקת האינו חמץ מחזקה העשויה להשתנות, דהרי אם לא עושים כלום זה ישתנה ואין לך עשויה להשתנות גדול מזה. אבל נראה דאינו כן, ורק דבר שעל כרחך ישתנה וכל השאלה היא מתי, בזה אין

לדון את החזקה דמעיקרא להחזיק שנשתנה יותר מאוחר, כיון דסוכ"ס השינוי היה מוכרח לבוא, אבל חזקה שבעצם יכולה שלא להשתנות אלא שצריך לעשות פעולה להמשיך את החזקה אינה נחשבת לעשויה להשתנות, וכמו שהוכחנו שכל חזקת חי הויא חזקה אע"פ שאם לא יאכל ודאי ימות. וכן מצאתי בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' רי"ח ד"ה מכאן) שנקט ג"כ דעיסה יש לה חזקת היתר ורק באופן **שא"א** לאפותה הויא חזקה העשוי' להשתנות.

והיוצא מדברינו דבציור שעיסה נאפית בשלשים שניות, שפיר יש לדון חזקת אינה חמץ. ובציור שלוקח ארבעים שניות, לפי רבה יש חזקת ראוי להתחמץ, וא"כ להלכה יהי' תלוי במחלוקת הד"מ והמהר"ם שהבאנו לעיל (אות א) האם נחלקו בזה אביי ורבא על רבה[עא]. ואם לא קי"ל כרבה וממילא אינו ודאי חמץ, האם הוא ספק חמץ או מותרת מצד חזקה יהיה תלוי בסברת הבית הלוי.

הדין כשיש ריעותא בחזקת האינו חמץ

ז) **וכ"ז** הוא מצד עצם החזקה, אבל צריך לדון במה שמבואר בתוס' בכתובות (דף כ"ג ע"א) דכשיש מעשה שמוציא מחזקה לפנינו והנידון הוא על המעשה, זה נחשב כריעותא בחזקה [וע' בשב שמעתתא (ש"ו פי"ח) שהוא מדרבנן]. וא"כ יתכן בנד"ד שזה שעבר על העיסה שיהוי זמן הוי ריעותא בחזקה, וצ"ע היטב בגדר איתרע.

ובאמת צל"ע שבנידוני האחרונים על חיטים שנפל בהם ספק חימוץ לא ראיתי שדנו כלל מצד חזקה דמעיקרא [חוץ מבשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן רל"ט ד"ה והנה) שבאמת דן להתיר חיטים שספק נתבקעו מצד חזקה דמעיקרא], ואפילו אם נאמר שלא כדברינו בעיסה, ונימא דכיון שאם לא יאפו אותה תתחמץ מאליה לכן לא מהניא החזקה, מ"מ אין זו סברא בנוגע לחיטים שספק אם נפל עליהם מים, ויתכן שבכל הציורים שהאחרונים דנים עליהם הוי כחזקה דאיתרע.

היוצא מדברינו שעיסה שיש ספק אם הכניסו אותה לתנור מיד, ותיכף אחר זמן הספק ודאי נאפתה, יש לה חזקת היתר [מדאורייתא, ובמקום שאינו נחשב לאיתרע אף מדרבנן], אבל אם לא

עא. העירני חכ"א שיש הבדל בין ציור דידן לציורו של רבה ויתכן דלא שייך כלל בזה לדון מצד חזקה דרבה. והיינו דאישות של הצרה היא סיבה לפטור מיבום [אלא שסיבה זו אינה פועלת למעשה עד לאחר מיתת הבעל] וא"כ הספק הוא האם הסיבה שהיתה קיימת עדיין קיימת בשעה שיכולה לפעול ועל זה מצינו חזקה דרבה, וכן מה שדימה תוס' בהמה בריאה שלא נטרפה, מכיון שבריאות או טרפות הבהמה זה יסוד דין כשרות הבהמה שייך על זה חזקה שאינה טריפה, משא"כ החילוק בין עיסה ללחם אינה דין ואינה גורם דין, אלא היא "רקע" שמאפשר לדין לקרות וצריך ראיה אם גם על זה יש חזקה דרבה.
עוד העירו לי שיתכן לדון בלי דין חזקה דרבה מצד חזקת הגוף דאינו לחם וע'. וצריך לברר מה שמבואר בדברי התוס' דרק לרבה אפשר לדון חזקה דלא נדרס והיינו שדנים מצד החזקת היתר, ולמה לא דנו התוס' מצד החזקת הגוף, ולכאורה היישוב ע"ז יהי' שייך גם בענינו.

נאפתה מיד, שצריך לדון שנהיתה מצה כדי להתירה, לדעת המהר"ם אית לה חזקת עיסה שעומדת להתחמץ כשתשהה והויא חמץ ודאי, ולדעת הד"מ אין לה חזקת חמץ. ומה שיש לדון לדעתו האם זה ספק או שכשר ודאי משום שיש חזקה שלא נתחמצה, לכאו' הוא תלוי בסברת הבית הלוי אם אמרינן חזקה במקום שצריך לדון התחדשות בהחפצא גופא.

פרק ב
חזקת התנור

כשיש סתירה בין חזקת התנור לחזקת העיסה

ח) **כ"ז** בירורנו מצד חזקת העיסה, ועתה צריך לברר מה הדין כשהספק הוא על התנור האם התחמם כראוי או אם הצטנן באמצע האפיה, דאז צריך לדון על חזקת התנור. ואע"פ שהתנור אינו "דין" כלל אלא רק היכ"ת של חום שיאפה, אבל לכאורה יש להוכיח מגמ' מפורשת שגם בכה"ג יש חזקה. דהנה בגמ' חולין (דף י' ע"א) איתמר השוחט בסכין ונמצאת פגומה אמר רב הונא אפילו שיבר בה עצמות כל היום פסולה חיישינן שמא בעור נפגמה ורב חסדא אמר כשרה שמא בעצם נפגמה. ואמרינן עלה בשלמא ר"ה כשמעתתיה [היינו דאמר לעיל ט' ע"א בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה] וקי"ל כרב הונא כשלא שיבר עצמות לפני הבדיקה, וכרב חסדא כששיבר עצמות דבזה יש לתלות שהפגם בא מהעצמות דעצם ודאי פוגם עור ספק פוגם ואין ספק מוציא מידי ודאי. והרי גם סכין שנפגם אינו דין כלל אלא שע"י הסכין נשחטים הסימנים, ובמהלך הסוגיא מבואר שגם בזה יש חזקת סכין.

וא"כ נבא לדון בציור שמסופקים אם התנור התקרר באמצע אפיה, ולכאורה אפילו כשמצד העיסה יש חזקה שאינה מצה, מ"מ חזקת התנור תכריע דהיא יסוד הספק, וכמו שביאר הרא"ש בתוספותיו לנדה דף ב' דאזלינן בתר חזקת המקוה ולא בתר חזקת הגברא, וז"ל מ"מ חזקת מקוה עדיף, שהרי הטמא טבל לפנינו אלא שאנו אומרים שמא לא טבל טבילה הוגנת כי שמא הי' חסר המקוה, וכיון דאמרת העמד מקוה על חזקתו נסתלקה חזקת הטמא כנ"ל ע"כ. וכמו"כ בענינו עדיפא חזקת התנור שהרי העיסה נאפית לפנינו אלא שאנו אומרים שמא לא נאפית כהוגן כי שמא נתקרר התנור, וכיון דאמרת העמד תנור על חזקתו נסתלקה חזקת העיסה וממילא נאפה.

ט) **אמנם** אין זה ברור כלל, חדא דדברי התוס' רא"ש אינם מוסכמים, דבתוס' ישנים קידושין ע"ט. מבואר שזה ספק, משום שיש חזקה נגד חזקה, וכן נקטו בפשיטות הרש"א והמהר"ם בנדה שם, ועוד נראה שיש לדון אם שייכים דברי התוס' רא"ש בציור דידן. והיינו דכבר הבאנו דברי רב הונא דאמר אפילו שיבר בה עצמות כל היום פסולה חיישינן שמא בעור נפגמה. וצריך לברר האם עיקר שיטתו בנויה על הא דעכשיו הסכין פגום לפניך וממילא הוי תרתי לריעותא, דבהמה בחזקת איסור וסכין פגום לפניך, או מצד עצם הספק על הסכין אף בלא

הא דפגום לפניך. והנה נחלקו הראשונים האם גם בנאבד הסכין תלוי במחלוקת זו, שיטת הרמב"ן שגם בנאבד הסכין יש אותה מחלוקת, והיינו דס"ל לרמב"ן דגם לר"ה כיון דעצמות ודאי פוגמות אין שום נ"מ בהא דמצאו פגום אחרי שבירת העצמות, אלא הו"ל כנאבד. וא"כ מדברי הרמב"ן מבואר היטיב דיסוד שיטת רב הונא אינו קשור לתרתי לריעותא. (ואף שיש ראשונים שנחלקו על הרמב"ן וס"ל שבנאבד הסכין לא מוציאים מחזקת הסכין, אינו במשמע שנחלקו על הרמב"ן ביסוד שיטת רב הונא וס"ל שהוא מצד תרתי לריעותא דפגום לפניך, אלא שס"ל שאין מספיק ריעותא בלי בדיקת הסכין להטיל ספק כלל). וא"כ לכאורה יש לתמוה בדברי תוס' הרא"ש. דבשלמא אם יסוד רב הונא הוא מטעם תרתי לריעותא ניחא שיטתו, אבל לפי מה שהוכחנו ששיטת רב הונא אינה מחמת דסכין פגום לפניך, צ"ע דהא ביאר התוס' רא"ש דכשאין תרתי לריעותא עדיפא חזקת המקוה וא"כ לכאורה מאותה סיבה עדיפא חזקת הסכין, ולמה אוסר רב הונא.

ונראה לדייק גם בדברי רב חסדא בחולין שם שיש הבדל גדול בין לשון הגמ' בנדה בטעם שמכשיר לולי התרתי לריעותא. דבנדה נקטה הגמ' אדרבה העמד וכו' והיינו נוסח של העמדת חזקה נגד חזקה, ובסוגיא דחולין כשבא רב חסדא להכשיר לא העמידה הגמרא מצד העמד סכין על חזקתו, אלא מטעם דאין ספק מוציא מידי ודאי[עב].

ונראה דיש מקום לחלק בין הסוגיא בחולין ובין הסוגיא דנדה לגבי מקוה. דכשמעמידים ההגדרה הדינית של הספק, במקוה הנידון הוא על כשרות המקוה, משום שמקוה היא חפצא שיש בה דין לטהר, וא"כ יסוד ספיקן הוא האם היה כאן מקוה כשר בשעת טבילה או לא, ובזה ס"ל להתוס' רא"ש שמכריעים הספק בעיקרו מצד חזקת המקוה וממילא אין לדון כלל חזקת הטמא, וכמו שהטובל במקוה שלא אתרע לא דנים מצד החזקת טומאה אולי אתרע, כן הוא אם המקוה איתרע ונמצאת חסרה, דהא מכריעים על ידי החזקה של המקוה שהיתה כשרה. משא"כ בסכין באמת אי"ז ספק על הסכין דאינו חפצא עם דינים, וכל הסכין אינו אלא היכ"ת לכשרות השחיטה, וסכין עם פגם אינו מוגדר "סכין פסול" אלא שקורע במקום לשחוט (והרי אם שוחט בסכין פגום ויתברר לנו שלא קרע כשר), וממילא על זה אין הכרעה בחפצא על הסכין אלא שמצד החזקה איננו מסתפקים שנשתנה, וממילא דנים על הכשר השחיטה. וזה יסוד שיטת רב חסדא שהספק בסכין אין מוציא השחיטה מהכשרה וממילא הבהמה מותרת, וזה יסוד הדין של אין ספק מוציא מידי וודאי, והיינו הוודאי של השחיטה שנהי' ע"י הבדיקת סכין

עב. ויש להוסיף שהוא מבואר להדיא שם שאם הגמ' היתה נוקטת מצד חזקת הסכין לא היתה יכולה לשאול בהמשך הסוגיא מאי שנא מספק שהה ספק דרס, יעו"ש.

וכמש״כ הרמב״ן שהודאי הוא הבדיקת סכין.

י) **וממילא** באמת יש יותר סברא לפסול בסכין ממה שיש במקוה, דבמקוה דנים על המקוה ופוסקים שהיתה כשרה וממילא הטבילה כשרה כתוצאה מזה, אבל בסכין אין נידון ופסק על הסכין אלא על השחיטה, וממילא רב חסדא דמכשיר בסכין היינו ע״כ דמצד חזקת הסכין לא רואים הספק כלל, וכלשון הגמ׳ אין ספק מוציא מידי ודאי, וממילא אין להקשות למה אין היתר לפי התוס׳ הרא״ש[עג].

ואם כנים דברינו, אם נבא לדון בנידון דידן גבי תנור הרי אינו דומה למקוה אלא לסוגיא דסכין שנפגם, דגם תנור הוי כמו סכין שאינו דין כלל. וממילא בציור שיש חזקת עומד להתחמץ על העיסה יהיה תלוי במחלוקת רב הונא ורב חסדא, ולהלכה אם אין סיבה ודאית לתלות ההתקררות במקרה שקרה יותר מאוחר (כעין שבירת עצמות) יהיה אסור. [ואם זה ודאי חמץ או רק חשש חמץ לכאורה הוא ספק כמו בסכין, עיין ש״ך יו״ד סי׳ י״ח (סק״א)[עד].]

האיך דנים החזקה כשהתנור בודאי התקרר והספק מתי

יא) **והנה** כ״ז בידוע לנו שהי׳ התנור חם ומספקא לן אם התקרר, וכן להיפך שמספק״ל אם התחמם כראוי, ועוד צריך לדון כשהי׳ חם בודאי קודם האפיה ועכשיו הוא קר והספק הוא מה היה המצב בשעת האפי׳, וכן להיפך. וכמובן שצריך לדון בנפרד בציור שהחזקה דהשתא מעמידה החזקה דמעיקרא של העיסה שאינה חמץ ובציור שהחזקה דמעיקרא של התנור מעמידה החזקה של העיסה.

והיינו אם ננקוט אופן שיש לעיסה חזקה שלא הוחמצה ונכנסה לתנור, כשנדון על ציור שהתנור היה ודאי חם ויש ספק אם נתקרר לפו״ר ברור שהעיסה כשירה, דדל מהכא החזקת אינה חמץ אם רק אין חזקה שעומדת להחמיץ נכשיר מצד החזקה דמעיקרא של התנור ואף שיש כנגדה חזקה דהשתא בפשוטו חזקה דמעיקרא עדיפא בכל מקום על חזקה דהשתא. אמנם אף דלפו״ר פשוט כן, יש לעיין אם אמנם הדין כן מדברי הט״ז יו״ד סימן שצ״ז דכל חזקה העומדת ליסלק לא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא נגד חזקה דהשתא.

עג. וקושיית התוס׳ שם ד״ה סכין מסוגיא דנדה אינה משום דס״ל להשוות הסוגיות אלא היא בכ״ש שאם ע״י תרתי לריעותא מפקיעים החזקה שהיתה יכולה להכריע את מקור הספק כמו במקוה שנפקע חזקת המקוה, בודאי בסכין אין מקום להתיר, עי״ש.

עד. ועיין במש״כ בקונטרס ״למועד אשר דיבר״ על סוכות בשיעור על חזקה בד׳ מינים שהארכנו ביסוד זה ושם כתבנו לדון אם זה מתאים עם דברי הבכור שור בחולין דף י.

וז"ל הט"ז שם כ' מהר"ם מינץ סי' צ"ה מי ששמע שמת לו מת ואינו יודע אם תוך ל' או לאחר ל' יום אם חייב להתאבל והאריך בזה וזה כלל דבריו וכו' אך מטעם חזקה נ"ל להחמיר דתנן בפ' כל הגט המביא גט והניחו זקן או חולה נותנו לה בחזקת שהוא קיים כו' והביא הרבה דינים שהולכי' בתר חזקה ע"כ י"ל העמד המת על חזקתו והשתא הוא דמת וכו' ולא החליט הפסק ומסיק לבסוף דאין לו ראיה ברורה לא לחיוב ולא לפטור ובתשו' מהר"י ן' לב פסק לחיוב מכח ההיא דפ' כל הגט שזכרתי וכן פסק מו"ח ז"ל כאן. ולפענ"ד לא נראה כן מכח ראיות ברורות כאשר אבאר בסייעתא דשמיא וכו' וע"כ לתרץ הנהו תלתא קושיות אלימתות דע"כ לא אמרינן פרק כל הגט דמוקמינן ליה בחזקת חי אלא כל שלא ידענו עדיין שמת, משא"כ בהנך תלת מילי דהשתא ודאי מת שפיר אמרינן דכבר היה מת, וכמשמעות לשון התוספות בפסחים שזכרנו, שכתבו כיון שמצאוהו מת אית לן לומר שמתחלתו היה מת. ואין להקשות מ"ש משאר חזקות שאמרינן חזקה אפי' בכה"ג כגון במקוה דפרכינן בריש נדה דנימא השתא הוא דחסר וכו' וכן בהרבה דוכתי נלע"ד לומר דשאני במיתה דכל חי עומד למות והוא מועד לכך בלי ספק, ע"כ שפיר אמרינן דודאי כל זמן שאינו מבורר שמת אמרינן עדיין חי הוא, אבל כשמבורר שמת אזלא החזקה לענין שנאמר דהשתא הוא שמת דאדרבה אמרינן שמעיקרא היה מת כיון שעמד לכך, וסברא זאת שאמרנו שעומד לכך מצינו אותו בטור ח"מ (סי' ס"ה) וז"ל וא"ל העמד השטר אחזקתו שלא נפרע לפי שהשטר עומד ליפרע עכ"ל ש"מ שסברא זאת מגרע כח החזקה, הכי נמי נימא כן לענין חזקה זאת דהשתא הוא דמת שאין לך לומר כן עכ"ל. ולפי דברי הט"ז נראה לחלק בין תנור חם שהתקרר ולא נודע מתי התקרר שגם חום התנור עומד ליסלק, לבין תנור קר שלא ידוע מתי חיממו אותו דמוקמינן ליה אחזקה קמייתא דהא הקרירות אינו עומדת להסתלק.

ואע"פ שהט"ז דבר במת וכתב שכל אדם **בודאי** מת, וא"כ יש לומר דבתנור אינו כן דמצד עצמו אפשר לתנור להשאר חם לעולם וא"כ אולי בזה לא שייך שיטת הט"ז, זה אינו, דהרי דימה לזה גם שטר העומד ליפרע, וכמדומה שאין שטר עומד ליפרע יותר ממה שתנור עומד להתקרר. ומדברי הרעק"א שם משמע דשיטת הט"ז נשאר בספק וראוי לצרפו, וא"כ כאן יהי' ספק אם אפשר להשתמש בחזקה דמעיקרא של התנור. ובנוגע לציור שהחזקה דמעיקרא של התנור מתנגד לחזקת העיסה, האם בזה אפשר לצרף החזקה דהשתא עם חזקת העיסה יתבאר בס"ד להלן.

האיך דנים חזקת תנור

יב) **והנה** צ"ב בכלל היאך דנים חזקת התנור, דאמנם התנור עצמו הוא אותו תנור, אבל החום שבתוכו הרי מתחדש כל הזמן, ומה מועיל שהיה קודם סיבה לחימום התנור, לומר שמוחזק לנו שיש כאן סיבה חדשה לחממו.

והיינו דלכאורה נראה פשוט, דבור שיש בו מ' סאה ובבת אחת הוציא את

כל המים והכניס שם מים אחרים תחתיהם, ויש ספק אם המים החדשים יש בהם מ׳ סאה [ויותר קל לצייר במקוה של שלג], דבר פשוט הוא שאין כאן חזקה, שהרי המקוה החדש אין לו קשר למקוה הראשון, וא״כ כאן שאין הנידון אם המקוה **נשאר** אלא אם עשו מקוה **חדש** במקום המקוה הישן באותו מקום לפני שנטלו את הראשון, ומה דכשהביאו מים חדשים לפני שסלקו את הישנים איכא חזקה הוא משום דהמים החדשים אינם מקוה בפ״ע אלא נצטרפו למקוה אחד עם הישנים ועל המקוה הזה יש חזקה. ומאידך, אם נדון במכשיר שהוציאו ממנו את הסוללות, וכשהם בחוץ נתעורר ספק אם נקרע אחד מחוטי המכשיר, ואחר כך החזירו הסוללה והדליקו המכשיר, ורוצים לדון שיש חזקה שהמכשיר עדיין פועל ולא נקרע החוט, בפשוטו יש חזקה למכשיר, אבל מאידך יש לטעון שהרי בלי סוללה המכשיר בודאי לא עבד, וא״כ זה ספק אם נהיה פה מכשיר חדש ועל זה אין חזקה. ונראה פשוט שבזה יש חזקה להמכשיר, שהסוללה איננה מגוף המכשיר וע״י החזרת סוללה אינו מכשיר חדש אלא עי״ז פועל המכשיר הישן.

וא״כ צריך לברר איך דנים חזקה על חום התנור. דאם היינו דנים על התנור גופיה לכאורה שפיר יש חזקה אף דהחום עצמו הוא מסיבה חדשה, התנור הוא אותו תנור ודנים שהוא **נשאר** במצבו. אבל נראה דבאמת אין לדון על חזקת ה״תנור״ משום שהתנור באמת אינו צד בענין אלא הנידון הוא על העיסה אם עברה במקום שיש חום שאם העיסה תמצא שם תיאפה. אבל לכאורה אף שאין לדון שיש חזקה לתנור המחמם כיון שהוא אינו צד בספק, מ״מ יש לדון חזקה על רצפת התנור שנשארת בחמימותה, ואע״פ שסיבת החום משתנה אבל מ״מ שפיר יש לדון את חזקת החמימות של המקום. אבל עדיין יש לדון בתנור שאופים באוירו ומתחמם ע״י מפזר חום, דיתכן שהאויר החם הוי ודאי כ״אויר חדש״.

והנה כל זה הוא כשדנים החזקה של התנור והחום, אבל כשיש ספק על אש אם עדיין בוערת או נכבה לכאורה שפיר יש לדון חזקה על האש. אבל זה נכון באש ממש אבל בחשמל לכאורה אין אש אחת שממשיכה לבעור. ולחדד - מי שיש לו גוף חימום על שעון שבת שמדליקו ומכבהו כל דקה באופן שלא יספיק התנור להתקרר, הרי בוודאי אין לדון חזקה על האש, דהא בודאי זה אש חדשה, ולפו״ר כל חשמל אף אם לא נכבה, אינו אחרת מאם נכבה דזה סיבה חדשה לגמרי. ואף אם לא כדברינו ונחלק בין חשמל לשעון שבת, הרי כמעט כל תנור חשמלי עובד על תרמוסטט, ואם כן למעשה האש הישן באמת נכבה והספק הוא האם נדלק אש חדש.

אבל עדיין צריך לדון מצד החזקה שהמכונה עדיין פועלת כתיקונה, ובמילים אחרות יש לדון החזקה על החוט של התנור שלא נשרף. וכדוגמתו יש להסתפק בבור ריק שמכיל פ׳ סאה וירדו גשמים ויש מרזב שדרכו המים אמורים להכנס לבור ונשבר המרזב

וממילא לא התמלא הבור כל הפ׳ סאה, ומספק״ל מתי נשבר המרזב האם נתמלאו מ׳ סאה או לא, ולכאורה אפשר להכשיר את המקוה ע״י שנעמיד המרזב על חזקתו ואע״פ שאינו גורם ישיר בנידון כלל אלא שדרכו נגרם ה״דין״ וצ״ע [עה]. אבל לכאורה זה יהיה תלוי מה הסיבה שחוששים שהתנור הפסיק לעבוד, שאם זה משום שיש ספק שנשבר לכאורה יש לדון גם מצד החזקת ״תקין״ של המכשיר, אבל אם חוששים שמישהו סגר המכונה בטעות לכאורה אין לדון חזקת המכשיר [אבל אם היה אפשר לדון החזקה של האש שפיר היה מהני.]

יג) עד עתה דיברנו באופן שהחזקה של האש או של התנור אינה עומדת נגד חזקת העיסה, וצריך לברר מה הדין באופן שמצד חזקת העיסה יש חזקה שעומדת להחמיץ (או בנוגע לקיום מצות מצה שיבואר להלן (פ״ג) שיש חזקה על העיסה שאינה מצה) ויש חזקה דמעיקרא שהתנור היה חם וממילא אפה העיסה, אבל מנגד יש חזקת העיסה שתחמיץ וחזקה דהשתא שהתנור עכשיו קר. ולכאורה זה ממש דומה לדין מקוה, שאע״פ שיש חזקת כשרות על המקוה, מכיון שזה נגד חזקת הטמא שטבל וגם חסר לפניך אמרינן תרתי לריעותא והאדם טמא. אבל אע״פ שבפשוטו ציור דידן אמנם דומה למקוה דאיכא תרתי לריעותא מ״מ אינו פשוט כ״כ. דהנה הבאנו לעיל הסוגיא דחולין דף י׳ שלדעת ר׳ חסדא שחט בסכין ושבר עצמות ואח״כ נמצא פגום שחיטתו כשרה דסכין אתרעאי בהמה לא אתרעאי, והקשו התוס׳ מ״ש ממקוה ותירצו וז״ל, וי״ל דשאני התם דאיכא למימר חסר ואתאי כדקאמר התם, ועי״ל דהכא טעמא משום דעצם ודאי פוגם וכו׳ ועי״ל דמה לי אתיליד ריעותא בסכין ומה לי אתיליד ריעותא בבהמה אלא על כרחך הכי קאמר סכין אתרעאי פירוש ואיכא ספיקי טובא שמא בעצם נפגמה ואפילו בעור נפגמה שמא לא נשחוט הסימנין כנגד הפגימה והוי כספק ספיקא עכ״ל. והנה תירוצם השני דעצם ודאי פוגם ודאי לא שייך כאן וא״כ בנד״ד ודאי הוי תרתי לריעותא, אבל לפי התירוץ השלישי של תוס׳ דההיתר הוא משם ס״ס, בנידון דידן לכאו׳ זה תלוי אם כשהתנור קר הוא ודאי מחמיץ או רק חשש מחמיץ. ולתירוצם הראשון דשאני מקוה דאמרינן חסר ואתאי יל״ד בנד״ד אם התקררות התנור הוי חסר ואתאי כמו במקוה, וי״ל שזה תלוי באיזה חזקה דנים, דהיינו דעל חזקת חום קרקע התנור יהיה תלוי בסוג התנור, שתנור שאחרי שמפסיקים את החשמל מתקרר לאט לאט יחשב לחסר ואתאי, אבל אם נדון מצד החזקה על חוט החשמל לא ייחשב חסר ואתאי.

עה. ויש מקום לדמות לזה דברי התוס׳ כתובות ט. שחזקת בתולים תכריע שהביאה היתה תחתיו, ותמהו האחרונים דאין זה קשור כלל לדין הבתולים. אמנם לפי חלק מהאופנים להסביר את דברי התוס׳ זה לא שייך בנידוננו.

והנה כ״ז לר׳ חסדא אבל אנן קיי״ל כר׳ הונא, וא״כ הדין תלוי במה שדנו האחרונים האם ר׳ הונא חולק על תירוצי התוס׳ וסובר דבכל גווני הוי דומה למקוה או דמודה להו ופליג על ר׳ חסדא בסכין מטעם אחר. ע׳ בכור שור דלר״ה א״צ שיהיה חסר ואתאי, ובתורת יקותיאל סימן י״ח שהוכיח מדברי תוס׳ נדה ג: דלהלכה ג״כ צריך חסר ואתאי. ועיין מה שהארכנו בזה בקונטרס למועד אשר דיבר על סוכות בסימן כ בשיעור על חזקה בד׳ מינים.

יד) **והנה** להלן (אות ט״ז) ביררנו שבנוגע לשם מצה כשיש ספק אם התחמצה החזקה מכריעה שלא נאפתה מצה אלא נהיתה חמץ, ויש גם ציור הפוך באופן שבודאי לא הי׳ חימוץ אלא דאנו מסתפקים אם התחדש בה מצב שפוסל אותה מלהיות מצה, ובדרך משל לר״מ מסתפקים אם נעשה מעשר שני, או לר״י בדף לז: דס״ל דאפוהו באלפס ואח״כ בתנור פסול למצה, מסתפקים אם הורידו לאלפס, וכן במאפי׳ שיש שם שני תנורים וחשבו שאחד כבוי וגוי לקח את הבצק ושם אותו בתנור זה לכמה שניות (באופן שאם התנור כבוי לא שהה כדי להחמיץ) ומיד אח״ז הכניסו יהודי לשם מצה לתוך התנור הדולק, ואח״כ התעורר ספק שמא התנור הראשון הי׳ דלוק באופן שהעיסה כבר נאפתה שלא לשמה ע״י הגוי, וכבר לא יהני בה אפיית הישראל.

ולכאו׳ האם בכל הני גווני א״א לומר שחזקתה ״עומדת להיות מצה לכשתאפה״ תכריע שלא נעשה בה הפקעה, יהיה תלוי במה שהבאנו לעיל (אות ג) שנחלקו האחרונים בספק ניקב הוושט שהפליתי כתב דבזה הואיל וניקב הוושט אינו שחיטה לא שייך חזקה, והשמעתתא הבין בדבריו שכיון שהספק הוא אם נשאר באיסור אינו זבוח (ולא אם נתחדש איסור חדש של טריפה או יבמה לשוק) ע״ז לא שייך חזקה דרבה. וממילא השמעתתא תמה דמבואר בגמ׳ דבספק אם התקדשה הערוה לפי רבה החזקה מכריעה שלא נתקדשה וממילא צרתה נופלת ליבום אע״פ שיש לה חזקת איסור אשת אח משום דאמרינן דיש חזקה דכשימות הבעל יפקע האיסור אשת אח, הרי דאמרינן חזקה דרבה אף שהספק הוא על אותו איסור. ועכ״פ לפי השמעתתא גם בהנך ציורי החזקה שעומדת להיות מצה תכריע שלא נהיה מע״ש, אבל לפי הפליתי זה ממש דוגמת קידושי הערוה, שההפקעה גורמת שנשארה במצב שאינה מצה, והשמעתתא הרי נקט דלפי הפליתי אף שעכשיו עומדת להיות מותרת עם מיתת הבעל מכיון שקידושי הערוה גורמים שהאיסור אשת אח יישאר (ולא שיבא איסור חדש) א״א לדון שהחזקה דרבה תתירנה, וא״כ גם כאן הספק אם העיסה נהיה מע״ש הוי דכוותיה. אבל למעשה בגמ׳ מבואר שבקידושי ערוה יש חזקת היתר, וא״כ א״א לומר מה דעת הכו״פ בנידון דידן בלי ליישב הגמ׳ לשיטתו.

טו) **והנה** באות ג׳ הבאנו דברי רעק״א שהביא את קושיית השמעתתא וכתב וז״ל ולדעת האחרונים דמשוו להו [לניקב הוושט] לספק בשחיטה, צריך לחלק בין האי דחזקת

אשת אח דהתם החזקה הי׳ שמיתת הבעל יהא מתירה והרי מת לפנינו והמתיר כתקונו וכראוי, אבל הכא מה שהיתה בחזקתה שההולכה והובאה יהא מתירה, לא זהו בלבד מתירו דהא אם יעשה כן אחר מיתת הבהמה אינו מתיר, ובעינן עוד תנאי שיהי׳ הולכה והובאה בסימנים שעודם חיים, וכיון שהספק שמא ניקב הושט ונפקא חיותא חסר תנאי בדבר, ולא נעשה מעשה המתיר דלא מקרי כלל חתיכת סימנים אלא מחתך בעפרא וק״ל עכ״ל. והבאנו שם ב׳ אופנים לבאר מחלוקת רעק״א והפליתי לפי״ז. דעיין במילואי שמעתתא שם שביאר דפליגי בהגדרת הפסול של ניקב הוושט, ולענ״ד נראה יותר ממשמעות דברי רעק״א שהנידון אינו בהגדר של ניקב הוושט אלא בגדרי חזקה דרבה. והיינו כשדנים שהדבר עומד להיות מותר כשתקרה פעולה מסויימת, כמה דנים על הפעולה המציאותית וכמה דנים על הפעולה ההלכתית. דהרעק״א סובר שדנים שיש לבהמה חזקה שכשיעשה מעשה חתיכת סימנים תתכשר והפליתי סבר שהחזקה היא אם יעשה ׳שחיטה׳ תתכשר. ולפי דרכנו צריך לדון בכל הפקעה של הכשר מצה האם דנים שיש ספק האם נעשה אפייה המכשירה למצה (שזה דוגמת ניקב הושט שנחלקו) או האם דנים שזה ודאי שחיטה המכשירה אלא שיש ספק האם נתחדש כאן פסול אחר (דזה דומה לנתקדשה הערוה שהפליתי מודה).

טז) **ולכאו׳** אם נעשתה העיסה מעשר שני מסתבר דהוא דומה לצרת ערוה, משום שעצם אפית המצה נעשתה כתיקונה, אבל אם כבר נאפתה שלא לשמה והיא כבר מצה, מסתבר דהוי כשחיטת מת דאע״פ שהוא מכניס את הבצק לתוך התנור אבל אם היא כבר אפויה אין זה מעשה אפי׳ כלל. ובדינא דרבי יהודה דתנור אחד ולא שתי תנורים צריך לברר אם זה פסול בשם מצה שפיר יהי׳ בזה חזקה אבל אם גדר הדין הוא חסרון באופן האפי׳, לכאו׳ יהי׳ תלוי במחלוקת הכו״פ והרעק״א.

פרק ג
חזקה בנוגע לכשרות למצת מצוה

האם יש חזקה על עיסה שאינה כשרה למצות מצה

יז) **והנה** כ״ז לענין אם המצות הן חמץ או לא, אבל בנוגע לקיים בהם מצות מצה בלילה ראשונה יש לדון טובא, חדא על פי סברת האחרונים דצריך שיהיה ״ודאי״ שימור וביטול ברוב לא מהני, וא״כ ה״ה וכ״ש שחזקה לא מהניא. וחוץ מזה נראה עוד שהחפצא של מצה אינו ״לחם שאינו חמץ״ אלא הוא שם חיובי של ״מצה שנאפתה בלי חימוץ״, וא״כ חזקת העיסה לא תועיל לשוויי׳ כמצה, אלא להיפך תהי׳ לה חזקה שאינה מצה. וכמו שאם יש עיסה שספק נאפתה בשימור לשם מצה וספק נאפתה בלי שימור לשמה לכאורה החזקה תכריע שאינו כשר למצה. ואף דלדידי הדברים פשוטים, מ״מ כיון שכשהצעתי את הדברים לפני תלמידי חכמים פקפקו בזה, הנני מעתיק

מה שמצאתי אח"כ כעי"ז בדברי השואל המשיב (מהדורא א ח"ג סימן רי"ח ד"ה והנה). וז"ל והנה מן האמור היה מקום לחדש דלענין מנחות ולחמי תודה יהיה חמור נוקשה יותר מפסח, דבפסח דלא בעינן שיהי' מצה ואי בעי לא אכיל כלל רק דחמץ אסור לאכול וכו' הי' לו חזקת היתר, אבל לענין מנחות דעיקר הקפידא לפי המסקנא במנחות דף נ"ג משום דכתיב מצה ותהי' אתי לקובעו חובה וכו' דל"ש חזקת היתר, דלענין שיהי' נקרא מנחה או לחמי תודה ויהי' לה קדושה המנחה והתודה, פשיטא דלא הי' לה מעולם עד שתהי' נאפית כדינה, וכל שספק אי מצה הוא או חמץ אסור (עכ"ל הצריך לענינו).

כשיש סתירה בין החזקת אינה חמץ ולהחזקת אינה מצה

יח) **ואם** כנים דברינו בזה צריך לברר מה יהי' הדין בעיסה שאין לה חזקה (לשום לצד) כלפי חמץ (עי' לעיל סוף פרק א מה שחילקנו בכמה אנפי) ויש לה חזקה דמעיקרא שאינה מצה, והצד היחיד שעדיין אינה מצה הוא אם זה חמץ.

והנה ידועה מחלוקת חכמי וילנא שמובאת בשב שמעתתא (ש"ד פ"ג) בבהמה ספק טריפה שחציה קבוע וחציה פריש, והשמעתתא הביא דברי הפר"ח שהחצי הקבוע הוי ספק, והחצי שפרש הוכרע על פי רוב, ואף שזה תרתי דסתרי כך הדין בבירורי התורה. והשמעתא חולק עליו וס"ל דבכל כה"ג החצי הודאי מכריע את החצי הספק להיתר, ויסודו מדין חזקת האם מהני לבת. וכעי"ז איתא בחולין (דף ט' ע"א) דבלא בדק אחר שחיטה דהוי ספק שחיטה, תנא דנבלה ומטמאה במשא, ואמרינן טעמא משום דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת (לרש"י משום חזקת אבר מן החי ולתוס' משום חזקת איסור אינו זבוח) אע"פ שהחזקה אינה שייכת כלל לטומאה. ומלשון השמעתתא נראה דלדרכו גם הך סוגיא מתפרשת כנ"ל. והפר"ח לא ביאר האיך פירש הגמ' של חזקת אם מהני לבת והסוגיא בחולין, אבל לכאורה יש מקום להבין דכיון דיסוד דין חזקה היינו שנקטינן שלא נשתנה, הא דנקטינן שלא השתנה משום נידון אחד כבר יכריע שלא קרה השינוי. והרי בחזקת הגוף במציאות שמכריע על פיה דינים, ודאי דכן הוא, וא"כ אולי גם כלפי שני דינים נפרדים נאמר כן.

וא"כ לפו"ר נראה דלשיטת השמעתתא ה"ה בנידון דידן באופן שאין חזקת אי-חמץ יהי' דינו שכיון שהלחם הוי ודאי חמץ כלפי השם מצה, ושתי הנידונים תלויים זה בזה ואין מציאות שלא יהיה חמץ ולא יהיה מצה א"כ ההכרעה שאינה מצה תכריע שהוי חמץ גם כלפי איסור חמץ. ולפי הפר"ח שס"ל בחצי בהמה שפרש וחצי קבוע שדנים על כל חד כדיניה אף שזה תרתי דסתרי, הדין בציור דידן יהיה תלוי האיך מסבירים למה בטריפה החזקת אינה זבוח מכרעת הטומאה והפריש לא מכריע הקבוע, שאם הפר"ח מחלק בין חזקה לכל דפריש, בנוגע לנידון דידן גם לפי הפר"ח יהיה הדין כמו לפי השמעתתא,

אבל נראה שיש לדון בזה בכמה אנפי וכמו שיתבאר.[עו]

ונראה להעמיד כמה ציורים שיש לדון בב׳ נידונים התלויים אהדדי ולאחד מהם יש חזקה בנוגע להספק בהתנור.

מתי אומרים שהחזקה על דבר אחד תכריע הפץ שני שאין לו חזקה

יט) **ולפני** שנדון בנידונינו נקדים כמה נקודות חשובות ביסוד הדין של חזקת האם מהני לבת.

דהנה בסוגיא בכתובות (דף יג) דחזקת האם מהני לבת, פשוט מאד שאם האם חללה ויש ספק האם האב ממזר או לא ונ״מ להבת אם היא ממזרת, שלא נוכל לומר חזקת האם מהני לבת, משום שבכל אופן לא קרה שום שינוי לאם, וא״כ חזקתה אינה אומרת לנו כלל שהבועל אינו ממזר. וא״כ בציור כגון זה הבת תהי׳ ספק ממזרת.

וא״כ לענ״ד נראה ברור ג״כ שאם נבעלה פעמיים מאותו בועל, וברור שנתעברה מהביאה השני׳, שלא נאמר בזה חזקת האם מהני לבת אף שמצד החזקת כשרות של האם הכרענו שנבעלה לכשר, דכלפי הביאה השניה אין ספק על האשה, דממנ״פ אם הבועל פסול כבר פסלה בביאה ראשונה. וכדי לחדד דברינו, מקודם נבא לדון באופן שהבועל שבעל אותה הוא ספק ישראל ספק גוי, וגם נגע ביין. והנה פשוט דאף שמצד חזקת היתר של היין נכשיר היין וננקוט שהנוגע הי׳ ישראל, לא נוכל להכשיר גם הולד מצד זה. ובודאי נראה דכל כה״ג לא נאמר חזקה של א׳ מכריע חבירו, ורק באופן שמעשה אחד יש לו שתי תוצאות נאמר שהחזקה לגבי אחד מהתוצאות מכרעת לנו שהמעשה לא קרה. ולכן כאשר לאותה ביאה של הבועל יש שתי תוצאות, חדא דפוסל האשה ושנית דמוליד ולד, מהני חזקת האשה להכריע מי הבועל גם לענין הולד.

וממילא נראה דגם כשהבועל בא על שתי נשים באותו חדר, ולאחת מהם היתה חזקת כשרות, ולשניה לא היתה חזקת כשרות וילדה בן, הבן יהיה ספק ממזר, דאין חזקת אשה אחת מכריעה על ביאת האשה השני׳. וא״כ נראה פשוט ג״כ שאם הבועל דש מבפנים וזורה בחוץ ואח״כ הכניס אותו זרע לגוף האשה והולידה ג״כ יהי׳ הולד ספק ממזר, דהא אין קשר בלומדות בין הביאה הפוסלת את האשה לזה שהוא הוליד את הולד.

ואם נמשיך הקו, נדון בציור שבא עליה שלא כדרכה ואח״כ בא עלי׳ כדרכה וילדה. דלכאו׳ נראה ברור שגם בכה״ג הולד יהי׳ ספק פסול. דהא לא

עו. אמנם באמת נראה שמדברי הגמ׳ בחזקת אם מהני לבת אין להקשות על הפר״ח דז״ל הרא״ה בכתובות בביאור דין חזקת אם מהני לבת לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה כולה משום חזקה דגופה, דאע״ג דבתה לית לה חזקה דכשרות, קסבר ר׳ יוחנן דכיון דמכשרת בה לא סגיא דלאו בבתה דעובר ירך אמו הוא וחד גופא הוא עכ״ל. ומבואר שאין זה כלל לכל מקום אלא רק כשיש לדון בזה כחד גופא.

שייך לומר דחזקת כשרות של האשה יכריע מי הי׳ הבועל בביאה השני׳ שהולידה אותו, דהא על הביאה השניה ל״ש לומר חזקה משום שביאה זו בודאי לא פסלה אותה, דממ״נ, אם הבועל הוא גוי האשה כבר נפסלה בביאה שלא כדרכה. וא״כ על הביאה השניה שהולידה הולד ל״ש לדון כלל החזקת כשרות.

ואשר ע״כ גם בביאה כדרכה אם בעלה פעמיים ויודעים שהולד בא מביאה השני׳, לא שייך לדון בזה חזקה להכשיר הולד. והא דלא דנים בביאה אחת לחלק ההערה והגמר ביאה, נראה דכלפי אם זה נחשב אותו גורם להולד בודאי אמרינן חילוקי ביאה לא מחלקינן.

והנה אף דלכאו׳ כל מש״כ מבואר מסברא, דתמוה לומר שאם בועל נכנס לחדר ובעל שתי נשים ולאחת מהן יש חזקת כשרות שגם השניה תהי׳ כשרה אבל לכאו׳ נסתרים דברינו מדברי השמעתתא (ש״ד פ״ד) בנוגע לספק חי ספק מת שהי׳ ברה״י ואח״כ הביאוהו לרה״ר, שהשמעתתא כתב שהדין ספק טומאה ברה״ר יכריע גם הטהרות שנגעו במת כשהיה ברה״י. ולכאו׳ זה ממש דוגמת שתי נשים דזה סיבה אחת לשתי ספיקות נפרדות, ולא ספק אחד עם שתי נפ״מ.

אמנם נראה דאינו כן, דהנה כתבו האחרונים (עיין בבית יעקב ובחידושי רעק״א שם) לחלק בסוגיא של אלמנת עיסה אם דנים על בועל ידוע ומסויים ״מה הוא״ [דאז אין להשתמש בחזקה של האשה] או האם דנים ״מי״ בעל את האשה. ונראה דזה הוא החילוק בין שני הציורים. דבספק מת הנידון הוא על הך גברא אם הוא חי או מת, וממילא הוה חד נידון. משא״כ בספק הנ״ל על הבועל, הנידון אינו על בועל מסויים מה הוא, אלא מי הוא הבועל, וא״כ הוה שתי נידונים נפרדים, אלא שע״כ יש להם תשובה אחת.[עז]

כ) **ונראה** שיש לדון בכמה אנפי בנוגע לנידון שלנו האם הכרעה של חזקה על דבר אחר יכריע הנידון של המצה. כבר הבאנו לדון במצה אחת שאם נדון עליה מצד חמץ אין לה חזקה אבל יש לה חזקה שאינה מצה וכתבנו דלכאו׳ לפי השמעתתא החזקת אינה מצה תכריע שהוא חמץ, אבל זה רק באופן שבלעדי זה היא כשרה למצה, וא״כ יש לדון כשיש שתי עיסות בתוך התנור ואחת ראויה למצה ואחת מבצקות של נכרים האם חזקה דמעיקרא שאינה מצה בעיסה הראויה למצה תכריע העיסה השני׳. עוד יש לדון מה הדין אם הספק התגלה לן בחול המועד שכבר אינו נוגע השם מצה.

עוד נראה להסתפק כשיש ספק חמץ וטומאה על אותה עיסה. והיינו

עז. וצריך לציין שבפנים הבאנו מהלך השמעתתא בחזקת אם מהני לבת ודברי רע״א אף שקרובים לדבריו יש חילוק ביניהם עיין היטיב בדבריו ביו״ד סימן כה וסימן כז ובתשובות חדשות אבן העזר סימן ב ויתכן שלשיטתו הדין בחלק בהציורים ישתנה ועיין.

כשהעיסה טהורה [ויצוייר אף בזה״ז כשכל החלקים של המכונה מאחרי נתינת המים נעשו מחומר שאינו מקבל טומאה], ויש שתי תנורים אחד מהם שנבנה באופן שאינו מקבל טומאה ואחד מהם כלי מתכת רגיל ויודעים שהוא טמא. ובתנור של מתכת נכבה האש לזמן מסויים, ויש ספק על המצות אם נאפו בתנור המתכת הנ״ל וממילא הם טמא וחמץ או בתנור השני וממילא הם טהורים וכשרים. ובציור שאין חזקת אינו חמץ וכמו שציירנו, צריך לדון אם החזקת טהרה תכריע שלא נהיו חמץ.

כתבנו שבאדם אחד המסופק שעשה ב׳ פעולות בב׳ אנשים ואחד הוא נגד חזקה ואחד אינו נגד חזקה לא יכריע אחד השני, ונראה שיש לדון בכמה אנפי בעשייה אחת של אדם אחד האיך דנים. והיינו כשיש שני אנשים בחצר, אחד ממזר ואחד כשר, והממזר טמא מת, ואחד מהם אנס אשה חללה ונולדה לה בן ואין ידוע מי אנסה. והנה טהרת האם וכשרות הבן תלויים בחד עובדא, והיינו מי הבועל, האם יוכרע הספק של הבן ע״י חזקת האשה דטהורה[עח].

ונראה דבזה לא נכריע חזקת הבן ע״י האם, דאף דמבואר בגמ׳ להך מ״ד שחזקת האם תכריע שלא נבעלה לממזר ועי״ז יוכרע על הבן אף שזה ב׳ נידונים, ה״מ בזה שיש לדון שהספק הוא אחד מי הבועל. והיינו דדנים דהספק על הולד תלוי בבעילה. אבל בנוגע לטומאה אף שיודעים שהבועל ודאי נגע בגוף האשה, הספק על הטומאה אינו מי הבועל אלא מי נגע, ואמנם יש לנו ידיעה צדדית שהנוגע והבועל זה אדם אחד אבל אינו ספק אחד.

ואם כנים הדברים נראה להסתפק עוד, והיינו בב׳ אנשים אחד ממזר ואחד כהן, ואחד מהם אנס האשה ונולד לה בן. והנה בנוגע לכשרותו לקהל מבואר דלמ״ד חזקת אם מהני לבת הוא כשר, וא״כ לכאורה אין סיבה שלא יהי׳ כהן. דהא באמת גם על כשרותו אין חזקה, אלא כיון דיש חזקה על האם וזה מכריח אותנו לנקוט שהבועל לא הי׳ ממזר א״כ ממילא הבן כשר, וא״כ מצד אותו חשבון בציור זה ננקוט שהאב הוא כהן. אבל נראה שאינו דומה, והיינו דבספק על ממזרות מה שיפסול הבן זה הממזרות, וא״כ אין לנקוט שהבן ממזר משום הצד שהאב ממזר דהא ממזרות האב הוי סתירה לחזקת האם. אבל הא דהבועל ל״ה כהן ל״ה סתירה כלל לחזקת האם, ומה דעפ״י חשבון הדרך היחיד שתהי׳ האם כשרה הוא אם הכהן בעל אותה לא יגרום לנו לנקוט שהבועל הי׳ כהן.

ונראה להביא סיוע לדברינו, דעיין בסוגיא חולין דף י״א שהביאה הגמ׳ מקור שאזלינן בתר רוב, ממכה

עח. לשיטת התוס׳ בע״ז דף ל״ז; נזיר נ״ז; וסוטה כ״ח, דספק טומאה ברה״ר טהור מטעם חזקה, ולפי התוס׳ בחולין י: יש להעמיד בציור שהי׳ שם שתי נשים וכל אחד מהאנשים אנס אחת מהם, דבזה גם לתוס׳ בחולין צריך ליטהר מצד חזקה עי״ש.

אביו ומנין שזה אביו וע״כ שאזלינן בתר רוב בעילות. ולפי ביאור השמעתתא בדין חזקת אם מהני לבת, לכאו׳ יש להעיר על סוגיין האיך מוכיחים רוב מהא דידעינן מי אביו, הלא חזקתה שהיא כשרה לכהונה [עכ״פ באשת כהן שגם באונס אסורה בתרומה] יכולה להוכיח שלא נבעלה מאחר. וע״כ כנ״ל דגם כשהאם יש לה חזקת כשרות החזקה תברר שאין הולד ממזר משום שהחזקה מכרעת שלא נולד מביאת זנות אבל לא יכריע שהוא בן בעלה, שבזה הנידון הוא אם האב הוא ראובן או לא והחזקה אינו מברר כלל שהבועל הוא ראובן, דזה רק מוכרח בחשבון אבל לא אותו ספק.

כא) **וצריך** לברר עוד נידון ביסוד השמעתתא. ומקודם נדון בציור של השמעתתא בחצי בהמה קבוע וחצי בהמה פריש, ואח״כ נדון בחזקה. הציור שדן בו השמעתתא הי׳ באופן שפריש ע״י שמכרו הבשר קודם שנולד הספק, ויש לציירו גם אם לקח כלב או גוי חצי מהבהמה שלא בפנינו אחר שנולד הספק, וכמו שכתבו הראשונים שגם זה נחשב כפריש.

והנה אם נדון בציור שהפרישה היתה ע״י שאכלו כלב, האם גם בזה נאמר שההכרעה של רוב שהחצי שאכל הכלב היה כשר יכריע על החלק הנשאר. בפשוטו לא נדון כן, דהא כל הסברא של יסוד השמעתתא הוא דכשיש נידון על שתי דברים ואחד מהם הוכרע והם תלויים אהדדי, הוודאי מכריע הספק. אבל באופן שהחלק הפריש אינו בעולם כלל משעה שפריש, לכאו׳ לא הי׳ כאן כלל הכרעה של כל דפריש מרובא פריש[עט].

ויש לדון בציור אחר, והיינו באופן שאין כאן נ״מ למעשה אם מה שפריש הוי מן הרוב משום שבין כך יש עליו איסור אחר. והיינו אם הבעלים אסר רגלי אחד מן הבהמות קונם כללי ואח״כ פריש הך רגל, יש לדון האם הוכרע ע״י רוב שפריש מן הכשרות וממילא גם הגוף של הך בהמה יהי׳ מותר, או דנימא שבין כך אינו מותר באכילה וממילא אין כאן נידון על הפריש וממילא אין כאן הכרעה. ולכאו׳ בכה״ג שפיר יש הכרעה שאינה נבלה, דבודאי יש נ״מ אם זה רק קונם או גם קונם וטריפה [עכ״פ בנוגע להקל הקל וכדומה]. אבל באופן שעל החלק הפריש יש אותו איסור ממקום אחר, וכגון דנתערב בהמה אחת שיש עליה קונם כללי על דעת רבים (שאין להתירו, דבדבר שיש לו מתירין דנו

עט. אמנם לכאו׳ נראה שאם הכלב היה שייך למישהו והבשר היה ברשות בעליו, וא״כ הכרעת הרוב נוגע שהבעל הכלב ישלם מדין שן המזיק דמי כשרה ולא דמי טריפה, שפיר יהיה הכרעה של רוב עכ״פ למ״ד דהולכים בממון אחר הרוב, ולמ״ד דאין מוציאים יש לדון אם זה נקרא שיש הכרעה של רוב אלא שלא מהני להוציא, או שכיון שהרוב לא מהני להוציא אין כאן הכרעה של רוב כלל. ויותר נראה שנחשב שהרוב מכריע דהא יתכן שיהי׳ בזה נ״מ אם בעל הבשר יהי׳ אח״כ המוחזק על הרוב, יהי׳ אכלו בתורת ודאי ולא בתורת ספק.

הפוסקים אם הולכים בתר כל דפריש) ואח"כ אסר הרגלים של בהמה אחת ופרשו הני רגלים, בזה נראה שהרוב לא יכריע שפריש מן אחת מהבהמות שלא היו אסורים עד נדרו השני, דבאמת אין שום נידון אם זה מרוב או לא, דבכל אופן הוא אסור בקונם.

עכ"פ אם כנים דברינו שבגונא שהפרישה היתה באופן שלא היה שם שום נ"מ למעשה אין לדון שהרוב הכריע, צריך לברר מה הדין אם בשעת פרישה הי' נ"מ ואח"כ הנ"מ בטלה [וכגון שהבשר נשרף אחרי הפרישה]. ולכאו' נראה פשוט שאחרי שכבר הוכרע ע"י הנידון של הפרישה לא יסתלק ההכרעה על המחצה קבוע. אבל מה שצ"ב טובא אם לא נודעה הפרישה כלל עד אחרי שכבר לא הי' נידון, והיינו באופן שמצאו דהבשר פריש אחרי שכבר אכלו בעל חי ולא נשאר אלא עצמות, אבל מצורת העצמות ניכר שהבעל חי לקחו ממקום הקביעות ואכלו במקום אחר. באופן שאם היינו רואים הבשר בשעת פרישתו, שפיר הי' עליו נידון וממילא היינו מכריעים על הקבוע, אבל עכשיו כבר אין נ"מ.

ולענ"ד נראה דבזה לא נלך בתר ההכרעה של הפריש, דזה לא נחשב שהיתה בזה הכרעה, שאין לדון שהיה הכרעה בעצם אילו היינו יודעים מהפרישה, דכיון שכל החפצא של הכרעה הוא עד כמה שמכריע לנו הספק א"א לדון בהך הכרעה אם לא ידענו שהיה פריש, ואין לדון שכלפי שמיא הי' פריש – דהרי כלפי שמיא יש ידיעה על גוף הספק ול"צ שום הכרעה, ולכך אין מקום לדון כל דפריש כלפי שמיא.

ונעמיד השאלה באופן אחר, והיינו אם פרש ונאכל לפני שנודע שאחד מן הבהמות היתה טריפה, האם בזה נאמר שכיון שהי' פרישה, אף שלא ידענו שיש ספק שהפרישה אמורה להכריע אותו, מ"מ הא למעשה הי' פרישה וא"כ זה יכריע גם על החצי הקבוע, מסברא נראה שגם זה אין נידון כפרישה, ולא יכריע החלק הנשאר קבוע. ואם כנים הדברים נראה שגם דבציור שלא ראה הפרישה עד שכבר נאכל ואין נידון גם יהי' הדין כן.

כב) **ועתה** נחזור להציור של חזקת האם מהני לבת. והנה כבר כתבנו שבאופן שאין נ"מ כלפי דין האם מי האב, משום שהיא כבר חללה לא שייך לומר חזקת אם מהני לבת. וא"כ יש לדון מה הדין באופן שבשעת ביאת האם לא ידענו כלל שיש בעיר אדם שאינו כשר לבא בקהל ורק אח"כ נודע מזה, ובינתיים נולדה בת, ואח"כ נבעלה האם לודאי ממזר, ואח"כ נודע שבשעת בעילה הראשונה הי' ממזר בעיר וא"כ יש ספק מי הי' הבועל ומי האב של הבת. ואם כן יש לנו ספק על הבת, האם היא כשרה לבא בקהל, וצריך לברר האם אפשר להכשיר אותה על ידי שאם זה היה ממזר פסל האם בהביאה וזה נגד חזקת האם. ולכאו' לפי מה שביארנו לעיל יש לדון דכיון דבשעה שנולד הספק כבר לא הי' נוגע להאם דהא כבר נפסלה ודאי, שאין לדון עם החזקה של האם.

אמנם לכאורה בציור זה השאלה אינה נכונה. דהא שפיר יש נ"מ בחזקת האם. דהא אם האם נפסלה בביאה זו א"כ הבת הוי בת חללה, וממילא גם הבת פסולה לכהונה. וכמו דברור שאם נתערבה ערימה אחת של תרומה עם ט' ערימות של חולין ופרש זרע מאחד הערימות וזרעו, ואח"כ נודע הספק כשהזרע כבר לא בעולם אבל יש פירות שכבר צמחו, במקום שהדין הוא דין הגידולים כדין הזרע א"כ זה שפיר יכריע שאר הערימה שנשארה קבוע, דהא הפסק עדיין קיים[פ].

אבל עדיין יש לצייר כשנולד בן, דהרי החללות של האם אינו סיבה כלל לפסול הבן מקהל, וכלפי הבן הרי בין כך אין צד שהוא כהן, וא"כ בזה יש לדון האם נאמר שכיון שבשעת לידת הספק כבר לא הי' נידון על האם, הבן נחשב לספק או שכיון שעכשיו אנו יודעים שהי' ביאה מסופקת שפיר מכריעים ע"י החזקה שהי' באותה שעה. ולכאורה לפי מה שנקטנו לעיל דבציור של חצי בהמה שפרש, שהספק נודע לנו אחרי שכבר לא הי' נוגע דין הבשר שפרש אין להכריע החצי קבוע א"כ גם בנידון של ביאת האם נאמר כן.

אמנם נראה שיש מקום לחלק בין כל דפריש לחזקה. דבכל דפריש אם נבא לדון על גוף הספק איזה מהם הוא הנבילה אין שום סברא שרוב יכריע דהא יודעים שאחד מהם זה נבילה ואין סיבה לנקוט שאחד יותר כשר מהשני. והדין של רוב הוא כשדנים על אחד מהם אומרים שהוא מהרוב, וא"כ כל כולו של הדין רוב מתייחס רק לנידון שלנו על הבשר הזה, וא"כ מסתבר טובא שדנים את הרוב רק ממתי שיש נידון על הבשר. אבל בחזקה שיסודה היא הכרעה מצד שדנים שלא קרה שינוי, גוף הבירור של חזקה שייך כלפי הספק בעצמו בלי קשר למה שאנו דנים עליו, וא"כ שפיר יש מקום לומר שיש חזקה אף שהנידון לא הי' נוגע אלינו בשעתו. אבל יותר נראה שגם בחזקה, ובפרט בחזקה שאינה חזקת הגוף אלא חזקת דין, אינו חלוק מרוב. וא"כ נראה דגם בחזקה אם הספק לא נולד עד אחרי שאינו נוגע לאם לא נאמר דחזקת האם יהני להבת.

כג) **והנה** לכאורה יש מקום להביא מקור למה שהעלינו לדון, מדברי רש"י בקידושין (דף ס"ו ע"א ד"ה סמוך) דאיתא שם דכשבאו תרי ותרי אם אמו של ינאי נשבית לא מכשירים את ינאי. וביאר רש"י וז"ל ואי אמרת אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי איתתא אחזקתה ה"מ אי היא קמן והיתה באה לב"ד להתירה אבל בנה זה הנדון אין לו חזקה דכשרות שהרי מעידים על תחילת לידתו בפסול.

פ. אמנם יש לבעל דין מקום לחלוק ולומר דבציור דידן מכיון דעל הצד שהאם נתחללה לא צריך להגיע לפסול האם, דהא על צד הזה האב הי' פסול וא"כ הבת פסולה מכח האב, וא"כ אין זה נחשב דמכריעים על פי חזקה. אבל נראה שאינו כן ומכיון דגם חללות האם הוי סיבה לחללות הבת שפיר נחשב שיש הכרעה של חזקה על מי הבועל.

והנה יש מן האחרונים שביארו באריכות לשון רש״י שאין כוונתו לומר אלא רק שעל הבן אין חזקה ואין נידונינו על האם, ומדברי רש״י משמע שאם האם היתה פה היו מכשירים גם את ינאי, והנה אם רש״י בא לבאר בזה למה לא אמרינן חזקת אם אם מהני לבת אז א״כ מבואר להדיא בדברי רש״י שזה תלוי אם דנים למעשה על האם.

אבל כדי לברר אם יש לדמות דברי רש״י לנידונינו צריך להקדים שיש ב׳ נידונים בהכרעת חזקת האם להבת. דבציור שלא יודעים מי הבועל ודנים על כשרות הבת יש שתי סיבות לפסול הבת, חדא דאם הבועל פסול האם נפסלה וא״כ הבת הוא בת זונה ופסולה, ושנית דאם הבועל הוא פסול הבת הויא בת פסול. והנה בנוגע לדין השני צריך ביאור טובא איך חזקת האם יהני להבת, ובזה חידש השמעתתא יסודו. והדין הראשון הרבה יותר מובן משום שכיון שהבת היא תולדה מהספק של האם בודאי מסתבר שפסק של האם יהני. ועיין ברעק״א (שם) שתמה למה הק׳ תוס׳ על רש״י מהמ״ד חזקת אם מהני לבת, הלא בפשוטו לא הי׳ ספק אם ינאי בא מהבעילה שהיתה בשעת השבי׳ אלא שחששו שאמו היתה פסולה וא״כ לכו״ע אמרינן שדינו תלוי באמו. ועיין בהפלאה (כתובות כ״ו ע״ב) שביאר שרש״י באמת בא לבאר למה לא מכשירין ינאי משום תולדה וז״ל ועוד נלענ״ד דאין קושיא על רש״י ז״ל בלי זה מהתם, דהא לעיל מיירי שאנו דנין גם עלי׳, א״כ יש לומר דכי היכי דמועיל לגבי האם מועיל נמי גבי הבת, משא״כ הכא דאין דנין על אמו כלל, תדע דאטו למאן דפוסל בבתה משום דלית לה חזקת כשרות ומכשיר בה, אטו נימא שהבנים שתלד אח״כ מכהן יפסלו, ומשמע בפשיטות דלא פליגי אלא בעובר שהדין עלי׳, וע״כ צ״ל דכיון שהדין עלי׳ להכשיר ממילא הבנים שתלד אח״כ בחזקת כשרות הם א״כ ממילא איפכא נמי היכא שאין הדין אלא על הבת יש לומר דאינו מועיל חזקת האם כלל.

ועיין גם בחידושי ר׳ ראובן (ב״ב סוף סימן י״ג) ובשערי יושר (ש״ב פ״ב) דכולם ביארו שרש״י דן בשאלה זו. וא״כ אין לנו מקור על הדין השני של השמעתתא [ומה דזה לא הי׳ קשה לרש״י, ביארו רבותינו דבתרי ותרי אף למ״ד דהולכים בתר חזקה, במקום זה אין החזקה יכולה להועיל אלא כלפי הנידון ולא להכריע גוף הספק].

והנה אם כנים דברינו צ״ב טובא האיך מגדירים שחל הספק כדי לדון שהחזקה הכריעה השאלה. והיינו איך הדין כשהחזקה הכריעה כלפי ראובן ולא כלפי שמעון. ודבר זה יצוייר בב׳ אופנים, ומקודם נדון בציור של השמעתתא, והיינו בפריש חצי מהבהמה וראובן ידע שפרש ושמעון לא ידע, ועד שנודע לשמעון כבר לא נשאר כלום מהבשר שפרש, האם גם שמעון יכול לאכול מהחצי קבוע משום שזה הוכרע אצל ראובן. אבל אף אם נאמר דבזה מהני משום שדנים כלפי עצם הספק ולא כלפי כל אחד ואחד, צריך לברר באופן ששמעון הכיר איזה בהמה טרפה וראובן

לא הכיר [ושמעון לא הי׳ נאמן] ופרש חצי בהמה וממילא הקבוע הותר לראובן, וכמובן לשמעון לא הי׳ שום הכרעה משום שלא הי׳ שום ספק אצלו, ואחרי שהבשר שפרש כבר לא הי׳ בעולם שכח שמעון איזה בהמה היא הטריפה. ובזה נראה יותר קשה לומר שההכרעה של חזקה שהיתה נוגעת לאלו שלא ידעו כששמעון ידע יהני כלפי שמעון אחרי ששכח.

והנה ענין זה צ״ב גם בדברי רש״י בקידושין כפי שביארוהו האחרונים, שהדין שהבן נגרר אחרי האם תלוי אם דין האם נידון בפועל בחזקה וזה ביאור שלא באה האם לפנינו של רש״י.

והנה בדברי רש״י שם הדברים צ״ב טובא, ומקודם צריך לברר מה הי׳ ההיכי תמצי אם הספק של תרי ותרי התעורר לפני שאביו בא על אמו, מה פירוש המילים אי היא קמן והיתה באה לבי״ד להתירה, הרי נולד הספק לאביו של ינאי והחזקה הכריעה ואף אם הוא לא הי׳ יר״ש ולא איכפת לי׳ מההלכה לכאו׳ אין זה משנה הקביעות שהספק חל. ואף אם נתעקש שאם לא משתמשים עם החזקה בפועל ממש א״א לדון שהבן נגרר, הלא אף אם בעלה לא היה יר״ש הרי בוודאי הכהנים שבדור בירורו בבי״ד אם אפשר לשלוח לה מתרומותיהם ובי״ד פסקו שמותר, וא״כ לכאו׳ זה בודאי מספיק לדון שנידונית בחזקה, וא״כ לכאו׳ בע״כ צ״ל בביאור דברי רש״י שכל הספק של התרי ותרי לא נודע עד אח״כ, וא״כ אין לנו שום ראיה משם לספיקן.

הדין בנדון דידן לפי כל הנ״ל

כד) **ואחרי** שזכינו לכל זה נחזור לנידון שלנו אם עיסה אחת נאפתה באופן שאין שום חזקה בנוגע לחמץ אבל יש חזקה שאינה כשרה למצת מצוה, ולפו״ר נראה דלהשמעתתא ע״כ יהי׳ העיסה חמץ משום שנוקטים שלא נאפית, דהא אם נאפית יהי׳ כשר למצה וזה נגד החזקה, ואם העיסה בין כך אינה כשרה למצת מצוה יהי׳ רק ספק חמץ. ואם יש שתי עיסות בתוך תנור אחת כשרה למצוה ואחד שלא נעשית לשמה, החזקה של אחת לא תכריע השני דזה הוי כאדם אחד שאנס שתי נשים שכתבנו שע״ז לא שייכים דברי השמעתתא.

והנה באופן שהתקלה התבררה בחול המועד יש לדון בזה עוד, דהנה אם ננקוט כהגר״א שיש קיום מצוה כל שבעת ימים לכאורה פשוט שהחזקת אינה מצה תכריע גם בחול המועד, אבל אם ננקוט שלא כהגר״א לכאו׳ זה תלוי במה שהסתפקנו אם דנים החזקה כשנודע אחרי שאין בזה נ״מ, אבל באמת לכאו׳ אינו תלוי בזה כלל, דהא מצת מצוה של שנה אחת כשרות לשנה הבאה וא״כ הספק אמנם נוגע. ומה דאין דרך כלל לשמור מצות משנה לחברתה לכאו׳ אינו מפקיע הא דהחזקה מכריע, דל״צ כוונה להשתמש עם ההכרעה בפועל כמובן.

אבל אחרי עיון קצת נראה שיש לפקפק בכל הנחת דברינו דבעיסה שיש לה חזקת אינה מצת מצוה, ואין לה חזקה בנוגע לחמץ, שהאינה מצה תכריע

שזה חמץ, ומקודם נבא לדון בציור הפוך, והיינו לו יצוייר אופן שאין חזקה כלפי מצת מצוה ויש חזקה שלא הוחמצה, ובמציאות האפשרות היחידה שאינו כשר למצה היינו אם זה חמץ. דלכאורה לפי השמעתתא החזקת אינה חמץ תכריע שזה מצת מצוה, אבל נראה שיש לדון בזה טובא, דעיין לעיל שכתבנו שאם הספק על הבועל הוא בין ממזר לכהן, החזקה לא תכריע שזה כהן אלא שאינו ממזר, ואין זה דומה למה שהחזקה מכרעת שהאב לא הי׳ ממזר משום דבזה הנידון הוא חד אם האב ממזר אלא שזה גורם ב׳ ענינים, אבל בנוגע לכהן, הנידון הוא אחר אלא שאני יודע בחשבון שבמציאות אם זה לא ממזר אז זה כהן.

והנה ציור דידן אינו דומה ממש לזה, דשם במקרה אנו יודעים שאם זה אינו ממזר זה כהן ובציור שלנו זה עובדא אחת במציאות שהחסרון אפיה הוי הגורם גם לזה שאינו מצה וגם לזה שהוא חמץ, אבל אעפ״כ נראה שיש מקום גדול לומר שסו״ס בלומדות הא דהוי אפיה של מצה הוי עוד ענין ואין חזקה על זה. ומכיון שכל יסוד השמעתתא הוא חידוש ואין לך בו אלא חידושו, ומצינו רק באופן שהנידון הוא על דבר אחד בלומדות [הפסול של הבועל] שגורם שתי דברים.

ואם כנים הדברים שהחזקה שאינו חמץ לא תכריע שזה מצה נראה שגם להיפך החזקה שאינה מצה לא תכריע שזה חמץ, דגם בזה נחלק בהלומדות ונדון שהחזקה אומרת לנו רק שאינו מצה ואף שהדרך היחיד במציאות להגיע לזה זה אם לא נאפתה אין ע״ז יסוד השמעתתא ועיין.

סימן יז

בגדרי גופו ממון

פדיון הבן במפתח של כספת של הפקר[פא]

פדיון הבן בשטר

א) **תנן** (בכורות נ"א ע"א) אין פודין לא בעבדים ולא בשטרות ולא בקרקעות ולא בהקדשות. ואמרינן עלה בגמ', מתני' דלא כרבי, דתניא רבי אומר בכל פודין בכור אדם חוץ מן השטרות. מאי טעמא דרבי דריש ריבויי ומיעוטי, ופדויו מבן חדש תפדה ריבה, בערכך כסף חמשת שקלים מיעט, תפדה ריבה, ריבה ומיעט וריבה ריבה הכל, מאי רבי רבי כל מילי, ומאי מיעט מיעט שטרות. ורבנן דרשי כלל ופרט, ופדויו מבן חדש כלל, בערכך כסף חמשת שקלים פרט, תפדה חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאין מטלטלין יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, יצאו שטרות שאף על פי שמטלטלין אין גופן ממון. והנה לכאורה צ"ע, איך מיירי שפודה בשטר, דאם נותן שטר שלו הרי מכירת שטרות אינה מה"ת, כמו שהוכיחו התוס' בכמה מקומות יעויי' בדבריהם ב"ב (דף ע"ו ע"ב), וכבר הקשו התוס' שם כן לגבי המיעוט דשטרות מאונאה, ותירצו שמצא שטר לאחר יאוש ומוכרו לבעליו ביוקר. והסמ"ג (עשין פב) כתב כדבריהם להדיא גם על הסוגיא דפדיון הבן בשטר דמה שהוצרך למעט מיירי בכה"ג. ועיי' נתיה"מ (סי' ס"ו ס"ק א) דביאר דברי התוס' שהמלוה אבד השטר ונתייאש מהנייר של השטר ולא מהחוב, והמוצא מוכר לו את הנייר לראיה, ולדבריו אין כוונת התוס' שזכה כלל בהחוב אלא שמוכר לו רק את הראיה שבו, ומבואר דאף שהראיה שבשטר היא בת מכירה מדאורייתא אי"ז גופו ממון.

דברי התוס' בכפל בגניבת שטרות

ב) **ומפני** שיש כמה ענינים איך לדון הממון שבשטר, שכל שטר יש לו כמה שומות מצד החוב והראיה שבו, ויש לדון הרבה בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים בזה מה נחשב אין גופו ממון, נרחיב היריעה להעמיד

פא. הגם שפדיון הבן אינו מעניני דיומא ממש, אבל מפני חביבות הדברים שבס"ד נתבררו בדברינו כמה נקודות חשובות בגדרי גופו ממון, ומכיון שסו"ס יסוד מצות פדיון הבן הוא 'זכר ליציאת מצרים', צירפתי כאן הדברים.

הצדדים בס"ד. הנה עי' תוס' (ב"ק דף ס"ב ע"ב ד"ה יצאו שטרות) וז"ל: ואם תאמר למה לי קרא למעט מכפל והא אפי' אבדו בידים לא משלם קרן למאן דלא דאין דינא דגרמי, ואפי' מאן דדאין לא הוו אלא מדרבנן כדפרישית (דף נ"ד ע"א ד"ה חמור) וי"ל כיון דאי איתיה לשטר בעין חייב להחזיר סלקא דעתך דכשמחזיר משלם הכפל עמו.

ועיין בחי' הגר"ח (בסוגיא שם) ובחידושי ר' שמואל (סי' כ אות ב) הביא דבריו כפי ששמע מהגרי"ז. והיוצא מדבריהם לכאו' דהגר"ח תי' על קושית התוס' [ולכאו' כך הוא לפי חד תירוץ של תוס' בשבועות] דהשטר נחשב כחפצא של ממון מצד הראי' שבו ולכך שייך בו גזילה, ואף דאין כאן חיוב מזיק בלי דינא דגרמי היינו משום דההפסד אינו נגמר בלי הא דהלוה אינו משלם חובו, אכן כ"ז כלפי מזיק אבל גניבה מיהא הוה. וגם בשיטת התוס' צ"ל דס"ל כעצם היסוד דאל"כ מה תירצו בהא דמחזיר הבעין, אלא שס"ל דכדי לחייב קרן של גניבה צריך לדון גם ההפסד, וממילא אין לחייבו בקרן דאין כפל בלי להיות חייב בקרן, ותירצו התוס' דאה"נ אבל באופן שמחזיר החפץ מצד השבת הבעין, אפשר לחייבו בכפל על שיווי הראיה שבשטר. ובזה ביארו ג"כ דברי התוס' שלמאן דדאין דינא דגרמי ניחא שהיה חייב כפל בלי המיעוט, אף דלכאו' גרמי הוי חיוב מזיק גרידא והיאך שייך לחייב כפל מצד זה, והביאור דבעצם יש כאן מעשה גניבה וכל הקושיא של תוס' היתה מצד שאין לחייבו בגניבה באופן שאינו חייב על ההפסד, אך כיון דלמאן דדאין דינא דגרמי חייב על גוף ההיזק שפיר אפשר לדון שהגניבה הוה גניבה עם הפסד[פב].

ג) **ונראה** לברר קצת כמה נקודות בענינים אלו ועי"ז יתבארו יותר דברי התוס'. ראשית צריך לבאר דלכאו' בכל שטר חוב יש ג' שומות. ונקח דרך משל שטר חוב שראובן חייב לשמעון מנה ופירעונו בעוד שנתיים, שומא אחת יש של מנה שזה עצם דמי החוב, ועוד שומא יש והיא שויות החוב לימכר לשוק ובזה נכנס בחשבון הזמן הפרעון אימת יהיה והאפשרות שלא יהי' ללוה לשלם, וננקוט דרך משל ששמים זה בשמונים זוז. והשומא השלישית היא השווי של השטר לראי', ושוויות זו

פב. והנה עצם יסוד דברי הגר"ח שהנידון כאן הוא על הראי' ולא על גוף החוב, בחידושי הגר"ח יישב בזה קו' הגר"מ היאך שייך בשטר גניבה הרי קי"ל דשטר נקנה רק בכתיבה ומסירה והיאך יש כאן קניני גניבה. ולכאו' יש להקשות יותר [וכן מצאתי בחי' ר' שמואל בשם הגרי"ז] דהא לא גנב החוב כלל, דאינו יכול לגבות החוב עם שטר זה דהא אינו כתוב על שמו, אבל משמעות הגר"ח דמה שביאר שמיירי על הראי' ולא על החוב הוה חלק מתירוצו על קו' התוס', וזה צ"ב קצת דהא לכאו' עיקר תירוצו שגניבה אינו כמזיק ול"צ הפסד וא"כ שייך לתרץ כן גם על עצם החוב. ולכאו' משמע שכלפי החוב הי' פשוט להגר"ח שאין לדון הגניבה בלי ההפסד, משום שהרי החוב לא נמצא אצל הגנב, ואינו אלא כמפסיד החוב, וממילא עד כמה שאין לחייבו מצד המפסיד, בודאי אין כאן גזילה.

תלויה לכאו׳ כמה הלוה נאמן, דבלוה יר״ש שויות הראיה שבשטר יורדת וננקוט דרך משל ששויותו הוא שלשים זוז.

והנה עצם המושג שיש שווי כזה על שטר לכאורה מבואר להדיא בדברי התוס׳ בכתובות (דף פ״ה ע״ב ד״ה המוכר בסו״ד) וז״ל: וא״ת אמאי איצטריך למעוטי שטרות מאונאה אם מכר שטר חוב לא הוי דאורייתא, וי״ל דנהי דהחוב אינו מכור מ״מ שייך בו אונאה שהוא שוה הרבה לקונה שימכרנו בדמים יקרים ללוה, א״נ כגון שהיה חייב לו מלוה על פה ומעלה לו דמים שיכתוב לו השטר עכ״ל. [וצ״ע במה שהביא בחידושי ר׳ שמואל מהגרי״ז בשם הגר״ח שהקשה על דברי עצמו שכתב לחדש שהסוגיא דמיעוט שטר מכפל מיירי על השטר לראי׳ דא״כ למה זה נחשב אין גופו ממון. ולכאו׳ לא על דבריו תלונתו כי אם על התוס׳].

ולדעת הנתיה״מ שהבאנו לעיל (אות א׳) גם בדברי התוס׳ ב״ב מבואר הך יסוד שיש שוויות כזאת לשטר ובכל הני ציורים של תוס׳ הנידון הוא השלשים של שוויות הראיה.

ד) **הנה** נחלקו בגמ׳ (ב״ק דף צח:) דהשורף שטר חוב של חבירו תלי אי דיינינן דינא דגרמי, ולמאן דדאין דינא דגרמי השורף שטר חוב של חבירו משלם. ואף למאן דלא דאין דינא דגרמי אכתי יש חיוב לצאת ידי שמים כמו כל גרמא. והנה כשנבא לדון כמה החיוב לשלם מצד גרמא, אם נתברר שהי׳ ללוה כסף לשלם ונמצא שע״י שריפתו גרם שלא ישלם המנה, חייב לשלם כל המנה. ומאידך כל זמן שלא הגיע זמן הפירעון אין לו שום חיוב כלל, דהא בינתיים לא נגרם לו היזק אלא שעשה מצב עכשיו שיגרום לו אח״כ ליפסד, ולכאורה הגדרתו בדין היינו כמו זרק חץ שהחץ יגרום לו היזק אחרי שנתיים.

ולחדד הדברים נחזי בפורץ גדר בפני בהמת חבירו וממילא ברחה הבהמה, נקטינן בב״ק נה: דחייב לשלם לצאת ידי שמים. ולכאו׳ פשוט שלא דנים שויות השור כשפרץ הגדר, אלא כשיצא השור דאז הוה ההיזק בפועל, ואם נשתבח השור באמצע ישלם כשעת ההיזק, ומאידך אינו חייב לשלם בפועל עד שיוזק אף אם ברור שיוזק אח״כ.

וא״כ החיוב לצאת ידי שמים למאן דלא דאין דינא דגרמי הוה כשעת ההיזק בפועל, והיינו כשיגיע זמן פירעון והלוה אינו משלם. ובפשוטו דינא דגרמי הוי אותו חיוב כמו גרמא [וכמו שחילקו הראשונים שתלוי כמה זה ברור אי הוי מיד] אלא בגרמי חייב גם בדיני אדם למאן דדאין.

ה) **אבל** באמת מסופקני האם אמנם כך גדר הדברים בחיוב גרמי של שורף שטר. חדא דהש״ך (סי׳ שפ״ו סקי״ד) כתב וז״ל ששמין כמה היה שוה למכור כדלעיל סי׳ ס״ו סעיף ל״ב, ואין סברא לחלק בין מוחל לשורף עכ״ל. ולפי״מ שביארנו מלבד מה שעצם דינו של הש״ך צ״ב למה יהי׳ החיוב תלוי בשווי החוב, ועוד יותר קשה מש״כ שזה דומה למחילת חוב, וצ״ע מה הדמיון –

הרי במחילה הוא הזיק באמת את גוף החוב ואילו כאן דנים רק מה שגרם שלא יפרע. ומשמע מדברי הש"ך שאף בדידן, החיוב הוא על ההיזק שקרה לגוף החוב שאינו עומד לפרעון.

ונראה לדייק כן גם בלשון הרמב"ם (חובל ומזיק פ"ז ה"ט) וכן השורף שטרותיו של חבירו חייב לשלם כל החוב שהיה בשטר, שאע"פ שאין גוף **השטר** ממון הרי גרם לאבד הממון עכ"ל. והנה דעת לנבון נקל שלו היה הרמב"ם בא לפרש החיוב לצאת ידי שמים בפותח דלת בפני בהמת חבירו, לא הי' לו לומר "אף על פי שהדלת אין גופו ממון" דהא אינו מענין הנידון כלל - התורת ממון של הדלת, וא"כ אם הנידון בגרמי בשורף שטר הוא הנזק שבאי פרעון גרידא, מה הוסיף הרמב"ם לבאר אע"פ שאין גוף השטר ממון, ונראה דחוק לומר שזה גופא כוונת הרמב"ם דכיון שהשטר אין גופו ממון אין לדון השריפה של השטר אלא הגרמא שבהיזק החוב. ויותר משמע שהנידון הוא על עצם החוב, וע"ז יש חידוש שהרי במה שהזיק השטר - הממון של החוב שמונח בתוכו אינו החפץ ממש והיינו מש"כ שאע"פ שאין גופו ממון הרי גרם לאבד הממון, ועיין.

וביותר קשה בהמשך דברי הרמב"ם (שם ה"י) שכתב על מוחל שטר שהוי כמו ששורפו וז"ל וכן ראובן שהיה נושה בשמעון ומכר השטר ללוי וחזר אחר שמכרו ומחלו לשמעון, הרי נפטר שמעון כמו שיתבאר במקומו ונתחייב ראובן לשלם ללוי כל מה שבשטר, שהרי גרם לו לאבד השטר והרי הוא כמי ששרפו עכ"ל והרי תלי פשוט באינו פשוט. שהרי בקצוה"ח (סי' כ"ה סק"ב) הביא שהקשה בקונטרס מוהר"ר חיים יונה למה מוחל הוי רק גרמי, והיינו דבשלמא שורף אינו אלא גרם שלא ישלם אבל מוחל הרי באמת הזיק החוב, ועי"ש מה שתירץ לפי הראשונים דמזיק ע"י דיבור אינו נחשב למזיק אלא לגרמי. אבל עכ"פ מוחל יותר פשוט וא"כ למה תלה הרמב"ם מוחל כשורף. ויותר קשה שמלבד שמוחל יותר פשוט משורף הרי אינם חד גדר, וא"כ למה תלה הרמב"ם שמוחל כמו שורף.

ולחדד הדברים, הנה שיטת רש"י (כמש"כ הרמב"ן בדינא דגרמי) שאין הבדל בין גרמא לגרמי ושיטת הרמב"ם (בתשובתו לחכמי לוניל רפ"ד מנז"מ) דכל גרמא הוא גרמי, אלא דגרמי לא מחייבינן כ"א בנתכוין להזיק, וא"כ כמו שיודע עדות לחבירו ואינו מעידו הוי גרמא, אם היה היכ"ת לשרוף עדות בע"פ של חבירו גם היה חייב משום גרמי. ואם כן מי שישקה עד של חבירו סם המשכח עדותו יהיה דינו כמו שורף שטרו של חבירו. והשתא האם יש מקום להסביר שמוחל חוב של חבירו חייב כמו משקה עדיו סם המשכח, אתמהה, ויש אותו קושי על הרמב"ם שדימה מוחל לשורף. וע"כ כמו שביארנו שהתשלום של גרמי אינו על מה שגרם שלא יגבה החוב אלא על מה שהשוה חובו לאינו בר גבייה, וא"כ חד גדר

להם, ויש יותר חידוש במוחל משום שזה ע"י דיבור.[פג]

ו) **ואם** כנים הדברים יש ליישב קצת מה שהערנו בסוף אות ג' היאך מצטרף ההפסד של האי-פרעון שנגרם על ידי שהשטר אינו תחת ידו בשעת פרעון אל הגניבה של השטר, ולדרכינו שהגרמי הוא תשלום עבור ההיזק שעשה לגביית החוב בזה שאין השטר תחת ידו, יש לקרב הדברים. ובודאי אם נבאר שהנידון בגמ' במיעוט מכפל הוא על גניבת גוף החוב (היינו שמונים זוז) ודלא כהגר"ח בודאי יותר מסתבר לצרף הך הפסד של הגרמי אל הגניבה דהא שניהם מתייחסים לאותו ממון. אכן נראה דאף לפי הגר"ח שהגניבה בסוגיין היא על השווי של הראיה וא"כ לכאורה לא הרווחנו בדברינו שהגרמי הוא על השמונים ולא על גרמת אי-פרעון של המאה דהא סו"ס זה ממון אחר, מ"מ יש להבין דאף שהגניבה היא השלשים זוז שווי הראיה, למאן דדאין דינא דגרמי מצרפים ההיזק שמונים של הגרמי על החוב עצמו, נראה דעדיין הועלנו בדברינו, דהא לפי מה שהסביר הגר"ח דקושיית התוס' היא משום שהגניבה על השטר ראיה של החוב אין מפסידו, וא"כ אם דנים שהחיוב גרמי הוא על מה שהחוב שבשטר נעשה חוב שאין בו ראיה יותר מתבארים הדברים שיצטרף הך היזק עם הגניבה.

ואם נשאל מכיון שההפסד הוא בזה שהחוב שלו הוא חוב בלי ראיה והוא צריך לשלם עכשיו, א"כ למה הדין הוא כמו שכתב הגר"ח שאם שילם הלוה פטור. ונראה שהגדר לפי דברינו הוא שעד כמה שהלוה שילם ההיזק הסתלק.

שאר הוכחות שאין להם דין שטר

ז) **ולבאר** הדברים נברר עוד נקודה. הנה ידוע מדברי רבותינו שהיחס שיש בין הממון שבשטר להחוב אינו כמו המושכל ראשון ששטר הוה עדות בכתב בעלמא, ולפי המושכל ראשון גם מי שיש לו שני עדים של חוב – יש לו ראיה על ההלואה אלא שכיון שהם יכולים למות לפני שיעידו וגם אם הלוה יטעון פרעתי [אחרי הגיע זמן פרעון] נאמן, בזה הוא דיש עדיפות לשטר דהוי עדות אף אם ימותו חותמיו וגם יש בזה הוכחה שלא הי' פרעון דשטרך בידי מאי בעי. ולימדונו רבותינו שאינו כן אלא שיש דין שהשטר הוא אפסרא דחוב.

פג. ושמעתי מהרב י. כהן שליט"א חשבון נאה לפי"ז. שהרי בסוגיא דמזחל שטר חוב בכתובות דף פה שיטת רוב הראשונים (עיין בלשון הרמב"ן הרא"ה ושיטה בשם רב האי ורבינו יונה) שמשלמים דמי שווי החוב. אבל לשון רש"י שם משמע שמשלם כל דמי השטר. (אמנם בדברי הראשונים משמע שלא דייקו כן ברש"י) וכן משמע בלשון הרמב"ם ונתחייב ראובן לשלם ללוי כל מה שבשטר ע"כ. ולדברינו שמצד גרמא בודאי חייב כל מה שכתוב בשטר אלא שהראשונים דנים שמצד גרמי שצריכים לחייב על היזק החוב צריך לדון עם שווי החוב. וא"כ לפי רש"י והרמב"ם שהבאנו שדעתם שכל גרמא הוא גרמי באמת א ין טעם שלא לחייבו על כל גרם ההפסד.

והנה בודאי יש ציורים שיש בהם רק הבחינה הראשונה [שבמציאות מכיון שיש לו הך הוכחה ינצח בהדין תורה ומבלעדיה יפסיד] אבל אין בהם הלומדות שהחוב "ליגט אין שטר" [כלומר שהחוב "מונח" בהשטר]. חדא [פד] דלכאורה בשטר הודאה על מכירת קרקע אינו נידון כלל כאפסרא דארעא, ולחדד במכירת קרקע יתכן שיש לו כבר שטר אחד ומבקש שיכתוב לו עוד שטר משום שחשש שיאבד דלכאו' במכירת קרקע אין סיבה לא לכתוב ב' שטרות ובודאי א"א לומר שמי ששורף או גונב שטר השני גנב עצם הקרקע.

ועוד יש לצייר לפי המבואר בסוגיא בב"ב דף לב: במי שמחזיק בידו שטר חוב ויודע שהוא מזוייף אבל הבי"ד לא יודע שזה מזוייף, דלפי רב פפא אם יטעון חייב אתה לי מנה יזכה בדין מגו דיכול לטעון שטר זה אמת ואתה חייב לי [פה]. וא"כ בראובן שיש בידו שטר מזוייף על שמעון ומלבד זה שמעון הזיק לראובן אך אין לו עדים על כך, אבל יכול לזכות בד"ת מכח מגו לר"פ הנ"ל, ובא לוי שידע שיש שטר מזוייף ביד ראובן על שמעון וידע ג"כ שהזיקו בלא עדים ושרף הך שטר, והנה בהך שריפה גרם לו היזק באותו מידה ממש שכל שורף שטר גורם, אבל בודאי אין לדון שבשריפתו להשטר המזוייף שרף האפסרא דהחוב של ההיזק.

והנה בציורים כגון אלו כל אלו צריך לדון מה יהיה הדין בנוגע לשורף שטר ובנוגע לגונב שטר לולי הכלל ופרט וכלל שממעט שטרות לפי שאין גופן ממון [פו].

ח) **והנה** מדין גרמי - לולי דברינו אלא דנימא שדינו כמו גרמא - בודאי חייב בהני ציורים, ולפי מה שכתבנו מסתבר לדון דכל מה דדנים שבשריפת השטר הזיק החוב, זה רק עד כמה שיש לדון שהחוב מונח בהשטר ולא שבדרך מקרה ייפסד גבית החוב. שבשטר יש לדון שהזיקו ע"י ששינהו מחוב שיש בו שטר לחוב שאין בו שטר, משא"כ בכל הוכחה אחרת אין לדון כן. אמנם אין זה מוכרח דהא גרם שלמעשה החוב אינו בר גבייה, אבל לכאורה

פד. ובמציאות של זמנינו יש לציירו בכרטיס זכרון של מצלמה שיש בו וידיאו של גזילה ובהראותו לבי"ד יצטרך הגזלן לשלם, אבל גם בלי מציאות מחודשת יש לציירו וכמו שנתבאר למעלה.

פה. ואף שדברי ר"פ לא נפסקו להלכה מ"מ כיון שכל עניננו להביא דוגמא לחדד הנ"מ אפשר לדון רק לפי רב פפא. אמנם המעיין בדברי הראשונים שם יראה שאפשר לצייר ציור כזה גם להלכה.

פו. ויש לציין דלשיטת הרש"ל שהביא הש"ך (סימן שפ"ו סקי"ג) גם אחרי המיעוט יש נ"מ אם יש לדון בזה גזילה אם שרפו בידים למאן דלא דאין דד"ג. והביאור בשיטתו הבאנו בקונטרס יד שלום על פרק מרובה סימן ג דביאר כמו הפסקי תוס' שהביא הש"ך שם דכונת התוס' בשבועת דלמעשה יש חיוב בשטר ששרפו בידים לכו"ע. והביאור בזה נראה שביארו דהפטור של הכלל ופרט וכלל הוא על חיוב אונסים אבל כשגרם ההיזק בעצמו יש חיוב, וכמו שיש שביארו כן בדין גזל קרקע והראהו לאנס.

מסתבר לומר כן שבהוכחה צדדית אין לדון שהחוב נחשב הוזק.

והנה בנוגע לדברי התוס׳ בכתובות (המובא לעיל) שביארו האופן שממעטינן אונאה בשטרות הוא במוכר לאחר הראיה בלי החוב, לכאורה אין הבדל בין מש״כ ובין הביאור הפשוט, דהרי התוס׳ מיירי גם בשטר על מכירת קרקע ובזה לכאו׳ לא שייך דברי רבותינו וכמ״ש לעיל. וא״כ לכאורה דברי התוס׳ יהיו שייכים גם במוכר שטר מזוייף [או במוכר כרטיס זכרון - עי׳ לעיל בהערה].

ובנוגע לדברי תוס׳ ב״ק הרי דברנו בב׳ נקודות, חדא הא דמבואר בתוס׳ דבעצם יש גניבה על שטר ולכך כשיש השבה על הבעין שייך כפל, ושנית דיש חסרון מצד שאין חיוב מזיק כשאין הפסד, וגרמי מתרץ הך חסרון. והנה ביסוד הדין גניבה בשטר לפי הנוסח שהובא בחידושי הגר״ח היא על הראיה גרידא [אמנם צ״ע בלשון הברכ״ש (סי׳ לג) בשם הגר״ח ששטר בעין חשיב גופו ממון לפי שהוא בר מכירה והקדש, ובפשוטו משמע דקאי על החוב שנמכר ע״י השטר]. ולפי״ז לכאורה אין סיבה לנקוט שדברי התוס׳ אינם שייכים גם בציורים הנ״ל שאין בהם יותר מראיה[פז]. עוד נקודה נתחדש בדברי התוס׳ שמצרפים ההיזק ע״י גרמי להגניבה, ויתכן שלדברינו זה שייך רק בגונב ״שטר חוב״. ולא בראיה בעלמא, ואם כנים הדברים יוצא דבגונב הוכחה שאין לה דין שטר, תירוץ התוס׳ דכשהוא בעין שפיר שייך כפל שייך גם בכה״ג אבל מה דמשמע מדברי התוס׳ שאילו גרמי היה מדאורייתא היה די בזה לחייבו כפל דבר זה לא היה שייך אלא בשטר. אבל אם היינו מבארים דלא כהגר״ח אלא כפשטות המשמעות[פח] שע״י השטר יש לדון גניבה על החוב, בודאי זה שייך רק בשטר.

הא דשטר אין גופו ממון

ט) **והנה** אם נבא לדון למה שטר נחשב אין גופו ממון, בודאי אם נבאר שהנידון הוא על שויות החוב (שמנים זוז) הדברים יותר מובנים, דהנידון של

פז. ולפי דברינו הי׳ נראה לדון באופן אחר ודלא כהגר״ח (עיין בהערה הבאה שפשטות האחרונים אינו כהגר״ח אלא שהגנבה הוא על שוויות גוף החוב כעת) והיינו דהחוב נגזל על ידי שהוא גזל השטר, דהכח גבייה שיש לו בהחוב עכשיו נמצא אצל הגנב וא״כ זה לא היה קשה לתוס׳ שנחשב עי״ז גנב על החוב, וקושיית התוס׳ הוא כמו שביאר הגר״ח דלחיבי׳ בקרן זה רק עד כמה שדרגת גרמי נחשב למפסיד ולדרכינו זה יהיה רק אם גנב שטר ולא אם גנב הוכחות אחרות.

פח. דדברי הגר״ח שהמיעוט מכפל מיירי על השווי של הראי׳ [שנקטנו במשל דידן שהם שלשים זוז] הם חידוש, והמשמעות הפשוטה שמיירי על שווי החוב [היינו שמנים זוז שנקטנו] ומתוך דברי הרש״ל שהביא הש״ך (שפ״ו סקי״ג) שהמגביה שטר ושורפו חייב אף בלי דינא דגרמי בודאי משמע דהיינו אותו סכום שמשלם למאן דדאין דינא דגרמי. גם עיין במאירי שכתב שמא תאמר בשטרות מיהא מה תועלת בתשלומי כפל והיאך שייך לומר בהם כפל אפשר בנתינת סך מעות כמה שמחזיק השטר, ולכאו׳ אינו משמע כדברי הגר״ח.

הסוגיא הוא על גניבת כל החוב וכיון שאפשר לדון כן רק מצד הדין שטר, כלפי זה הוה אין גופו ממון. אמנם לפי״ז נמצא דהגונב שטר נתמעט מכפל רק על שוויות החוב אבל על הראיה שבשטר כן ישלם כפל וזה חידוש, וביותר דאף אם הועלנו בזו כלפי הסוגיא בב״ק הלא בדברי התוס׳ כתובות גבי אונאה בודאי מיירי על התורת ראי׳ שבו, ואעפ״כ מבואר שנחשב אין גופו ממון.

ומכיון דדבר זה צריך בירור ונראה שאפשר לחדד הדברים ע״י כמה ציורים נקדים לדון בהם תחילה. ואל יתמה הקורא בריבוי הציורים ובפרטים שבתוך הציורים דהמעיין יראה שמתוך זה נבא לחדד ההגדרה מתי נחשב גופו ממון ומתי לא.

לכאורה הוכחנו מסוגיא דב״ק דכל המושג של שטר ראי׳ הוי אין גופו ממון, והיינו אף דהמלוה הי׳ משלם שלשים זוז כדי לקנות נייר זה משום שעי״ז יגבה חובו, צ״ל כיון שכל השויות היא משום שעי״ז יקבל ממון אחר נחשב אין גופו ממון. אבל א״כ מה הדין בראובן שיש לו משאבה בשטח הפקר ליד קרקע של שמעון, ומשאבה זו אף שאינו מחובר לקרקע ואין לו דין קרקע, א״א לטלטלו כלל וממילא כל השויות שלו הוא רק לשמעון משום דבקרקע של שמעון יש בורות מלאות מים, ושמעון קנה את זה מראובן האם יש בזה דין אונאה.

ובודאי ההרגשה היא ברורה שזה נחשב גופו ממון, אבל צריך להגדיר מה באמת ההבדל בין זה לשטר, דבשתיהם כל השויות של החפץ הוא משום שעל ידו אפשר להוציא עוד ממון ומה לי להוציא מים ע״י משאבה ומה לי להוציא ממון ע״י הצגת הוכחה. ואם היינו אומרים שכל הסוגיא היא רק בנוגע לתורת שטר, ובכרטיס זכרון עם צילום הוכחות אינו כן, הי׳ מקום להבין החילוק, אבל לפי מש״כ דמדברי התוס׳ בכתובות מבואר שאף במוכר כרטיס זכרון ייחשב אין גופו ממון צ״ב.

י) ובמושכל ראשון יש שני חילוקים. חדא דהמשאבה בעצם יש לה מחיר וכל אחד היה משלם לזה הך סכום אלא שעכשיו יש ענין צדדי שא״א לטלטלה למקום אחר, אבל דנים שבעצם זה שוה שלשים זוז, משא״כ כרטיס זכרון השווי בעצם שלו הוא זוז וכל השיווי יותר מזה הוא מצד הכסף שאפשר להוציא. ובמילים אחרות המשאבה שוה שלשים אלא שאם אין לו מה להוציא אין לו שווי אבל הכרטיס אינו שוה אלא בשביל הכסף שאפשר להוציא אתו. אבל אף שבמושכל ראשון חילוק זה מתקבל על הדעת וזה מהני לציור זה שיש שוק קבוע למשאבות, וא״כ ניתן להגדיר שיש מחיר בעצם של המשאבה ומה שהצורך שלו הוא הרוחת ממון אחר לא זה מגדיר את עצם השוויות ממון שלו. אבל מה יהיה הדין כשאין עוד משאבות בעולם חוץ ממשאבה זו, צריך ביאור היאך שמין מה מחירה בעצם, הלא לכאורה במצב כזה שאין עוד משאבות בעולם והוא אינו מענינא להיות בשום מקום אחר בעולם, מה שייך כלל לדון שיש לו מחיר בעצם, חוץ ממה שדנים השויות

שבמשאבה להוציא מים אלו. הרי כל המציאות שלו הוא להוציא הני מים, ועיין מה שכתבנו להלן באות ט״ו.

ועוד יש הרגשה לחלק שמשאבה היא חפץ שיש בו תשמיש משא״כ נייר וכרטיס זכרון אינו נחשב לתשמיש מצד עצמו ואף דבודאי המחיר של המשאבה הוא רק משום שיש שם מים ואם יתייבש הבור לא יהיה שום שוויות למשאבה שא״א לטלטלה למק״א, בודאי יש דברים שהמחיר נקבע ע״י היצע וביקוש אבל זה שאין ביקוש לא מגדירו כאין גופו ממון והמים בבור רק מגדירים הביקוש, ויש דברים שהגדרתם היא שכל החפצא דממונא הוא רק ההכ״ת להוציא חפץ אחר.

עוד דינים התלויים בהך חילוק

יא) **והנה** בודאי ההגדרה בזה צריכה בירור רב אבל נראה שיש עוד שלשה דינים [ובאמת הם רק שלשה ביטויים של אותו דין] שיוצאים מהך חילוק.

ונדון בציור שדיברנו במשאבה, ונצייר שכל המים שבבור הראויים לשתיה שוים מאה מנה, והמשאבה שוה חמישים זוז. והנה אם מישהו הזיק כל המים בבור ואח״כ הזיק המשאבה אינו חייב אלא מאה מנה, דהא אחרי שאין מים ראויים לשתיה לא שוה המשאבה כלום, אבל אם קודם הזיק המשאבה ואח״כ הזיק המים ישלם מאה מנה [מפני שיכול להוציא המים באופן אחר] ועוד חמשים זוז על המשאבה. וכן אם הזיק המשאבה ואח״כ המים עלו מאליהם אין זה מפקיע ההיזק על המשאבה. וכן אם נבא לדון כמה כסף יש לבעל השדה, יש לו מאה מנה וחמישים זוז [וזה נוגע לקביעות שם עני למעשר עני] ואף דכל השווי של המשאבה הוא להוציא המאה מנה מים מהקרקע וא״כ ע״כ אין לו אלא מאה מנה, לכאו׳ לא דנים כן אף דכשישתמש עם המאה מנה לא יהי׳ לו כלום מהמשאבה.

וכל השלשה דינים אלו בשטר חוב ברור שאינו כן ומי שהזיק שטר ראי׳ ואח״כ שילם הלוה כתב הגר״ח דבודאי פטור, ואם נדון שווי של נכסי המלוה, אין לו יותר מדמי החוב ואין דנים השטר בנוסף, ובראובן שמכר חובו לשמעון ואח״כ שרף השטר שחייב משום גרמי, אם אח״כ מחל החוב אף שהחוב עדיין שוה כסף משום שהלוה חייב כלפי שמיא לשלם, בודאי אינו צריך לשלם עוד הפעם, וכל החילוקים הללו נובעים מאותו חילוק יסודי שמחמתו זה נחשב גופו ממון וזה אין גופו ממון, דבמשאבה דנים שיש חפץ בעל תכלית ממונית שיש לו ביקוש רק משום שיש לו תועלת מסוימת, ובשטר אין בו תכלית ממונית כשלעצמו כלל וכל הגדרת הממון שבהחפץ זה רק התועלת שיש לו מהממון האחר.

יב) **והנה** לפי כל מה שביארנו שגופו ממון והדין של תשלומי היזק כשלא הגיע למעשה לידי הפסד תלוים בחד נידון, אכן זה מתיישב בסוגיא בב״ק, אבל מה הדין בציור של התוס׳ בכתובות שהמלוה מכר השטר לאחר כדי שיוכל למוכרו ללווה, ובא אחר ושרף הך שטר האם חייב לשלם. והנה לכאורה

לפי החשבון שעשינו, אם מבואר מדברי התוס׳ שזה אין גופו ממון א״כ בכה״ג לא יהי׳ חייב לשלם למאן דלא דאין דינא דגרמי, וכן אם הלוה שילם אחר שריפת השטר לא יהי׳ חייב לשלם. ודבר זה אין לו מובן כלל כשהשטר אצל אחר, דהיאך יהי׳ תלוי חיוב על שריפת שטרו בהפסד של המלוה. ולומר שאה״נ מכיון שאין גופו ממון בע״כ כל המזיק הוא רק מה שיש הפסד ולכך כשהשטר אצל אחר לא יהי׳ היזק ג״כ אינו מסתבר כלל. ובאמת יש להקשות כן אף בלי מה שתלינו את זה בדין גופו ממון, והיינו דמבואר בגמ׳ דשורף שטרו של חבירו תלוי בדינא דגרמי והנה לכאו׳ המלוה אין לו ״פחות״ בהשטר ממה שיש לזה שקנה ממנו את השטר, וא״כ לכאו׳ ע״כ למאן דלא דאין דינא דגרמי השורף שט״ח שהוא בבעלותו של אחר, ושוה לו משום שיכול למוכרו לאחרים, יהיה פטור אבל מצד שני אין זה מסתבר כלל, דהאיך נידון השוויות שיש לו כגרמי. ונראה דכשנעמיד הדברים בנוגע לנ״מ שהעמדנו כמה כסף יש לו אולי יש להסביר הדברים. דבנוגע להך ענין יש להעמיד השאלה אם כשלראובן המלוה יש המאה מנה של החוב ולא ניתוסף לו כלום בזה שיש לו שטר משום שהשטר אינו אלא דרך לקבל הך מאה מנה, א״כ כשמוכרו האם באמת אין ללוקח כלום, כמו שאצלו זה לא היה נחשב כלום. והתשובה היא דבאמת חלוק שווי השטר אצלו מאצל הלוקח, דהרי אין הפקעה בעצם מהממון של השטר אלא משום שכיון שיש לו כבר הממון של החוב, השטר אינו יכול להיות ״עוד ממון״ ולכך זה נחשב שלמלוה יש רק המאה של החוב, ולכן מי שהזיקו אין לדון היזק בלי לדון הפסד של החוב, אבל אצל אחר שפיר יש לו תורת ממון ומי שמזיקו יהי׳ חייב.

ויוצא היכ״ת מעניינת שמי שמת והניח לבניו שני חובות בשטר כ״א קרוב למאתים זוז ויש לו שני בנים שאין להם כלום, אם מחלקים החובות באופן הרגיל והיינו שאחד מקבל חוב אחד ושטר שלו והשני החוב השני ושטרו יהיו שני הבנים עניים אבל אם יישארו שותפים בשני החובות ואת השטרות יחלקו ביניהם, שניהם לא יחשבו כעניים משום שיש לכל אחד כמעט מאתים זוז של חובות פלוס חצי שטר על החוב של אחיו. ונראה דגם השני דינים האחרים מתבארים על פי זה דכיון שדנים שאצל אחר זה עוד ממון, יהיה חייב מצד מזיק ממש.

והנה אף דאמנם נראה דכך הם פני הדברים יש בזה חידוש קצת בהבנה, דלמה אי אפשר לדון את השטר אצל המלוה עצמו כעוד ממון, הרי גם הוא יכול למוכרו לאחר. והא דדנים השטר כממון נפרד אינו רק ״משחק מילים״ אלא יש לו נ״מ מאד גדולה בדיני התורה. והיינו בראובן שיש לו שטר מאתים על שמעון שזמנו הוא בעוד שנה. וראובן דחוק לכסף, אם ילוה מלוי חמישים זוז על דעת לשלם שישים בעוד שנה כשיתקרב זמן הפרעון עבר על ריבית דאוריתא אבל אם ימכור השטר לשמעון בחמישים זוז ושמעון קונהו

משום שהוא בטוח שכשיגיע הזמן פרעון ראובן ישלם ע"ז שישים, מותר משום שזה מקח וממכר, וא"כ גם ראובן יש לו בזה חפץ של ממון ולמה כששורפו אצל לוי הוה מזיק ואצל ראובן הוה גרמי [פט].

יג) **אבל** אם כנים דברינו שהשם גופו ממון תלוי אם נחשב כאותו ממון או ממון אחר, וכתבנו שאצל הלוקח שטר חוב מחבירו זה נחשב ממון אחר, א"כ למה כתבו התוס' דבכה"ג אין אונאה, הרי אצל הלוקח הוי ממון. ולפו"ר היה נראה רחוק לומר שהפשט בתוס' כתובות הוא משום שאע"פ שהוא גופו ממון אצל הלוקח מכיון שאצל המוכר אין גופו ממון אין בו אונאה, ובאמת אם הך לוקח ימכור את זה לאחר יהי' בו אונאה, דלכאורה אם אצל הלוקח זה גופו ממון בודאי אפשר לדון המכירה כמכירת חפץ שגופו ממון. אמנם שמעתי מהרב מ. אילן שליט"א שהכל תלוי במתאנה והביא לדייק כן מלשון התוס' בב"ב שהבאנו לעיל שכתב וז"ל היינו שמצא שטר לאחר יאוש ומוכרו לבעליו **ביוקר**, ולמה נקטו בדווקא כשמכר ביוקר הרי בכל מקח איכא אונאה משתי הכיוונים, וכמו"כ יתכן כשקנהו המלוה מהמוצא בזול, ולפי דבריו מתיישב היטב דבכה"ג באמת יהיה אונאה ועיין.

ונראה פשוט בזה שאף לפי מה שהגדרנו שהא דנחשב גופו ממון תלוי אם דנים אותו כמזיק או שאין זה מזיק אלא גרם ההפסד, בזה יתחלק, והיינו דגופו ממון תלוי אם זה חפץ לעצמו או מוגדר כאותו ממון עם החוב. והנה אם זה אותו ממון וזה נמצא אצל אדם אחר מבעל הממון, זה אמנם יגרום שדנים השוויות ממון של ההיכ"ת להוציא אותו בפני עצמה אבל עדיין אין גופו ממון – משום שסו"ס הממון אינו ממון כשלעצמו אלא היכ"ת לקבל הממון ההוא, ואף שכשזה אצל אחר זה כן נקרא עוד ממון.

יד) **והנה** לכאורה יש לתמוה על דברינו דא"כ למה התוס' אצלנו לא תירצו דהמיעוט של גונב שטרות מכפל אתי לציור כזה שגנב השטר מאחר שהיה יכול למוכרו להלוה או להמלוה, ולא שגנב מהמלוה עצמו, והנה אם היינו

פט. והנה בהך נקודה האם דנים הבעלים בתורת ממון שיש לאחרים יתכן שיש נ"מ יותר פשוטה מכל מה שהעמדנו בדברינו.

והיינו במי שיש לו חפץ שחביב עליו ביותר ולכן אם הי' מאבדו ומייאש ממנו הי' משלם יותר מדמי השוק כדי לקנותו בחזרה, אם באמת נאבד לו והתיאש צ"ב במי שמזיק הך חפץ האם ישלם מחיר השוק או כמה שוה להך גברא. ולכאו' מדברי התוס' בב"מ שהבאנו לעיל באות ב' עפ"י ביאור הנתיבות שיש מחיר כמה שוה מכירת ראי' שבשטר למלוה, עכ"פ מבואר שחפץ שיש לו שויות רק לבן אדם אחד נחשב לשויות, וא"כ לכאורה גם אם חביב עליו וישלם יותר ממחיר השוק, ג"כ לכאורה נחשב כשוה כסף אצל המוצא. אבל א"כ לכאו' יוצא דין מחודש מאד שכל מי שיש לו חפץ שאם הי' מאבדו הי' משלם יותר משויותו נחשב שיש לו גם הך שויות אבל אם נאמר שדנים ממון כזה רק אצל אחר ולא אצל הבעלים לא קשה.

אומרים דבאמת למאן דלא דאין דד"ג אינו חייב בכגון דא הוה ניחא, אבל כמדומני שאינו מסתבר כלל וכמ"ש.

אמנם איני יודע אם יש להוכיח מקושיא זאת, דהא בשאר מקומות לא תירצו על קושייתם מאונאה כמו התוס' בכתובות, ולכאורה מסתבר לומר שהתוס' דידן גם לא היו מתרצים על אונאה כתוס' כתובות ומאותה סיבה לא תירצו כן בנוגע לגניבה.

ציורים אחרים שצריך לדון בהם אם נחשב לגופו ממון

טו) **עכ"פ** מדברי תוס' בכתובות מבואר שגם אצל אדם אחר (שאיננו בעל הממון האחר) יש מושג של אין גופו ממון, ואם כן נחדד הנידון בציור דלהלן.

יש סוג מסוים של כספת שא"א לפורצו, אלא לפותחו ע"י מפתח מסויים ונשאר מפתח אחד שיכל לפתוח סוג זה של כספות וכבר מתו כל האנשים היודעים לייצר מפתחות כאלו. ובציור כגון דא לכאו' לא משפיע כ"כ על המחיר כמה עולה לייצר המפתח, דהא בכל מקרה א"א לייצר עוד, ולכך ציור זה מיוחד משום שבדרך כלל אפשר לקבוע המחיר האמיתי של חפץ על ידי השוק והמחיר של השוק "נוצר" על ידי שני הקובעים, עד כמה אנשים ירצו לשלם ובעד כמה יהיה כדאי לאנשים לייצר, וממילא המחיר שהשוק קובע תלוי גם לפי העלות לייצר ולמכור, אבל בציורנו שבי"כ אין אפשרות לייצר, כל הקובע הוא כמה קונים מוכנים לשלם על מפתח זה. והיינו כשיש רק אחד ולא שייך אחר לכאורה המחיר שישלמו אנשים עבור המפתח יהיה זהה בין אם עלה פרוטה לייצרו או שעלה אלף דולר לייצרו. ובמילים אחרות אם כל מחיר נקבע גם על ידי היצע וגם ע"י הביקוש, כשההיצע הוא רק אחד כל הקובע זה הביקוש. ונצייר שעובדיה הגר היו בבעלותו מאה כספות ומת, ומי שיש בידו המפתח יצליח לזכות בכל נכסי הגר שבתוך הכספות. וא"כ אם לראובן יש מפתח זה ורוצה למכרו מחירו ייקבע אך ורק ע"י כמה כסף עובדי' השאיר בכספות שלו. והשאלה היא, האם מכירה זו הוה מכירה בחפץ שגופו ממון או אין גופו ממון.

והנה לעיל ציירנו ציור של משאבה שכל השויות שלו היא להוציא מים, אבל שמה ציירנו באופן שהמחיר בעצם הוה בהתאם עם השויות הפשוטה ויש לצייר גם במשאבה בכגון נידון דידן שאי אפשר לבנות עוד משאבה כזו, ומעתה ברור שאם נמצא בשטח זה כמויות של נפט המחיר של המשאבה יעלה ביחס לכמה נפט יש בקרקע. ולכאורה זה נחשב גופו ממון שזה רק דוגמא של היצע וביקוש – ומה שהביקוש נגזר ע"י הנפט בקרקע שהוא ממון אחר אינו משוהו לאין גופו ממון.

וא"כ לכאורה אין שום הבדל בין משאבה זו להמפתח של הכספת. ונמשיך הקו באופן שאין פותחים הכספת במפתח אלא ע"י קוד ויש בכל העולם מעטפה אחת שכתוב בה ה"קוד" לפותחם. וכמדומני שאף שיש הרגשת הלב לחלק בין מפתח לקוד, ע"פ האמת

אין שום הבדל ביניהם, דגם "ידע" הוה חפץ, ואין הבדל בין מעטפה זאת לכל ספר שגופו ממון על אף ששוויותו נקבעת מחמת התוכן שבו. [והרוצה לחלק יצטרך "ליתן את הדין" בספר שמלמד חכמת פריצת הכספת שלא ע"י הקוד, והרי גם זה ברור שיעלה במחירו מצד גודל הביקוש בו ברגע שמת עובדיה, ולכאורה אין מקום לחלק בין ספר המלמד חכמת הפריצה למעטפה ה"מלמד" המספרים הפותחים] והנה עד כאן ציירנו כשיש כמה כספות אבל לכאורה אין בזה שום הבדל, וגם אם יש רק כספת אחת יהי' אותו דין. ונמשיך הקו שמה יהיה אם בתוך הכספת יש חתיכות גדולות מאד של זהב שיש רק אדם אחד בעולם שיש לו מכונה המתאימה לחתוך חתיכות כ"כ גדולות והיינו שה"שוק" על המפתח הוא רק בן אדם אחד, ולכאורה פשוט שגם בזה אין הבדל והמחיר נקבע ע"י כמה שהוא ירצה לשלם. והנה עד עתה ציירנו שהכספת של הפקר ונמשיך הקו אם היא כבר שלו. והיינו שראובן כבר זכה בהכספת עם תכולתה אבל מכיון שאינו יכול לפתחו ישלם עבור המפתח, ולכאורה גם בזה הוה אותו דין.

ואם כנים דברינו בזה, צריך לברר מה ההבדל בין מוכר קוד שמאפשר להוציא כסף מכספת למוכר תמונה בכרטיס זכרון שגורם להוציא מנה מהמלוה בבי"ד.

ולכאו' נראה דההבדל הוא בין הוכחה שמאפשרת להוציא ממון לבין כל פעולה אחרת שתוציא ממון, דהוכחה איננה תשמיש שהחפץ עושה, אלא שעל ידי זה הבי"ד יודע המציאות ומוציא מחמת המציאות, וכל דבר אחר הוי סיבה בפני עצמה להגיע לממון [אף שעצם הממון הוא ממון אחר, מ"מ לסיבה יש שוויות בפ"ע]. ולפי דברינו לכאורה יוצא שכמעט כל דבר אחר הוה תשמיש בהחפץ, דאף במעטפה עם הקוד הוה תשמיש כשלעצמו שגורם לי לדעת מדע ולהבין היאך להגיע אל הממון. ונראה שדרכון ורשיון נהיגה הוה עוד היכ"ת של אין גופו ממון אף שכל אחד משלם על המסמכים האלו כדי שיוכל לצאת מהמדינה ולנהוג, שאין זה תשמיש של הנייר אלא שעי"ז יודעים מי הוא ושיש לו אישור לנהוג וכו'.

ולדברינו יוצא חידוש דין והיינו בראובן שיש לו הך כספת מלאה זהב ויש לו המפתח, דנים שהמפתח הוי עוד ממון ומי שיזיק המפתח ישלם כל מה שראובן היה משלם עבור המפתח דהא זה השווי שלו, ואם אח"כ ייפתח הכספת דרך נס ויקבל כספו לא יצטרך להחזיר דמי ההיזק וגם זה נשמע כדין מחודש. וכמו כן שאם נדון כמה כסף יש לראובן, נאמר שיש לו הכסף שבכספת וגם השווי שהיה מוכן לשלם עבור המפתח.

ואולי יש מקום לחלק בכ"ז באופן אחר ונאמר שמה שכתבנו לעיל שאין לחלק כמה כספות יש אינו נכון, ובאופן שהמפתח יפתח רק כספת אחד אין לדון שיש לבעלים יותר מהך ממון, וגם במשאבה שאינה שייכת אלא לכמות מסויימת של מים אין לדון שיש לבעלים

יותר ממון משויות המים. ואם המפתח יהיה אצל אחר ייחשב עוד ממון וכמו שחילקנו לעיל, והיינו דהא דאינו נחשב עוד ממון אצל הבעלים אינו תלוי דוקא בהגדרת דבר שאין גופו ממון, וגם בדבר שגופו ממון כמו המשאבה נמי נידון כן. וכמו שביארנו לעיל לאידך גיסא ששייך אין גופו ממון שנחשב עוד ממון אם זה נמצא אצל אחר. וצ״ע בכל זה.

טז) **ובכדי** לחדד היטב הצדדים בכל מה שהתחבטנו נראה לצייר ציור נוסף [והנה אף דהציור נראה מתמיה והעליתי בו כמה פרטים משונים המעיין היטב יראה דיש בזה לעמוד על נקודות חשובות בענינו]

מעשה בעיירה המרוחקת מעיירות אחרות באופן שלא משתלם לייבא לשם שום דבר ולא לייצא משם למקומות אחרים, ויש חומרים מסויימים שאין להם שום תועלת לאנשים אבל הם המרכיבים לתרופה למחלה נדירה בכלבים. והנה לפני עשרים שנה היו אלפי כלבים בעיר הזאת וממילא המחיר של קילו מהחומרים האלו הי׳ מאתיים שקל. מאז התחיל לרדת מספר הכלבים בעיר וממילא הביקוש לחומרים ירד והמחיר ירד בהדרגה עד שעכשיו לא נשארו אלא שתי כלבים בכל העיר, ומכיוון שהמחלה היא נדירה הסיכויים שאחד משני הכלבים אלו יחלה בה הוא נמוך מאד ומחיר החומרים ירד לפרוטה, ומתוך מרחק המקום לא כדאי לשלוח התרופה למדינה אחרת. והנה האף אמנם דעכשיו יש כאן רק שני כלבים בעיר, אך שתיהם יקרים מאד ושוים עשר אלף שקל כל אחד מצד עצמם, ובנוסף בעליהם הם עוורים ונחוץ להם ביותר, ומכיון שבעליהם עשירים גדולים היו משלמים הרבה יותר משויותם על הצלתם.

ויהי היום ויחלה אחד מן הכלבים ובעליו פנה לרופאי העיר וביקש מהם לרפאות כלבו והיה מוכן לשלם טבין ותקילין על הצלת כלבו. והרופאים הבינו שאין שום דרך לרפא הכלב בלי חומרים אלו ויש רק אדם אחד שנשאר לו מהחומרים, ולהביא ממדינה אחרת לא יועיל שכבר ימות הכלב עד שיגיע. ויפנו אל האיש לקנות התרופה ויאמר שמחירו הוא חמש עשרה אלף שקל. ויטענו אליו הרופאים היאך אתה מנצל המצב לקחת כ״כ הרבה יותר ממחירו ויען להם הרי כשירד המחיר ממאתים שקל למאה ולחמישים ולעשרים מפני מיעוט הביקוש לא נמנעתם מלקנות במחיר נמוך כ״כ ולא חששתם להפסדי אע״פ שכל מה שאני מוכן למכור בעשרים היה מחמת שאין ביקוש וא״כ כשעכשיו עלה הביקוש מחירו עולה למה לא אקח מחירו לפי הביקוש שיש לזה. ומה לי אם הביקוש הגדול הוא משום שיש אלפי כלבים חולים או שיש כלב אחד נחוץ לבעליו.

יז) **וצ"ע** מה נחשב מחיר התרופה על פי דין, והנ״מ בזה למי ששורף את התרופה במצב העכשווי. וכן יש לדון אם צריך להתנות ע״מ שאין לך עלי אונאה. דהא מבואר בסוגיא בב״מ (דף נ״א ע״ב) דאף באופן שהלוקח יודע שהמוכר רוצה יותר משויותו ג״כ הוי

אונאה. דאיתא התם מיתיבי הנושא והנותן באמנה והאומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה לרב דאמר אנא דאמרי אפילו לרבי יהודה הא מני אמר אביי מחוורתא רב אמר כרבי מאיר ושמואל דאמר כרבי יהודה רבא אמר לא קשיא כאן בסתם כאן במפרש דתניא במה דברים אמורים בסתם אבל במפרש מוכר שאמר ללוקח חפץ זה שאני מוכר לך במאתים יודע אני בו שאינו שוה אלא מנה על מנת שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה וכן לוקח שאמר למוכר חפץ זה שאני לוקח ממך במנה יודע אני בו ששוה מאתים על מנת שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה ועיין ברש"י שבמפרש מהני משום מתנה על מה שכתוב בתורה תנאי קיים[צ].

והנה מצד אחד אם ננקוט שהמחיר אינו נקבע מצד שהרופאים יהיו מוכנים לשלם גם חמש עשרה אלף משום שבעליו ישלם אפילו עשרים אלף לרפאותו, אלא נאמר שהמחיר הוא שויותו "בעצם" צ"ע היאך דנים הך מחיר, דלנקוט שזה שוה פרוטה משום שכך הוא המחיר כשיש רק שני כלבים לפי שמסתמא לא יחלו זה נראה בורכא, ונחזי אנן אם להך כלב יולדו מאה כלבים המחיר יעלה בעצם משום שעכשיו יש סיכוי יותר סביר שכלב יחלה, וממילא יש ביקוש אצל הרופאים ואם יוולד רק עוד כלב אחד אבל בבדיקת מעבדה נודע שיש לו סיכוי גדול לקבל המחלה לכאו' גם זה נקרא שויות בעצם, דמה לי שיש מאה כלבים שמתוכם יש סיכוי של עשר אחוז שיהי' אחד חולה או שלכלב אחד יש סיכוי של עשר אחוז לחלות. וא"כ בודאי אחרי שהכלב חלה אין סיבה שזה יהיה פחות הגדרת מחיר בעצם ממחיר שנקבע מחמת שיש סיכוי שיקבל המחלה.

וא"כ לכאו' בודאי אין לדון בזה שאינו שכיח שיחלה, וא"כ אם לא רוצים לדון ע"פ כמה הוא מוכן לשלם, א"כ עפ"י מה נקבע את מחירו. האם נימא שמחירו מאתים שקל כמו שהי' שוה כשהיו עשרת אלפים כלבים, או מאה כשהי' חמשת אלפים, או אולי צריך לחשב כמה היה שוה אם הי' כלבים בלי סוף בעיר, דכ"ז עדיין נחשב כבעצם. וכ"ז נראה רחוק, ומסברא נראה שהמחלה של הך כלב קובע באמת את רמת הביקוש וממילא זה קובע המחיר בעצם. וגם נראה שקשה לומר דזה

צ. העירוני שזה סוגיא מפורשת בבא קמא דף קט"ז הרי שהיה בורח מבית האסורין והיתה מעבורת לפניו אמר לו טול דינר והעבירני אין לו אלא שכרו אלמא אמר ליה משטה אני בך ע"כ. אבל לענ"ד אין דמיון בין זה לנידונינו, דשמה הוא לוקח עבור נסיעה מכל אחד מחיר אחר גם אחרי הך מצב שיש אחד שרודפים אותו אלא שהוא רוצה לנצל מצב הך גברא לקחת יותר משא"כ בענינינו זה השפיע על המחיר, ואם נרצה לצייר דוגמת נידון שלנו שמה היינו במי שבשנים כתיקונם אין הרבה ביקוש להעביר הנהר ולוקח מחיר אחד ועכשיו שרוצחים רודפים אחרי כל בני העיר וכולם צריכים שיקח אותם מעבר לנהר, הוא לוקח מכל אחד מחיר גבוה, דלכאורה בזה אינו יכול לומר משטה אני בך.

שעיור עשיר ישלם דנים כדבר צדדי וצריך לדון כמה היה משלם בן אדם בינוני לרפא כלבו, ולא מסתבר לומר כן.

אבל אם אמנם ננקוט שזה קובע המחיר א"כ יוצא שבעל הכלב יש לו חפץ ששוה עשר אלף שקל (הכלב) ובעל התרופה יש לו חפץ ששוה חמש עשרה אלף, וא"כ בכמה כסף נעריך את נכסי בעל הכלב אחרי שקנה התרופה. דמצד אחד יש לתמוה היאך עלה שויות נכסיו כל כך ע"י שחלה כלבו ונסתכן וכיון שקנה תרופה שזה לא יותר מאשר להחזיר את המצב לקדמותו יכפיל את שויות נכסיו, אתמהה. ולחדד יותר הקושי בזה יש לצייר באופן שהי' התרופה כבר אצל בעל הכלב לפני שחלה הכלב ואז הי' מחיר התרופה פרוטה, וא"כ נמצא דע"י שחלה כלבו נהי' יותר עשיר בחמש עשרה אלף שקל משום שעכשיו יש לו חפץ שהוא הי' מוכן לשלם עליו כ"כ הרבה כסף. [והנה בהך נקודה שציירנו שהבעלים מוכנים לשלם יותר מהשויות ע' במה שכתבנו בזה לעיל באות יב, אבל עצם התימה שהעלינו יש גם אם בעל הכלב ישלם רק תשעת אלפים עבור התרופה דהיינו פחות משווי הכלב][צא].

והנה הסתפקנו מה המחיר ההלכתי של הך תרופה וצריך גם לברר האם התרופה נחשבת לגופו ממון. והנה בציור זה לכאו' פשוט שהמחיר שנחליט שזה נחשב שויותו עפ"י דין, כלפי זה הוי ג"כ גופו ממון, דתרופה בודאי הוה גוף ממון אף דתכליתו הוא לרפאות ממון אחר.

וא"כ אם אמנם ננקוט שהמחיר של התרופה שהי' ש"פ לפני שחלה כלב זה עכשיו שוה יותר [אנחנו צידדנו שהמחיר הוא מה שהבעלים מוכנים לשלם, אבל אף אם לא ננקוט כן לכאו' בודאי זה ברור שהוא יותר מפרוטה וכמו שכתבנו] וצריך לברר אם זה נחשב עוד ממון אצל בעל הכלב [והנ"מ במי שמזיק התרופה אצל בעל הכלב למאן דלא דאין דגרמי, או במזיק התרופה ואח"כ נתרפא הכלב מאליו] דמצד אחד אם ננקוט שאצל בעל הכלב אינו נחשב ממון, נצטרך לחדש שגם בדבר שגופו ממון אם כל השויות הוא משום שעל ידו יש להציל עוד ממון, דנים רק ע"י הממון ההוא. ועוד צ"ב לפי הך צד האם יש לו עשרת אלף שקל כשויות הכלב או חמש עשרה אלף שקל כמו ששוה לו להציל הכלב. דמחד גיסא אם נאמר שאצל הבעלים דנים שכל מה שיש לו בזה הוא הממון השני אז אין לו יותר מהממון השני, אבל כמדומני שיש צד גדול לומר שיהי' לו חמש עשרה אלף, דזה השויות

צא. ואל תתמה היאך אני דן שהכלב שוה עשר אלף שקל ויש גם אצלו השיווי של התרופה, הלא ע"כ המחיר של כלב שצריך תרופה כדי לחיות יורד בהתאם למחיר שיעלה לו התרופה כדי לרפאותו, אמנם אין זה מוכרח כלל ויש הרבה ציורים שאף שכדאי לו לשלם על התרופה, לא יורד מחיר הכלב. והציור הכי פשוט הוא באופן שהכלב לא חלה עדיין אך יש לו סיכון גבוה להידבק, דבודאי אין זה מוריד ממחירו עפ"י דין דלא גרע מכלי שזרקו מראש הגג למ"ד דלא אמרינן בתר מעיקרא, אבל התרופה בודאי שוה אצלו יותר.

של הך תרופה אצלו, וכל הסברא שזה אותו ממון אינו מפקיע אלא שאין לדון את זה פעמיים אבל שפיר אפשר לדון השויות של התרופה.

ואף אם ננקוט כן שאין לו יותר ממון עכשיו, מ"מ זה לכאורה ברור שאם יחלה גם הכלב השני ששייך להבעלים השניים שפיר יתהפך התרופה אצלו לממון דעכשיו יש לו שוויות שיכול למכרו לאחר.

יח) **ונמשיך** הקו בנידון של גופו ממון, והיינו אם אמנם ננקוט שהמחיר של התרופה שמשלמים עכשיו [או עכ"פ חלק ממה שעלה בשביל שיש כלב שצריך ריפוי] נחשב גופו ממון, ונרחיב הציור באופן שהבעלים של התרופה אמנם מכר לו זכותו בתרופה, אך החומר נמצא בתוך מחסן חומרים מסוכנים ששייך למושל העיר וכעת מוטל על הקונה לדאוג לקחתה מהמחסן, וכדי להגיע למחסן צריך לקנות דף הוראות היאך להגיע משום שזה במקום נידח מאוד, וגם צריך לפתוח עם מפתח או להקיש הקוד פתיחה, ומלבד זאת מטעמי בטחון המושל מנפיק כרטיסי זהות למי שרוצה ליכנס למחסן, שצריך להציג לשומר [שאין לו מפתח]. ואחר כל זאת כדי להכין התרופה נצרך עוד כלי מיוחד, וגם דף הוראות להכנה וכל אלו קנו הרופאים בקניות נפרדות.

והנה אם כן בנידונינו הרופא שקנה התרופה הוצרך לעוד ה' דברים, מפתח או קוד, כרטיס זיהוי, הוראות הגעה, כלי ההכנה, ודף הוראות של הכנה. וא"כ צריך לברר במי שמוכר לו כל הדברים הללו האם הם נחשבים גופו ממון או לא. והיינו דבודאי כל הפריטים האלו ירד מחירם כשלא יהי' ביקוש להתרופה ועכשיו הם יותר יקרים וא"כ צריך לדון על כולם, אם מחירם נחשב לגופו ממון. והנה לכאורה פשוט שהכלי להכנת התרופה יש לו אותו הגדרה כמו התרופה, ולכאו' נראה שגם דף ההוראות יש לו אותו דין וכמו שביארנו לעיל אות טו שגם ידע הוה חפץ. וצ"ב בדין המפתח, והנה הרבה טוענים שזה אין גופו ממון שאין בזה שום ענין אלא להגיע להחפץ וליבי מהסס בזה וכמו"ש, וגם כתבתי לעיל שזה פשוט אצלי שהקוד והמפתח דין אחד להם. ולחדד הקושי לנקוט שהמפתח ל"ה גופו ממון צריך לדון בדף ההוראות להגיע למחסן דלכאו' לא מסתבר שהמפתח גרע מדף ההוראות להגיע למחסן, אבל מאידך נראה גם דוחק לחלק בין דף ההוראות להגיע למחסן ודף ההוראות של הכנת התרופה, אך בזה אולי יש מקום לחלק.

אבל נראה דאף אם ננקוט שהנייר שכתוב עליו הקוד לפתוח הוה גופו ממון, תעודת הזיהוי שעל ידה אפשר ליכנס ל"ה גופו ממון, דזה בודאי לא עדיף משטר חוב דכל המציאות שלו אינו אלא הוכחה. ובזה מתחדד הקושי של החילוק שאמרנו דאם מכניס שני מסמכים על המסך זה שפעולתו כמפתח, יהי' גופו ממון וזה שאינו אלא תעודת זיהוי לא יהיה גופו ממון, אף דהוא משתמש בשניהם באותה צורה לפתוח המחסן. וצ"ע היטב בכל זה.

סימן יח

בגדרי הסיבה

אכל מצה בלא הסיבה ואח"כ בא אצל רבו האם חייב לחזור ולאכול שם שלא בהסיבה

צדדי הספק

א) **שמעתי** דיש מסתפקים לפי מה דקי"ל דאם אכל מצה בלא הסיבה חייב לחזור ולאכול, וקי"ל נמי דתלמיד לפני רבו אינו חייב בהסיבה [ופשוט שאפילו אחרי שילך מאצל רבו אינו חייב לחזור ולאכול], מה הדין במי שאכל מצה בלא הסיבה ובא לו אצל רבו, האם הוא צריך לחזור ולאכול שם, האם נאמר דכיון דלא יצא ידי חובתו וכשיאכל עכשיו לפני רבו הרי יצא ידי חובתו אע"פ שלא יסב וא"כ הוא חייב לחזור ולאכול אצל רבו, או דנימא דהרי לא ירויח מידי, דהא כל מה שהיה חסר לו הוא ההסיבה, וא"כ למה יחזור ויאכל והרי גם עכשיו לא יסב.

וידוע לדמות למה שנחלקו הראשונים כעין זה במי שהתפלל מנחה בר"ח ושכח לומר יעלה ויבא ונזכר בלילה, שאם יתפלל ערבית שתים הרי לא ירויח כלום דבערבית לא יאמר יעלה ויבא. והנה כדי לברר אם אפשר לדמות ענין זה לענינו צריך לברר קצת את יסוד הנידון שם, וע' בדברי כמה אחרונים (זכרון שמואל סי' כ"ב ועוד) שביארו את מחלוקתם דפליגי אם כשחיסר מלומר מעין המאורע חשיב תפילה או לא. וע' מש"כ להלן באות יז לדון בזה. אבל בין אם זה הפשט במחלוקת שם או לא, צריך לברר כעין זה בענינו, האם חז"ל תיקנו שאין יוצאים ידי חובת מצה וד' כוסות בלא הסיבה, או דאע"ג דחשיב שאכל מצה ושתה ד' כוסות מ"מ צריך לאכול שוב כדי לאכול בהסיבה.

מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בגדר תקנת הסיבה

ב) **והנה** בחידושי מרן רי"ז הלוי על הר"מ כתב שלשיטת הרא"ש [וכ"פ השו"ע] שאם אכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול מוכרח שההסיבה הוא דין במצה ובשתיית היין, וז"ל דס"ל דדין הסיבה הוא דין בקיום המצוה של מצה וד' כוסות דאל"ה אמאי לא יצא, ועוד דלפמש"כ (דלשיטת הרמב"ם הסיבה הוא תקנה בפני עצמה ולא בדין אכילת מצה) הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה כיון דכבר קיים מצות אכילה בשלמות ואין בה שום גריעותא במה שאכלה בלי הסיבה וא"כ המצה שאכלה אח"כ היא כשאר אכילה ושתי' כיון דכבר יצא ידי חובת מצה עכ"ל. ולפו"ר נראה שהגרי"ז טוען את טענתו השני' ע"פ יסוד הגר"ח דלא שייך לחזור ולעשות את ההידור מצוה אחר

שכבר עשה את המצוה בלא ההידור משום שההידור הוא רק במצוה עצמה ועם המצוה ולא אח"כ בנפרד, אבל באמת כאן אינו קשור לדברי הגר"ח, משום שגם החולקים על הגר"ח דסברי שאפשר להוסיף את ההידור במצוה אח"כ, יודו כאן שאינו חסרון כלל במצות מצה עצמה אלא רק במצות הסיבה, שלכאורה פשוט שלא שייך לעשות עוד מצות מצה.

וכתב הגרי"ז דלפי"ז אין דברי הרא"ש מתישבים עם דברי הר"מ שיש ענין להסב כל הסעודה דמזה חזינן שההסיבה יש בה קיום מצוה בפני עצמה. וידוע מה שהעירו על דבריו דהרי הרמ"א פסק את שני הדינים בסעיף ז' וא"כ ע"כ שני דינים אלו לא סתרי אהדדי, וגם מדברי מהרי"ל מבואר שאינו סתירה שהרי כתב וז"ל אמר מהר"ש דאם לא אכל או לא שתה בהסיבה צריך לאכול ולשתות שנית בהסיבה והאוכל כל סעודתו בהסיבה הרי זה משובח. וכמדומני שמקובל לבאר שאע"פ שיסוד מצות הסיבה הוא מצוה בפני עצמה ולא שחז"ל תיקנו לאכול כך את מצות מצה, מ"מ תיקנו חכמים שמצות הסיבה היא לעיכובא בקיום מצות מצה.

חוקר בדעת הרא"ש

ג) **ועדיין** צריך לברר לפי זה האם כשאוכל מצה ושותה ד' כוסות בלא הסיבה נחשב שאכל ושתה אכילת ושתיית מצוה או לא, האם נימא דכיון דחזינן שלא יצא ש"מ שאינה חשובה לאכילת מצה ולשתיית כוס של מצוה כלל, או דנימא דאע"פ שחז"ל תיקנו שההסיבה מעכבת מ"מ יש לשתיית הכוסות ולאכילת המצה תורת אכילת ושתיית מצוה.

וא"ת מה נ"מ בזה דהא בי"כ הוא צריך לאכול שוב בהסיבה, יש לומר דנ"מ במי שאינו יכול להסב האם הוא חייב לאכול מצה ולשתות את הכוסות בלא הסיבה. אלא דיתכן שבכה"ג פשוט שהוא חייב כמו דחזינן שתלמיד לפני רבו אוכל מצה ושותה ד' כוסות בלא הסיבה ומקיים בזה את המצוה, וא"כ אולי בכל אונס כן הוא. אבל ע' באות ט-טז שכתבנו שבפשטות באונס אין את הדין של יושב לפני רבו, וא"כ שפיר יש להסתפק האם עליו לאכול בלי הסיבה. והעירוני שבנוגע לכזית מצה בלילה הראשון של פסח יש מקום גדול לומר שאף אם מדרבנן נחשב שלא אכל כלל, מ"מ יתחייב לאכול כדי לקיים הדאורייתא, אבל עדיין יהיה בזה נ"מ בנוגע לד' כוסות, אמנם העירני הגר"ר שמואלביץ שליט"א דגם בנוגע לד' כוסות לכאורה אין נ"מ דכיון דיש ספק איזה מהכוסות חייבים בהסיבה ממילא יצטרך לשתות שמא כוס זה אינו חייב בהסיבה. [ויש לדון לפי דברי הביה"ל שאין חיוב לעשות מצוה באופן שאחרי העשייה יהיה עדיין ספק אם קיים המצוה]. וא"כ כל הנ"מ יהיה ביו"ט שני או לענין אכילת אפיקומן שכל החיוב הוא מדרבנן.

ויתכן עוד נ"מ בשני גרים [לפי מש"כ הפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ב אות ט"ז דאם גר אינו בכלל ערבות כשיצא אינו מוציא אחרים משום שאינו בכלל

ערבות ואינם יכולים להוציא זא״ז אא״כ הם מברכים גם לעצמם] ואחד מהם נוהג כהראבי״ה ואינו מסב, והשני נוהג כהרא״ש וכמו שפסק המחבר דאם לא היסב חוזר ואוכל ומברך, והשני שנוהג כהמחבר אכל בלא הסיבה וצריך לחזור ולאכול ולברך ורוצה לצאת בברכת חברו הגר שעדיין לא אכל מצה וחברו אוכל בלא הסיבה דהרי הוא נוהג כהראבי״ה, האם הוא יכול לצאת בברכת חברו דאע״פ שחברו אוכל בלא הסיבה מ״מ הרי נחשב לאכילת מצוה, או דנימא דכשחברו אוכל בלא הסיבה אינה מצוה כלל. וא״כ נימא דממ״נ הלא כל החיוב שלו לברך שוב הוא משום דאכל בלא הסיבה ומשום דהוא נוהג דלא כהראבי״ה, וא״כ שהוא צריך לחזור ולברך א״כ חברו אינו יוצא כלל ידי חובת מצה שהרי הוא אוכל בלא הסיבה וא״כ ברכתו היא לבטלה ואינו יכול להוציאו. ואולי יש עוד נ״מ בזמן הבית שלדעת הלל היה חיוב מדאורייתא לאכול פסח מצה ומרור יחד, ומדרבנן הפסח והמצה חייבים בהסיבה, ולכאו׳ לא היה חיוב לאכול את המרור בהסיבה גם בזמן הבית ורק המצה והפסח היו חייבים בהסיבה, וכעי״ז יש לדון על כורך בזה״ז עיין בב״י סימן תע״ה ד״ה כתב אחי, וא״כ אם אכל את הכורך בלא הסיבה האם יצא ידי חובת מרור, דאם אכילת המצה לא היתה אכילת מצוה א״כ הוה לה אכילת רשות שמבטלת אכילת מצוה.

ד) **וכמדומני** שהפשטות בכל זה הוא שיצא ידי חובת מצה או ד׳ כוסות אפילו כשלא היסב, ובפרט לפי מה דמוכרח מדברי המהרי״ל דעצם מצות הסיבה אינה תקנה במצות מצה אלא מצוה נפרדת, אלא שתיקנו שבמצה זה לעיכובא, וא״כ לא מסתבר שהפקיעו בזה את כל התורת מצות מצה, אבל אין זה מוכרח כמובן.

ואף שנראה לי שזה הפשטות, העירוני מכמה מדברי הפוסקים. דז״ל הרא״ש סימן כ׳, אבל בכוס שלישי או רביעי אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו **הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה** ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה. וזה לשון המרדכי אות תריא ולענין מצה אם אכל בלא הסיבה פשיטא דלא יצא דהא אמרי׳ לקמן השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא מיסב אין לא מיסב לא אבל הא מבעיא לן אם שתה בלא הסיבה מהו לכאורה נראה דבדיעבד יצא מדקאמר כולהו צריכי הסיבה משמע דוקא לכתחלה אבל בדיעבד [אם לא היסב] יצא [דהיאך] יתקן המעוות דבשלמא כשאכל מצה בלא הסיבה היה יכול לתקן שיחזור ויאכל ויסב אבל כששתה יין בלא הסיבה אם יחזור וישתה ויסב יהיה נראה כמוסיף על ארבעה כוסות או שמא כיון שלא היסב כששתה **הוי כאילו לא שתה מעולם.** וצריך לדייק היטב בדבריהם אם יש להוכיח שאינו מצוה כלל.

וע׳ בפרי מגדים אשל אברהם סימן תפה שכתב וז״ל ונשבע שלא לומר הגדה קיי״ל נדר אין חל על דיבור הא שבועה חלה עי״ד רט״ו ס״א ורי״ג ס״א ורל״ט ס״ג וד׳ וא״כ בכולל חייל או ליל ב׳ ממצה והגדה ובליל א׳ לא חייל וער״מ פ״ז ה״א ממצה דהגדה מ״ע מ״ה

ולכאורה אף שקרא ק"ש בלילה והזכיר י"מ מ"מ מ"ע הוי ולומר ג' דברים פסח מצה ומרור ולפרש טעמן ועיין פסחים קי"ו ב' ובר"ן שם כתב דמ"ה יצא כל שלא אמר ג' דברים ולא יצא כראוי וראיה מסוכה כ"ח יע"ש ולקמן בסי' תרל"ד ס"ד כאלו לא אכל בסוכה משמע כאלו לא יצא כלל מ"ה ועתוס' סוכה ג' א' ד"ה דאמר כל דעבר אדרבנן לא יצא מ"ה וכ"כ בברכות גבי ק"ש ועתי"ט בסוכה פ"ב מ"ז ופסחים שם כתב התי"ט דמצה ומרור איתקיש לפסח סובר ואמרתם מהכא נפקא שצריך שיאמר טעם הדבר דאלו מוהגדת י"ל דא"צ לפרש טעם הזכר ומן ואמרתם י"ל דוקא כשהבן שואל וי"ל. ועי"מ ז"ל פ"ז לא הביא קרא דוהגדת לבנך. והנה אם נשבע שלא להיסב במצה למ"ד לא יצא אפ"ה י"ל דהשבועה חלה אף דעבר אדרבנן ולא יצא מ"ה מ"מ אין מושבע ע"ז מהר סיני וכחצי שיעור עכ"ל. ולכאורה כוונתו לדון דלדברי התוס' שאחרי שתקנו רבנן מי שלא עשה כתקנתם אינו יוצא את הדאורייתא א"כ נשבע לאכול בלי הסיבה הוה כעובר על דברי תורה (אלא דאינו מפורש כחצי שיעור). ולכאורה מבואר בדעתו שאינה אכילת מצה כלל.

ה) **והנה** אם אמנם ננקוט שעצם האכילה הויא אכילת מצוה אלא שחסר לו הסיבה צריך ביאור איך תתיישב בזה הערת הגרי"ז מה מהני שיאכל עוד פעם והרי כבר יצא ידי חובתו (עכ"פ לדעת הגר"ח בדין הידור מצוה).

ונראה שהביאור הוא דגדר תקנת חז"ל במה שהצריכו הסיבה באכילת מצה היינו דהוסיפו עוד חלק למצות מצה, ואמנם החלק הזה מעכב אבל אפילו אם החלק הזה חסר מ"מ אכילתו עדיין נחשבת לאכילת מצה של מצוה אלא שאינו יוצא משום שחסר לו החלק המעכב ולכך הוא יכול עדיין לאכול עוד מצה כדי להשלים את החסר. ואע"פ דזהו גדר מחודש מ"מ מצינו כעין זה בהלכות תפילה בנוגע למעין המאורע ובנוגע לתפילה בלי כונה, וכמו שיתבאר להלן באות יח. ובודאי אם יאכל את המצה בפעם השני' בלא הסיבה הוה לה אכילת רשות ממש ותבטל את אכילת המצוה של המרור (וכמו שאם יתפלל פעם שניה ולא יזכיר מעין המאורע או יתפלל בלי כונה הוה ברכה לבטלה), אבל עד כמה שהוא אמנם מקיים מה שחסר לו נחשבת לתפילה וכן נחשבת לאכילת מצוה, והיינו דמה שחסר לו את הקיום של הסיבה זה גופא משווה חיוב אכילה כדי להשלים את החסר, וממילא נחשב לאכילת מצוה. אבל כמדומני שגדר זה אין בו מספיק כדי לבאר את דברי הפמ"ג דהרי זה לא יחשב נשבע לבטל דאורייתא.

ו) **וא"כ** אם ננקוט כמו שמשמע מדברי הפמ"ג שאם אכל בלא הסיבה במקום שהי' חייב בהסיבה אינה חשובה אכילת מצוה כלל, א"כ פשוט שבנידון דידן שאכל בלא הסיבה ואח"כ בא אצל רבו שהוא צריך לאכול שוב דהא אכילתו הראשונה שהיתה בלא הסיבה אינה כלום. וא"כ עלינו לבאר רק לצד השני שאע"פ שלא היסב אמנם זו חשובה אכילת מצוה, האם הוא צריך לאכול עוד פעם לפני רבו.

הסיבת תלמיד לפני רבו לא הותרה אלא דחויה היא

ז) **והנה** תחילה צריך לברר בעצם הך דינא דתלמיד לפני רבו א״צ הסיבה, דהנה השאילתות כתב וז״ל תלמיד לפני רבו הסיבה מצוה ויקרא דרבי׳ מצוה הידא מיניהו עדיף עכ״ל. ובמ״ב ס״ק יד כתב דכשמחל הרב שמותר להסב חייב להסב, וז״ל בשעה״צ אות כ מסקנת פר״ח וכן משמע מרי״ץ גיאות שכתב אע״ג דהסיבה מצוה כבוד רבו נמי מצוה ומצוה דכבוד תורה עדיף וממילא כיון דהרב מחל לו איכא מצוה דהסיבה וכן משמע לישנא דהמחבר מדכתב אינו צריך אא״כ וכו׳ משמע דבזה צריך עכ״ל השעה״צ. ולכאו׳ לפי דבריו לא נאמר כאן שום דין בתקנת הסיבה לפני רבו, אלא רק דלהסב לפני רבו הוא חסרון בכבוד רבו ומצות הסיבה אינה יכולה לדחות מצות כבוד הרב וממילא הוא אנוס מלקיים מצות הסיבה, אבל אין לו שום ״קיום״ בחיוב הסיבה [לומר שכך תקנו בתלמיד לפני רבו] או פטור מיוחד ממצות הסיבה. [וכן הוא פשטות משמעות השאילתות, אמנם עיין באות יג שהבאנו שיטה אחרת בדברי האחרונים.]

והנה יש לצייר עוד אנפי שיש סיבה שאסור לאדם להסב והחיוב הסיבה אינו דוחה אותה, ולמשל אם אסר בקונם את ידיו מלהסב, דנדר חל על דבר מצוה (ואפילו נשבע לפי מה שכתב הפמ״ג שהבאנו לעיל), דגם בזה לא אתיא מצות הסיבה ודחיא לנדר. ולפו״ר אין הבדל בין זה לאוכל בפני רבו.

ח) **ולכאורה** דבר זה צ״ע בתרתי. חדא דהא מדסתם השו״ע וכתב שתלמיד לפני רבו אי״צ הסיבה ולא סיים ולכך אין לתלמיד לעשות הסדר אצל רבו, מבואר שמותר לתלמיד לאכול אצל רבו אע״פ שעי״ז יתבטל מהסיבה. וכן נהגו בכל קהילות ישראל שתלמידים אוכלים אצל רבם ואינם מסובים, וכן הוא בודאי פשטות הגמ׳ (וכתב הט״ז שהרב אינו מחויב למחול על כבודו כדי שיוכל התלמיד להסב). ולכאו׳ פשוט שאסור לנדור בקונם בשעת הסדר באופן שעי״ז יגרום שלא יוכל להסב [אפילו אם כונתו בקונם אינה להפטר מהמצוה] ומאי שנא האי מהאי.[צב]

צב. ואע״פ דיש מהאחרונים שהוכיחו מדברי המרדכי בנוגע ללבישת טלית שאינה מצוייצת בשבת שאונס במצות עשה הוא פטור דאל״כ האיך מותר לו לגרום ביטול עשה, מ״מ אפילו אם נבאר כן הלא זה פשוט שאין אדם יכול לשרוף את כל הלולבים שבעיר ואח״כ לומר אנוס אני מלקיים מצות לולב [והיינו דע״כ החיוב לקיים מצוה כולל בתוכו את החיוב לאפשר את הקיום, וכמו שפשוט שאפילו לדעת המרדכי אדם צריך לקנות לולב לפני יו״ט, וא״כ מי שנודר נדר שמעכב אותו מלהסב הרי הוא ״שורף״ את ההסיבה שלו. וא״כ למה מותר לאכול בפני רבו. ואף אם היינו נוקטים שבאמת מותר לגרום מצב שאינו יכול להסב, העירני הגר״ר שמואלביץ שבציור רגיל לא יהני כלום, דהא אינו אונס, דהא יכול לעזוב בית רבו ולהסב, ואף אם היינו רוצים לדמות זאת לציור של המרדכי היה זה רק באופן שאין לו שום אפשרות לעזוב בית רבו.

וכדי להמחיש קצת יותר את השאלה יש לברר מה הי׳ הדין אם הי׳ אסור לשתות יין לפני המלך, ואדם אחד רצה לערוך את הסדר אצל המלך אבל עי״ז יתבטל ממצות ד׳ כוסות, האם הי׳ מותר לו לערוך את הסדר אצל המלך. ולכאו׳ מסתבר שאסור לו וא״כ מאי שנא.

ט) **שנית** שנית צריך לברר את הדין במי שעמד עליו אנס ואמר לו שאם יסב יהרוג אותו, ולכן אכל המצה בלי הסיבה ואח״כ הלך האנס, האם הוא צריך לאכול עוד פעם מצה, דמצד אחד פשוט שהוא צריך לחזור ולאכול דהרי הא דמחייבים לאכול עוד פעם אינו קנס על שביטל חיוב הסיבה, וא״כ מה לי אם עשה כדין בזה שלא היסב או לא, אבל מאידך צ״ב (ובפרט לפי משמעות דברי השאילתות) מה בין הא דהסיבה אינה דוחה את כבוד הרב למה שאינה דוחה פיקוח נפש. וכעי״ז צריך לברר במי שחלה ואינו במציאות כלל שיסב ואכל בלי הסיבה, ובאמצע הלילה התרפא.

דן בספקות שנוגעים9 לענינו

י) **ויש** לדון בעוד כמה ספקות שנוגעים להבנת ענינו.

א. נסתפקתי בתלמיד שאוכל לפני רבו ובא אנס ואמר לו שאם לא יסב יהרוג אותו, ולא הסב, האם יצא ידי מצות מצה, האם נאמר דכיון שכל מה שפוטר אותו מהסיבה הוא מחמת אימת רבו, וא״כ בכגון דא שה״וחי בהם״ מחייב אותו להסב, ממילא אין לו את הפטור מהסיבה של לפני רבו, או נימא דכיון דמצד הרב בעצם אינו מסב הלכך פקע ממנו דין הסיבה.

ב. מה הדין במי שאמר לו רבו להסב וטעה וחשב שאמר לו שלא להסב ולכן לא הסב (לפי שיטת האחרונים שהבאנו דכשמחל הרב הוה ליה כמו אחר ולא יצא אם לא הסב), האם נאמר דכיון דלפי מה ששמע עשה כדין בזה שלא הסב יצא ידי חובת מצה, או נימא דכיון דבעצם הי׳ עליו להסב לא יצא. ונראה דיש לפשוט ספק זה ממה שכתב הב״ח דמי שאוכל אצל רבו שאינו מובהק כיון דהוא ספק יתן לו רבו רשות, והקשה בדבר שמואל דכיון דמצד ספק אסור לו להסב למה לא נאמר דהוה ליה כמו אוכל בפני רבו, וא״כ לכאורה בשיטת הב״ח מבואר שההפקעה מחיוב הסיבה נעשית עפ״י מה **שלפי האמת** אין עליו להסב ולא עפ״י מה שעליו לנהוג כן. וא״כ י״ל דמסתבר להיפך לאידך גיסא, שמי שחשב שרבו אמר לו להסב ועבר ולא הסב ובאמת אמר לו רבו שלא להסב, דשפיר יצא ידי מצה אע״פ שבפועל דינו הי׳ להסב לפי מה שחשב.

יא) **וכמדומני** שלפי״ז אפשר לפשוט את מה שהסתפקנו באות ח-ט, דלכאורה מי שאינו יכול לקיים מצוה משום שנשבע שלא לקיים והשבועה חלה משום שהוא דבר שאינו מפורש בתורה, אין שום נ״מ בין מי שודאי אסור לו משום השבועה לבין מי שיש ספק אם חל עליו איסור שבועה וממילא אסור לו לקיים את המצוה אע״פ שכלפי שמיא גליא שמותר לו לקיימה, דשניהם חייבים בעצם ושניהם בפועל

אינם יכולים לקיים, וא"כ כ"ש באנס שמאיים עליו להרגו אם יסב לכאורה אין נ"מ אם התכוון באמת להרגו או שאמר סתם. וכמו כן גם אם חשב שהאנס איים עליו להרגו ובאמת לא איים עליו, משום שבאנס אין "אמת" וב"עצם". וא"כ אם אמנם חזינן שהפקעת ההסיבה ברבו תלויה באמת ש"מ שיש לחלק בין זה לאנס, אמנם אף אם הדין מבואר טעם הדבר צ"ב.

מהלך א' - תלמיד לפני רבו מקיים דרך חרות בזה שאינו מסב

יב) **שמעתי** שיש מבארים שיסוד הדין שתלמיד לפני רבו אינו צריך הסיבה הוא משום שכך הוא הדרך חרות של תלמיד לפני רבו, והיינו שבזה שאינו מסב הוא מקיים את היסוד של הסיבה שהוא דרך חרות, ולפי"ז יתיישב מה שהערנו באות ח' דמ"ש תלמיד לפני רבו ממי שאסר עליו בקונם מלהסב, דבתלמיד הרי זהו הקיום, וא"כ אינו דומה כלל למי שאסור לו לשתות ד' כוסות לפני המלך. ואם כנים הדברים צריך לברר בכל מקרה לגופו אם נעשה עי"ז דרך חרות, וכגון מי שעבר ניתוח ואינו יכול להסב האם זה נחשב אונס או שמה שאינו מסב הוא דרך חרות, וכן באנס. ובזה יהי' תלוי אם הוא צריך לחזור ולאכול בציור שלפני סוף זמן אכילת מצה נתרפא לגמרי ויכול להסב, וכן האם מותר לו להכניס את עצמו למצב כזה. ואם כנים הדברים א"כ גם בנידון השאלה שהצגנו בריש דברינו פשוט שיהי' חייב לאכול כשמגיע לבית רבו משום שעכשיו הוא מקיים את הדרך חרות, ואינו דומה כלל לתשלומי תפילה במוצאי ר"ח שאינו חייב להזכיר אבל גם אינו מקיים בזה את הדין להזכיר.

ויש להוסיף לבאר את המהלך הזה, דיש שכתבו דאף במקום שא"צ הסיבה (כגון אשה או בזה"ז לדעת הראבי"ה או תלמיד לפני רבו) מ"מ ישיבה צריך דבל"ז ודאי אינו דרך חרות. וא"כ נמצא שבאמת גם אצלו הדרך חרות מעכב אלא שיש חילוקים איך מתקיים הדרך חרות לפי המצב אם ע"י ישיבה או ע"י הסיבה.

ואם כנים הדברים יתכן שיהי' נ"מ להיפך בהגדרת מי נחשב שהוא אנוס מלהסב ומי מקיים את הדרך חרות בלי הסיבה. וכגון מי שנאנס מלהסב האם הוא חייב לשבת, דיתכן שרק תלמיד מקיים את הדרך חרות בישיבה אבל מי שהדרך חרות שלו הוא בהסיבה אין הבדל אם יעמוד או ישב בלי הסיבה דבשניהם אינו מקיים את הדרך חרות.

המחלוקת בדין כשמחל הרב היא אם אינו מסב משום האיסור או שיש עוד דין

יג) **והנה** אם נבאר כפי המהלך הנ"ל יש לבאר האם הפשט הוא שבחפצא הדרך של חרות של תלמיד בפני רבו הוא בלי הסיבה, או שזהו רק משום האיסור להסב. ובודאי המשמעות מדברי השאילתות היא שזה תלוי באיסור, וא"כ עדיין יש לדון לפי המהלך הזה מה שהסתפקנו באות י' בציור של אנס שמאנס אותו להסב, דבכה"ג באמת דינו להסב או בציור שבאמת היה מוטל עליו להסב משום שרבו מחל וטעה

וחשב שאין דינו להסב. והנה בציור של טעות מסתבר לפי מהלך הזה שטעותו אינו יכול להחשיבו לדרך חירות. אבל בציור הראשון כיון שלמעשה דינו להסב מצד האנס, יתכן שאין לו פטור של תלמיד ולא יחשב דרך חירות. ועדיין צ״ע האם מהלך זה הוא המשמעות מדברי השאילתות, דיותר משמע מדבריו שעיקר הדין הוא שאין דחיה על כבוד רבו, ועוד דגם עצם הסברא נראית מחודשת וצ״ע.

והנה מה שנקטנו שבפשטות זה תלוי באיסור, נראה דזה רק לדעת האחרונים שכתבו שאם הרב מחל התלמיד חייב להסב כמו כל אדם אחר, וכדברי המ״ב שהבאנו. דאם נימא שכשהרב מחל הוא רשות, ע״כ יש בזה עוד דין, דאף במקום שמחל ואין איסור מ״מ אינו מענינא של הסיבה. וע׳ ב״ח סימן תע״ב ד״ה ומש״כ רבינו בתלמיד ופנים מאירות סימן צ״ג שכתבו להדיא שאף במקום שמחל הרב פטור מלהסב. וע׳ בלשון הדרישה סימן תעב וז״ל, ז״ל מהרש״ל לאו דוקא אלא לישנא דגמרא נקט דמסיק אמר אביי כי הוינן בי מר הוי [זגינן] אברכי אהדדי כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכיתו מורא רבך כמורא שמים ושם אמר לא צריכיתו לאפוקי ממה שהיו נוהגין בבי מר אבל באמת הוא אסור מפני מורא רבו ונ״ל דזה בזה תליא כשאין צריך לקיים מצות הסיבה ממילא אסור משום מורא רבך ע״כ. וכבר העיר הדבר שמואל דלפי ההבנה הפשוטה עשה המהרש״ל את הסיבה למסובב, ומשמע מדברי המהרש״ל כמו שהבאנו מדברי הב״ח שיש ענין אף בלי האיסור שתלמיד אינו מסב וממילא הוא אסור להסב.

מהלך ב׳ - לחלק בין תלמיד לפני רבו לשאר אונסין

יד) **ועל** עצם החילוק בין תלמיד לפני רבו לאונס אולי יש לומר דאמנם יסוד הדין שתלמיד אינו מיסב הוא מצד איסור, אבל מכיון שאכילת תלמיד בפני רבו הוא דבר שקורה באופן קבוע, א״כ כיון דלפני רבו אסור לו להסב לכן חז״ל לא כללו את האכילה הזאת בתקנתם, וממילא הוא פטור גמור. והמהלך הזה לכאורה שייך גם לדברי הב״ח והפנים מאירות, דאפילו אחרי שמחל פטור מהסיבה מ״מ כיון דבדרך כלל אינו מוחל לא תיקנו הסיבה (אמנם משמעות המהרש״ל לכאורה עדיין אינו מתיישב).

ולפי המהלך הזה נראה דאין עוד היכ״ת שנכלל בהך פטור, דלא מצינו שחז״ל פטרו עוד מקרים מעצם תקנת הסיבה. ועל פי המהלך הזה הי׳ מקום לדון שאפילו לדעת האחרונים שאב שמחה על כבודו הוה ליה כרב ואסור להסב אבל מ״מ לכאורה אין זה יותר מאונס, דכיון שסתם אב מוחל לא מסתבר שחז״ל פטרו בן לפני אביו והוציאו אותו מכלל התקנה, ויוצא דלפי״ז בציור שהאב אינו מוחל יהיה מוטל על הבן לאכול במקום אחר, ובודאי אין זה במשמע בדברי הפוסקים. ויש לדחות שתקנת חז״ל היתה להוציא

את מי שאוכל לפני מי שמצד חיוב כבוד אסור לו להסב.[צג]

מהלך ג' - לחלק בין תלמיד לפני רבו לשאר אונסין

טו) **ואולי** יש לומר באופן אחר שנראה יותר קרוב, והיינו דאע"פ שיסוד הדין שתלמיד אצל רבו אינו מסב הוא משום שמצות הסיבה אינה דוחה את מצות כבוד רבו, ובתחילתו הוא אמנם משום אונס ואינו מקיים הסיבה כלל, אבל עכ"פ אין בזה את המחייב של הסיבה, דהיינו דכיון דכשאוכל לפני רבו אינו יכול לקיים דרך חרות לכן המצוה של אכילת מצה אינה מחייבת לאכול דרך חרות. ולפי"ז נצטרך לברר בכל מצב של אונס אם אמרינן שבמצב זה אינו מחוייב בהסיבה או שהוא מחוייב ונפטר. ויהי' נ"מ אם יהיה מותר לו להכניס את עצמו למצב כזה, וכן נ"מ אם יהיה חייב לחזור לאכול אח"כ. וכמדומני שלפי המהלך הזה יתכן שכמה מצבים יכנסו לגדר של "אינו מחייב הסיבה". ומסתבר לי שלפי המהלך הזה מי שמחמת צורת גופו אינו יכול להסב (לא שההסיבה תזיק לבריאותו אלא שבמציאות אינו יכול) יהא דינו כמו תלמיד לפני רבו. אבל כמדומני שאנס שמאיים להרגו עדיין נחשב כצריך הסיבה אלא שפטור מחמת אונס.[צד] ולפי"ז יתכן דשפיר י"ל שדין זה דומה לסברות הראשונים בתשלומין, ונבאר בזה יותר להלן.

וע' בהגדה של פסח מבית לוי בשם הגרי"ז וז"ל דהא דתלמיד לפני רבו אינו מסיב בליל פסח אינו בגלל הדין של מורא רבו, אלא הטעם הוא משום שכל דין הסיבה הוא ענין של חירות וכשיושב לפני רבו שמוראו עליו אין הסיבתו הסיבה של חירות וכו' ודבר זה מוכח ממה שאמרו בגמ' שם אשה אינו מסיב משום שאימת בעלה עלי' עי"ש. ולכאורה זה הוא דלא כהשאילתות. ועכ"פ לפי המהלך הזה תלמיד אצל רבו אינו מקיים הסיבה וגם ההסיבה אינה נדחית מצד האיסור אלא שאינו שייך אצלו הסיבה, והא דאינו חייב ללכת למקום שיהי' חייב בהסיבה לכאורה צריך להסביר ג"כ כמו שכתבנו לעיל. ולפי המהלך הזה ג"כ לכאורה מסתבר דבשאר אונסים כיון שאין יסודם משום שאינו בר הסיבת חירות לא שייך לומר כן. ולכאורה לפי סברת הגרי"ז שפיר שייך להבין את דברי הב"ח.

צג. אבל א"כ זה לא יתיישב עם דברי הב"ח, דהרי לדידי' ביארנו שע"כ הפקיעו הסיבה מתלמיד אצל רבו ולא ממצב של איסור. אבל לכאורה בי"כ צ"ב ליישב שיטת הב"ח שס"ל שאף אם הרב מחל אינו חייב להסב עם השיטה שסוברת שבאב שלא מחל פטור הבן מהסיבה, דאם הב"ח ס"ל כמותם יוצא שבאופן שאין מחילה שניהם אסורים ופטורים, וא"כ מדוע יש חילוק שכשמחל האב חייב להסב וכשמחל הרב פטור מלהסב.

צד. ולכאורה המהלך הזה אינו מתאים עם דעת הב"ח, דלפי"ז באופן שאמנם יכול לקיים דרך חירות, למה שלא יתחייב בזה.

מהלך ד' - להלק בין תלמיד לפני רבו לשאר אונסין

טז) **ויתכן** לבאר על פי מהלך אחר קצת, דכל מה שאין מחייב של הסיבה בתלמיד אינו מצד שבפועל אין מוטל עליו לעשות את המעשה של הסיבה, דאם בעצם היה עליו דין להראות דרך חירות אלא שבזה שמיסב הוי חסרון בכבוד רבו הוא היה נידון כאנוס בעלמא. אלא הביאור הוא שבתלמיד היושב בפני רבו אין מחייב כלל שהתלמיד יראה את עצמו כבן חורין ע"י שיסב, כיון ד"המראה את עצמו בן חורין שבהסיבה" אסור לפני רבו. ולפי זה לא שייך עוד היכ"ת שיפטר מהסיבה, דבחולה ואנס הא דאינו יכול להסב הוא במציאות של הסיבה ולא בחרות, וא"כ אין בזה את הפטור מהחיוב של חרות. ולפי זה פשוט מאד שהדין תלוי בהאמת ולא במה שהוא חושב, ומיושבים היטב דברי הב"ח שהבאנו באות י'. וכמדומני שפשוט לפי זה שגם בציור הראשון באות י' יצא ידי חובתו, דבאמת דינו אינו להראות את החרות אלא הוא צריך להסב בפועל כדי שלא יהרג.[צה]

יז) **עכ"פ** בירורנו קצת את הצדדים במה שמותר לתלמיד לאכול בפני רבו אע"פ שע"י זה לא יסב, ולמה אינו חייב להסב אח"כ עוד פעם. ולפי הצד שהבאנו באות ד' שבלא הסיבה אינה חשובה אכילת מצוה כלל, בירורנו שבודאי בציור של ספיקן הוא צריך לאכול עוד פעם אפילו אם אכילת תלמיד הוא פטור ולא קיום. ולפי המהלך הראשון שביארנו באות יב ג"כ בירורנו שספקנו נפשט משום שבאכילה לפני רבו איכא קיום, ואינו דומה לתפילת ר"ח, ולשאר המהלכים עדיין צריך לברר.

והנה בירורנו באות ה שלפי הצד שכשאוכל בלא הסיבה שפיר נחשב לאכילת מצוה, גדרו הוא שחיוב ההסיבה הוא לעיכובא באכילת המצה אע"ג דהוי אכילת מצוה גם בלא זה. ובאמת כעי"ז צריך לברר בסוגיא דתפילת תשלומין, דהרי הנך דסברי דבמקום שלא ירויח לומר מעין המאורע אינו צריך לחזור ולהתפלל, ע"כ סברי שתפילה גם אם אינו מזכיר בה מעין המאורע חשיבא תפילה, וא"כ איך יחזור ויתפלל עוד פעם הלא כבר יצא ידי חובת תפילה. ועוד

צה. ואולי יש לבאר באופן אחר, שהחילוק בין כל המצוות שאסור לגרום שיהי' אונס שימנע אותו מלקיים את המצוה [ואדם מחויב לגרום שלא יהי' אונס] להסיבה הוא שגוף מצות הסיבה שייך לכל ליל הסדר וכמו שמבואר בר"מ שאם מיסב בכל הסעודה הרי זה משובח וה"לעיכובא" של ההסיבה הוא רק בשעת אכילת מצה ושתית הכוסות, ויש לדון ולומר שהלעיכובא הוא במצה ולא בהסיבה, וא"כ באמת אין חיוב של הסיבה אלא רק מצוה אבל חז"ל תקנו לאכול את המצה עם קיום מצות הסיבה, וממילא בזה אם נאנס מלקיימה ממילא אין דין במצה, ודין ההסיבה גופא הרי אינו מחייב, וצ"ע בזה, ולפי"ז באמת יהי' מותר לגרום שלא יסב בכל אופן, ובכל אונס שיהיה לא יצטרך לחזור ולאכול. אבל כבר הבאנו בהערה לאות ח שאין ליישב כלל דינא דהסיבה ע"י שמותר להביא עצמו לידי אונס, דהא הציור הרגיל של אכילה לפני רבו אינו אונס כלל, דהא בידו לעזוב בית רבו ולהסב.

שמעתי מהגר״א ווייס שליט״א שהוכיח מדברי כמה אחרונים דגם הנך דפליגי אין הביאור דסברי דל״ה תפילה כלל דהרי השו״ע סי׳ קפ״ח סעיף ט כתב שכששכח יעלה ויבא בבהמ״ז אינו צריך לחזור ולזמן, וע״כ דגם בלא יעלה ויבא נקרא בהמ״ז. וכן מוכח מדברי השו״ע סי׳ קכ״ד סעיף י׳ דאע״פ דלכתחילה אין הבקי יוצא בתפילת הש״ץ מ״מ אם כבר התפלל ושכח יעלה ויבא יכול לצאת בתפילת הש״ץ, ומוכרח שאע״פ שהתפילה חשובה תפילה גם אם לא הזכיר מעין המאורע, מ״מ עדיין הוא צריך לחזור ולהתפלל כדי לקיים את החיוב להזכיר מעין המאורע, וע״כ צ״ל שאע״פ שהתפילה הראשונה חשיבא חפצא של תפילה ובודאי אם יתפלל עוד פעם ולא יזכיר מעין המאורע תהי׳ תפילתו ברכה לבטלה, אבל מ״מ כיון דלא יצא ידי חובתו משום שחסר לו הזכרת מעין המאורע זה גופא משוה את התפילה השני׳ לתפילה.

יח) **ובאמת** את עצם המושג שהתפילה הראשונה חשובה חפצא של תפילה אלא שכיון שחיסר בה איזה דבר הגברא מחוייב להתפלל עוד פעם, יש להוכיח גם מתפילה בלי כונה דקי״ל דמעיקר הדין מי שהתפלל ולא כיוון צריך לחזור ולהתפלל עוד פעם אבל בזמנינו נקטינן שמסתמא גם בפעם השניה יתפלל בלי כונה ולכן אינו חוזר ומתפלל, ולכאו׳ תמוה דא״כ איך מותר לכל אדם להתפלל בפעם הראשונה.

ושמעתי דיש מתרצים שמי שלא כיוון בפעם הראשונה שאני משום שאצלו יש ריעותא שהוא כבר במצב של אי כוונה. אבל כמדומני שדברים אלו אין להם שחר, דהרי מי שהתפלל מנחה סמוך לשקיעה ולא כיוון יכול להתפלל מעריב מיד אחרי השקיעה, ואילו מי שהתפלל מנחה גדולה בימות החמה ולא כיוון אינו חוזר ומתפלל מנחה עוד פעם סמוך לשקיעה אע״פ שהוא מופלג מהמנחה גדולה הרבה יותר, והיכי מסתבר יותר לחשוש שיתפלל את המנחה השני׳ בלי כוונה ממה שנחשוש על המעריב.

ולכאו׳ מבואר מכאן שבכה״ג איכא חפצא של תפילה בלי כוונה אבל לא יצא ידי חובתו, משום שחובתו היא תפילה בכוונה, ולכך הוא חייב להתפלל עוד פעם. וכבר כתב כן הקה״י ברכות כז-א ליישב את קושיית הביאור הלכה סימן קא ד״ה והאידנא איך מותר לאדם להמשיך ולהתפלל אחרי שלא כיוון באבות [וכמדומני דמטו בה בשם הגרי״ז ששאלו הגרמ״א שטרן זצ״ל האם כדאי להתפלל במנין גדול משום דבמנין מצומצם יש חשש גדול שאחד מהם יתפלל בלא כונה וממילא אין תפילתו תפילה, וא״כ אינה תפילה בציבור, והשיב לו הגרי״ז שלא חסר בחפצא של תפילה ולכך הויא תפילה בציבור].

ואם אמנם הגדרים של תפילה בציבור והסיבה במצה שוים, יצא מזה נ״מ למעשה במי שאין לו סידור והוא יודע לומר שמ״ע בע״פ אבל אינו יודע יעלה ויבא בע״פ שיוכל להתפלל בר״ח אע״פ שלא יאמר יעלה ויבא. ועיין בעניני הזכרת מעין המאורע סימן ב שהארכנו

בכל זה והבאנו שבקובץ מבקשי תורה סימן קי״ט דן הגר״י זילברשטיין האם מי שאינו יודע יעלה ויבא בע״פ יכול להתפלל.

יט) **וא״כ** אם נדון במי שאכל בלא הסיבה ואח״כ אוכל אצל רבו האם הוא צריך לחזור ולאכול, באמת יתכן לדמות את הנידון הזה למחלוקת הראשונים במי ששכח יעלה ויבא במנחה שנמצא שלא קיים חובתו משום שחסר לו את החלק המעכב, האם יש מקום לקיים את המצוה באופן שלא יקיים אותו חלק אבל לא יהי׳ מעכב בזה.

אבל לענ״ד אין להשוות את ענינו לתפילת תשלומין. ונראה לענ״ד דיש מקום לומר דבנידוננו אין לחייבו לחזור ולאכול בפני רבו שלא בהסיבה. ותחילה צריך לבאר במה שהתחדש שאע״פ שחשוב מעשה מצוה מ״מ כיון שלא יצא מפני שחיסר בה הוא צריך לעשות את המצוה עוד פעם כתיקונה, האם זה שהוא צריך לעשותה עוד פעם הוא משום שבזה הוא ממלא את החסר, או שהוא מפני שהמצוה שהוא עושה עכשיו אינה פגומה. וכמדומני שהפשטות הוא מפני שבזה הוא ממלא את מה שחיסר. ואם נאמר שהחיוב לעשות את המצוה פעם שני׳ הוא משום שע״י זה אינה מצוה פגומה, א״כ לכאורה גם בנידון דידן שייך לומר כן, אבל אם החיוב לעשות את המצוה פעם שני׳ הוא משום שבזה הוא ממלא את החסר נראה שיש מקום גדול לומר דבדידן לא שייך לומר כן, וכמו שנבאר.

הרי כפי המהלכים שביארנו באות יד-טז (ודלא כהמהלך שהבאנו באות יב שמקיים את הדרך חרות כשאוכל בלי הסיבה לפני רבו) שיסוד הדין בזה שקיים את מצותו במה שאכל לפני רבו הוא משום שכיון שלא שייך לעשות שם דרך חרות או שלא שייך שיקיים שם את החיוב דרך חרות לכן לא חייבו אותו או שלכן האכילה אינה מחייבת את הדרך חרות, אבל עכ״פ אין ״יותר״ באכילה בלי הסיבה בפני רבו ממה שיש באכילה שלא בפני רבו, אלא שאין צריך יותר. ולהבהיר יותר אם נדון על ג׳ אנשים, ראובן אכל והיסב, שמעון אכל ולא היסב ולכן לא יצא מצותו ולוי אכל לפני רבו ולכן לא היסב וקיים מצותו. האם עצם אכילת המצה של לוי יותר דומה להאכילה של ראובן או לאכילה של לוי. דלכאו׳ לפי מהלכים אלו אכילתו יותר דומה לאכילת שמעון אלא שלוי יצא ידי מצותו באכילה כזו. וא״כ נראה שלא שייך שיאכל עוד פעם בלי הסיבה ועי״ז יקיים מצותו. ואע״פ שאם הי׳ מצליח לעשות ״אכילת מצה״ לפני רבו, בודאי לא הי׳ חסר כלום בהך אכילה, אבל מ״מ כיון דלא ניתוסף כלום באכילה זו ב״חסר״ שבאכילה הראשונה (אלא שבאכילה השני׳ אינו חסר) לכן אין האכילה השני׳ אכילת מצוה כלל.

כ) **ואע״פ** דאפשר לטעון כך גם בתפילת תשלומין למנחה של שבת שמתפלל במוצאי שבת, מ״מ נראה שיש חילוק גדול, משום שתפילה של חול איננה ״פחות״ מתפילת שבת שמזכיר בה שבת, והיא תפילה מושלמת, אלא שבזמן שצריך להזכיר מעין המאורע אם לא

הזכיר מעין המאורע היא "פחות" בכך שאין בה הזכרת המאורע, וא"כ בזה שפיר שייך להשלים את התפילה החסרה בתפילת חול משום שהתפילה הראשונה היא פחות מהשניה משא"כ באכילת מצה וע'.

כא) **וכדי** להמחיש את עצם הסברא שכתבנו שאם אין מעלה במצוה השני' אע"פ דאין פגם בעשי' אין לחזור ולעשות אותה פעם שני', יש לדמות בדמיון רחוק קצת. דהנה החיוב של הידור מצוה תלוי במה שיש לפניו וכדמבואר בפוסקים, ויתכן ששני אנשים נטלו אותו אתרוג ואחד מהם קיים הידור מצוה והשני לא. וכגון ששניהם נטלו אתרוג סוג ג', ולפני ראובן היו רק סוג א' וסוג ב' וסוג ג' ולפני שמעון היו רק סוג ג' ד' וה', דלשמעון זה הידור מצוה אבל לא לראובן. וא"כ להחולקים על הגר"ח דסברי דאפשר לחזור ולעשות מצוה עוד פעם בשביל ההידור, מה יהי' הדין במי שנטל אתרוג סוג ג' כשהיו לפניו גם סוג א' וב' ואח"כ לקחו מלפניו את הסוג א' ואת הסוג ב' אבל הביאו לפניו סוג ד' וה', דנמצא שאם יטול עוד פעם את האתרוג הסוג ג' יהי' בזה הידור מצוה, האם אמנם יש ענין בזה. וכמדומני שפשוט שלא.

כב) **וכדי** להמחיש עוד קצת את הסברא הזאת, נראה לדון במי ששכח להזכיר יעלה ויבא בהושע"ר במנחה, האם הוא יכול להתפלל לתשלומין שתים במעריב של שמיני עצרת, דאע"פ שנחלקו האחרונים במי שאמר חג הסוכות בשמ"ע במקום שמיני חג העצרת אם יצא, אבל מ"מ אפילו להשיטות שלא יצא הרי כתב הגרע"א שאם אמר בחג הזה סתם בודאי יצא, וא"כ דילמא נימא שיתפלל ויאמר החג הזה. או דנימא דכיון שהדין להזכיר הוא מצד השמיני עצרת א"כ גם אם יאמר החג הזה לא הרויח את ההזכרה של סוכות (דהחג הזה פירושו שמנ"ע). ונראה שהפשטות היא שלשיטה זו גם בזה לא הרויח, וצ"ע. ואם נאמר שבאמת לא מהני לשיטה הזו, א"כ הדין הוא דלדידיה לא יחזור ויתפלל. ובודאי לפי השיטה השניה יתפלל (ולכאורה לפי מה שנקטנו יזכירו ביום שמיני עצרת הזה). ואם נשאל לפי שיטה זו מה הענין לחזור ולהתפלל ובמה עדיפה התפילה השניה על התפילה הראשונה, הרי שתיהם היו בלי הזכרת סוכות, בודאי אין בזה טענה דהראשונה היתה תפילה בלי הזכרת מעין המאורע והשניה היתה עם הזכרת מעין המאורע, ואף שלא השלים ואמר את ההזכרה של סוכות אבל בודאי שזו תפילה יותר טובה. וא"כ נראה שאם מתפלל את התפילה השני' בחול שהיא תפילה מושלמת גם אם אינו מזכיר את המאורע, משום שתפילה שינהא צריכה הזכרה הוי תפילה שלימה בלי ההזכרה, ולא דמי להסיבה שהאכילה השני' אינה טובה יותר מהראשונה אלא שאין צריך יותר. וע' להלן אות כח שהבאנו שיש להוכיח את הגדר הזה בהסיבה לפני רבו.

כג) **והנה** מצד הסברא שכתבנו באות יט מבואר רק שאינו מתקן בזה שיאכל בפני רבו משום שאין זו אכילת

מצה וממילא לא הרויח בזה שהרי היא אכילה שאינה מחייבת הסיבה, אבל אם הי׳ יכול באמת לאכול עוד אכילת מצוה יתכן דהי׳ מחויב להסב לכו״ע. ואע״פ דיש שיטה שסברי בתשלומין שלא יתפלל משום שאינו מרויח (ולכאורה אינו במשמע שיסוד סברתם הוא משום שבאמת התפילה השני׳ איננה תפילה אלא רק משום שאין ענין בזה כיון שאינו מרויח) מ״מ לכאורה בענינו אינו שייך, דבתשלומין שצריך לדון שהתשלומין יעשו חיוב תפילה יש לומר שכיון שכשדנים על ההבדל שבין שתי התפילות נמצא שלא ירויח לכן אין דין תשלומין, אבל בנידון דידן הרי הוא מחויב לאכול בהסיבה בעצם וא״כ אם הוא יכול לאכול באופן שיצא ידי חובתו לכאורה יהי׳ חייב. וכמש״כ באות כו שאם יש ריוח באכילה בפני רבו יותר מאשר באכילה באונס, מי שנאנס מלהסב יהי׳ חייב לחזור ולאכול בפני רבו, וא״כ גם אחרי שאכל בלי הסיבה אם זה נחשב לריוח למה לא יהי׳ חייב לאכול בפני רבו. ואם כנים דברינו בזה א״כ ממ״נ נידון דידן אינו תלוי בחובת תשלומין אלא דאם הוא יכול לחזור ולאכול עוד אכילה הוא מחויב לכו״ע ואם אינו יכול הוא פטור לכו״ע.

והנ״מ אם מה שאינו אוכל בפני רבו הוא משום שאין ענין או שיש ענין אבל הוא אינו יכול, הוא לר״מ דסובר דאין יוצאים ידי חובת מצה במע״ש ופדה חיטים של מע״ש על תנאי שלא ילך למקום פלוני, ואכל כזית מהם בלי הסיבה, דלדברינו יהי׳ מחויב ללכת למקום ההוא כדי להפקיע את אכילתו הראשונה כדי שיוכל לאכול בפני רבו בלא הסיבה. ויש לעיין בציור זה משום שאם יעשה כן יגרום שברכתו הראשונה הויא לבטלה, והיינו כעין הערת החת״ס יו״ד סי׳ ש״כ למה מותר להשאל על הפרשת חלה כשכבר בירך על ההפרשה. ולכאורה מש״כ החת״ס לבאר לא שייך לענינו. אבל אף אם יש בזה איסור יש לצייר הנ״מ באופן שלא בירך או שבירך ע״י שומע כעונה שבפשוטו אין בזה חשש של ברכה לבטלה.

כד) **ויש** להעיר נקודה מחודשת אבל כמדומני שהיא פשוטה, שאם ננקוט שמי שאכל בלי הסיבה ובא אצל רבו אינו צריך לחזור ולאכול בלא הסיבה, א״כ הדין הוא שהוא צריך ללכת מלפני רבו כדי שיוכל להסב. ואע״פ שלכל תלמיד מותר לאכול בפני רבו אע״פ שאינו מסב, זהו משום שהוא אוכל מצה באופן שאינו מחייב הסיבה (לכל אחד מהביאורים שביארנו), אבל אם מתחילה לא אכל בפני רבו לא ניתוסף לו כלום בזה שהוא לפני רבו. ונראה דא״כ אם אינו יכול לצאת מלפני רבו אז הרב מחויב למחול לו כדי שיסב, ואינו דומה לשאר תלמיד לפני רבו שאין הרב צריך למחול משום דהתם לא חסר לו בקיום המצוה.

כה) **ואע״פ** שהדברים נראים מחודשים הנה מצינו כעין זה, דהרי שיטת הרא״ש דמי שאכל בשבת ולא בירך עד מוצאי שבת אינו אומר בבהמ״ז רצה. וצריך לברר את הדין אם בירך בהמ״ז (על הסעודה השני׳) מבעוד יום

ושכח לומר רצה ויצאה השבת, האם הוא צריך לברך עוד פעם בלי רצה. ולפו"ר יתכן דזה תלוי במחלוקת הראשונים בנוגע לתשלומין. והנה מי שגמר לאכול סמוך לשקיעה לכאורה אין לו חיוב למהר ולברך מיד, ואע"פ דאם יחכה עד הלילה לא יוכל לומר רצה מ"מ הרי אז כך יהי' דינו. ואם כן נחזי אנן אם נאמר דמי ששכח לומר רצה ויצאה השבת אינו חייב לחזור ולברך משום דבי"כ אינו מזכיר, ושכח לומר רצה והוא עדיין לפני השקיעה, האם הוא יכול לחכות עד אחרי השקיעה ולומר שהרי אם לא הייתי מברך הייתי יכול לחכות אז גם עכשיו אחכה. ובודאי אינו כן, דאם לא בירך כלל אז אם יחכה יהיה דינו לברך בלי לומר רצה, אבל עכשיו שלא יצא ידי חובת בהמ"ז והוא צריך לחזור ולברך לא יוכל לתקן את הרצה שהחסיר, וממילא לכאורה הוא חייב למהר ולברך. והוא ממש כמו בציור דידן שכל תלמיד יכול מתחילה לאכול אצל רבו בלי הסיבה אבל כשהוא צריך להשלים את ההסיבה שהחסיר כשאכל שלא בפני רבו אינו יכול לאכול אצל רבו בלא הסיבה משום דאין לו הסיבה משום שאין אכילה.

כו) **עוד** צריך לברר במי שנאנס מלהסב אם הוא חייב או עכ"פ אם לכתחילה יש לו לאכול אצל רבו, דבזה יצא ידי חובתו. וכמו כן אם כנים דברינו באות יח שמי שאנוס מלהזכיר מעין המאורע יכול לברך בלי להזכיר, לדעת הרא"ש שבמוצ"ש אין אומר רצה האם עליו לחכות לכתחילה עד מוצאי שבת כדי שהברכה לא תחייב אותו לומר רצה. והנה כבר הבאנו את דברי המרדכי, אבל לכאורה נראה דיתכן דאפילו לדעת המרדכי יצטרך לחכות לפי הרא"ש, דכל דברי המרדכי אינם אלא באופן שאינו מרויח בקיום המצוה בין שתי האפשרויות אלא שהגברא לא התחייב, אבל כאן אם יחכה הרי יברך בהמ"ז כדינו. או במילים אחרות, בציור של המרדכי הוא אמנם אנוס מלקיים את המצוה אלא שהוא יכול להפטר, אבל כאן הוא אנוס מלהזכיר מעין המאורע אבל אינו אנוס מלברך בהמ"ז כדינו. וכמדומני שזו הפשטות שהוא חייב לברך בהמ"ז כדין.

כז) **ואם** כנים גם הדברים האלו יש לעיין האם גם בהסיבה נאמר כן, ולפי מש"כ באות יט יש מקום לחלק דבאמת בהסיבה אינו מרויח בזה שאוכל אצל רבו.

אבל באמת נראה דאם נאמר שמי שאכל בלי הסיבה ובא אצל רבו חייב לאכול לפני רבו בלי הסיבה, א"כ מוכרח שגם מי שאנוס ואינו יכול להסב (באופן שאם יסתלק האונס אח"כ יצטרך לאכול עוד פעם, ע' לעיל אות יב-טז) יצטרך ללכת לילך אצל רבו כדי שיהיה לו אכילה שלא צריך בה הסיבה. וזה אפילו לדעת המרדכי שאינו צריך להפטר מחיוב, דאם הדין הוא דאחר שאכל בלי הסיבה ונמצא עכשיו בפני רבו שצריך לאכול עוד הפעם, לכאורה אין הביאור משום שע"י זה הוא נפטר מחיובו אלא

שבזה קיים את מצותו באופן שלא חסר לו, ואם יש חיוב לקיים את מצותו באופן כזה גם המרדכי יודה בזה. ולא מיבעיא לפי מש"כ באות ו עפ"י דברי הפמ"ג שצריך לחזור ולאכול משום שהאכילה הראשונה לא היתה אכילת מצוה כלל שבודאי אם יש לו חיוב לאכול ורק אצל רבו יש לו אכילה בודאי דהוא צריך לילך אצל רבו, אלא אפילו אם נאמר שהאכילה הראשונה היתה אכילה של מצוה, אך נאמר שיש חיוב למלאות את החסרון, נראה פשוט שיצטרך ללכת אצל רבו, משום שעצם המחייב של המצוה יחייב אותו שתהי' לו אכילה כדין. וחוץ מההכרח בהבנה ובסברא, גם בחשבון הוא כן, דאם אחרי שאכל בלא הסיבה והוא יושב אצל רבו הוא צריך לאכול בלי הסיבה א"כ לכאורה גם אם הי' אנוס מלהסב כשאכל אם יהי' אח"כ אצל רבו יצטרך להסב. ואם כן לכאורה בודאי יצטרך לילך לרבו כדי לאכול.

כה) **והנה** בדין איטר נחלקו הראשונים האיך מיסב, ואין לנו הכרעה, אבל כיון דסכנתא חמירא לכן מסב בשמאל של כל אדם. וא"כ לכאורה נמצא שכל איטר הוא בספק אם קיים מצוות הסיבה או לא קיים, אלא שאין לו עצה יותר טובה. וא"כ צ"ע למה לא אמרינן שאיטר ילך לאכול בפני רבו. ואע"פ שספק דרבנן לקולא, מ"מ הלא לתירוץ אחד של הר"ן כשאין טרחא מרובה מחמירים, וא"כ למה לא אמרינן דבמקום שאין טרחא ללכת לאכול אצל רבו שיהיה צריך האיטר ללכת לשם. וביותר קשה דהרי דעת הרבה אחרונים דגם באב אם אינו מוחל על כבודו לא אמרינן דבטלה דעתו ודין הבן הוא שלא להסב כמו בפני רבו, וא"כ למה לא כתבו הני פוסקים שמי שיש לו בן איטר צריך שהאב יקפיד עליו שלא יסב. ולכאורה זה ראי' למש"כ באות יט שלא ירויח כלום בזה, והיינו דאין מעלה בהאכילה של מי שאוכל לפני רבו ואינו מיסב יותר ממי שסתם אינו מיסב, אלא שאצל רבו אינו חייב בהסיבה, וממילא כל מה שמרויח בזה שאוכל אצל רבו אינו אלא שהוא פטור מהסיבה, ועל זה אין חיוב להשוות עצמו לפטור במקום להיות אונס, וכמו שמבואר בדברי המרדכי שבאופן שאנוס בהטלת ציצית אינו חייב להוריד הטלית.

אבל אפילו אם נאמר כדברינו והיינו שאין ציורנו יותר חמור מהורדת הטלית לפי המרדכי, לכאורה יש לטעון שלא הועלנו בזה. שהרי המג"א סובר שגם לדעת המרדכי מדרבנן יש חיוב להפטר, וא"כ למה לא מצינו חיוב מדרבנן לאיטר לאכול אצל רבו, דהא עי"ז פוטר עצמו מחיוב הסיבה. וא"כ ע"כ נצטרך לומר דסמכו ע"ז דספק דרבנן לקולא, וא"כ אזלא הראיה, ושפיר יתכן דאנוס חייב לאכול אצל רבו. אבל נראה שאכן קיימת ההוכחה שהבאנו. שנראה שאע"פ שלפי החולקים על המרדכי (ע' בעמק יהושע שהביא מהירושלמי שמי שנאנס מלהקריב קרבן פסח צריך ללכת לדרך רחוקה כדי שיהי'

פטור) ולדעת המג"א לכו"ע יש חיוב מדרבנן, אינו דומה הך חיוב ליפטר למה שמחוייב באופן שאם ישווה מצב מסויים שאינו רק גורם להשוות עצמו לפטור אלא שעי"ז מקיים המצוה באופן יותר מושלם, דבכה"ג עצם המחייב של המצוה מחייב אותו לקיימה באופן שאינו חסר. והיינו משום דיתכן שיסוד דברי החולקים על המרדכי הוא משום דאע"פ שאינו מרויח אבל סו"ס לא יהיה לו ביטול מצוה. וא"כ בספק דרבנן שדינו לקולא, הרי בי"כ לא ביטל, אלא דבמקום שאינו טירחא מחמרינן לקיים את המצוה, וא"כ ע"י שפטר עצמו לא הרויח כלום, שהרי אף לפני הפטור לא היה ביטול וגם עכשיו אין קיום, אבל אם יש בידו לגרום מצב שהקיום יהיה יותר מושלם, לכאורה הדין להחמיר בספק דרבנן כשאין טירחא מרובה יחייב אותו, ודוק.

סימן יט

בגדרי שתיית כוס של ברכה

כשיש לפניו ברירה או לבלוע כוס של קידוש בלי הסבה או לפולטו הי מינייהו עדיף

מעשה באחד שהתחיל לשתות כוס מד׳ כוסות בלי הסיבה ונזכר שצריך הסיבה, והנה אע״פ דעדיין לא נכנס היין לתוך גרונו מ״מ לא היה ביכולתו להספיק להסב ולבלוע אח״כ את מקצת היין שהיה בפיו, ויש לפניו ב׳ אפשרויות או לפלוט את היין שבפיו או לבלוע אותו מקצת יין שלא בהסיבה, והשאלה מה עדיף. וכדי לבאר ספיקן יש להביא כמה סוגיות ואת מה שיש להעיר בהם.

פרק א
יסוד חיוב ד׳ כוסות

מקודם נביא כמה ציורים ששתה ויצא ידי חובת כוס של קידוש וידי חובת שתיית כוס של ברכה, אבל לא יצא ידי חובת כוס של ארבע כוסות

א) **השו״ע** סי׳ תע״ב כתב שצריך לקדש רק בלילה. וכתב המג״א ס״ק א דהטעם הוא משום דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וכולן צריכים להיות בלילה. והט״ז כתב משום דמצה דומיא דפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו והפסח אינו נאכל אלא בלילה והקידוש צריך שיהי׳ בשעה הראויה למצה. נמצא לכאו׳ דלטעם המג״א מי שקידש לפני שנהיה לילה יצא ידי הקידוש אלא שחסרה לו כוס אחת מד׳ כוסות, ואם יוכל לכוון את השעה ויגמור קידוש בתחילת הלילה ואח״כ ישתה אין חסרון בקידוש כלל ויצא גם ידי מצות ד׳ כוסות. וכן גם אם אמנם שתה ביום כל חסרון מצותו הוא בכוסות ולא בקידוש. וכדי להמחיש הנה מי שהוא אנוס ואין לו שום היכי תמצי להשיג יין בודאי הוא צריך לקדש על המצה וכמו שמבואר להדיא בדברי הטוש״ע סימן תפ״ג, ואף דאינו מקיים מצות ארבע כוסות[צו] מ״מ יש לו דין חיוב קידוש, ואז לכאו׳ יוכל לקדש מבעוד יום. וא״כ כלפי הקידוש אין סברא שיהי׳ יותר גרוע

צו. אמנם יעויין בטור בסוף הסימן בשם העיטור דלכאורה מבואר מדבריו שאם קידש על הפת יצא יד״ח כוס ראשון, ולכאו׳ מוכח מדבריו כדברי הגר״ח בדעת התוס׳ שנביא להלן, ועדיין צ״ע בדבריו.

כשקידש על היין מבעוד יום שבודאי יצא ידי קידוש.

עוד נראה שאם יהיה אדם שקידש בט״ו ושתה את היין בי״ד [כגון שקידש בטבריה ועלה בגמלא פרחא לציפורי, או שעבר את קו התאריך], גם לטעם הט״ז לכאו׳ יצא ידי קידוש אבל לא ידי כוס ראשון מד׳ כוסות. אמנם נראה דאין זה פשוט כלל, דע׳ בשו״ע סימן רע״א סעיף ט״ו שבנשפך הכוס של קידוש לא יצא קידוש ועיין ברי״ץ גיאת הלכות קידוש שמבואר מדבריו שזה מחומרת קידוש שצריך לשתות כוס יין אבל אין צריך לשתות את הכוס של ברכה עצמה ואפשר להביא כוס אחרת לשתותה, וז״ל ודין לאו הא מלתא משום שצריך לטעום כוס של ברכה דהא לא מכוס של ברכה קא טעים אלא מטעמא אחרינא, והא מלתא בקדוש הוא בלחוד ושאני קדוש משאר ברכות הלכך המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא ע״כ. ולכאו׳ אם יש דין חובת שתי׳ בקידוש, א״כ ביום טוב צריך לקיים החובת שתיה ביום טוב, וא״כ גם ידי קידוש לא יצא, אבל אולי אינו מוכרח, דשמעתי לבאר שמה שצריך לשתות מהיין הוא כדי שתהיה קביעות על היין, וא״כ אולי אינו צריך לשתות דוקא בשבת.

צירוף שתיית רביעית משני אנשים בקידוש ובארבע כוסות

ב) **וז״ל** התוס׳ דף צט: לא יפחתו לו מארבע כוסות מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם ומיהו גם בקידוש שמא היה לכל אחד כוס כדמשמע לקמן גבי חזיה להוא סבא דגחין ושתי אבל בפרק בכל מערבין (עירובין דף מ:) גבי זמן משמע קצת שלא היה לכל אחד כוסו. וע׳ בחי׳ מרן רי״ז הלוי במה שהאריך בביאור שיטת התוס׳, ועיקר יסוד דבריו שנחלקו התוס׳ והר״מ בחיוב שתיית ד׳ כוסות, דלתוס׳ עיקר התקנה הוא קידוש והגדה וברהמ״ז והלל על הכוס, והדין שתיי׳ הוא מדין שתייה של כל כוסות של ברכה, והר״מ ס״ל שנאמרו בזה ב׳ דינים, האחד הוא דין שתיית הכוס שבזה הוא מקיים דרך חירות, והשני הוא תקנה שתיקנו שיהיו ארבע כוסות של ברכה. וזהו ביאור סוגיית הגמ׳ לפי גירסת הרי״ף והר״מ שאם שתאן בבת אחת יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבע כוסות, דהיינו דלא קיים בזה מצות ד׳ כוסות של ברכה אלא רק את עצם הדרך חירות, ואם שתאן חי הוי איפכא דאין השתיה דרך חירות אבל לענין דין כוס של ברכה גם חי שפיר דמי.

וע׳ באבי עזרי שחולק וכתב שיש חובת ארבע כוסות של ברכה ועוד חיוב לשתות את ארבע הכוסות הללו של ברכה ולא כמו כל כוס של ברכה שיש רק דין טעימה אלא בפסח יש דין לשתות ארבע כוסות של ברכה. אמנם להר״מ יתכן שיקיים את דין הכוס של קידוש בלי הדין חירות של ד׳ כוסות אבל איפכא לא, דבודאי המצוה של ד׳ כוסות היא רק על כוס של ברכה ולכן שתאן בבת אחת שאינו יוצא ידי ד׳

כוסות של ברכה, גם ידי חובת שתיית ארבע כוסות לא יצא מאחר שאינן כוסות של ברכה, והחיוב הוא שתיית כוס הברכה, ואין כאן חיוב נפרד לשתות ארבע כוסות יין. ועיין בהערה שהערנו על הפשיטות של האבי עזרי. [צז]

ג) **וע'** מה שהביא הגרי"ז מדברי הגר"א בסימן רע"א שצ"ל שהגר"א ג"כ ס"ל שאין בד' כוסות יותר מהחיוב של שתיית כוס של ברכה. ויש בזה מקום עיון, ותחילה נקדים את דברי הגמ' דף קח: השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא אמר רב נחמן בר יצחק והוא דאשתי רובא דכסא. וע' תוספות דף צט: שהבאנו לעיל שבהמשך דבריהם כתבו ועוד דאמר בגמרא (לקמן דף קח:) השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא והוא דשתה רובא דכסא משמע דהם יצאו בשמיעה דהא בעינן רובא דכסא ועוד דמשמע דלכתחלה אין רגילות להשקותם מיהו יש לדחות בשיש להם כוס לעצמם אי נמי בבניו ובני ביתו קטנים מיירי שלא הגיעו לחינוך ואין אשתו בכלל ע"כ. וכתב השו"ע סימן רע"א סעיף י"ד בנוגע לקידוש של שבת אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו (פי' מלא פיו) יצא ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם וי"א דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור. וע"ז כתב הגר"א לבאר המקור של שיטה ראשונה שאין שתייה של שתים מצטרפת וכמ"ש ק"ח ב' והוא דאשתי כו' אף על גב דב"ב שתו השאר וי"א ס"ל והוא קאי אכולם יחד עכ"ל.

וכתב הגרי"ז דמהא דביאר הגר"א דמאן דמכשיר צירוף שתיית כוס של ברכה ע"י שנים מכשיר גם בד' כוסות יש להוכיח כמו שביאר הגר"ח בשיטת התוס' שכל מצות השתי' היא רק מדין כל כוס של ברכה. ויש בזה מקום עיון,

---

צז. וקשה לי על דברי האבי עזרי שנקט כדבר פשוט שלא שייך שישתה כוס מד' כוסות אם אינו מקיים בזה את הדין של כוס של ברכה, דז"ל הביאור הלכה סימן תעב שלא כסדר לא יצא עיין מג"א שכתב דכסדר מיקרי כשאומר ההגדה בינתים והוא מדברי הרשב"ם ומשמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בינתים אפילו שהה בין כוס לכוס מיקרי שלא כסדר ולא יצא אכן מלשון הש"ס משמע דאיכא קפידא רק כשישתה אותן בב"א והיינו או כפירוש רש"י בפעם אחת או עכ"פ כפירוש שארי מפרשים אפילו בזה אח"ז רצופין אבל אם שהה בינתים אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים מ"מ בדיעבד לא הפסיד הכוסות ומצאתי פלוגתא בזה בין הב"י להפר"ח עיין בב"י בסימן תפ"ד לענין ברכת המזון ודעתו שם דבדיעבד יצא וכמש"כ, ובפר"ח חולק שם עליו מהא דכאן דכשלא אמר על הסדר לא יצא. ובאמת אין השגה מזה על הב"י וכמו שכתבנו. ואח"כ מצאתי במאמר מרדכי שגם הוא כתב כדברינו לישב דברי הב"י וכעין זה כתב ג"כ בנהר שלום שם עיין שם עכ"ל. וא"כ לכאורה דברי האבי עזרי אינם מתיישבים עם דברי הב"י, ולכאו' ס"ל כהפר"ח [ואע"פ שאין זה מיישב לגמרי את דברי האבי עזרי שתמה מסברא על הגרי"ז דבודאי א"א לקיים ד' כוסות אם אינו מקיים גם את הדין כוס של ברכה, ואם גם הב"י ס"ל כן מה תמיהתו].

דהנה השו"ע בסימן תע"ב סעיף ט' כתב שיעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו וישתה כולו או רובו ואם יש בו הרבה רביעיות שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו ויש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס אפילו מחזיק כמה רביעיות. ובביאור הגר"א כתב ואם יש כו' שמפרש השקה מהן כו' והוא כו' כמ"ש הר"ן שם שכל א' שתה רוב רביעית שהרי כולן חייבין בד' כוסות כמש"ש ת"ר הכל חייבין כו'. וי"א שמפ' על בע"ה לבד וכמ"ש תוס' צ"ט ב' ד"ה לא ועוד דאמר בגמ' כו' א"נ בבניו כו'. והנה השיטה השני' שצריך לשתות רוב כוס אפילו בכוס גדולה לכאורה אינה מתיישבת כלל עם שיטת התוס' לביאור הגרי"ז, דהרי בכלל אין דין של רוב כוס אלא רק של מלא לוגמיו וכמש"כ הר"ן להדיא דבודאי בקידוש אין דין של יותר מכדי לוגמיו, ואם יש דין לשתות רוב של כוס ע"כ הוא מצד הדין של ד' כוסות. ובשיטה הראשונה הגר"א מבאר שלשיטה זו צריך לבאר את הגמ' דשתו כל בני ביתו שכל אחד שתה רביעית, וגם זה לכאו' דלא כתוס', דהא לדידהו מספיק שישתה אחד מהם, וא"כ דוחק לבאר את שיטת הגר"א עפ"י דברי הגר"ח בביאור התוס'.

אלא שבכל דרך שנבאר, דברי הגר"א בשני המקומות אינם עולים בקנה אחד, דלפי מה שכתב הגר"א בסימן רע"א הביאור בגמ' דשתו בני ביתו לשתי השיטות אינו כמו מה שביאר לשתי השיטות בסימן תע"ב, שבסימן תע"ב ביאר שהראשונים שמפרשים את הגמ' שכולם שתו היינו שכ"א שתה רביעית, אבל בסי' רע"א ביאר שזה המקור דמצרפים שתיה של שנים, וא"כ ע"כ צ"ל שבסימן רע"א ביאר את המקור לשיטת הרא"ש וכדברי הגרי"ז ובסימן תע"ב ביאר לשיטת הר"מ.

והנה בלשון הגר"א בסימן תע"ב בביאור השיטה השני', שמפ' על בע"ה לבד וכמ"ש תוס' צ"ט ב' ד"ה לא ועוד דאמר בגמ' כו' א"נ בבניו כו', לכאו' משמע שהגר"א מבאר שהשיטה השני' שס"ל שצריך לשתות רוב מכל מה שיש בכוס סוברת כתוס' שמפרשים את הגמ' שרק בעה"ב שותה. ולכאו' זה פלא [עכ"פ לדברי הגר"ח] דאיך אפשר לומר שמאן דמצריך לשתות את כל הכוס ס"ל דלא צריך שכולם ישתו, הלא אלו שתי שיטות שסותרות זו את זו, דמאן דמצריך לשתות את כל הכוס היינו משום דארבע כוסות לא דמי לכל כוס של ברכה, וצירוף רביעית משני אנשים ע"כ מהני רק משום דא"צ לשתות כלל מדין ד' כוסות אלא רק מדין של כוס של ברכה. אבל באמת המעיין בל' הגר"א שם בסימן תע"ב יראה שכונתו שהר"ן סובר כמו התירוץ השני של תוס' שבאמת צריך לשתות רוב כוס והשקה את הכוס לבני ביתו שאינם בני חינוך.

שיעור שתייה בקידוש ובד' כוסות והערות על דברי התוס' לפי ביאור הגר"ח

ד) **והנה** התוס' כתבו בדף קח: שהשיעור שתיי' בד' כוסות לעיכובא הוא כמלא לוגמיו אבל

לכתחילה יש דין לשתות את כל הרביעית. והנה מלא לוגמיו לדעת התוס׳ אינו משום שצריך לשתות רוב רביעית אלא הוא דין מלא לוגמיו גרידא, וא״כ קטן בן י״ג יכול לצאת בפחות מרוב רביעית אם הוא כמלא לוגמיו [כפשטות משמעות דבריהם וכמש״כ החזו״א לט-טז להדיא], וכמו שביאר הגרי״ז את כ״ז בשיטת התוס׳, וא״כ קשה על התוס׳ לפי מה שביאר הגר״ח מה הענין שלכתחילה צריך לשתות רביעית שלמה, והרי בקידוש לא מצינו דין כזה, וע׳ בביאור הלכה שכתב להדיא שכל הלכתחילה הוא רק בד׳ כוסות. ולכאו׳ לדעת התוס׳ שאין דין לשתות רוב רביעית כלל גם בארבע כוסות אלא רק דין כמלא לוגמיו, א״כ מהיכ״ת שיש דין לכתחילה לשתות את כולו.

והיינו דלהסוברים שהדין שתי׳ בד׳ כוסות הוא רוב רביעית אפשר לבאר דבכל מקום דמהני רובו ככולו מ״מ לכתחילה יש דין לעשות כולו, אבל לדעת התוס׳ בודאי א״א לפרש כן, דהא אין כאן דין רובו ככולו, דהא א״צ רוב, וא״כ ע״כ יש כאן עוד דין שלכתחילה צריך לשתות רביעית שלמה, ומהיכ״ת שיהי׳ דין כזה. וביותר קשה איך יכול להיות דין כזה אם לא מצינו כן בשאר כוסות של ברכה, הרי כל הדין כאן הוא דין שתיית כוס של ברכה.

ה) **עוד** שמעתי להקשות דהא התוס׳ בדף קח. ד״ה כולהו דנו שהסיבה מעכבת בשתיית ד׳ כוסות וצריך לחזור ולשתות, ולפי ביאור הגר״ח בדברי התוס׳ איך אפ״ל שלא יצא אם לא היסב הלא ידי שתיית כוס של קידוש יצא וא״כ איך נאמר שלא יצא ידי ד׳ כוסות.

ו) **ושמעתי** לבאר דע״כ נצטרך לומר דבליל הסדר לא יצא ידי שתית קידוש, משום שכל שתי׳ המחויבת בליל הסדר מחייבת הסיבה לעיכובא, וזה עפ״י מה שכבר העירו על דברי הגרי״ז בפ״ז ה״ז שביאר במחלוקת הרמב״ם והרא״ש בגדר חיוב הסיבה וכתב שם שהרמב״ם שכתב לכתחילה להסב כל הסעודה ע״כ ס״ל שזה דין בפני עצמו אלא שלכל הפחות צריך להסב בשעת המצוות המחוייבות, דאם הוא דין במצה ובארבע כוסות א״כ אין בזה ענין בשאר חלקי הסעודה. ובשיטת הרא״ש כתב וז״ל בדברי הרא״ש דס״ל דדין הסיבה הוא דין בקיום המצוה של מצה וד׳ כוסות דאל״ה אמאי לא יצא ועוד דלפמש״כ (דלשיטת הרמב״ם הסיבה הוא תקנה בפני עצמה ולא בדין אכילת מצה) הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה כיון דכבר קיים מצות אכילה בשלמות ואין בה שום גריעותא במה שאכלה בלי הסיבה וא״כ המצה שאכלה אח״כ היא כשאר אכילה ושתי׳ כיון דכבר יצא ידי חובת מצה עכ״ל. וידוע להעיר מדברי הרמ״א שפסק את שניהם. וגם במהרי״ל מבואר ששני הדינים האלו אינם סתירה שכתב וז״ל אמר מהר״ש דאם לא אכל או לא שתה בהסיבה צריך

לאכול ולשתות שנית בהסיבה. והאוכל כל סעודתו בהסיבה הרי זה משובח עכ״ל. וכמדומני מקובל לבאר שאף שיסוד מצות הסיבה הוא מצוה בפני עצמו ולא שכך תיקנו חז״ל את המצוה של מצה מ״מ תיקנו שמצות הסיבה תהיה לעיכובא בקיום מצות מצה. וא״כ אולי נמשיך את מהלך הדברים ונאמר דגם שתיית כוס של ברכה בלילה זו פסולה בלי הסיבה.

ז) **והנה** אף אם ננקוט לפרש כן בדברי הרמ״א לפסול את המצה ואת הד׳ כוסות, כמדומני שזה חידוש גדול שהדין קידוש שאינו מדיני ליל ט״ו כלל אלא הוא דין ביו״ט יפסל משום חסרון הסיבה. וחוץ מהסברא הפשוטה הזאת שלא מסתבר כלל לפסול שתיית כוס קידוש או ברכת המזון מצד חיוב הסיבה יש להוסיף עוד שתי נקודות. חדא דלכאורה ההתחלה של הדין שאכילת המצה תפסל משום שלא קיים בה מצות הסיבה מתחיל מדיני החירות, והיינו דהמחייב של הסיבה מחייב שיקיים את מצוות הלילה בהסיבה, וא״כ אם אכל את המצות שלא בהסיבה חסר בקיום מצוות הלילה דרך חירות וחז״ל תיקנו שבאופן זה לא קיים גם מצות מצה. וא״כ כל זה שייך לכאורה במצוות שחייב בהן מצד הלילה, אבל אם ננקוט שרק המקדש צריך לשתות את הכוס של ברכה, א״כ א״א כלל להגדיר שמחיוב ההסיבה צריך להסב לכל הפחות בשתיית ד׳ כוסות, דהא השומע אינו שותה כלל. ואין לדחוק ולומר שהחיוב ההסיבה שלו מחייב שישמע ממי שישתה את הכוס בהסיבה, שחוץ ממה שהדברים אינם מסתברים, גם הרי תלמיד אצל רבו פטור מהסיבה, ובפשוטו זה פטור ולא קיום, וא״כ נחזי אנן, בתלמיד שיושב אצל רבו והתלמיד קידש ולא הסב ושתה את הכוס, דלכאורה לדעת התוס׳ בודאי הדין הוא שכיון שהתלמיד עשה כדין יצא גם הרב ידי חובתו. וא״כ איך נאמר שחיוב הרב להסב מחייב אותו לשתות כוס של ברכה בהסיבה.

ח) **ועוד** נראה דהנה צריך לברר במי שאנוס מלהסב, האם הוא צריך לשתות בלי הסיבה או לא ישתה כלל. דעדיין צריך לברר בדעת הרא״ש האם שתיית כוסות בלי הסיבה נחשבת לשתיית כוס של מצוה. דלכאורה איכא למימר דכיון שחזינן שלא יצא ע״כ אין זה שתיית כוס של מצוה כלל, וכן במצה עכ״פ מדרבנן לא חשיבא אכילת מצוה. או דנימא דאף שחז״ל תיקנו שהסיבה מעכבת אבל בודאי יש לזה תורת אכילת מצוה. וכמדומני שהפשטות בכל זה דיצא ידי חובת מצה, ובפרט לפי מה דמוכרח מדברי המהרי״ל דעצם מצות הסיבה אינה תקנה במצות מצה אלא מצוה נפרדת ולא שתיקנו שבמצה זה לעיכובא, לא מסתבר שהפקיעו בזה את כל התורת מצות מצה. אבל אין זה מוכרח כמובן. ואף שלכאורה הי׳ נראה לי שזה הפשטות, העירוני שיש לעיין בזה בכמה מדברי הפוסקים. וכיון שאין זה עיקר

עניננו ציטטתי לשונם בהערה,[צח] ועיין בסימן י"ח שהארכנו בזה יותר.

והנה אם אמנם ננקוט שיש בזה תורת שתיית ד' כוסות, אלא שאינו יוצא משום שחסר הסיבה, א"כ צ"ע אם יש מקום כלל לומר שבנוגע לדין שתי' של כוס של ברכה יהי' דין שאינו נחשב לשתיית כוס של ברכה.[צט]

עכ"פ המהלך הזה לבאר בשיטת הרא"ש והתוס' איך שתיית הכוס יכולה להפסל אם לא היסב נראה רחוק ביותר.

ועוד קשה דאם ננקוט כהצד שהסתפקנו באות א במי שקידש בשבת ושתה בערב שבת שיצא, ואפילו אם נאמר שידי קידוש לא יצא משום שהדין שתיית יין

צח. וז"ל הרא"ש סימן כ 'אבל בכוס שלישי או רביעי אם ישתה יותר נראה כמוסיף על הכוסות ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה'. ובלשון המרדכי אות תריא 'ולענין מצה אם אכל בלא הסיבה פשיטא דלא יצא דהא אמרי' לקמן השמש שאכל כזית [מצה] כשהוא מיסב יצא מיסב אין לא מיסב לא אבל הא מבעיא לן אם שתה בלא הסיבה מהו לכאורה נראה דבדיעבד יצא מדקאמר כולהו צריכי הסיבה משמע דוקא לכתחלה אבל בדיעבד [אם לא היסב] יצא (והיאך) [דהיאך] יתקן המעוות דבשלמא כשאכל מצה בלא הסיבה היה יכול לתקן שיחזור ויאכל ויסב אבל כששתה יין בלא הסיבה אם יחזור וישתה ויסב יהיה נראה כמוסיף על ארבעה כוסות או שמא כיון שלא היסב כששתה הוי כאילו לא שתה מעולם'. וצריך דיוק היטב בדבריהם אם יש להוכיח שאינו מצוה כלל. וע' בפרי מגדים אשל אברהם סימן תפה שכ' וז"ל 'ונשבע שלא לומר הגדה קיי"ל נדר אין חל על דיבור הא שבועה חלה עי"ד רט"ו ס"א ורי"ג ס"א ורל"ט ס"ג וד' וא"כ בכולל חייל או ליל ב' ממצה והגדה ובליל א' לא חייל, וער"מ פ"ז ה"א ממצה דהגדה מ"ע מן התורה ולכאורה אף שקרא ק"ש בלילה והזכיר י"מ מ"מ מ"ע הוי, ולומר ג' דברים פסח מצה ומרור ולפרש טעמן ועיין פסחים קי"ו ב' ובר"ן שם כתב דמ"ה יצא כל שלא אמר ג' דברים ולא יצא כראוי, וראיה מסוכה כ"ח יע"ש ולקמן בסי' תרל"ד ס"ד כאלו לא אכל בסוכה משמע כאלו לא יצא כלל מן התורה ועתוס' סוכה ג' א' ד"ה דאמר כל דעבר אדרבנן לא יצא מן התורה וכ"כ בברכות גבי ק"ש, ועתי"ט בסוכה פ"ב מ"ז ופסחים שם כתב התי"ט דמצה ומרור איתקיש לפסח סובר ואמרתם מהכא נפקא שצריך שיאמר טעם הדבר דאלו מוהגדת י"ל דא"צ לפרש טעם (הזכר) [הדבר], ומן ואמרתם י"ל דוקא כשהבן שואל וי"ל. וער"מ ז"ל פ"ז לא הביא קרא דוהגדת לבנך. והנה אם נשבע שלא להיסב במצה למ"ד לא יצא אפ"ה י"ל דהשבועה חלה אף דעבר אדרבנן ולא יצא מ"ה מ"מ אין מושבע ע"ז מהר סיני וכחצי שיעור' עכ"ל. ולכאורה כוונתו לדון דלפי דברי התוס' שאחרי התקנה דרבנן אין יוצאים את הדאורייתא אם לא עשו כתקנת חז"ל א"כ נשבע לאכול בלי הסיבה הוה כלעבור על דברי תורה (אלא דאינו מפורש כחצי שיעור). ולכאורה מבואר בדעתו שאינו אכילת מצה כלל.

צט. והנה אף דדין זה באמת אינו נראה מסברא, אולי יש להוכיח כן לפי דברי האבי עזרי שהבאנו לעיל שס"ל שלא שייך שום קיום של הסיבה אם לא בכוס של ברכה. וכבר הבאנו לעיל דע"כ הוא יסבור כמו הפר"ח שהביא הביאור הלכה סימן תעב שהא דשתה שלא כסדר לא יצא דכסדר מיקרי כשאומר ההגדה בינתים. אבל לכאו' הרי גם הפר"ח מודה דמי ששתה כוס בלי הסיבה ישתה עוד כוס עם הסיבה וכסתימת כל הפוסקים, ולכאו' הרי הכוס השני אינו כוס של ברכה כלל, והאיך יסביר האבי עזרי דין זה. ואם נאמר שבאמת לא יצא ידי חובת קידוש מתיישב.

של קידוש מחייב שתיה בליל ט״ו אבל בכוס של הלל והגדה אם עובר את קו התאריך לליל י״ד או לליל ט״ז לכאורה שפיר יצא ידי הדין שתיית כוס של ברכה, וא״כ נחזי אנן האם יצא ידי חיוב ד׳ כוסות כששתה את הכוס הזאת, דמצד אחד קשה לקבל שיקיים מצות ד׳ כוסות כששותה את הכוס בי״ד ניסן, ומצד שני אם ההסבר הוא כמו הגר״ח לכאו׳ אין סיבה שלא יהני.

ט) **עוד** קשה לפי תוס׳ דהרי כששתה בלי הסיבה צריך לשתות עוד כוס לקיים את הד׳ כוסות בהסיבה, ונקטנו לעיל שבפשטות אינו צריך לקדש עוד פעם, ואף אם נאמר דלא כדברינו ומי ששתה בלא הסיבה אינו יצא גם הדין כוס של ברכה והוה כלא שתה כלל מ״מ בודאי לא גרע מנשפכה הכוס. וא״כ לכאו׳ בברכת המזון דקי״ל שאינה צריכה כוס בודאי אי״צ לברך עוד פעם. וביותר לפי מה שהבאנו באות א מדברי הרי״ץ גאות אם נשפכה הכוס שפיר יצא בשאר כוס של ברכה חוץ מקידוש. וא״כ אם שתה כוס של ברכת המזון בלי הסיבה או אפילו נשפכה הכוס של ברהמ״ז וצריך לשתות עוד כוס, האיך יקיים את השתי׳ של ד׳ כוסות והלא אינה כוס של ברכה.

ובאמת את הקושיא הזאת אפשר להקשות להדיא על התוס׳ גם לולא הסבר הגר״ח, דמה הדין לפי תוס׳ באופן ששתה בלי הסיבה שצריך לשתות עוד פעם אבל א״צ לקדש האם כולם צריכים לטעום, דמצד אחד למה יגרע מכל שתיית כוס, אבל מאידך איך מתיחסת שתית בעל הבית לבני ביתו דהא אינם ״שומעים״ כלל.

ואולי יש לבאר בשיטת התוס׳ [ואולי יש להעמיס כן בכוונת הגר״ח] שבודאי יש דין לשתות ד׳ כוסות ואינו רק הדין לשתות את הכוס של ברכה, אבל יסוד הדין אינו דוקא ש״ישתה׳ את הד׳ כוסות אלא ש״יהיו לו׳ כל הד׳ כוסות, ועי״ז שנחשב שקיים את מצות הכוס של ברכה נחשב ש״יש לו״ את הכוס, ולכן אם שתה בלי הסיבה לא מהני, ואח״כ כשמביא עוד כוס ואינה כוס של ברכה כלל באמת יצטרך כ״א מהמסובים לשתות כוס, ובאמת יתכן דבציור כזה גם התוס׳ יודו דצריך רוב של כל הכוס. דבזה כל עיקר קיומו הוא ע״י הדין של שתי׳ ובזה התוס׳ מודו להר״ן. וצ״ב אם יש ליישב בזה את מה שהקשינו באות ד מה הלכתחילה לפי תוס׳ לשתות את כל הכוס. ובודאי אם מיירי בגוונא שאין כאן כוס של ברכה מובן, דלדברינו בציור כזה באמת צריך רוב רביעית, וממילא לכתחילה צריך לשתות כולו. והנה התוס׳ (שהבאנו דבריהם לעיל) ביארו שכונת הגמ׳ רוב רביעית הוא לאו דוקא והכונה היא למלא לוגמיו, וכדביאר הגרי״ז דאין דין מיוחד בד׳ כוסות, וממילא אין מקום לבאר את דברי הגמ׳ כפשוטם שיש דין רוב רביעית. ואין להקשות על דברינו דא״כ למה לא אוקמו התוס׳ כפשטות הלשון שזה דין של רוב רביעית, והנ״מ הוא בציור שאין כוס של ברכה, דבודאי ניחא להו לתוס׳ לאוקים הגמ׳ בציור רגיל שזה כוס של ברכה. וממילא אין ליישב את הלכתחילה של תוס׳ דמיירי בציור כזה

דהא ע"כ התוס' לא מוקמי הגמ' בציור כזה. ואולי הי' מקום לומר שיש לכתחילה לקיים ע"י שתי' ממש, ולא ע"י כוס של ברכה, אבל גם זה אינו עולה בשיטת התוס', דא"כ למה משמע מתוס' דגם לכתחילה רק בעל הבית שותה, הלא צריך להיות שלכתחילה צריך לתת לכל אחד כוס לקיים דין שתי' גמורה. וצ"ע אם יש מקום לומר דגם לשומע יש יותר קיום כשהשותה שותה כל הכוס. והיינו דמתייחס אל השומע הדין של הכוס וממילא כשהמקדש שותה כל הכוס, יש גם לו יותר קיום.

פרק ב
דיני כוס פגום וכוס שלא נשאר בה רביעית

י) **הנה** כוס של ברכה צריך שלא תהי' פגומה. ונחלקו הראשונים בסימן קפ"ב האם זה פוסל בדיעבד וקיי"ל שאינו פוסל. אבל אע"פ שצריך שלא תהיה פגומה מ"מ אם המקדש שותה מהכוס ושאר המסובים שותים מהכוס אחריו חשיבא שתי' מעליא ולא הוי פגום.

ואיתא בפסחים דף קה: שמע מינה מיהא מתניתא תמני שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס ושמע מינה ברכה טעונה כוס ושמע מינה כוס של ברכה צריך שיעור ושמע מינה המברך צריך שיטעום ושמע מינה טעמו פגמו. וכתבו ע"ז התוס' נראה דס"ד דאיכא טפי מרביעית ומשום דליכא שתי רביעיות קרי ליה כוס אחד והשתא מוכח שפיר דטעמו פגמו אע"ג דכוס של ברכה צריך שיעור דנהי דצריך שיעור יטעום מלא לוגמיו היתר על הרביעית והרביעית יניח לבהמ"ז ורב אשי דחי דמיירי דליכא שיעור טעימה יותר מרביעית דאם טעמו חסר שיעורו ומיהו קשה היכי מוכח טעמו פגמו מדלא טעם העודף אכתי תיקשי ליה אמאי לא טעים ליה בידיה או בכלי אחר כדאמר באלו דברים וי"ל בכוס חובה כגון הבדלה ובהמ"ז וקידוש צריך לשתות מכוס שיש בו רביעית הלכך לא אפשר למיטעם בידיה או בכלי אחר.

יא) **והנה** בעצם סברת התוס' הי' מקום לומר שרק כשהעביר מלא לוגמיו לכוס השניה ושתה ממנה נחשב שאינו שותה מרביעית אבל כשהעביר את הרביעית ונשאר המלא לוגמיו באותה כוס שפיר נחשב ששותה מהרביעית, אבל אין לומר כן דאם כן למה לא נתנה הגמ' את העצה הזו למי שיש לו רביעית ומלא לוגמיו בשביל שתי כוסות של ברכה.

ונחלקו המג"א והנתיב חיים אם למסקנא נשאר דינו של תוס'. וע' בסימן רע"א ס"ק נ"א שפסק המ"ב כהמג"א שהביא את התוס' להלכה ולא כהנתיב חיים שביאר שהתוס' קאי רק בס"ד של הגמ'. וא"כ לכאורה יש לתמוה על הביאור הלכה שם על דברי השו"ע שאם נשפך הכוס של קידוש צריך להביא כוס אחר שכתב ונראה דאפילו אם לא נשפך לגמרי כיון שלא נשתייר בו מלא לוגמיו צריך להביא כוס אחר. ולכאו' מבואר להדיא מדבריו שאם נשפך ונשאר מלא לוגמיו א"צ למלאות עוד. ולכאו' תמוה דהא אין כאן שתיית מלא לוגמיו מרביעית.

ושמעתי ליישב דיש לדון האם הדין לשתות רביעית מעכב בדיעבד, ואם נאמר שאינו מעכב בדיעבד יש מקום לומר שהביה"ל פסק שאחרי שנשפך א"צ למלאותו דהוי כדיעבד, ולכאורה זה דוחק.

יב) **והנה** לכאו' לפי המג"א נמצא דמי שיש לו כוס שיש בה קצת יותר מרביעית והוא מחלק למסובים ואח"כ שותה אם לא נשארה לו רביעית בכוס לא קיים את דינו של התוס'. ולכאו' יש להעיר בזה למה בסימן קפ"ב סעיף ד' לא העיר המ"ב מזה. ואמנם בשש"כ מח-יא מביא את כל זה להלכה ומחשב את כל מהלך חלוקת היין למסובין לדעת התוס', אבל לא ראיתי שאחד מהפוסקים מביא את דינו של התוס' בכל מקדש שמחלק יין. ואם הדיוק נכון יש להוכיח מזה שכל דינו של המג"א הוא רק כשצריך שתי כוסות, ולפי"ז כמובן מתיישבים דברי הביאור הלכה משום שכל הדין נוגע רק בשתי כוסות, אבל צריך להבין למה יהי' כן.

יג) **ונראה** די"ל דבאמת עצם הסברא שכתבנו לעיל באות יא שכששותה מכוס שהיתה בה רביעית ועכשיו נשפך שצריך להחשב כאילו שתה מהרביעית שהיתה בה קודם, אמנם נכונה היא, והא דלא אמרינן הכי היינו משום שאם נדון שכשהוא שותה יש לו הכשר מצד ששתה מתוך הרביעית שיש בכוס השניה, אז הכוס השניה תחשב כפגומה. דהיינו דבעלמא כשנשאר מעט יין בכוס ושותים את המעט יין הזה יש לדונו בתרי אנפי, דיש לדונו כשתי' במעט הזה ויש לדונו כשותה מכל מה שהי' בכוס. ולכן בעלמא דנים את מי ששותה את המעט כמי ששותה מקצת מהכל, אבל כשצריך לכוס אחר אז יפסלנו משום פגום, ולכך צריך לדונו כשותה את המעט הזה ואז יש חסרון משום הדין של התוס'. וממילא בנשפך פסק הביה"ל דכשר, ובמחלק אין חסרון במה שהמקדש שותה אחרי שכבר חילק מקצתו, דיש לדונו כשותה גם ממה שהי' בכוס.

והי' מקום לפקפק בזה, דא"כ כשמחלק לפני ששותה למסובים שיש להם כוסות פגומים, שהדין הוא שתיקן כוסותיהם, למה לא נחשב מה שבכוסות המסובים כפגום, דהא לדברינו דנים שהוא שותה גם מכוסם. ואע"ג דהוה חדא שתי', הא זה מהני רק כששותים מאותו כוס ממש של המקדש, ואם יש לפניהם כוסות ריקות צריך לשפוך להם לפני שהוא שותה. ואולי י"ל דבאופן זה שלא שתה מהך כוס ממש וכל השם פגום הוא מצד שבלומדות זה נחשב שתי' מכל הך יין, אפשר לדון גם את החדא שתי' בלומדות, ולכן אף שנתן לתוך כוסות השומעים אינו נחשב כפגום. והיינו דהחדא שתי' להפקיע מהפגום הוא "עד כמה" שהוא פגום. ולכן אם שתה מהכוס ממש צריך השומע לשתות מהכוס ממש, ואם זה "נחשב" כאילו שתה מהכוס, צריך ש"יחשב" כחדא שתי'.

יד) **היוצא** מדברינו שיש שני ענינים שבהם תחילת השתי' משפיעה על המשך השתי' משום

שההמשך מוגדר כהמשך להך שתי׳. חדא דהחלק השני אינו נחשב לשתי׳ של כוס פגום [וכמדומני שזה גם בלי ה״דין״ של חדא שתיי׳ אלא משום שהוה חדא שתיי׳ ממש. והנ״מ בזה שאף אם התחיל לשתות ושפך לכלי אחר לכאורה אינו נחשב כפגום וע׳], ושנית דהחלק השני נחשב כשתי׳ מרביעית ואין את החסרון שכתבו התוס׳.

טו) **והנה** באופן שאמנם שתה במציאות קצת יין אבל לא הי׳ זה שתיי׳ של מצוה כלל, שני הדינים שנגרמים ע״י תחילת השתייה לא יחולו. ולמשל לדעת הר״מ שיש חיוב שתיית כוס בליל ט״ו ואמר הלל בט״ו ועבר את קו התאריך לי״ד ושתה מקצת רביעית וחזר לט״ו ושתה את הרוב הנשאר, בודאי נחשב כפגום וגם כשתיי׳ מתוך פחות מרביעית, דאין זה שתיית ארבע כוסות כלל. ומאידך באופן שגם בחלק הראשון קיים את חיובו אלא שיש ענין של לכתחילה בחלק השני, בודאי יהי׳ לו את הקיום לכתחילה באופן כזה, ולא נאמר שבנוגע לדרגה של לכתחילה לא הי׳ התחילת שתיי׳.

אבל יש כמה נידונים שהם ״באמצע״, והיינו שאמנם חסר בהם הקיום מצוה אבל לכאורה אין לדונו שאינו שתיי׳ של כוס של מצוה כלל. ולמשל בלא התכוון למ״ד דאף מצוות דרבנן צריכות כונה, במתכוון שלא לצאת, בשתי׳ שיש בה שתיית רשות מבטלת שתיית מצוה, ובהי׳ שוטה בשתיי׳ הראשונה, ובעוסק במצוה, ובשתה בלי הסיבה.

טז) **והנה** במתכוון שלא לצאת נראה שיש מקום גדול לומר שכיון שביארו רבותינו (עיין בחידושי רבי שלמה ועוד) שזה רק הפקעה מקיום מצוותו אבל אינו מופקע ממעשה המצוה וממילא לכאורה אינו מופקע משתית כוס של ברכה בחפצא, א״כ שפיר יצטרף לשם כוס. ואפילו בלי כונה שאי״כ מעשה מצוה למ״ד שמצוות צריכות כוונה, י״ל שאינו הפקעה אלא במעשה המצוה, אבל אינו מפקיע את עצם שתית כוס של ברכה וע׳. ובשתי׳ של רשות מבטל מצוה צ״ב. ובשוטה שנתפקח יש יותר מקום לומר שאינו שתיי׳ כלל. ובעוסק במצוה לפי השער הציון סימן תע״ה אות ל״ט שקיים מצותו בודאי הוה שתיי׳, ולפי מה שהביאו מחברי זמנינו דברי המהר״ח או״ז סימן קפ״ג שכ׳ וז״ל ׳ומ״מ אם ירצו לברך על הציצית ועל התפילין יכולין, מידי דהוו אנשים. שפסק ר״ת זצ״ל שהנשים יכולות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא ולהכי יוכלו להוציא בתקיעת שופר את החייבים. ולא אמרינן דלא אתי הפטור אפילו מדרבנן ויוציא את החיוב דכל ישראל עריבים זה בזה. וכדאמר בר״ה דכל הברכות אעפ״י שיצא מוציא׳ עכ״ל. ומשמע שעוסק במצוה דינו כמו אשה וא״כ גם בעוסק במצוה שפטור ועשה המצוה בשעת פטורו, צריך לעשות את המצוה שוב אח״כ כשגמר עיסוקו בהמצוה הראשונה כיון שלא יצא משום שלא הי׳ בר חיובא, שפיר יש לדון.

יז) **וכששתה** בלי הסיבה, לפי ביאור הגרי״ז במחלוקת הר״מ

ורא״ש יתכן דלפי הרא״ש זה הוי הפקעה מעצם תורת שתית ד׳ כוסות, אבל לפי מה שמבואר מדברי הרמ״א שגם לפי הרא״ש יש דין הסיבה בשאר אכילות א״כ הסיבה ביסודה אינה מדיני הכוס אלא שההסיבה מעכבת בקיום הכוס [ע׳ מה שהארכנו באות ח], שפיר מסתבר של״ה כנשפך. ויש מקום גדול לומר שזה תלוי במה שהבאנו שם לדון אם מי שאנוס מלהסב יש לו ענין לשתות את הכוס. דאם יש ענין לשתות ע״כ דזה עדיין נחשב שתיי׳, ואם אמנם אין ענין כלל לכאורה מסתבר שזה יהי׳ פגום. [ק]

יח) **אם** כן אם נדון בציור שהעמדנו בראש דברינו במי שיש לפניו שתי ברירות או לפלוט את היין שבפיו או לבלוע אותו מקצת יין שלא בהסיבה צריך לברר בנוגע לשני הנידונים האלו. דהנה אם ישפוך את היין בודאי אין חסרון של פגום. ולפי הש״כ יהי׳ חסרון שלא שתה רוב מתוך רביעית, ולדברינו אין בזה שום חסרון. ובשותה לכאורה אם זה נחשב כשתיית מצוה אינו פגום והוה שתיי׳ מתוך רביעית, ואם אינו נחשב לשתיית מצוה לכאורה יהי׳ פגום, ולדברי הש״כ יהי׳ גם את החסרון שכתבו תוס׳.

פרק ג
ברכה על כל כוס מד׳ כוסות

יט) **הנה** קיי״ל דמברכים על כל כוס, ונאמרו בזה שני טעמים, או משום דאיכא הפסק, או משום דמצד חשיבות המצוה כל אחד קובע ברכה לעצמו. ובט״ז כתב בסימן תעד וז״ל וצ״ע באמת הא זה סותר את זה דאם מברך בפה״ג על כל כוס ע״כ קי״ל דאגדה והלל הוי הפסק כדעת ר״י רסי׳ תע״ג ומדלא צריך ברכה אחרונה אחר הכוסות הראשונות ש״מ דשייכים הם לסעוד׳ והגדה לא הוי הפסק כרשב״ם. ופשוט שמטעם זה באמת כתב הטור וא״א הסכים לדבריהם בברכה אחרונה שאין לברך אלא אחר אחרון עכ״ל. משמע אבל לא בראשונה לענין בפה״ג על כל כוס מטעם שזכרתי, ונ״ל טעם הגאונים דודאי לא הוי הפסק ואפ״ה צריך בפה״ג לכל א׳ כיון דחכמים תקנו ד׳ כוסות הוי כמתנה בפי׳ בשעת ברכה שאין בדעתו לשתות מחמת ברכה זו אלא כוס זה כיון שצריך לכוס אחר חייב לברך עליו כנ״ל עכ״ל. ומשמע שעיקר דינם כך הוא שקבעו שאין אדם מתכוון לפטור אלא עד הכוס הבאה. אבל אפילו אם לא נבאר את עצם החיוב ברכה שהוא משום שאדם מכוון שלא לפטור

ק. כדי להמחיש את הענין, מי שאנוס מלאכול בסוכה הכשרה אף מדרבנן או בישיבה הכשרה מדרבנן (שולחנו בתוך הסוכה), ויכול לאכול רק באופן שכשר מדאורייתא ופסול מדרבנן, לכאורה יהיה תלוי אם חז״ל הפקיעו את המצוה לגמרי, ובאופן שכל החיוב הוא רק מדרבנן בודאי יתכן שאין לו שום ענין לאכול. והמעיין בדברי הפמ״ג שם שהבאנו יראה שקישר את הענין של ישיבה בסוכה שפסלו חז״ל עם שתיי׳ בלי הסיבה.

את הכוס שלאחריה, אבל מ״מ זה מבואר מתוך דברי המג״א סי׳ תע״ב סק״ז שבין כוס ראשונה לשניה לדידן דנוהגים שלא לשתות, כיון דנוהגים שלא לשתות ונוהגים לברך על כוס שניה ע״כ חשיב כנמלך. וא״כ אם נבא לדון במי ששתה כוס שניה ובירך בפה״ג ולא יצא ידי חובת ארבע כוסות מאיזה טעם, האם הברכת בפה״ג היתה ברכה לבטלה. והנה בזמנינו לפי המג״א לא בירך לבטלה דהא היה חייב לברך על כוס זה, ולפי המבארים שהטעם מצד הפסק ג״כ לא הוי לבטלה דהא הפסיק, אבל הט״ז הכריע שאנן לא קי״ל כן דהא לא מברכים ברכה אחרונה, ולכאורה מש״כ הט״ז שמכוון שלא להוציא בברכתו את הכוס השני לא שייך בציור דידן דהא באמת אי״ז כוס השניה דהא לא יצא בראשונה, ולא היה זה אלא כוס פשוטה של רשות. וכן לפי הסברא שצריך לברך על כל אחת משום חשיבות הכוס אינו שייך בכוס שאינו יוצא בה.

כ) **ומאידך** ראיתי מקשים למה מי ששתה בלי הסיבה חוזר ושותה אבל א״צ לחזור ולברך, דהא לכאורה הכוס שיוצא בה מחייבת ברכה משום חשיבותה, ובודאי סברת המג״א שייך בזה דכיון שסבר שהוא יוצא עכשיו ידי חיובו לשתות בודאי כיוון רק על הכוס הזו, דהא לפי מה שחשב יהיה אסור לו לשתות עוד עד הכוס הבאה. ושמעתי מחכ״א לבאר דאע״פ ששתה ולא היסב לא יצא ידי חובתו אבל מ״מ כלפי הדין שכל כוס צריכה ברכה בפני עצמה נחשבת השתייה הראשונה בלא הסיבה שהיא השתיה של כוס זו אלא שלא יצא ידי חובתו. אבל לכאורה י״ל שאי אפשר להוכיח יסוד הזה מהקושיא הזו, דהא יש ליישב כפשוטו דהא הגמ׳ בדף קח. מסתפקת איזה כוסות צריכות הסיבה והא דמסיבים בכולן הוא משום הספק, וא״כ אין לברך מצד החיוב הסיבה שהוא רק מספק.

והנ״מ בין המהלך שכתבנו לבין המהלך של החכ״א ברורה, דלדברינו אם צריך הסיבה באמת לא קיים את החיוב ברכה מצד המצוה באנפי נפשי׳, וא״כ אם יש עמו אחד שעדיין לא בירך באמת יצטרך לבקש ממנו שיוציא אותו, והי׳ מקום לומר שממה שלא השמיעונו כן הפוסקים מבואר דלא צריך לבקש מאחר להוציא. ואם כן זה ראי׳ דלא כדברינו. אבל מסופקני אם יש להוכיח מזה, דכיון שדרך כל האוכלים בבית אחד להיות באותו מקום בהגדה, לא דיברו הפוסקים בכל ציור שאינו מצוי.[קא]

קא. והי׳ אולי מקום להוכיח שאין להביא ראי׳ מהשמטת הפוסקים בכגון דא. דהנה כתב המגן אברהם סימן תעב ס״ק ז במי ששתה בלא הסיבה דלפי הראבי״ה יצא, ולכך כתב הרמ״א דבין כוס ג׳ לד׳ הוה כמוסיף ולא יחמיר לשתות עוד. וז״ל כיון שאסור לשתות ביניהם א״כ מתחלה לא היה דעתו לשתות וצריך לברך והוי מוסיף אבל בראשונו׳ כיון שמותר לשתות ביניהם א״כ היה דעתו עליו וא״צ לברך ונ״ל דהאידנא שאין דרך לשתות בין הראשונות א״כ ה״ל נמלך ואם שותה צריך לברך וה״ל כמוסיף, לכן לא

כא) **והנה** אם כנים דברינו בכ״ז שעכ״פ בזמן שהיו שותים בין הכוסות אם הוסיף כוס שאינה של מצוה לא היתה כוס זו צריכה ברכה, יש להסתפק בזמן שהיו נוהגים לשתות בין כוס ראשונה לשניה, וא״כ כל היסח הדעת הוא לדין כוס שני, ובירך על כוס ושתה חלק מהכוס באופן שאין בו קיום מצוה כלל ויצא בחלק השני של השתיי׳, ולמשל אם בחלק הראשון של הכוס שתה בכוונה שלא לצאת המצוה דלכאו׳ גם בזה נוכל לומר שהחלק הזה של הכוס ששתה אינו צריך ברכה, ומאידך י״ל דסברת הט״ז שאין דעתו על הכוס השניה של מצוה, הדעת הזו שהברכה לא קאי על הכוס של מצוה השניה קאי על כל הכוס ולא רק לשתי׳ של מצוה. ואם ננקוט שהחלק הראשון אינו חייב בברכה וממילא הבפה״ג באמת לא מתייחס אל החלק הראשון של השתי׳ יש לדון אם יצטרך לברך על החלק השני. דלכאו׳ זה דומה למי שברך על תפוחים ודעתו לפטור את כל התפוחים שיאכל אבל לא ענבים, והביאו לפניו ענבים וברך ב״פ העץ ולפני שאכל את הענבים אכל תפוח, דלכאו׳ נחלקו בזה המג״א [סי׳ ר״ט סק״ה] והט״ז [סי׳ רי״ב סק״ו], וא״כ ה״נ יש לדון בציור דידן.

וא״כ בנוגע לציור שהעמדנו בראש דברינו אם ננקוט שעל ידי שבולע יין בלי הסיבה הוא גורם שיצטרך לברך על השתיה השניה משום שהשתיה הראשונה לא היתה מחויבת בברכה וממילא הוה הפסק, לכאורה עדיף שיפלוט את היין כדי שלא יגרום ברכה לבטלה.

פרק ד
בדין מוסיף על הכוסות בשתיית חצי כוס

כב) **והנה** יש איסור להוסיף על הכוסות. ולכאורה מי ששתה בלי הסיבה בין כוס שלישי לרביעי (בזמן הבית שדרכם הי׳ בהסיבה ולא הי׳ שייך דברי הראבי״ה), צריך לשתות שוב ובאמת עבר בשוגג על מוסיף על הכוסות. והנה לכאורה פשוט שהאיסור להוסיף הוא לאו דוקא רק להוסיף עוד כוס, ומי ששתה מכוס גדולה רביעית אחרי כוס שלישית וכשגמר את ההלל שתה את השאר לשם מצוה (דהא מלא אינו מעכב) לכאורה ג״כ עבר על מוסיף [ויש לעיין בביאור הלכה סי׳ תעב ס״ז ד״ה אין לחזור, דלכאו׳ פליג בזה עם המג״א]. וא״כ יש לדון במי שיש לו כוס גדולה שמחזיקה כמה רביעיות ושתה את החלק הראשון בכונה שלא לצאת או

יחזור וישתה ויסמוך על ראבי״ה עכ״ל. ויש להסתפק בדין זה שנראה כמוסיף על הכוסות מצד שמברך מה הדין אם אחר מוציאו. מי נימא דכיון שזה אינו נראה לאחרים ע״כ אין לדון בזה נראה כמוסיף. ואם ננקוט כן יש להעיר למה לא כתב כן המ״ב להחמיר בכגון דא. וע״כ שלא נחתו הפוסקים לכגון דא. אבל לכאורה מסתבר שאין חילוק אם מברך לבד או אחר מוציאו, וגם אם אחר מוציאו נראה כמוסיף. וא״כ אין הוכחה ממה שלא דיברו הפוסקים בכגון דא, אבל שפיר יתכן שהדברים נכונים אף בלי ההוכחה.

שתה עם דבר הרשות שמבטל מצוה או שלא בהסיבה, אם אפשר לדון בזה דהוי מוסיף על הכוסות. ויש מקום לתלות את זה במחלוקת הביה״ל והפמ״ג, דכתב הביאור הלכה סימן תעב ס״ח וז״ל עיין מ״ב מ״ש בשם הפמ״ג דאפילו שתה בד׳ פעמים רק מכוס אחד לא יצא ובאמת לא מסתברא כלל וכי ד׳ כלים בעינן ד׳ פעמים בעינן, גם מסעיף שאח״ז משמע איפכא לכאורה שהרי כתב אם יש בקנקן הרבה רביעיות שותין ממנו כ״כ ב״א כפי שיעור הרביעיות אם לא דנדחוק לומר דגם שם אינן יוצאין רק לכוס אחד אבל לד׳ כוסות א״א לו לצאת בזה שבד׳ כלים בעינן, ולכוס אחד מיהו יוצאים אף על גב ששתו ממנו הרבה ב״א עכ״פ כל אחד לא שתה רק כוס אחד, אמנם כ״ז דוחק עכ״ל. וא״כ לדעת הפמ״ג יש יותר מקום לומר שבכוס גדולה איכא הפקעה מלדונו כשתי כוסות. ואולי זה תלוי בשיעור שנחשב ששתאן בב״א שלא יצא ידי שתיית שתי כוסות, וא״כ בזה תהיה שיטת רש״י שבב״א היינו ממש, לחומרא.

פרק ה
עד מתי צריך שתהיה רביעית בכוס של ברכה

כג) **והנה** זה פשוט שכל כוס של ברכה צריכה רביעית, ואע״ג דא״צ לשתות אלא מלא לוגמיו מ״מ צריך שתהי׳ בה רביעית. וזה גם לולא הדין של התוס׳ שצריך לשתות מלא לוגמיו מתוך רביעית (שלמסקנא יש שכתבו שאין דין כזה), אבל בודאי אם הכוס מעולם לא הי׳ בה רביעית אינה כוס של ברכה כלל. וצריך לברר עד מתי צריך שיהיה בכוס רביעית, דבודאי אם מילא כוס בבוקר ונשפך ממנה קצת וכבר אין בה רביעית ואכל בערב ובירך על הכוס הזו, אין זו כוס של ברכה כלל. וא״כ צריך לברר עד מתי צריך שתהיה בה רביעית. ולכאו׳ בפשוטו מהזמן שאין בה רביעית כבר א״א לברך עליה את הברכה וא״כ אם נחסרה קודם הברכה לא הויא כוס של ברכה ואם נחסרה אחרי הברכה שפיר הוי כוס של ברכה. ובאשל אברהם מהדו״ת סימן קפג סעיף ב׳ על מה שכתב הרמ״א בהגה שיהא מלא כתב, כוס של ברכה מכיון דהי׳ תחילתו כשיעור גם אם נחסר מהשיעור אחר תחילת הברכה מסברא קיל בכך וגם במצוה דאורייתא ציצית השיעור בה קיל בנחסר אח״כ שכ״ה הללמ״מ ובאיזוב ועוד כמה הלכות קיל בכך וילמד סתום מהמפורש ומ״מ כשאין צד טרדא בכך ומצוי לפניו י״ל דעדיף למלאות השיעור וכו׳ ובכוס ב׳ דהגדה נוהגים למלאות החסר בשפיכות הנהוגים ונדפס כן בסדרים דהגדה ושם י״ל משום שיש צד דרך חסידות לשתות ד׳ כוסות שלימים וכמ״ש הב״ח ז״ל ע״כ. והיינו שבא לחדש דאם רק התחיל בו השם כוס של ברכה הוי כמו גרדומין וא״צ רביעית וזה כבר בתחילת הברכה.

כד) **והנה** בנוגע לדין ד׳ כוסות אם נחסרו צריך לדון בשני ספיקות, חדא האם שייך בהן דין גרדומין

כלל, דלכאו׳ זה תלוי במחלוקת הר״ן והתוס׳, דלדעת הר״ן חוץ מהדין שצריך לטעום מכוס של ברכה יש גם דין לשתות ד׳ כוסות, ובעצם צריך לשתות את כל הכוס או לשתות רביעית אלא שיש על זה דין רובו ככולו. וכדי לדון רובו ככולו צריך שיהיה את הכולו בעת ששותה, וא״כ אם נשפך אין כאן כולו בשעה ששותה, וכמו שאם נשפך לפני הברכה לא מהני כמו כן בנוגע לשתי׳ לא יהני.

וכדי לחדד את הסברא נדון בספק השני, דאם אמנם נאמר שיש דין גרדומין בד׳ כוסות, מה יהיה הדין בציור של הב״י שאינו אומר הגדה כלל אלא רק ממלא כוס ושותהו, האם בזה שייך גרדומין. ולכאו׳ בודאי אינו שייך דהרי אין עליו שום חלות כוס לפני שהוא שותה אותו, וא״כ לכאו׳ בנוגע לדין ד׳ כוסות הוא אותו ציור אלא שחז״ל תקנו לשתות את הכוס הזאת בכוס של ברכה.

כה) **וא״כ** לכאו׳ בפשוטו נאמר דלגבי דין ד׳ כוסות הכל תלוי בשעת השתי׳. ולכאו׳ סברא זו אע״פ שבעיקרה היא חומרא מ״מ לכאו׳ יש בה גם קולא. דהיינו במי שיש לו רק כוס גדולה שמחזיקה עשר רביעיות ויש לו ס״ה שתים עשרה רביעיות יין לכל הלילה, והרי אין לו שום היכ״ת לקיים את הדין כוס מלא ולכך יקיים את הדין ד׳ כוסות בלי הלכתחילה של מלא. ולכאו׳ נראה דכיון שאינו יכול לקיים דין מלא א״כ אין כוס ״יותר מלא״ אלא דכל שאין הכוס מלאה לאו מלא מיקריא [קב] וא״כ אינו צריך למלאות יותר מרביעית אחת בכל כוס. אבל הוא לא עשה כן ומזג ג׳ רביעיות בשביל כל כוס, ואחרי שקידש נזכר שלכתחילה יש דין לשתות את כל הכוס בד׳ כוסות וכדביאר הר״ן, ולכך כתבו הפוסקים שמי שקשה לו לשתות הרבה יין עדיף שיקח כוס קטן וישתה את כולו. ועתה נפשו בשאלתו האם יש לו עצה עכשיו שלא לשתות יותר מרביעית ולקיים את הדין ד׳ כוסות לשיטה זו. ולכאו׳ נראה דאמנם יש לו עצה שישפוך שתי רביעיות מהכוס לכלי אחר וישתה רביעית מהכוס של ברכה, ובזה ממ״נ יש לו את הלכתחילה, דכלפי שתיית כוס של ברכה א״צ יותר מרביעית אחת (ובעצם אין צריך יותר ממלא לוגמיו) וכלפי הדין שתיית כולו של ארבע כוסות השם כוס נקבע בשעת השתי׳. אבל לכאו׳ א״א לומר כן דלפי״ז יצא חידוש עצום להלכה שמי שהיתה לו כוס שהיה בה רביעית לד׳ כוסות ולפני ששתה חילקה לשנים אינו יוצא כלל משום שהכוס של ד׳ כוסות הוא פחות מרביעית. וביותר שמי שיש לו כוס עם רביעית מצומצם, ולפני ששתה רוב רביעית נשפך טיפה מן היין, לא יצא ידי חובתו. וזה נשמע חידוש גדול. אבל מאידך מה נאמר בציור של הב״י שלא

קב. ואולי יש לציין לדברי רבינו יונה ברכות דף לז סוע״ב שהוכיח שאין מוזגים באמצע ברה״מ כיון דבעי כוס מלא אבל אם גומרים למזוג באמצע ברה״מ ניח״ל וצ״ע.

אמר עליו כלום ומילא כוס של רביעית וחילקה לשנים, האם גם בזה נאמר שיצא, וכי במה חל שם שיש כאן כוס של רביעית כלל, וא"כ בדין של ד' כוסות נמי מאי שנא.

כו) **ולכאו'** נראה שאמנם צ"ל שגם להר"ן יש הבדל בין הציור שקידש על הכוס לבין היכא שלא קידש בנוגע לדין ד' כוסות, דאע"פ ששתיית הד' כוסות אינה הדין של שתית כוס של ברכה אבל כיון שחז"ל תיקנו על המצוות לכן השם כוס אמנם נקבע ע"י הכוס של ברכה. ולפי"ז יצא לנו חידוש דין שמי שקידש על כוס גדולה ונשפך ממנה קצת לפני ששתה לא קיים את המצוה לשתות את כל הכוס אבל מי ששתה סתם כוס מד' כוסות בלי מצוה שפיר נחשב לכוס מלא, ולאידך גיסא יש בזה חומרא דלא שייך בזה דין גרדומין שהרי לא חל על הכוס כלום קודם ששותה ממנה. ובעצם הנידון הזה הראוני שכבר דן בזה הגרב"ד פוברסקי שליט"א והבאנו דבריו להלן בנספח.

כו) **והנה** עצם הדין ששייך דין גרדומין בד' כוסות מבואר בהמשך דברי האשל אברהם וז"ל ובכוס ב' דהגדה נוהגים למלאות החסר בשפיכות הנהוגים ונדפס כן בסדרים דהגדה ושם י"ל משום שיש צד דרך חסידות לשתות ד' כוסות שלימים. ויש תוספת חידוש בדבריו, דלכאו' יש להעיר להיפך דלמה בלי דין גרדומין ניחא לי' הא דממלא את הכוס, דלכאו' יקשה להיפך דהרי מה שממלא לא אמר עליו את ההגדה. ולכאו' הביאור בזה הוא שה"ברכה" ש בהל הכוס של ברכה הוא היהללוך ולא כל ההגדה. וא"כ עדיין צ"ב למה חל דין גרדומין באמצע הגדה. ואולי י"ל דתחילת ההגדה אע"פ שאינו מעכב אבל מ"מ כשאומרו הוא נהיה חלק מקיום מצות הברכה על ההגדה ולכך הוא נחשב גרדומין.

ואם כנים הדברים נמצא שכוס של ברכה שנשפכה לכלי אחר שפיר נחשב לרביעית אף בד' כוסות. ויש להסתפק מה הדין אם נשפך היין ונאבד, דבזה אפשר לדון שהרביעית כבר איננה לפנינו כלל, וא"כ א"א לדון ששתה רובו, או שמא נאמר דגם בזה אפשר לדון את הכולו שהי' בשעת חלות השם כוס, וצ"ע לדינא.[קג]

והנה אם אמנם ננקוט שאם נשפכה או נאבדה אינו מצטרף לתורת רביעית, צריך לברר מה הדין אם שתה חלק מהכוס באופן שלא קיים את מצות הד' כוסות ואח"כ גמר ושתה מה שנשאר בכוס כדין, האם זה יחשב שחלק נשפך ונאבד, וממילא לא יצא עם שתיית שאר הכוס, וצריך לבאר ספק זה בכמה

קג. ואם אמנם ננקוט שאם נשפכה או נאבדה אינו מצטרף, יש לעיין מה הדין אם היין נבלע בבגד, ולפו"ר זה תלוי אם מתכבסת ויוצאת שאז נקרא שהיין בעין, אבל מאידך יש מקום לדון שכיון שאסור לכבס ביו"ט א"א לדון שבאופן זה היין נחשב שהוא קיים כלפי התורת כוס, וצ"ע בכ"ז.

אופנים, או כשלא התכוון למ״ד דאפילו מצוות דרבנן צריכות כוונה, או כשהתכוון שלא לצאת, או ששתה עמו דבר רשות שמבטל מצוה או ששתה בלי הסיבה. ולכאורה גם זה יהי׳ תלוי בכל מה שעמדנו באות טז בנוגע לפגום. שכל דבר שנחשב חפצא של שתיי׳ של מצוה (אף אם לא יצא בו) יחשב שיש כאן רביעית.

ואם כן בנוגע לענינו אם נחשב שתייה בלי הסיבה כנאבד, יהיה חסרון במה שבולע שנחשב כנאבד ואינו יוצא, וזה יהיה תלוי להיכן יכול לפלוט. דאם יפלוט לתוך כוס ריקה לפי הבד קודש גם זה נחשב כנאבד, וממילא יהיה עדיף לו לבלוע משום שבודאי לשיטת כמה ראשונים יש בזה קיום שתייה, ולפי דברינו אם יפלוט לכוס בודאי מהני אבל אם יפלוט לתוך עפר (באופן שאין חשש זורע) לכאורה זה נחשב כנאבד ואם פולטו לתוך מפה או מפיון עיין מה שכתבנו בהערה לעיל.

נספח לסימן יט

ראיתי בספר בד קודש להגרב״ד פוברסקי שליט״א מה שחידש וביאר בדברי הר״ן, והנה אף שהדברים מתקבלים על הדעת בעצם לכאורה יוצא מזה כמה נקודות שצריכות ביאור, וכיון שהדברים נוגעים לסוגיות שעסקנו בהם חושבני שיהיה לתועלת להעתיק דבריו ומה שיש לדון בהם.

בדין שיעור שתיית ד׳ כוסות [מספר בד קודש מועדים עמ׳ ס״ד]

בפסחים דף קח איתא אמר ר׳ יהודה אמר שמואל ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה שתאן חי יצא ולהלן שם אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא וברש״י כתב שאין זו מצוה שלימה ובתוס׳ כתבו ידי שמחת יו״ט יצא יעו״ש ובחי׳ מרן רי״ז הלוי הל׳ חמץ ומצה ביאר בזה בדעת הרמב״ם דשני דינים נאמרו בתקנת חז״ל בד׳ כוסות דין אחד מצות שתיית יין משום דרך חירות וכמו שנתבאר לעיל ודין שני שיהא ד׳ כוסות של ברכה בלילה זה וכמו שיש דין קידוש על הכוס נאמר גם דין הגדה על הכוס וברכת המזון והלל ועיקרם אינו השתייה אלא שיהא כוס של ברכה וכתב דלקיום דין זה סגי בטעימה בלבד והוא שיעור כמלא לוגמיו וכדין כל כוס של ברכה ומה דנאמר בד׳ כוסות שיעור רביעית או רובה מדין רובו ככולו הוא משום מצות שתיית ד׳ כוסות מדין הנהגת חירות ולפי״ז כתב דהשותה יין חי אינו מקיים בזה אלא דין ד׳ כוסות של ברכה אבל לקיום מצות דרך חירות צריך שיהא יין מזוג והוא כדרך המלכים שהשתיה עריבה וכלשון הרמב״ם יעוש״ה ולפי דבריו נראה דבאופן שאינו יכול למזוג ושותה אותן חי שוב אי״צ לשתות רביעית אלא מלא לוגמיו בלבד כדין כל כוס של ברכה ודו״ק.

ולהלן בגמ׳ שם איתא השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא אמר רב נחמן בר יצחק והוא דאשתי רובא דכסא וכתב הרא״ש שהוא שותה רובו ונותן לבני ביתו המיעוט וכתב דלפי״ז משמע שאין בני ביתו צריכים לשתות כלל ויוצאין בשמיעה אלא שיש לדחות דמיירי שיש לכל אחד מהן כוס לפניו והוא שופך לתוכן וכ״כ התוס׳ בריש פירקין וכתבו גם דיש לפרש דמיירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך יעו״ש. ויש לעיין דאם מיירי ששתה בעצמו רוב כוס מאי קמ״ל דהשקה לבני ביתו המיעוט יצא והרי כבר אינו צריך לשתות יותר.

ויתכן לומר בזה דהנה יש לדון בדין ד׳ כוסות שהיה בהם כשיעור רביעית ונשפך קצת קודם ששתה אם יוצא ידי חובתו די״ל דאף שבשעת הברכה או הקידוש היה כוס שלם אבל כיון שמצות ד׳ כוסות הוא בעיקר השתיה ועי׳ בב״ח שכתב דלכתחילה צריך לשתות כולו אלא דמהני רוב מדין רובו

ככולו ע״ש וא״כ כל זה כשבשעת שתייתו היה הכוס קיים בשיעורו וכששותה רובו הרי זה ככולו אבל אם נשפך קצת וכבר אין בו רביעית שוב לא שייך לקיים בכוס זה מצות שתיה ונראה דקמ״ל בגמ׳ שאם השקה לבני ביתו מכוס זה אף קודם ששתה בעצמו מ״מ מצטרפת שתייתם לענין דלא חשיב כנשפך וכששותה רובו מתקיים גם בכה״ג דין רובו ככולו שהרי לא נשפך הכוס ושתו ממנו בני ביתו והרי כל זה מכלל קיום דיני הכוס ודו״ק.

והנה הר״ן בסוגיא שם כתב לפרש באופן אחר דמיירי בכוס גדול שיש בו הרבה שיעורים וכל אחד מהמסובין שותה רוב רביעית וקמ״ל דאי״צ שיהא לכל אחד כוס חלוק בפני עצמו יעו״ש ובשו״ע סי׳ תע״ב סעי׳ ט׳ כתב שיעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו וישתה כולו או רובו ואם יש בו הרבה רביעיות שותין ממנו כל כך בני אדם כשיעור רביעיות שבו יעו״ש והוא דעת הר״ן הנ״ל ולהלן כתב ויש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס אפילו מחזיק כמה רביעיות והוא דעת הרמב״ן והר״ר ש״ט והובא בב״י שם ע״ש וביאורו נראה דתקנת חז״ל היתה ״ד׳ כוסות״ ולא תיקנו שתיית רביעית יין ולכן כשהכוס גדול הרי זה כוס אחד בלבד וצריך לשתות רובו של כוס ומתקיים בזה שתיית הכוס מדין רובו ככולו ודעת הר״ן דדין כוסות אינו תלוי בקנקן ולכן כל שיעור רביעית הרי זה ככוס בפני עצמו ואף שכולם בכלי אחד יש בזה כמה כוסות.

והנה במש״כ בשו״ע דמצטרפים בכלי אחד הרבה בני אדם כשיעור רביעיות שבו כתב במשנה ברורה שם סקל״ב דבדיעבד הרי סגי ברוב רביעית ולכן יכולים להצטרף הרבה יותר ובאופן שיהא לכל אחד כדי שתיית רוב רביעית וכתב שם שכ״כ הר״ן להדיא והנה אמנם כ״כ הר״ן דצריך שישתה כל אחד רוב רביעית ובזה סגי אולם לשון השו״ע הוא הרי להדיא שמצטרפין בני אדם כמנין רביעיות שבו ומשמע שכך הוא דינו ולא יותר והמשנ״ב פירש הדברים שהוא לכתחילה והוא לשיטתו שכתב קודם לכן סק״ל דמעיקר הדין צריך תמיד לשתות כולו לכתחילה ודין רוב הוא בדיעבד וה״נ דכותה אולם עיקר דין זה דלכתחילה צריך כולו הוא דעת הב״ח ועי׳ חק יעקב ובביאור הגר״א שם ולשון השו״ע שם ״וישתה כולו או רובו״ ומשמע קצת דגם לכתחילה סגי ברובו וצ״ע.

ונראה דבדין כוס גדול שאני והוא דביסוד הדין צריך שיהא לכל אחד כוס בפני עצמו והוא כשיעור רביעית ואין שנים יוצאים בכוס אחד אלא דדעת הר״ן דשם כוס אינו תלוי בהכלי אלא במה שיש בו וכל רביעית שבו חולק תורת כוס בפני עצמו וא״כ יש בקנקן זה כוסות כמנין הרביעיות ומה שכתב הר״ן דסגי ברוב רביעית הוא לענין מעשה השתיה בלבד דלאחר שיש בכלי זה תורת מנין כוסות כמנין הרביעיות ומנין המסובים הוא כמנין הרביעיות הרי מעתה יש לכל אחד כוס בקנקן זה ואם כן לענין קיום מעשה השתיה כבר סגי שישתה כל אחד רוב

רביעית ונתקיים בכה״ג שכל אחד מהם שתה רוב כוסו ודו״ק ע״כ.

והנה אף דמסברא אפשר להבין את חידושו, מ״מ העירוני דלכאורה אין לומר כן. דהנה יש לעיין מה יהי׳ הדין לדברי הבד קודש אם אחד כבר גמר את סעודתו ואת כל הסדר ומכל כוס שתה רק רוב רביעית, ובא אחר והתחיל את כל הסדר אחריו והוא רוצה לשתות את המקצת רביעית שהשאיר הראשון, וכי יש מקום לומר שכבר חל ביין זה חלות שם שהוא כוס של הראשון אתמהה. ולכאורה אפילו אם לא יריקנו לכוס אחרת אלא רק ימלא את הכוס יין שתיקן את פגמו כשר. וא״כ אף אם סברת הבד קודש נכונה מ״מ לכאורה אם יש עשר בני אדם לא יצטרכו עשר רביעיות משום שהאחרונים יכולים לדון במה שנשאר בכוס אחרי ששתו הראשונים שיצטרף למצוותם. וכדי לאוקים תירוצו צ״ל שמיירי שכולם עשו קידוש יחד, דהיינו דצריך לדון לכתחילה בברכה על הכוס את התורת כוס של ארבע כוסות וממילא ע״כ כבר חל בו שם כוס של ראובן. ולכאורה אה״נ אם ישתה כוס בשביל ד׳ כוסות בלי ברכה לא יצטרך עשר רביעיות. ולכאורה אפילו אם קידשו על פחות מעשר רביעיות מ״מ האחרון יצא מדין ד׳ כוסות שלא על כוס של ברכה.

וע׳ פמ״ג בא״א סימן תעב שכתב ויש אומרים הם הרמב״ן וה״ר שם טוב כמו שציין באר הגולה, סוברים רובא דכסא דיעבד אף מחזיק כמה רביעית בעי דיעבד רוב הכוס, וממילא לכתחלה בעינן כל הכוס אף מחזיק הרבה. ועיין ט״ז [משבצות זהב] אות ח׳ דמשום הכי יקח כוס קטן. ומה שכתב המחבר שותין הרבה בני אדם לכתחלה מכוס א׳ היינו לדיעה א׳, אבל ליש אומרים אין הכי נמי דבעי לכל א׳ לכתחלה כוס בפני עצמו ע״כ. וכוונתו דלדעת הר״ן בביאור הגמ׳ דשתו מיני׳ בני ביתו ל״ש לומר שצריך לשתות את כל הכוס או רובו. אבל לכאורה צ״ע דהר״ן הרי מביא את שניהם, ולפי יסוד הבד קודש אולי י״ל שיש חלות של עשר כוסות כשעושים בשביל עשרה בני אדם וממילא אינו צריך לשתות יותר מ׳כוסו׳. ואם זה נכון אולי אחרי שכבר חל ע״כ לא יהני אף לדין ד׳ כוסות אף לולא הדין שצריך להיות הכוס של ברכה.

והנה אם כנים דברי הבד קודש אולי יש לומר שכשיש עשרה אנשים אם אחד ישתה יותר מרביעית באמת יהי׳ מוסיף על הכוסות דהא ע״כ הגדרנו שזוהי כוס אחרת.

והנה אם ננקוט את שני היסודות של הבד קודש, חדא שנשפך משהו פוסל את שתיית הכוס, והשני שצריך לדון שהרביעית מוגדרת לכל אחד, צריך להגדיר כמה נקודות. דלכאורה לדבריו יש להקשות איך כ״א יצא ואולי שתה מהכוס של חבירו, שהרי התורת כוס צריך ליקבע בשעת הקידוש וא״כ מהיכ״ת שהוא שותה מ׳כוסו׳, ויש לדון

דכיון דהדין ד׳ כוסות זה מדרבנן סומכים על ברירה שמה ששתה זה מה שהיה כוסו. ויותר מסתבר לומר שאין חלות על רביעית מסויימת שהיא של ראובן אלא החלות הוא ודאי שכולו הוא רביעית לעשרה אנשים וצ״ע. וצ״ע מה יהי׳ הדין אם ישפך רק משהו, ואם מצד ברירה לכאורה זה תלוי כמה שתו, דלכאורה אם דנים על מהות הברירה האיך נאמר שהקביעות של כוס שלו תלוי במה ששתה הלא אין צריך לשתות אלא רוב רביעית, ולכאורה אה״נ הברירה היינו דעד כמה ששתה נתברר שזה היה שלו והשאר הוא חלות ספק כמו אחת משתי אחיות, וא״כ בציור שנשפך מי ששתה רביעית שלמה יצא שהרי נתברר שכוסו לא נשפכה אבל אלו ששתו רוב רביעית לכאורה לא יצאו דהא על מה שאין שותים אין ברירה, ואם הביאור הוא שהקביעות שחלה היינו שהכל הוא לעשרה צ״ב האיך לדון. וכ״ז צ״ב מאד אם יש מקום לחדש את כל המהלך הזה.

סימן כ

בגדרי מצות סיפור יציאת מצרים

מצות הגדה באדם שעבר ניתוח על מיתרי הקול

יש לדון במי שעבר ניתוח במיתרי הקול לפני חג הפסח באופן שקשה עליו הדיבור, האיך עליו לנהוג בחג הפסח, בחובת הלילה של סיפור יציאת מצרים. ויש לחלק בחומרת הניתוח האם לאחר הניתוח אסור לו לדבר כלל, או אם רק צריך למעט בדיבור. עוד יש לחלק בנידון זה בין אם הוא נמצא לבד בליל הסדר, לבין אם הוא נמצא יחד עם בניו, או עם אנשים אחרים.

פרק א
סיפור יציאת מצרים ע"י הרהור

א) והנה מקודם צריכים אנו לברר אם יוצאים ידי חובת סיפור יציאת מצרים ע"י הרהור. ומצאנו באחרונים שדנו בזה בנוגע למצות זכירת יצי"מ בכל לילה, דהפמ"ג בפתיחה להל' ק"ש נקט כדבר פשוט בדעת הרמב"ם [שלא מנה מצוה זו במנין המצוות] שבזכירת יצי"מ בכל לילה יוצא אף בהרהור. וכתב שזה ההבדל בין זכירה של כל לילה למצות הגדה של ליל פסח, דבהגדה אינו יוצא בהרהור. ועי' עוד בשו"ת בית יעקב סי' קל"ה, (מובא בבאר היטב סי' ס"ז). אולם השאג"א בסי' י"ג פסק שאינו יוצא י"ח בהרהור אף בחיוב הזכירה בכל לילה.

והנה לכאו' הפמ"ג סתר את משנתו, במה שכתב במשב"ז בסי' תע"ד שלמ"ד הרהור כדיבור (ברכות כ:) יוצא י"ח בליל ט"ו בהרהור, ואולי כוונתו בהל' ק"ש הוא רק למ"ד הרהור לאו כדיבור. ובשו"ת האלף לך שלמה (השמטות סי' מ') השיג על דברי הפמ"ג בסי' תע"ד, שבודאי לא מהני הרהור בהגדה. וכן כתב החת"ס בשו"ת או"ח סי' ט"ו שאין זה הגדה ע"י הרהור, [ונביא דבריו להלן אות ד]. ועי' במחנה חיים (או"ח ח"ג סי' כ"ח) [ונביא דבריו להלן באות ג], שנקט ג"כ דלא שייך לצאת י"ח הגדה בהרהור, אלא רק לצאת י"ח זכירת יצי"מ ולכן כשיושב לבדו יוצא י"ח גם בהרהור. ויש לבאר קצת ביסוד החיוב של סיפור יצי"מ במה שנוגע לסברות האחרונים.

כתב הרמב"ם בספר המצוות (עשין קנז) וז"ל ולשון מכילתא מכלל שנאמר 'כי ישאלך בנך' יכול אם ישאלך אתה מגיד לו ואם לאו אין אתה מגיד לו, תלמוד לומר 'והגדת לבנך' אף על פי שאינו שואלך. אין לי אלא בזמן שיש לו

בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין, תלמוד לומר 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'. כלומר שהוא צוה לזכרו כמו אמרו 'זכור את יום השבת לקדשו' עכ"ל הר"מ.

והנה אם נבוא לדון מה היה הדין ללא הריבוי של 'זכור', כלומר אם היינו לומדים רק מהפסוק של 'והגדת' ואז א"כ היה חיוב בהגדה רק כשנמצא עם בנו, האם באופן זה היה מהני הרהור, לכאו' זה פשוט ואין צריך לפנים דלא מהני כיון דודאי בזה לא שייך הרהור כלל, דהא ע"י הרהורו אינו מגיד לבנו כלל. ולכאו' פשוט עוד שאף בדיבור אם אין הבן יכול לשמוע לא יצא, ואין חילוק אם לא שמע משום שהבן חרש, או משום שאמר האב בלחש באופן שאין הבן יכול לשמוע, ואפילו אם אין שום חסרון מצד המספר והבן, וכגון שדיבר האב בקול אלא שהיה רעש גדול בחדר וממילא אין יכול הבן לשמוע, גם בכך לא היה קיום מצוה של 'והגדת לבנך'. ומאידך אם היינו לומדים רק מהפסוק של זכור, לא היה חילוק בין זכירה של כל יום לזכירה של ליל פסח, ואם נאמר שבכל יום יוצאים בהרהור, אזי גם בליל פסח הדין כן. וא"כ נתברר שיסוד הנידון הוא האיך אנו מגדירים את הדין, מאחר שיש ב' הדרשות 'והגדת לבנך', ו'זכור'.

מקור המצוה לדעת הרמב"ם

ב) **והנה** מלשון הסה"מ היה משמע שעיקר המקור להמצוה הוא מ'והגדת לבנך', ואילו 'זכור' אינו אלא ריבוי דאף באופן שאינו מקיים המצוה כתיקונו ממש, מ"מ יש חיוב וקיום של זכור. אולם בלשונו של הר"מ ביד החזקה (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"א) אין משמע כן כ"כ, דז"ל מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' כמו שנאמר 'זכור את יום השבת', ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה' בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח עכ"ל.

והיינו דמשמע מלשון הר"מ דהמצוה היא 'זכירה'. אלא דבהלכה ב' והלכה ג' הוסיף שיש מצוה להודיע לבנים, דז"ל מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר 'והגדת לבנך', לפי דעתו של בן אביו מלמדו, כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים, ובלילה הזה פדה אותנו הקדוש ברוך הוא ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן. וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד שישיב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים

האלו, אין לו בן אשתו שואלתו וכו׳ ע״כ.

וכבר רמז החת״ס לחילוק זה במשמעות לשונו של הרמב״ם בין סה״מ לבין יד החזקה, שכתב במתק לשונו וז״ל אלא מ״ע דליל פסח הוא מוהגדת לבנך ובעי בודאי הגדה בפה וכו׳, ועיין במנין המצות להרמב״ם שבראש היד החזקה ושבספר שרשים מצוה קנ״ז שלא הביא רק לשון הקרא ׳והגדת לבנך׳, וברפ״ז מחמץ ומצה צירף לזה גם פסוק ׳זכור את היום׳ ע״ש, ועכ״פ ביום ההוא בעי אמירה בפה בלי ספק עכ״ל. ולענ״ד משמעות דברי הר״מ במשנה תורה אינם צירוף, אלא שעיקר הגדרת המצוה היא מ׳זכור׳. אבל עכ״פ לכאורה מבואר מדברי הר״מ שיש ב׳ פסוקים ׳והגדת׳ ו׳זכור׳, ומב׳ הפסוקים יחד יוצא שיש חיוב הגדה לבן, ועוד שאם אין בן אצלו, חייב הוא לספר אף לעצמו. וצריך בירור קצת האיך באמת שייך שני דינים אלו, והרי לכאורה הם שתי הגדרות נפרדות בהמצוה.

שני גדרים במצות סיפור יצי״מ

ג) **ולכאורה** הדרך הפשוטה היא לומר שיש באמת שני דינים נפרדים. והיינו דדין אחד הוא דכל אחד חייב להגיד לבנו, ומצד דין זה אם הוא יושב לבדו ואין לו למי לספר ל״ש המצוה. ויש דין אחר, שנתחדש בו עוד חיוב לעשות ׳זכירה׳. וכן כתב במחנה חיים, דמי שיושב לבדו מקיים מצותו בהרהור, והיינו כפי השיטות שהבאנו לעיל שזכירה הוא במחשבה וע״כ יוצא בהרהור, אולם בליל ט״ו דיש חיוב בפה משום הגדה, ממילא א״כ כשהוא לבדו כיון שבלא״ה אינו יכול לקיים מצות הגדה, וחייב הוא א״כ רק מצד זכירה, יוצא הוא אף ע״י הרהור.

והנה את המהלך הזה אפשר לבאר בתרי אנפי. דהנה זה ברור לכאורה בלשון המכילתא שהביא הרמב״ם בסה״מ, דבלי הקרא ד׳זכור׳ החיוב הוא רק כשבנו אצלו, ואין קיום למצות ההגדה ע״י שמגיד לאחר. וא״כ יש לפרש שהדין האחד הוא להגיד לבנו, והדין השני הוא להזכיר יצי״מ גם כשאין לו בן, ובין אם הוא בינו לבין עצמו, או בינו לבין אחרים. אולם לפי מה שהבאנו באות כ״ה מהגרשז״א שהחיוב להגיד לבנו הוא בבחינת חובת האב על הבן, דהיינו שהאב ידאג לכך שהבן ישמע [ונ״מ דאם מישהו כבר הגיד לו שאין כבר חיוב להאב] א״כ מסתבר לומר שהחיוב להזכיר ע״כ הוא גדר אחר לגמרי, והיינו שיש חיוב אחד מצד ידיעת הבן וממילא הוי חיוב הגדה דוקא, והחיוב השני הוא חובת גברא ואינו משום לתא דחיוב הגדה כלל אלא הוא משום לתא דחובת זכירה[קד]. ולפי״ז

קד. ובאמת מהלך זה מפריך הרבה מהתירוצים שנאמרו על הקושיא מה נוסף בחיוב ליל פסח על החיוב של זכירת יצי״מ בכל יום. דבהרבה תירוצים הגדירו שהחילוק הוא שבכל יום החיוב הוא ׳זכירה׳ ובליל פסח החיוב הוא ׳הגדה׳, ושיש נ״מ לדינא ביניהם. ולפי״ז קשה למה צריך את הדרשה של זכור, כיון

כשאומר לאחר אינו מקיים בכך חובת הגדה אלא זכירה, ואי״ז משום שאין באמירה זו מציאות של הגדה, דבודאי גם אצל אחר שאינו בנו שייך מציאות של הגדה, אלא הכוונה היא שאין ענין להגיד לאחר, דמכיון שאין בנו עמו אין לו חיוב הגדה כלל. ולפי מהלך זה צ״ל דדברי הר״מ בה״א הם על החובת גברא, ודבריו בהלכות ב׳ וג׳ הם על החיוב מצד הבן. אמנם במחנה חיים ביאר אחרת, שכתב שכשיש עמו אחר חייב לומר בפה, כיון ששייך הגדה בכך שאומר לאחרים. והיינו דאף דבלי הקרא ד׳זכור׳ היינו אומרים שיש חיוב הגדה רק לבנו, מ״מ הפסוק דזכור מחדש שיש חיוב בכל אופן, וממילא באופן דשייך הגדה והיינו כגון שיש עמו אחר הרי הוא חייב בהגדה, אולם אם הוא נמצא לעצמו חייב רק בזכירה, והדברים דחוקים קצת.

ועי׳ מש״כ באות כ״ח.

דעת החת״ס בגדר המצוה

ד) **אולם** המעיין בדברי החת״ס בתשובה הנ״ל יראה שלא פירש כן. דהנה עיי״ש שהביא מה שהקשה הפר״ח (או״ח סי׳ סז ס״א), דבסוגיא בערבי פסחים (פסחים קטז:) מבואר שסומא שאינו בר חיובא אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם בהגדה, ומאידך קיימא לן (עפ״י מגילה כד א) דפקח שנסתמא דהיינו שראה מאורות מימיו שיכול לפרוס על שמע, ואף דלכאורה הוא מוציא אחרים ידי חובתם בפרשת ציצית שהיא מה״ת. וכתב וז״ל אלא מ״ע דליל פסח הוא מ׳והגדת לבנך׳ ובעי בודאי הגדה בפה, עיין גיטין עא. תוס׳ ד״ה והא,[קה] ועכ״פ מחשבה וזכרון בעלמא לא מהני, מש״ה סומא אינו יכול להוציא בדאורייתא. ועיין במנין המצות להרמב״ם שבראש היד החזקה ושבספר שרשים מצוה קנ״ז שלא הביא רק לשון הקרא ׳והגדת לבנך׳, ובריש פ״ז מחמץ ומצה צירף לזה גם פסוק ׳זכור את היום׳ ע״ש, ועכ״פ ביום ההוא בעי אמירה בפה בלי ספק ולכן צריך שיוציאו מי שהוא חייב וכו׳, נמצא לפי״ז אמירת הגדה בליל פסח דנפקא מ׳והגדת לבנך׳ שצריך אמירה בפה אינו יוצא י״ח אלא בשומע מבר חיובא, אבל ׳למען תזכור׳ דבכל יום ויום דפליגי ביה בן זומא ורבנן בזכירה בלילה, בהא י״ל כהס״ד דפר״ח דבזכירה בעלמא סגי ולא בעי אמירה בפה מן התורה מדלא כתיב ׳לא תשכח׳ כבפרשת עמלק, ואף על גב דכתב מג״א סימן ס׳ (סק״ב) דכל הזכירות מצוה בפה, מ״מ

שבליל פסח אין חיוב יותר מכל לילה. וכבר הרגיש בזה המנ״ח (מצוה כא אות א), שתירץ על הקושיא שבליל פסח החיוב הוא לספר לבנו [וכן כתב התשב״ץ ביבין שמועה (מאמר חמץ ח״ג ד״ה מצות)], והק׳ דא״כ למה נקט הר״מ את הדרשה של זכור, דזה הרי חייב בליל פסח מצד החיוב של כל לילה שנלמד מהפסוק ׳למען תזכור׳.

קה. והנה החת״ס ציין לתוס׳ ד״ה והא, וצל״ע מה ראה החת״ס בד״ה זה יותר מהד״ה לפני כן, והלא מה שרצה להביא מהתוס׳ זה את הדין שבהגדה צריך שיאמר בפה ובתוס׳ ד״ה והא מובא רק מה שכתבו למעלה. ולכן בדברינו התייחסנו לכוונת החת״ס להביא משתי דיבורי התוס׳.

איננו עיקר בקרא דלא כתיב אלא זכירה, ונהי דנ״ל דלא סגי בהרהור בעלמא וכו׳, אלא ע״כ בהרהור בעלמא לא נקרא זכירה אלא בשומע מן א׳ הקורא הענין, אלא דלא בעי שיהיה הקורא בר חיובא בזה כיון שעיקר המצוה זכירה ולא קריאה וכו׳, אלא שעדיין עומד נגדי תקיעת שופר דלרוב הפוסקים אין מצוה בתקיעה אלא בשמיעה, ועיין רא״ש שלהי ר״ה ועיין הרב המגיד פ״א משופר הלכה ג׳ ד״ה שופר הגזול וכו׳, ואעפ״כ אינו יוצא אלא אם כן שומע מבר חיובא, וה״נ אי נימא דזכירת יציאת מצרים לא סגי בהרהור אלא בשומע מפיו הדר צ״ל בר חיובא ולא הועלנו כלום, אלא דצ״ל אם יענו אמן על בא״י גאל ישראל כבר אמרו בפיהם יציאת מצרים ויצאו ידי חובתן עכ״ל.

ולכאו׳ כוונת החת״ס שמצד מצות ׳זכירה׳ היה מקום להתיר במחשבה, אולם למעשה סובר החת״ס שגם במצות זכירה צריך דיבור, אלא שגדר מצות הזכירה אינה כגדר מצות ההגדה. ומתחלה היה סבור דעכ״פ אין בזכירה דין של בר חיובא שצריך המדבר להוציא את השומע, דהיינו שאין החיוב לדבר אלא רק לעשות זכירה בפה, וע״כ סגי במה ששומע את הזכירה בפה מכל אחד, ושוב דחה זאת מדין תקיעת שופר, והסיק דסומא יכול לפרוס על שמע מכיון שבאמירת אמן על ברכת גאל ישראל, יש בכך קיום להזכרת יציאת מצרים, ויוצאים בכך י״ח.

ה) **והנה** בודאי משמעות דברי החת״ס היא דכל הדין של סיפור יציאת מצרים הוא גדר במצות ההגדה ולכך פשוט שאינו יוצא בהרהור וצריך בר חיובא להוציאו, וזה אינו תלוי כלל אם יושב עם בנו, ודלא כהמחנה חיים. ולדבריו עדיין צריך לבאר האיך שייך לומר שעיקר המצוה הוא הגדה, ואעפ״כ יש חיוב לספר לעצמו.

אם שייך הגדה לעצמו

ומקודם צריך לבאר האם שייך מושג של הגדה כשאומר לעצמו. והיינו שיש מקום לומר שהמושג של הגדה הוא מסירת דברי המדבר אל השומע, וזה שייך רק כשאומר לאחר, אבל כשאומר לעצמו אין זה שייך להגדה כלל. אולם מאידך י״ל שאף שסיבת ההגדה בודאי אינו שייך כשאומר לעצמו, דהרי מה שהמספר בא לומר, כבר השומע יודע זאת, מ״מ זה נחשב ל׳מעשה הגדה׳.

ו) **והנה** אי נימא שיש מושג של הגדה לעצמו, אפשר לבאר ריבוי הקרא בב׳ אנפי. דלכאורה אפשר לבאר שהפסוק של ׳זכור׳ אינו אלא הרחבה בדין ששייך בשאר אינשי, והיינו דלולי הקרא הייתי אומר שכל החיוב בהגדה הוא רק כשיש את המחייב של הגדה לבנו, דהיינו כשבנו נמצא עמו, ולזה בא הקרא של ׳זכור׳ ללמדנו שבכל אופן יש חיוב הגדה. ואפשר לבאר באופן אחר, דהקרא ד׳זכור׳ בא לגלות שיש חיוב של ׳זכירה׳, דהיינו שאם באמת כל המצוה היתה רק ׳הגדה׳, א״כ היה בהמצוה רק חיוב הגדה לבן וממילא כשאין בן אין חיוב, אבל מכיון שנתחדש שיש חיוב על עצם הזכירה, צריך לקיים זאת בכל אופן

ואף כשאין בנו לפניו. והנה הצד הזה יתבאר ביותר לפי מה שהבאנו להלן באות כ"ה מדברי הגרשז"א, דהחיוב הגדה לבן הוא בבחינת חובת האב על הבן, דהיינו שהאב ידאג שיהיה הגדה לבן, וא"כ לפי"ז אפשר לומר שאף אם יש חפצא של הגדה לעצמו, מ"מ כשאין בן אין מחייב, ורק לאחר שחידשה התורה חיוב 'זכור', ממילא נתרבה החיוב גם כשאין בן. ובמילים אחרות, לפי הצד הראשון אין חיוב זכירה כלל, והריבוי שצריך לספר לעצמו אינו אלא 'קולא' בגדר החיוב, ולצד השני נתחדש 'חומרא' בהריבוי דהיינו חיוב זכירה. ובזה יש ליתן טעם למה שמשמע מהחת"ס (דלא כהמחנה חיים) שאף כשיושב לו לעצמו יש חיוב הגדה.

אם הרכנה מועילה בזכירה והגדה

ז) **והנה** צריך לברר האם למושג 'זכירה' יש חומרא ותוספת על המושג של 'הגדה'. ויבואר להלן בס"ד באות י"א דיש מקום גדול לומר דהרכנה מועילה בהגדה ולא מועילה בזכירה, וא"כ אפש"ל דזהו הנ"מ בין שני הצדדים שנסתפקנו באות ו', דאם כהצד הב' שבהריבוי ד'זכור' נתחדש חיוב זכירה, א"כ אינו יכול לקיים את מצות הלילה ע"י הרכנה. אולם אם נתחדש בריבוי שיש חיוב הגדה אף לעצמו, אין סיבה שלא יועיל הרכנה. והנה לכאורה אפשר לומר עוד נ"מ בין שני האופנים שביארנו, והיינו במי שאינו יכול לקיים הגדה, וכגון מי שאינו יכול אלא להרהר, האם יש לו חיוב זכירה. דלכאורה לפי המהלך הראשון שה'זכור' אינו אלא הרחבה על החיוב הגדה, א"כ אין לו ענין להרהר, אבל לפי המהלך השני שיש ב' חיובים, א"כ כשאנוס הוא על ההגדה לכאורה עדיין מחויב הוא עכ"פ בזכירה. והנה ספק זה באמת צריך לבררו גם לפי המחנה חיים, שביאר שכשהוא נמצא לעצמו חייב רק בזכירה, האם כשיש לו בן הוא חייב ג"כ בזכירה, או דיצא כבר ידי חיובו בהגדה לבן. ובפשטות כמו שאנו אומרים שיש חיוב זכירה כשאינו יכול לקיים את חיוב ההגדה, כמו"כ צ"ל שיש חיוב הגדה בכל אופן, אולם כשאינו יכול לקיים את מצות ההגדה, וכגון כשאינו יכול לדבר, בודאי צריך לקיים את חיוב הזכירה.

צורת הגדה באומר לעצמו

ח) **אולם** אם נאמר שאין מושג של הגדה לעצמו, (ואם לא נבאר כמו המחנה חיים שיש חיוב נפרד של זכירה, אלא ננקוט כמו שמבואר בחת"ס שגם באופן שאין אחר עמו חייב הוא בהגדה) לכאו' נצטרך לומר שאף שאין מציאות כזו של הגדה, מ"מ יש בזה 'צורת הגדה' וזהו חיובו. והיינו דהחיוב הוא לספר באופן ששייך בהגדה, ואף שהוא באמת אינו 'מגיד' משום שאין כאן שומע. והנה לכאורה לפי הצד הזה ודאי מסתבר שצריך בהגדה לעצמו את גדרי הזכירה, ועכ"פ כשאומר לעצמו, מכיון שאין כאן הגדה באמת, ואין כאן מעשה אחר חוץ מזכירה.

אמנם עדיין יש להסתפק לפי הצד הזה האם הביאור הוא שיש חיוב הגדה, והוא מתקיים רק על ידי בנו,

ומאידך יש ג"כ חיוב זכירה והוא מתקיים בכל אופן, והא דס"ל להחת"ס דגם כשאין לו בן אינו יוצא בהרהור, ואף דבכה"ג אינו נלמד מקרא ד'והגדת' אלא מדין זכירה, היינו דכיון דעיקר המחייב הוא הגדה, לכן בחיוב זכירה יש ג"כ גדרי הגדה, ולכן לא מהני בהרהור. או דלמא דיסוד הדברים הוא שאין כאן שתי תורות מעשה מצוה לקיום ההגדה, אלא כל האופנים נכללים בחיוב אחד, ולכן אם יש חיוב כשאין לו בן ע"כ המעשה מצוה הוא זכירה, אלא שצריך זכירה שיש בה גדרי הגדה, והיינו שלכתחילה המצוה להגיד לבן, וכשאין בן יגיד לאחר, ולכל הפחות שיאמר לעצמו ב'צורת הגדה'. והנ"מ בזה במי שיכול לקיים רק הרכנה האם חייב לעשות כן. והנה לפי הצד הזה שאין מושג של 'הגדה לעצמו', א"כ כשיושב בפנ"ע בודאי אין לו מצוה להרכין, אולם כשיושב עם אחרים, אם נאמר שיש שני חיובים א"כ יצטרך להרכין כדי לקיים מצות 'והגדת', אולם אם המעשה מצוה היא 'זכירה' וההגדה אינה אלא רק תוספת חיוב, א"כ לכאורה אין מצוה להרכין.

ט) **עכ"פ** בירורנו כמה אנפי בביאור הדברים.

א. פשטות משמעות לשון הר"מ ביד החזקה הוא שעיקר הדין הוא 'זכירה', ומ"מ יש ג"כ דין להודיע לבן.

ב. שיטת המחנה חיים שיש שני גדרים, והיינו דאם נמצא עם אחרים [ויש לומר שזה רק כשבנו נמצא אצלו] יש חיוב וקיום 'הגדה', אולם אם נמצא לעצמו [ויתכן דגם בנמצא עם אחרים] יש חיוב וקיום 'זכירה'. ונקטנו דבפשטות חייב לקיים את שני החיובים, וכשאינו יכול לקיים שניהם, יקיים איזה שאפשר.

ג. עיקר הדין הוא 'הגדה', והדרשה של 'זכור' אינה אלא גילוי שגם אצל עצמו [וה"ה אצל אחרים שאינם בניו] יש חיוב 'הגדה' (צד הראשון באות ו).

ד. נתחדש בהריבוי ד'זכור' שחייב בזכירה ובהגדה, וששניהם שייכים גם באומר לעצמו (צד השני באות ו).

ה. נתבאר שלא שייך הגדה לעצמו, והחיוב אצל עצמו [ואולי אצל אחרים שאינם בניו] הוא 'זכירה' אולם בצורת הגדה. ונסתפקנו כשיש לו בן האם יש קיום של הגדה ללא זכירה.

והנה בהרהור גרידא, לכאו' לפי המהלך הראשון יהיה זה תלוי בדין זכירה בכל לילה אי מהני, ולפי המהלך השני יהיה זה תלוי אם נמצא לבד או שנמצא עם אחרים, ולפי שאר המהלכים אינו יוצא י"ח בהרהור. והנה הפמ"ג כתב בסי' תע"ד שמהני הרהור למ"ד הרהור כדיבור, והשיג עליו בשו"ת האלף לך שלמה (השמטות סי' מ) דאין זה שייך להגדה וסיפור. ולפי המבואר, היינו דהפמ"ג סובר כמו א' משני הצדדים הראשונים, וא"כ בודאי אף הפמ"ג מודה שאת הדין הנוסף של סיפור לבניו אינו מקיים ע"י הרהור.

אם מהני לצרף ב' מעשים

י) **צריך** לברר אם אמנם ננקוט שיש שני חיובים ויש לכל אחד צד חומרא וצד קולא, האם יועיל לצרף שני

מעשים, דהיינו אם דיבר ולא שמע הבן, וגם הרכין לבנו, האם יוצא בכך ידי חובתו.

פרק ב
הרכנה וכתיבה בסיפור יציאת מצרים

יא) **ההתם** סופר (שו"ת או"ח סי' ט"ו) כתב דלקיום מצות 'והגדת לבנך' בעי הגדה בפה וכמבואר בתוס' בגיטין עא. (ד"ה והא), והיינו משום דמדמה חיוב 'והגדת לבנך' לדין הגדה של עדות. והנה אצל עדות, בלי דין 'מפי כתבם' היה מהני לכתוב עדותו ולשולחו לבי"ד, וא"כ לכאו' מצד 'הגדה' היה מהני גם 'מפי כתבו' בליל הסדר[קו]. ובשאר לילות השנה, אם ננקוט שזכירה בהרהור לא מהני, צ"ע מה הדין זכירה ע"י כתיבה, ומסתבר דאף אם 'הגדה' מתקיימת ע"י כתיבה, אבל דין 'זכירה' לא.

והנה האם מועיל להרכין בליל פסח, לכאורה זה יהיה תלוי בשני תירוצי התוס' שם (ד"ה אמר ר"ז), דז"ל תימה לר"י דמשמע דפריך לרב כהנא מדקאמר והא יכול לדבר מתוך הכתב, ואמאי לא פריך אמתניתין דהרי יכול להגיד ע"י הרכנה. ואור"י דמתניתין לא קשיא ליה דפשיטא ליה דגבי גט אין צריך הגדה בפה רק שמתרצה כמו שצריך גבי עדות דבור, אבל לרב כהנא דחשיב יכול לדבר מתוך הכתב אפי' בחרש א"כ דבור מעליא הוא, ויש לחושבה הגדה. וי"מ דאמתניתין לא קשיא ליה דאיכא למימר דהא דאמר פרט לאלם שאינו יכול להגיד, היינו אלם שאינו שומע דהיינו חרש, אבל אלם לא משמע הכי. עכ"ל. וא"כ לתירוצם הראשון הגדה הוא רק ע"י כתב ולא ע"י הרכנה, ולתירוצם השני מהני גם ע"י הרכנה.

ואם כנים הדברים, יוצא שבאופן שכתב סיפור יציאת מצרים או הרכין [לפי תי' השני של התוס'], שלפי המהלך הראשון [שהבאנו לעיל] שעיקר הדין הוא 'זכור', א"כ לא יצא. ולפי המהלך השני שעיקר הדין הוא 'והגדת' יוצא בהרכנה, אולם כשהוא נמצא לבדו בעינן זכירה, א"כ לא יצא. ולפי מה שנקטנו לעיל דגם כשנמצא עם בנו נתחדש ב'זכור' שיש עוד חיוב, א"כ אף כשיש לו בן לא יצא. ולפי מה שנסתפקנו (לעיל אות י) אם אפשר לצרף ב' מעשים, א"כ לכאו' כשמרכין הרי הוא ג"כ מהרהר אז בלבו,

---

קו. והנה אם נאמר דאף במקום דמהני מדבר מתוך הכתב מ"מ הרכנה לא מהני [כמש"כ בפנים בסמוך], צריך לברר אם יש בזה נ"מ למעשה, דהא אסור לכתוב ביום טוב.
והנה תחילה צריך לבאר דלכאו' גדרי כתיבה לענין הגדה אינם דומים לגדרי כתיבה לענין מלאכת שבת, ולכאו' הכותב בכתב שאינו מתקיים אף דלא חשוב כתב לענין שבת, שפיר נחשב כהגדה. אבל לכאו' לא הועלנו בזה דעכ"פ מדרבנן אסור, אבל לפי המחנ"א (שלוחין ושותפין סי' יא) שעשיה ע"י פועל חשיב כעשיה דידיה אף כשאינו בר שליחות, לכאו' נראה שאם יש לו פועל עכו"ם וכותב על ידו את ההגדה בכתב שאינו מתקיים יהיה מותר, דשבות דשבות במקום מצוה התירו.

וא״כ עשה ב׳ מעשים בבת אחת, שההרהור הוי קיום לזכירה, וההרכנה הוי קיום להגדה, וא״כ יש להסתפק בכה״ג אם מהני. וכן יש להסתפק אם ננקוט כדעת השאג״א [שהבאנו לעיל] דזכירה היא רק בפה, האם כשהרכין לבנו ודיבר לעצמו באופן שבנו לא שמע, האם אפשר לצרף ב׳ הקיומים. ולכאורה זה נוגע גם אם היה יושב לבדו ולכך רק הרהר [כפסק המחנה חיים], ואח״כ בא בנו אצלו, האם יכול לקיים מצות ׳הגדה׳ ע״י הרכנה לבד. ולכאורה לפי המהלך השלישי שעיקר הדין הוא ׳הגדה׳ ונתחדש ב׳זכור׳ שגם כשנמצא לעצמו בעינן ׳הגדה׳, לכאורה יועיל הרכנה, אולם למהלך הרביעי שנתחדש ב׳זכור׳ שגם באומר לעצמו שייך זכירה והגדה, וכן למהלך החמישי שנתחדש שבאומר לעצמו בעינן ׳זכירה׳ עם גדרים של ׳הגדה׳ לא יועיל הרכנה.

סיפור יצי״מ בלשון שאינו מבין

יב) **ונראה** שיתכן שיש נ״מ נוספת בין המהלכים. דהנה לכאו׳ נראה מהשמטת הפוסקים, דבזכירת יציאת מצרים שבכל יום אינו צריך להבין, [עכ״פ באומר בלשון הקודש] כיון דזכירה מיהא הוי. ולכאורה במספר לבנו בלשון שאין בנו מבין [ועכ״פ באופן שהבן אינו יכול אפילו לזהות המילים כדי לברר משמעותם][קז] אין זה נקרא ׳הגדה׳, ואף כשאומר בלשון הקודש. וא״כ יש לדון ביושב לבדו האם צריך להבין מה שאומר, או לא. דלכאורה לפי המהלך הראשון, השני והחמישי מהני, כיון שמתקיים בכך דין זכירה, ואף שאין כאן הגדה [ואין זה חסרון בצורת הגדה, דלא גרע מאין אחר עמו כלל דאמרינן דהוי צורת הגדה], אולם לפי המהלך השלישי והרביעי שצריך ׳הגדה לעצמו׳, א״כ באופן שאינו מבין אין כאן ׳הגדה לעצמו׳ ולא מהני.

ולכאו׳ נוכל ליישב בזה קושיית האחרונים מה נתחדש בסיפור של ליל פסח יותר מבחיוב זכירה שבכל יום, דלדברינו בליל פסח אם אינו מבין אינו יוצא, כיון שאין זה נקרא סיפור והגדה. והנה באמת תירוץ זה אינו חדש, דהמנ״ח (מצוה כא אות א) תירץ דנ״מ שצריך להגיד לבנו, ואנחנו רק מוסיפים שלפי כמה מהמהלכים שבירנו, נתחדש שיש חיוב הגדה גם כשאין בן. ועיין שם במנ״ח (בסוף המצוה) שדן במי שאינו מבין שמהני כשאומר בלשון הקודש ולא בשאר לשונות, שמשמע שגם לסיפור מהני כשאינו מבין, אבל אולי כוונתו רק כשיש שם אחר והשומע מבין, ורק המדבר אינו מבין. והנה לפי הצד שלא מהני כשבנו אינו מבין, צריך לברר מה הדין כשהוא אינו מבין מה שאומר, אולם

קז. דהנה נתקשיתי בהא דצריך קרא למעט ב״ד ששומעים עדות מפי המתרגם כשאינם מבינים הלשון, דלכאורה ב״ד ששמעו רעש ולא היו יכולים לשמוע את היגוי המילים כלל האם צריך קרא למעוטי, והרי לא שמעו העדות, ואולי יש לומר דנ״מ אם שמעו באופן שיש לדון שכן שמעו את המילים, אלא שאינם יודעים פירוש המילים, ועיין.

בנו מבין, ולכאו׳ נראה דשפיר מהני דמהיכא תיתי דצריך להגיד גם לעצמו.

יג) **ונראה** שעדיין יש מקום לומר שיש נ״מ בהבנת המספר, וגם באופן שמספר לעצמו, לכל המהלכים. דהנה ראיתי בכמה אחרונים (עי׳ הליכות יצחק להרב טפלן שליט״א בשם הגר״י קמינצקי ז״ל, ובקובץ בית ועד לחכמים שנה י חוברת ט-י עמוד טז בשם הגאב״ד דבלאצקאווע) דמצות זכירת יציאת מצרים מקיימים אף אם לא מבינים הענין, דרק בזכירת מעשה עמלק גילה הקרא בהלאו ד׳לא תשכח׳ שאינו יוצא אם אינו מבין על מה מדובר כלל, אבל בזכירת יציאת מצרים יוצאים [עכ״פ למ״ד מצוות אין צריכות כוונה] אף אם אין מבינים, אלא חושבים שאומרים ׳תחינה ובקשה׳. וצריך לברר הדין במי שאינו יודע מה זה הגדה, ואומר לבניו בליל פסח תקשיבו איך שאני קורא עכשיו את התפילה שיהיה לנו קיץ בריא, והבן היה חכם, והבין שזה סיפור יציאת מצרים, האם יצא האב ידי מצותו. ונראה שלא יצא, משום שהחפצא של המעשה של הגדה זה ׳להגיד׳ לאחר, אבל אם הוא חושב שהוא קורא תחינה, הרי אין בכך הגדה כלל. ולכל היותר יש לומר דהוי מתעסק על ה׳מגיד׳ שבדבריו. והיינו שאם יודע שהוא ׳מספר סיפור׳, אלא שהוא חושב שזה סיפור על חורבן בית שני, שפיר מהני, כיון שאף שאינו מבין מה הוא מגיד, מ״מ הוא יודע שהוא ׳מגיד׳, ומשא״כ באופן שאינו יודע כלל שהוא מגיד. ואם כנים הדברים, הוי נ״מ בין זכירה להגדה.

והעירוני שיתכן שאף אם יודע שהוא ׳מגיד׳ אולם אינו מבין מה הוא מגיד, ג״ז אינו נחשב להגדה, כיון דהיסוד של הגדה הוא לומר את מה שיודע, ואם אינו מבין אין שייך בזה ׳הגדה׳. וזה לכאורה דלא כדברי האחרונים האלו.

פרק ג
סיפר בקול לחש שאינו יכול לשמוע

יד) **עי׳** בהגדש״פ מנחת אשר (שערי לימוד סי׳ ד׳) ובספר מועדים וזמנים (ח״ז סי׳ ק״פ), שכתבו דאם לא השמיע לאזניו לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים. דאף דנתחדש בקרא דזכור שיש ענין של הגדה לעצמו, מ״מ מכיון דעיקר החפצא של המצוה הוא להגיד לאחרים, לכן צריך דיבור כזה ששייך לאחרים לשמוע. ודימו זאת למה שכתב הב״י (או״ח סי׳ תרפ״ט) וז״ל ולפיכך יש לתמוה על הרמב״ם שפסק בפרק א׳ מהלכות מגילה (ה״ב) שאם היה הקורא חרש השומע ממנו לא יצא, וכן יש לתמוה על הרי״ף והרא״ש שכתבו המשנה כצורתה ומשמע דסבירא להו דהלכה היא, ואפשר לדחוק ולומר שהם סוברים דאף על גב דתלמודא מוקי מתניתין כרבי יוסי, היינו אי אמרינן דכי היכי דפליגי בקריאת שמע פליגי במגילה, אבל כיון דחזינן דרבי בפרק היה קורא גבי קריאת שמע כתב הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, רבי יוסי אומר לא יצא דמשמע דסבר דיצא, ומשום הכי קתני לה בסתם ורבי יוסי דפליג הוה יחידאה, וגבי מגילה קתני

סתם דלא יצא ולא כתב שום חולק בדבר, אית לן למימר דסבירא ליה דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא וכל שלא השמיע לאזנו ליכא פרסומי ניסא עכ"ל, ונקטו במנח"א ובמו"ז שכמו שסובר הרמב"ם דבמקום חיוב פרסומי ניסא צריך להשמיע לאזניו, כמו כן בהגדה צריך להשמיע לאזניו. והנה לכאורה מה שנוהגות כל הנשים שאומרות ההגדה בלחש ממש, הוו דלא כדבריהם, ובודאי מסתימת הפוסקים גם כן מוכח שאין קפידא בזה. וכבר העיר כן המנח"א על דבריו.

הוכחה שאין לדמות לדברי הב"י

ולענ"ד נראה שאין לבנות סברא זו, שכיון שצריך הגדה א"כ צריך שיהיה דיבור כזה ששייך לאחרים לשמוע, מדברי הב"י. דהרי הב"י דימה דין מגילה לדין ק"ש אליבא דר' יוסי שס"ל שאם לא השמיע לאזניו חסר בהדין דיבור, וצריך דיבור גמור של השמעה לאזניו, וכתב דבקריאת מגילה צריך קריאה כזו לכו"ע משום פרסומי ניסא. והנה הרי לפי ר' יוסי אם יצעק בקול רם באופן שכמה אנשים ישמעו, והצועק עצמו סתם את אזניו ולא שמע את עצמו לא יצא [וכדמוכח מדברי הגמ' שדימו דין חרש לשיטת ר' יוסי, וכן מדברי הב"י שחרש אינו מחויב במגילה משום שאינו יכול להשמיע לאזניו], ולכאו' מצד סברת המועו"ז והמנחת אשר, צריך להועיל כיון דלדבריהם העיקר הוא רק שיהיה דיבור כזה ששייך שאחרים ישמעו. ומאידך אם יקרא בקול לחש שאחרים אינם מסוגלים לשמוע והוא יכול לשמוע, בודאי מצד דברי הב"י לכאורה הדין שיצא, אולם מצד סברתם לכאו' לא יצא. וא"כ אף אם סברתם נכונה מ"מ אינו ענין לדברי הב"י. והנה באמת דברי הב"י לכאורה אינם מובנים לפי"ז, דמהיכ"ת דפרסומי ניסא תלוי בשמיעת המדבר, וצ"ע.

טו) **וא"כ** צריך לברר למה לא הזכירו הפוסקים שצריך להשמיע לאזניו, ולא חששו לשתי הסברות. והנה אם נבוא לדון של'הגדה' צריך דיבור כזה שאחרים יכולים לשמוע, לכאו' יש לחלק בזה בין המהלכים שביארנו. והיינו דאם נבאר שנתחדש בהקרא של זכור שגם אצל עצמו שייך הגדה, לכאורה לא יתכן לומר שהגדה הוא דוקא דיבור כזה שיכול להשמע לאחרים. אבל אם נאמר שנתחדש שאם אין בן, אף שאין חובת הגדה מ"מ יאמר לעצמו, אפשר לומר דכיון דהגדה היא לאחרים, אלא שיוצאים בלי הגדה, מסתבר לומר שעכ"פ צריך דיבור כזה ששייך שיהיה בו הגדה.

מוכיח שאי"צ להשמיע לאזניו

אבל לענ"ד מסתבר שלפי כל המהלכים שהבאנו אי"צ להשמיע לאזניו. למהלך הראשון דעיקר הדין הוא זכור, בודאי אי"צ. וכן למהלך השני שכאשר אין בן אין החיוב תלוי בהגדה כלל ג"כ לא שייך כל הנידון, דבמקום שיש בן בודאי אינו יוצא חובת הגדה לבן, וכשאין בן הקיום של 'זכור' אינו מצד הבן כלל, וכן לפי המהלך השלישי והרביעי הרי ההגדה לעצמו מתקיימת לכאו' ע"י שהוא עצמו יודע מה שאומר וכמו שביארנו, וכן למהלך החמישי

שצריך זכירה לפי גדרי הגדה, לכאו׳ נראה שהדיבור בלחש אינו סוג אחר של דיבור, והיינו דהרי בודאי מי שמספר יצי״מ בקול בחדר שיש רעש גדול עד שא״א שישמעו אותו מהני [אלא שאינו מקיים דין והגדת לבנך], ואין לדונו כחסרון בצורת הגדה, ולא מצינו שייחשב בכך לסוג אחר של דיבור מצד שאין אחר שומע אותו. והיינו דבאמת צריך לברר להסוברים דאם לא השמיע לאזניו לא יצא בק״ש, אם זהו חסרון בהדיבור גופא, או שצריך שמיעה. ומהא דחזינן שחרש שהשמיע בקול רם אינו יוצא להך מ״ד, לכאו׳ מסתבר שאין זה נחשב סוג אחר של דיבור כלל, אלא שצריך גם המדבר לשמוע. וא״כ ע״כ הוי ענין אחר לגמרי ואין לדמותו כלל לנידון שלנו. אבל אף אם נאמר דכשאינו שומע הוי חסרון בהדיבור, מ״מ מצינו כן רק מצד המדבר, שיש חסרון בזה שהמדבר אינו שומע, אולם אין שום סברא לומר שמצד ׳והגדת׳ צריך שיהיה דיבור שהמדבר שומע, אלא בעינן רק שאחר ישמע, ומה שאין האחר שומע לא מצינו שיהיה נחשב לסוג אחר של דיבור.

אם יש לחלק בין פרסומי ניסא להגדה

ועדיין צריך לברר עכ״פ לפי המהלך החמישי שנתחדש דבעינן ׳זכירה׳ עם גדרי הגדה, למה באמת לא שייכים דברי הב״י בסוגיין, והרי כיון שלא השמיע לאזניו לכאו׳ נימא שיהיה בזה חסרון הגדה, וכמו שיש חסרון פרסומי ניסא. ולכאו׳ נראה דכיון דביארנו דלפי סברת הב״י אם אמר בקול רם באופן שהוא עצמו לא שמע לא יצא, ואם אמר בקול כזה שהוא שומע ואחרים אינם יכולים לשמוע יצא, א״כ אין סברא לומר שדין זה יהיה נגזר מהא דצריך דרך הגדה. ודברי הב״י הם רק גבי קריאה של פרסומי ניסא, דבזה ס״ל לב״י דשייך לומר שצריך קריאה כזו שהקורא שומע, אבל בסיפור יציאת מצרים אין סברא שיהיה מחויב שהמספר ישמע משום דצריך הגדה. ועדיין צ״ע אם יש לחלק בין פירסומי ניסא להגדה, דבאמת עיקר דברי הב״י קשה להבינם, וכמש״נ באות י״ד.

פרק ד
הגדה ע״י ״נוסח הקצר״

טז) **עכ״פ** בירורנו שבהרהור (למ״ד הרהור כדיבור) בודאי אינו יוצא ידי חובת סיפור לאחרים, ונחלקו האחרונים האם יוצא בהרהור עכ״פ ידי חובת הגדה וזכירה לעצמו. ונראה שיש לדון אף למ״ד הרהור לאו כדיבור, שיתכן שיש היכ״ת שיכול לצאת ידי חובת סיפור יציאת מצרים ע״י הרהור.

אמירת ׳מה נשתנה׳ ברמז

והנה לענין שאלת ׳מה נשתנה׳, שהדין הוא שאם יש לו בן בנו שואלו, ואם לאו הוא שואל את עצמו, יש לעיין האם כששואל את עצמו צריך דיבור או דסגי במה שיחשוב לעצמו ׳מה נשתנה׳. וקודם לכן צריך לברר בבנו גופא, האם כשהאב מסלק את הקערה, שואל הבן מה אתה עושה בתנועת ידים או באמירת ״נו אה״ וכדומה, האם נתקיים בזה דין סיפור ע״י שאלה ותשובה. ונראה פשוט שיוצא, דבודאי גם בזה אפשר לדון שהתשובה באה ע״י שאלה, דהא אין דין דיבור כלל בהשאלה. וא״כ לכאורה גם

אם הבן יצביע באצבעו על המילים ׳מה נשתנה׳ בהגדה, ג״כ יועיל. וא״כ אם יאמר את ההגדה לעצמו ע״י שמרמז בתנועת ידים, בודאי יהיה בזה קיום של שואל לעצמו דהרי זה לא גרע מבנו שמרמז, וא״כ גם במצביע באצבעו על המילים ׳מה נשתנה׳ בהגדה ג״כ יהני. ולכאו׳ אף אם יקרא המילים במחשבה בלי להצביע באצבע ג״כ יהני, דהא לגבי עצמו גם מחשבה הוי כרמז. אבל צ״ע בזה, דהרי לכאורה סתימת לשון הפוסקים הוא שצריך לשאול לעצמו בפה.

יז) **ואם** כנים הדברים שרמיזת ידים מהני לשאלת ׳מה נשתנה׳, צריך לברר האם רמיזת ידים וכדומה יועיל גם לתשובתו של האב ולסיפור יצי״מ.

אי מהני רמז למ״ד כתיבה כדיבור

ומקודם צריך לברר בשאר דיני התורה אי מהני, והיינו אם יצביע על פרשה שלישית של ק״ש, האם יוצא בזה ידי ׳זכירת׳ יציאת מצרים [למ״ד דהרהור לא מהני]. ונראה פשוט שבנוגע לכל דיני התורה במקום שצריך ׳דיבור׳ ולא מהני הרהור, לא יהני רמיזה. ואף למ״ד כתיבה כדיבור, היינו דוקא בכתיבה, ומשום דכיון שע״י כתיבתו משווה כתב, ע״כ נחשב כדיבור, אבל רמיזה בודאי לא הוי כדיבור.

אולם נראה דאם יצביע על הסידור ויאמר ׳דבר זה קרה׳, דלכאורה מהני. דזה לא גרע מנוסח הקצר של החזו״א לתרו״מ (חזו״א דמאי סי׳ טו ו׳), ובחזו״א הביא מקור לדין זה מדברי הגמ׳ (סנהדרין ס.) שאם אמר ׳אף אני כמוהו׳ דמהני בעדות, ובהר צבי זרעים ח״א סי׳ מח חלק על החזו״א וכתב שיש לחלק בין עדות לעשיית חלות. ונראה דב׳זכירה׳ גם ההר צבי יסבור דמהני דזה דומה לעדות.

אם מקיים מצות תפילה בהנחת פתק

וכן הדין בתפילה, מי ששם פתקא בתוך הכותל המערבי, לא קיים מצות תפילה מדאורייתא, אבל מי ששם פתקא ואח״כ אומר יה״ר מלפני אבינו שבשמים שימלא את כל מה שכתוב בפתקא, נראה דבודאי מקיים בזה מצות תפילה[קח]. והגרד״ל שליט״א אמר שגם בזה אינו יוצא בזה חובת תפילה, דאין זה ״מבקש״. והנה אפילו אם נאמר כן, היא סברא מיוחדת בתפילה, ואינו ענין לשאר דיני התורה, אולם עצם סברתו לא נתיישבה על ליבי.

ולכאו׳ אף בדבר שבודאי צריך דיבור, אפשר ל״הכניס״ פרטים ע״י

קח. וגם מה שכתוב בפתקא נכנס בתוך התפילה וחשוב כחלק מהתפילה, ולא שהתפילה היא רק מה שמתפלל ׳שיתקיים מה שכתוב שבפתק׳. ולפי״ז נראה דאם הוסיף עוד פתקא עם עוד בקשות, שזה יחשב כמוסיף בתפילתו. והיינו דנראה דמי שהתפלל יה״ר שתמלא כל צרכי, ואח״כ נוסף לו עוד צורך ואח״כ אמר יה״ר שתמלא כל צרכי אין זה מוסיף, כיון דהחפצא של התפילה הוא כל צרכי, ומה שאין כן בביקש כל מה שכתוב בפתק, זה נחשב תפילה על הפרטים הכתובים שם.

הכתוב. דהיינו כגון מי שנשבע שלא יעשה מה שכתוב בפתק, דלכאו׳ שפיר הוי שבועה על הפעולה הכתובה בפתק.

יח) **והנה** בנוגע לעדות, אם הרכין בלי לומר כלום, בודאי לא מהני, דלא הוי ׳מפיהם׳ ולא עדיף משולח עדותו לבי״ד דלא מהני. אבל צריך לברר מצד דין הגדה, דבלי הקרא של מפי כתבם היה שפיר מהני לשלוח כתבו לבי״ד, האם היה מהני גם הרכנה. ולפו״ר זה תלוי בב׳ תירוצי התוס׳ בגיטין עא. שהבאנו לעיל באות י״א, שנחלקו אם לא היה דין מפ״כ והיה מהני לשלוח הכתב לבי״ד, האם היה מהני גם הרכנה.

אי מהני הגדה ע״י שליחת כתב לבנו

ולכאו׳ לפי דברי התוס׳ יוצא, שאם נאמר דבזכירת יציאת מצרים בכל השנה מהני הרהור, והא דלא מהני בליל הסדר הוא משום ׳והגדת׳, א״כ מי שישלח כתב ידו לבנו יצא חובת הגדה. ובאמת זהו משמעות דברי החת״ס כשביאר למה לא מהני הרהור בסיפור יציאת מצרים, שכתב ׳אלא מ״ע דליל פסח הוא מוהגדת לבנך ובעי בודאי הגדה בפה, עיין גיטין עא. תוס׳ ד״ה והא, ועכ״פ מחשבה וזכרון בעלמא לא מהני׳ עכ״ל, והיינו דלפי תירוץ אחד של התוס׳ גם הרכנה אינה מועילה להגדה, ועכ״פ מחשבה ודאי לא מהני.

יט) **והגרד״ל** שליט״א אמר שיש סברא מיוחדת ב׳סיפור׳ שאינו נחשב סיפור כשמרמז על מה שכתוב, ואפילו אם יאמר ׳מה שכתוב בהגדה קרה היום בלילה׳. ואף שזה מועיל לעדות, מ״מ ב׳הגדה׳ צריך שהשומע ידע ע״י השמיעה, ואם יצטרך השומע לקרוא מה שכתוב בהגדה בכדי לעמוד על כוונת המספר אי״ז נחשב להגדה. ולכאורה סברתו הוא רק בנוגע להגדה, דהיינו חלק התשובה של האב, אבל לכאורה השאלה של הבן שפיר מהני גם ע״י הכתב.

וחשבתי להוכיח כסברתו, דמדוע לא שמענו מי שיהדר במצות כל המרבה, ע״י שיכין רשימה של ספרים המדברים בנפלאות שנעשו במצרים, ויגיד בליל הסדר בזה״ל, ״כל מה שכתוב בספר פלוני ואלמוני קרה בלילה הזה״. אבל אף לפי״ד הגרד״ל יש נ״מ עצומה למעשה. דהרי בדרך כלל הבן כבר קרא בע״פ הגדות עם הרבה פירושים וסיפורי נפלאות, ואם הוא עדיין זוכרו, ע״י שהאב יאמר לו מה שקראת בספרים האלו באמת קרו בלילה הזה דלכאו׳ שפיר הוי הגדה, וממילא יהי׳ לו הידור גדול [וגם זאת לא שמענו][קט].

כ) **והנה** עי׳ בחת״ס שהבאנו לעיל, שתירץ מה שקטן פורס על שמע, ואף שמוציא את הציבור ידי

קט. יש שהעירו ששבח המרבה לספר נמדד לפי זמן ההתעסקות, ולא בכמות ההגדה, והביאו ראיה שלא מצינו ענין לדבר מהר כדי להספיק יותר, וכמובן לפי״ז אין התחלת ראיה ממה שלא שמענו חומרא זו, אבל נראה שזה חידוש.

חובתם, וז״ל אלא דצ״ל אם יענו אמן על בא״י גאל ישראל כבר אמרו בפיהם יציאת מצרים ויצאו ידי חובתן עכ״ל. והנה מה שתירץ שיוצאים באמירת אמן, נראה שכוונתו ממש כמו שכתבנו, והיינו דבאומר ׳אמת הוא מה שאמר האי סומא׳ יוצא אף שהסומא אינו בר חיובא, דהיינו שאין העניית אמן מועילה מדין ׳שומע כעונה׳ אלא כיון שהיא האמירה גופא.

ואינו ברור מלשון החת״ס אם הא דלא מהני שסומא יוציא בליל הסדר הוא משום דה׳והגדת׳ מפקיע את ההגדה של עניית אמן דלא מהני בליל פסח הגדה כזו, ואו משום דלא מיירי שם שאמרו אמן [דהא אין עונים אמן על עצם ההגדה אלא על הברכה]. ולכאו׳ מכיון שכל ראייתו הוא מטעם שכתב לעיל מזה, והיינו דלהגדת ליל הסדר יש דין של הגדת עדות בלי הפסוק של מפי״כ, א״כ לכאורה אמן שפיר יהני, וצ״ע.

ולכאו׳ אין הבדל בין עניית אמן על אמירת אינו בר חיובא, לבין אומר ׳מה שאמרתי אתמול קרה בלילה הזה׳, או ׳מה שכתוב בספר זה קרה בלילה הזה׳. [ולפי סברת הגרד״ל הנ״ל אמירת ׳בספר זה׳ מהני רק אם הבן יודע מה שכתוב בספר].

כא) **ואם** אינו אומר בפה ׳מה ששמעת מהמספר קרה היום׳, אלא רק מרמז לבנו שהוא מאשר שמה שהמספר אומר אמנם קרה באותו לילה, או שמרמז לו בשפת החרשים או שעושה את המילים בעקימת שפתיו ובנו קורא שפתיו, לכאורה לפי התירוץ הראשון של התוס׳ לא מהני,[קי] ולפי תירוץ השני תלוי בהמהלכים שבירנו. דהנה לפי המהלך הראשון לכאו׳ לא יצא כיון שצריך ׳זכירה׳ וע״כ צריך להיות בפה [לפי השאג״א], ולפי המהלך השני זה יהיה תלוי במה שנסתפקנו בסוף אות ז׳ האם לפי המחנ״ח צריך גם זכירה. ולפי המהלך השלישי דעיקר הדין הוא ׳הגדה׳ ונתחדש ב׳זכור׳ שגם לעצמו בעי הגדה, לכאו׳ יצא. אמנם לפי המהלך הרביעי שנתחדש שצריך זכירה והגדה באומר לעצמו, ולפי המהלך החמישי שנתחדש שצריך ׳זכירה׳ עם גדרי הגדה לכאו׳ לא יצא חובתו כיון דיש חיוב זכירה [אלא רק נסתפקנו אם יש לו עכ״פ קיום של ׳והגדת׳].

פרק ה
שומע כעונה בהגדה

כב) **רוב** האחרונים נקטו ששומע כעונה מהני בהגדה. וע׳ בכסא דוד להחיד״א (גאולת עולם עמ׳ קי:), שהביא מספר שבח פסח לבעל זרע אמת (דיני מגיד אות ב), וז״ל וחזה הוית להרב הנזכר שכתב בדף ג׳ ע״ב וז״ל כתב הרא״ם בתשו׳ ח״א סי׳ מ״א שהשומע

קי. אמנם עיין במעדני שלמה עמוד יח שדן הגרשז״א שמי שנענע שפתיו ולא הוציא שום קול נחשב לדיבור בדיעבד, ועי״ש מה שדן בפירוש המקראות אצל חנה ״רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע״.

מאחר סיפור יציאת מצרים יוצא כאילו אמרו בעצמו דשומע כעונה והביאו כנה"ג סי' (תע"א) [הגה"ט או"ח סי' תע"ג אות י"ג (שיטה יב)] ומאי דפשיטא ליה לכנה"ג שדברי הרא"ם נאמרו גם לענין הגדת ליל פסח, לדידי מספקא לי דדילמא הרא"ם מיירי דוקא בסיפור יציאת מצרים של כל השנה, אבל לענין ליל פסח שהחיוב להגיד כמ"ש והגדת לבנך, ועוד אמרו ז"ל שאף אם לבדו שואל את עצמו י"ל שלא יצא אא"כ יוציא הדברים בפה עכ"ל ואני הדל איני יודע מה נסתפק בדעת הרא"ם שהרי לשון הרא"ם שם כך הוא וכן כל המצוות הקוליות כתבו כל הגדולים עליהם מ"ע לקרות ק"ש, מ"ע לספר ביציאת מצרים, ואעפ"י שהשומעים ק"ש ולא קראו והשומעים סיפור יציאת מצרים ולא סיפרו, יוצאים בשמיעתם כאילו קראו וסיפרו עכ"ל ולשון זה מוכח כמ"ש בכנה"ג שהרי לשון מ"ע לספר ביציאת מצרים לשון זה אינו אלא בליל פסח, דבשאר ימים הוא מצוה לזכור יציאת מצרים כמ"ש הרמב"ם וזה פשוט. גם הכי מוכח בהדיא מדברי מהר"ם אלשקר והוא בתשובת הרא"ם שם סי' מ"ב דכשהשיב על דברי הרא"ם הללו כתב בתוך דבריו וז"ל וכן סיפור יציאת מצרים נמי המצוה היא ההגדה בפה, דכתיב והגדת לבנך וכו' ע"ש, וצדקו דברי הרב כנה"ג לפי קוצר דעתי ודוק היטב עכ"ל החיד"א. ועי' במנ"ח (מצוה כא אות א) וז"ל ומפורש בפסחים קט"ז ע"ב רב יוסף ורב ששת אמרו ההגדה, ואי סומא פטור לא היו מוציאין את ב"ב. ומבואר להדיא דמחויב מוציא חבירו י"ח עכ"ל.

כג) **ומובא** דכך ג"כ נהגו הגר"א ועוד גדולי ישראל למעשה, שהמסובים אצלם יצאו מדין שומע כעונה. והנה לא נתברר לי האיך הם נהגו באופן שהיו אצלם בליל הסדר ילדים נשואים שהיו להם כבר ילדים. דהא מדברי הר"מ משמע להדיא שיש מצוה להגיד לבנים וכפשטיה דקרא, ולכאו' פשוט עד למאד שלא שייך לקיים מצות הגדה לבנים ע"י שומע כעונה[קיא].

בדעת הבית הלוי והחולקים עליו

ועי' בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' סז) שכתב שלפי החולקים על הבית הלוי (על ספר בראשית אחר חי' לחנוכה) בדין שומע כעונה, וסוברים דנחשב דיבורו של המדבר כדיבורו של השומע, אפשר לקיים מצות הגדה ע"י שומע כעונה. ולפו"ר הדברים רחוקים, שאמנם לפי שיטת הביה"ל ודעימיה הכוונה בשומע כעונה היא שכל התורת דיבור מתייחס אל השומע, אבל לדון מזה שמקיים בזה הגדה לבן לכאורה הוא חידוש עצום, דאף דשמיעה הוי כעונה, הרי הבן לא שמע הך עניה. ונראה לדון

קיא. ראיתי מובא מדברי האדרת, בזה"ל שלפיה"נ מלשון הר"מ ז"ל וכל דברי הראשונים כלשון רבותינו חז"ל שאין החובה דוקא להגיד לבן אלא שדיבר הכתוב בהוה שיספר לבנו וכו', וצל"ע האיך משמע כן בר"מ.

בהך סברא גם לקולא, שאם ראובן שומע את לוי שאומר לה״ר לשמעון, שאין ראובן עובר על סיפור לה״ר מדין שומע כעונה.

כד) **אמנם** לפי דברינו לעיל, אם לאחר אמירת ההגדה של הסבא עורך הסדר, יאמר הבן לבנו שדברי הסבא אמת, יהיה בכך קיום להגדה, אולם לא נראה שכך הם נוהגים למעשה.

אם נשים חייבות במצות 'והגדת'

והי' מקום לדון, על פי מה שיש להסתפק לפי מה שמבואר בחינוך (מצוה כא אות ו) שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, האם נשים חייבות גם במצות 'והגדת'. ואם נאמר שהן חייבות, מה הדין לאחר שהאב כבר הגיד להבן, האם גם האם צריכה להגיד לבן. כלומר האם הגדר הוא שהבן הוא המחייב שיגידו לו, וע״כ כיון שכבר הגיד לו האב, תו אין האם צריכה להגיד, ואו שהבן הוא רק ההיכ״ת והחפצא לקיום מצות האב והאם, ועדיין האם חייבת להגיד בעצמה. ולפו״ר גם להיפך יהיה תלוי בזה, כגון מי שיש לו כמה בנים, דיש לדון האם יש לו מצוה להגיד לכולם דכאו״א מחייב הגדה, או שיש לאב רק מצוה להגיד לבן, וכבר מקיים את המצוה בהגדה לבן אחד. {והעירוני שלכאורה יש לפשוט זאת מברייתא מפורשת, 'כנגד ארבעה בנים דיברה תורה', שמשמע שצריך לספר לכולם, אם לא שנימא שהברייתא מיירי בד' גברי ומי שיש לו ד' בנים באמת אינו מחוייב לספר לכולם} ואם נאמר שכל החיוב הוא מצד הבן, יתכן שאם הבן שמע כבר מהסבא, שאין יותר חיוב על האב.

ולכאורה נראה שאם נאמר שיש לאם חיוב 'והגדת', ע״כ שאין חיוב על הקרקפתא דגברא להגיד לבן, דזה בודאי לא שמענו שאשה שנמצאת עם בעלה שתהיה מחויבת ג״כ להגיד לבנים את ההגדה.

אם האב חייב כשהבן שמע כבר מהסבא

כה) **וראיתי** בקובץ מוריה (גליון שסד) שהביא הכותב הרבה מרבני זמנינו שדנו בזה, והביא שבהליכות שלמה (פ״ט סל״ב, דבר הלכה ס״ק סב) אמנם כתב הך סברא, שנתקיים המצוה ע״י שהבן כבר שמע מהסבא. [ומתוך דבריו משמע שאי״ז משום שגם לסבא יש מצוה של 'ולבני בניך', אלא שכל החיוב של האב הוא לדאוג שבנו ישמע את ההגדה, והוי כמו חיוב 'ללמדו תורה' דגם ע״י אחר מהני]. והביא עוד מהגר״מ שטרנבוך (תשובות והנהגות ח״ד סי' קב) שיש אופנים דמהני ע״י הסבא. והביא מהגרמ״ד הלוי לדייק מהא דלא מנה התנא בברייתא בקידושין (כט.) במצוות הבן על האב את סיפור יציאת מצרים, דע״כ הבן הוא רק היכ״ת לקיום את המצוה של האב, ולא הוי כמו חיוב האב למול את הבן.

ואם אמנם ננקוט שמהני על ידי אחר וכמו סברת הגרשז״א, צריך לברר מה הגדר דצריך שיהיה באדם אחר. דהנה אם היה רק קרא של 'והגדת לבנך', והיינו שכל המצוה היתה לומר לבנו,

לכאו׳ לא היה צריך שיהיה בר חיובא כלל, דהא אין כלל מצוה על המספר מצד עצמו אלא רק להגיד להבן, וכל שהוגד לו יצא. ולהמחיש במובן פשוט, דלכאורה לפי הצד הזה, המצוה של ׳והגדת לבנך׳ היא כמו המצוה של ׳ולמדתם את בניכם׳. והנה לכאורה פשוט שאם אשה לימדה את בנה תורה, אין שום ענין לגרום שהוא ישכח את זה בשביל שיוכל האב ללמדו, ואף ששמע ולמד מלאו בר חיובא, כיון דלא איכפ״ל כלל על התורת בר חיובא של הגברא. וא״כ ה״ה בסיפור יצי״מ אם לא היתה שום מצוה על המספר בעצמו, והמצוה היתה רק לדאוג שלהבן יהיה סיפור, לכאו׳ ע״כ שלא היה דין של הגדת בר חיובא כלל.

וא״כ הא דמבואר בגמ׳ דסומא שהוא פטור שאינו יכול להוציא, ע״כ זה על הדין של הגברא שמחויב בהגדה מצד עצמו, וכדילפינן מ׳זכור׳ שצריך להגיד גם כשנמצא לבדו, ואת החיוב הזה אין הסומא יכול להוציא. והיינו דהגדה הוי ממש דוגמת ת״ת, שחייב ללמוד בעצמו וגם ללמד את בנו, וכן בהגדה יש חיוב להגיד לבנו ונתרבה ג״כ שחייב להגיד גם לעצמו. וא״כ יתכן לומר שסומא שאומר הגדה אז כל השומעים דינם כבנים שכבר לימדו אותם תורה, שעדיין הם צריכים ללמוד לעצמם, וממילא הקיום של סיפור לבן עכ״פ שפיר נתקיים בהגדת סומא ואף שאינו בר חיובא.

אבל יש מקום לומר שאף אם לא היתה שום מצוה להגיד בעצמו ומסתבר א״כ לומר שאין ענין של הגדת בר חיובא, מ״מ אחר שנתחדש מקרא ד׳זכור׳ שיש חיוב הגדה אף כשאין בן, י״ל דאינו דומה לת״ת, דבת״ת החיוב ללמוד לעצמו הוי חיוב אחר לגמרי מחיוב האב ללמד לבנו, ומשא״כ בהגדה אינו חיוב אחר, וממילא יש לדון דגם בהגדה לבנו צריך להיות ע״י הגדה של בר חיובא, כיון שיש לזה תורת סיפור.

כו) **והנה** אף לפי הך צד שצריך בר חיובא גם בשביל המצוה של והגדת, נראה פשוט שאי״צ מי שמחויב לספר לאותו בן, ולכך גם אחר יכול לספר לו, אלא שצריך שיספר רק מי שמצווה בעצם המצוה.

בן שאמר הגדה לעצמו

ולפי״ז נסתפקתי בבן שאמר הגדה לעצמו, אם יש להאב חיוב להגיד לו. ולפום ריהטא נראה דזה תלוי בצדדים שביארנו לעיל אות ו-ח, אם ׳הגדה לעצמו׳ הוי ׳הגדה׳ או רק ׳זכירה׳, דאי נימא דאי״ז הגדה לעצמו נמצא שעדיין לא הוגד להבן, וצ״ע. ולא ידוע לי אם יש מנהג מקובל באופן שסבא בא אצל בנו שיש לו בנים ואינו רוצה לערוך הסדר, והבן מגיד לבניו, האם הסבא צריך להגיד לבנו. והיינו דאף דהבן כבר הגיד לבנו, יתכן דכלפי החיוב שיש על האב לדאוג שמישהו יגיד לבנו, זה שאמר בעצמו לא נחשב שמישהו הגיד לו, ועדיין הסבא צריך להגיד לבנו.

והנה אם באמת ננקוט כהצד הזה, והיינו כמו דברי הגרשז״א שקיום מצות האב הוא ע״י שהבן שומע הגדה, ונאמר שהגדה לעצמו לא נחשב ששמע

הגדה, ונאמר דגם באופן שהגיד לאדם אחר אי״ז נחשב שהוא שמע הגדה, א״כ יוצא דכשהסבא לא בא לבנו בפסח והבן עורך את הסדר לבניו, שהסבא לא קיים מצותו, ועליו לבקש מכלתו או מנכדיו או מהשכן שיגידו לבנו, וזאת לא שמענו. אולם יתכן לומר שאין זה ראיה אלא שבאמת כל מי שאומר לעצמו נחשב בזה להגדה, אלא שאם מגיד לאחר גם זה חשיב כחלק מההגדה [וזה כסברת הגר״א וייס להלן באות כ״ט]. אבל עדיין יישאר חידוש שמי שעורך הסדר לבדו, שיש חיוב לאביו לדאוג שמישהו יגיד לו, אולם אין אופן זה מצוי כ״כ.

אם הגדת האם פוטרת מהגדת האב

ונראה לפי״ז שיש מקום לדון אם הגדת אשה לבנה פוטרת את האב. והנה החינוך (מצוה כא אות ו) כתב שנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, וכתב עליו המנחת חינוך (אות ו) וז״ל דבר זה חידוש גדול אצלי למה יהיה נוהג מצוה זו בנשים כיון דהוי מ״ע שהז״ג ונשים פטורות. ור״מ פ״ו גבי אכילת מצה כ׳ מפורש דנשים חייבות כמבואר בש״ס, אבל כאן לא כתב זה ולא מצאתי זה בשום מקום וכו׳, ואפ״ל לפי״מ שהביא הר״ם כאן פ״ז דזכור את יום צאתך מארץ מצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, א״כ אפשר דהוי ג״ש מקידוש של שבת כמו דשם נשים חייבות ה״ה כאן וכו׳, ואין ראיה מאשתו שואלתו, היינו דמצוה עליו שיהיה כן, אבל על האשה ודאי אין מצוה כלל. וגם החומרא של הרהמ״ח מביא לידי קולא, כי לדבריו מוציאין נשים י״ח אנשים בסיפור יצי״מ, ובאמת כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא עיין ש״ס (פסחים קטז:) גבי רב יוסף ורב ששת דאמרו הגדה וכו׳, ולומר כיון דהתורה אמרה בדיבור זה בשעה שיש מצה וכו׳ והם חייבים באכילת מצה ג״כ חייבים בזה, אין זה כלום דהתורה כתבה לגבי אנשים דאז הוא זמן חיוב ומצינו כיוצא בזה במצות אחרות, ומ״מ אין הנשים חייבות וצע״ג בזה. עכ״ל.

ויש שנקטו שאף לפי החינוך שאשה מחויבת בסיפור יציאת מצרים, מ״מ אינה מחויבת לספר לבנים. והיינו דלפי מה שתירץ המנ״ח שאשה מחויבת בסיפור משום שכל מי שמחויב במצה מחויב ג״כ בסיפור, וכן מהדין זכור בג״ש מקידוש, א״כ זהו רק לגבי הדין סיפור לבד, אבל שתהא חייבת להגיד לבנים אין לזה מקור. וא״כ יש לדון אם על ידי הגדת האם יכול להתקיים ׳והגדת לבנך׳ של האב, דאף אם ננקוט שצריך לשמוע מבר חיובא כדי שתתקיים הגדה אליו, מ״מ מסתבר שצריך רק בר חיובא על עצם ׳חובת הגדה׳, אבל לא על החיוב ׳להגיד לאחרים׳ וצ״ע.

כז) **והספיקות** האלו נוגעות להלכה ממש במי שאין לו אב, או שהאב נמצא במקום אחר בפסח, והוא אוכל אצל אמו ויש שם עוד איש, ורצונם לדעת מי עדיף להגיד ההגדה להבן. דהנה לפי המנחת חינוך שחולק על החינוך ואשה היא לאו בר חיובא לגבי זה, א״כ בודאי שהבן צריך לשמוע את ההגדה מאחר, ועכ״פ מצד הדין של עצמו. וממילא גם אם האם חייבת להגיד לבנה, אם יקרא האחר לא יהיה ענין

שהאם ג"כ תגיד לו, דהא כבר יצאה ידי חובתה בזה שהאחר הגיד לבן [לפי הגרשז"א]. אך עדיין יש מקום לעי' בזה.

והנה מקודם צריך לברר לפי מה שנקט הגרשז"א שחיוב האב הוא רק שהבן ישמע הגדה, האם יצא ידי חובתו במה שהבן אומר ההגדה לעצמו, ועי' מש"כ בזה באות כ"ו. ואם ננקוט שהאב אינו יוצא בהגדת הבן לעצמו, א"כ יש לדון בציור שהוא הגיד לעצמו כדי לקיים את חובת הגוף שלו, והאם הגידה לבן, אם האב עדיין חייב לדאוג שגם אחר יגיד לבן. דבזה אי נימא כמו הצד הראשון שנקטנו, א"כ אף לפי המנ"ח נפטר האב בסיפור האם, כיון דאין צריך שישמע דוקא מבר חיובא. אולם לפי הצד השני, לכאו' לדעת המנחת חינוך לא מהני, אבל לדעת החינוך אולי מהני אף אם האם אינה חייבת בוהגדת. ואם נאמר שהאב נפטר מחיובו ע"י הגדת האם, זה יהיה עדיף, כיון דלפי הצד שיש לאשה חיוב להגיד, קיימה את חיובה בעצמה ולא ע"י שליח, ועי'.

כה) **והנה** כ"ז בירורנו בחיוב האב להגיד לבנו. אך עדיין יש לדון על השומעים, אם נחשבים שע"י כן מקיימים ג"כ סיפור של 'מגיד לאחרים', או רק כמספר לעצמו.

ב' חילוקים בין מספר לעצמו לבין מגיד לבנו

והנה זה פשוט לכאו' שיש ב' עניינים נפרדים בחילוק שבין מספר לעצמו לבין מגיד לבנו. דז"ל הר"מ (פ"ז ה"ג) וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד שישיב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וחוטפין מצה זה מיד זה וכיוצא בדברים האלו, אין לו בן אשתו שואלתו, אין לו אשה שואלין זה את זה מה נשתנה הלילה הזה, ואפילו היו כולן חכמים, היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה הלילה הזה. עכ"ל. והנה בדברי הר"מ מבואר שלכתחילה השאלה צריכה להיות מבנו, ואח"כ אחרים, ואח"כ עצמו. וא"כ לכאו' חזינן שיש מעלה בסיפור לאחרים מסיפור לעצמו. והנה לפו"ר נראה שהמעלה היא משום דבהגדה לאחרים הוי קיום של הגדה, ואילו מספר לעצמו נתרבה רק מקרא דזכור, אבל בפשטות אין זה משמעות המכילתא, אלא נראה שגם במספר לאחרים שאינם בניו איכא רק קיום של זכור. ובפרט אם ננקוט כדברי הגרשז"א שהדין הגדה לבן הוא מצד שהבן מחייב שיגידו לו, שאז בודאי אין אחרים בכלל זה. וא"כ מה שמבואר בהר"מ שיש מעלה במספר לאחרים יותר מלעצמו, בודאי אינו מצד החפצא של השואל שמחייב הגדה, אלא שיש ענין מצד עצם הסיפור שיהיה לאחרים. וא"כ יש לנו לברר אם השומעים מקיימים ענין זה.

והנה סדר העדיפויות שמבואר ברמב"ם צ"ב, מה המעלה שיש לאשתו יותר מאדם אחר. ולכאו' נראה דהרי הר"מ כתב שאם אין לו אשה, אפילו שניהם ת"ח הרי הם שואלים זא"ז, והיינו שיש חידוש שיש דרך שאלה ותשובה בשני ת"ח. והיינו משום דעיקרו של

שאלה ותשובה הוא שמודיע למישהו מה שאינו יודע, וא"כ עד כמה ששניהם באותו דרגה של ידיעה הוי חסרון בהשאלה ותשובה. וא"כ נראה שכיון שהדרך הוא שהאשה היא זו ששואלת לבעלה, א"כ הוי מעלה בדרך שאלה ותשובה, ואה"נ שאם אין לו אשה, שעם הארץ קודם לת"ח לשאלה. ומצאתי אח"כ בהגדה של פסח מועו"ז שביאר כן בדברי הר"מ. וצ"ב אם יש איזה ענין בעצם באשה, או שלא אלא כיון שבדרך כלל האשה יודעת פחות מהאיש, לכן שאלתה קודמת. ונ"מ במי שיש לו אפשרות להגיד לאשתו המלומדת או להגיד לזר בור. או שיש לו אפשרות להגיד לאשתו או לאשה אחרת, האם יש מעלה באשתו. ולכאורה משמעות הר"מ היא שיש מעלה באשתו. ולכאורה הביאור שהגדת בעל לאשתו הוי 'דרך הגדה', ועי'.

ובאמת צריך לברר כן גם בנוגע לבנו. דהנה לפי הגרשז"א עיקר המעלה של בן, הוא מצד שהבן מחייב הגדה אליו, וע"כ אם אחר כבר אמר לו, אין ענין שהאב יגיד לו. וצריך לברר בכה"ג אם עדיין סיפור לבנו קודם לאשתו או לבן חבירו. והדעת נוטה לומר שגם בכה"ג בן קודם לאחר, משום שמלבד מהחיוב לומר לבנו שאמנם אין לו בזה, יש ג"כ עדיפות 'בדרך הגדה' של אב לבנו, ואח"כ פחות במעלה יש דרך הגדה של בעל לאשתו. ויתכן שגדרי בן בזה אינם דוקא תלויים בגדרי הבן של 'והגדת לבנך', והיינו דעי' יברושלמי (יבמות פ"ו ה"ו) דבני בנות אינם כבנים, ואף דלפי"ז לכאורה אין בהם חיוב 'והגדת', מ"מ יתכן שיהיה להם מעלה על אחרים בדרך של שאלה ותשובה, ועוד יתכן שגם לא יהיה מעלה לבני בנים יותר מבני בנות. וכן לענין בעל לאשתו, מסתבר שגם באשתו מדרבנן יש קיום מדאורייתא במעלה של בעל לאשתו.

עכ"פ בודאי מוכח מסדר העדיפויות בלשון הר"מ שיש שני הבדלים בין להגיד לבנו, לבין להגיד לעצמו. חדא מצד עצם החיוב של 'והגדת לבנך', ושנית מצד 'דרך הגדה' לבנו. ומהצד של דרך הגדה יהיה הגדה לאחר עדיף מהגדה לעצמו. ועוד יש מקום לומר דגם כלפי החפצא של ההגדה יש חילוק, דהיה מקום לומר שהגדה לאחרים הוי הגדה, והגדה לעצמו אינו הגדה כלל, וכבר ביארנו באות ג' שהמחנה חיים כתב שגם בין מגיד לעצמו לבין מגיד לאחרים יש הבדל מצד החפצא של הגדה, והערנו שלכאורה אין בזה הכרח ויתכן שכל העדיפות הוא רק בהגדה לבן, כיון דמצות ההגדה הוא מצד הבן.

והנה אם נבוא לבאר מנהג המשפחות שעורך הסדר אומר וכולם שומעים, ולא מקפידים שכל אחד יגיד לבנו, עפ"י דברי הגרשז"א שהבאנו באות כ"ה שההגדה מתקיימת בהחפצא של הבן, מ"מ עדיין יש לבאר האיך מקיימים כל הנוכחים מצות הגדה בכלל. ולכאורה הוא ע"י שומע כעונה, וכמו שהבאנו לעיל באות כ"ב מלשון האחרונים, וצריך לברר האם לשומע יש ג"כ את המעלה של 'דרך' שאלה ותשובה. ואולי זה יהיה תלוי במחלוקת הבית הלוי והחזו"א בגדר

שומע כעונה. ואם נאמר שאין לשומע את המעלה של 'דרך' שאלה ותשובה, צ"ע האיך נהגו כן גדולי ישראל הנ"ל, והלא חסר להמסובים דרך שאלה ותשובה.

אולם ביותר יקשה אם נימא כמו דעת המחנה חיים שחוץ מהחיוב הגדה לבן, יש ג"כ ענין של הגדה לאחרים, והרי לכאורה בזה לא שייך שומע כעונה וכמו שהקשינו על שו"ת בצל החכמה, וא"כ כל השומעים קיימו רק את הדין של זכירה לעצמו, ולא הדין הגדה, וצ"ע.

כט) **ומהגר"א** וייס שליט"א שמעתי שאין הכרע מהא דבעה"ב משיב לבניו ועי"ז כולם מקיימים מצות הגדה, וכן מהא דמבואר בגמ' להצד שסומא חייב שיכול לפטור המסובין, שיש דין שומע כעונה בהגדה. דיש לבאר שכיון שהסיפור נתקיים בדרך שאלה ותשובה, אזי השומעים יוצאים בזה שהם נענים, ולא מצד שהם אומרים. ואמר שיש מקום לומר עפ"י הנ"ל שבאמת לא מהני שומע כעונה בהגדה ודלא כהאחרונים, אלא שכל שהוא חלק מהדרך שאלה ותשובה יצא י"ח. והביא נ"מ בזה, במי שעובר אחורי מקום שמתקיים שם סדר ציבורי להמון אורחים, ושמע את מי שסיפר יציאת מצרים, דכיון דהמספר הוי כשליח ציבור כיון שיש לו כוונה להוציא את כולם, ממילא מצד דינא דשומע כעונה יוצא, אבל אין לדון ולומר שההגדה הוא 'אליו', וע"כ אם לא נימא דאמרינן הכא שומע כעונה, אינו יוצא.

והנה אף אם לא ננקוט כמו מה שאמר לחלוק על האחרונים, ולומר שאין שומע כעונה בהגדה, מ"מ לפי דבריו שמי שעונים 'לו' אינו צריך לדין לשומע כעונה, היה מקום לומר שגם הא דמהני כשנתקיים הדין של דרך שאלה ותשובה, אינו מן הטעם שביארנו באות כ"ח שזה מדין שומע כעונה [והערנו דלשיטת בית הלוי לכאורה ל"ש] אלא זה מהני משום שהתשובה היא 'אליהם', אבל יהיה בזה נ"מ רבתא להלכה, וכמו שהביא הגר"א וייס. ובאמת אין צריך לצייר כציור עובר אחורי ביה"כ הנ"ל, אלא משכח"ל במי שהזמין אצלו הרבה אורחים, וידוע שיש מנהגים שונים אם כל אחד אומר לבד, או שעורך הסדר מוציא אותם, ולכך אומר לפני הסדר שהוא אומר ההגדה לבניו, ומי שירצה לצאת יכול לצאת. ולכאו' בציור כזה, הסיפור שלו הוא לבניו, אלא שהוא מכוון להוציא גם את כל מי שרוצה לצאת, ובכה"ג לפי הביה"ל לא יצאו דרך שאלה ותשובה. ובאמת יש לצייר באופן יותר ברור, לפי מה שנקטנו לעיל שמי שאינו מבין יוצא מצות הגדה, אבל מי שמגידים לו ואינו מבין, אינו נחשב להגדה, והנה אף שנחלקו הראשונים אם יש שומע כעונה באינו מבין לשה"ק, להלכה סומכים על הראשונים שמהני, וא"כ מי שאינו מבין לשה"ק ושומע ההגדה, יש לו קיום להמצוה מצד שומע כעונה אבל מ"מ אינו חלק מההגדה.

[**עיקר** הסברא ודאי מסתברא, ובפרט אם מפרשים שההגדה לבן היא מצד החפצא של הבן, שאז בודאי יש לדמותו לכל מצות הבן על האב כמילה

ופדיון הבן שהבן חייב בעצמו, ומקיים מצותו ע"י עשיית האב, ולכך ודאי הבן ג"כ מקיים מצות הגדה ע"י שהאב מגיד לו, ואף בלי דין שומע כעונה, ויש לו ג"כ קיום של דרך שאלה ותשובה, וממילא ה"ה למסובים האחרים השומעים, ואף דלכאורה אין זו סיבה שיצא ידי חובתו להגיד לבנו וכמש"כ לעיל אות כ"ג, מ"מ מצות הגדה ודרך שאלה ותשובה ודאי מקיימים בזה].

ל) **ונראה** לברר עוד ספק, באופן שאמנם יש דיבור, והשומע יודע שהיה דיבור ומה היה בדיבור, אבל לא ע"י שמיעה, והיינו כגון מי שאמר ההגדה לבנו החרש ובנו קורא שפתיים, דבזה אם נימא דהרכנה מהני [עי' לעיל שהארכנו בזה] בודאי מהני, אבל אם נימא דצריך 'דיבור' של האב, יש לדון אם זה מהני. וכן גבי קבלת עדות יש לדון בזה, וצ"ב.

פרק ו
ההלכה למעשה בנידון דידן

לא) **ולפי** כל זה נראה לדון בנידון דידן במי שקשה עליו מאד הדיבור, האיך ינהג בסיפור יציאת מצרים, ונציין האותיות שבו ביארנו הענין.

א. אם אין לו בן ועושה את הסדר ביחד עם אחר, יכול לשאול השאלות ע"י שיצביע על המילים של 'מה נשתנה' (אות ט"ז), ושפיר יצא המשיב דרך שאלה ותשובה. ובנוגע לחיוב סיפור שלו אינו גרוע מכל בן השואל את אביו, שבודאי אינו צריך לומר את התשובות בעצמו כשאביו עונה לו [אי משום שומע כעונה, ואי משום ביאורו של הגר"א וייס באות כ"ט].

ב. ואם זה שמארח אותו אומר את ההגדה לבנו, גם בזה לכאו' ודאי יוצא, אלא דאם באנו לחשוש שהביאור שיוצא בכל מקום, אינו משום 'שומע כעונה' אלא משום שזהו דרך שאלה ותשובה, לענ"ד אינו כדאי שיבקש מהמארח שיוציא אותו, אלא יבקש ממנו שיגיד לו ג"כ את ההגדה (אות כ"ט), וכן צריך להקפיד להבין.

ג. אם יש לו בן, הנה מנהג ישראל שמתארחים בנים ונכדים אצל הסבא, והסבא אומר את ההגדה בקול, ואין הדור האמצעי מקפיד להגיד לנכדים. והבאנו בזה ב' ביאורים, באות כ"ב הבאנו את דעת שו"ת בצל החכמה דמהני מדין שומע כעונה, ותמהנו על דבריו, ובאות כה הבאנו דעת הגרשז"א והגר"מ שטרנבוך דהוא משום שהאב מקיים מצותו בזה שהבן שומע ההגדה מאחר. ונחלקו דלהגרשז"א זהו הקיום לכתחילה, ולהגר"מ שטרנבוך זה רק לימוד זכות על המנהג. והנ"מ בין סברתם לסברת שו"ת בצל החכמה הוא באופן שהאב אינו נמצא באותו מקום שנמצא הבן.

והנה אם הבן נמצא במקום אחר, אין האב הזה שאינו יכול לדבר שונה מכל אב שאינו נמצא בקרבת מקום של בנו, ומצד זה שחסר לו האמירה הוי כמי שאין לו בן, שכבר ביארנו דינו כאן אות א-ב.

ואם הוא מתארח עם בנו אצל אחר, לפי הגרשז"א יכול לכתחילה לסמוך על הגדת המארח, ואם רוצה לחשוש להצד שאינו יוצא ידי חיוב הגדה לבן ע"י הגדת אחר, אם יש לו כח לדבר קצת יכול ללחוש באוזן בנו, אחרי הקטעים המעכבים 'זה אמת', ובזה יצא ידי חובתו (אות כ). ואם גם זה קשה לו, אם ירמז לבנו עי' מה שביארנו באות כ"א שזה תלוי בב' תירוצי התוס' בגיטין אם יש בכך קיום הגדה. ואם יהיה היכ"ת שיהיה לו היתר לומר לעכו"ם, ויבקש מהאח הפיליפיני שהוא 'פועל' עכו"ם לכתוב לו, ייחשב הגדה גם לתירוץהשני של התוס', אבל מצד 'זכירה' יתכן שזה לא יהני כיון דמצד זכירה צריך זכירה בפה. אבל מצד זכירה הרי בודאי יכול לצאת מדין שומע כעונה, וא"כ יהיה תלוי במה שנסתפקנו (אות י) אם אפשר לצרף ב' מעשים 'זכור' 'והגדת'.

ואם הוא לבד בביתו עם בנו ועם האח הפילפיני, יבקש מהפיליפיני לקרוא המילים בתרגום האנגלית, ויאמר לבניו 'כן היה' וגם זה מהני (אות כ), וזה עדיף ממה שיצביע על ההגדה ויאמר 'זה אמת', מצד סברת הגרד"ל באות י"ט, אבל לכאורה אם הבן מסתכל על ההגדה בשעת מעשה גם זה יהני. ואם אינו יכול לומר כן ומרמז לבנו שזה אמת, יהיה הדין תלוי אם צריך זכירה בפה [ואם כתב שזה אמת, ג"כ תלוי אם כתיבה כדיבור], ואם אמנם צריך זכירה בפה בודאי לא יצא כל חיובו, ואם בכה"ג יש ענין לרמז, זה תלוי במה שנסתפקנו בסוף אות ח אם יש ענין לקיים והגדת בלי 'זכור'. ואם צריך רמיזה בכתב או גם ע"י הרכנה, יהיה תלוי בב' תירוצי התוס' בגיטין (עא.).

אם נמצא עם בנו ועם אשתו, אם ננקוט שאשה חייבת גם בסיפור, וגם חייבת להגיד לבנה, יכולים שניהם לשמוע מהאשה. ואם נאמר שהיא חייבת רק בסיפור ולא ב'והגדת', יהיה הדין תלוי במה שנסתפקנו באות כ"ו אם הבן יכול לצאת ממנה. ולפי המנ"ח בודאי אינה יכולה להוציא אותם, אולם אם הבן גדול והוא מוציא את האב, האם היא צריכה להגיד לבנה, זה יהיה תלוי בשתי הספיקות שנסתפקנו שם. דאם הדין הוא דהגדת עצמו גם פוטר את האב, בודאי שאין ענין שהאם תגיד, אולם אם הא דהאם אינה חייבת בסיפור מפקיע הגדתה מקיום והגדת, ג"כ אין ריוח במה שהאם תגיד.

ואם יכול לומר את המילים בקול חלש שאין אחר יכול לשמוע, לדעת המנח"א והמועו"ז יש בזה חשש גם מצד עצם האמירה, ולענ"ד ביארתי שאין בזה חשש, אבל בנוגע לבנו הרי למעשה לא שמע. ואם הבן קרא שפתיו עי' מה שהסתפקנו באות ל.

סימן כא

בגדר דין אכילת רשות מבטלת אכילת מצוה

אכל מצה שמורה עם מצה שאינה שמורה[קיב]

איתא בפסחים דף קטו. אמר רבינא אמר לי רב משרשיא בריה דרב נתן הכי אמר הלל משמיה דגמרא לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול משום דסבירא לן מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא ואפילו למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו הני מילי דאורייתא בדאורייתא או דרבנן בדרבנן אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו הלל היא דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר על מצות ומררים יאכלהו אמר רבי יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומררים יאכלהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו וכו׳ השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל. ובזבחים דף עח. אמר ר״ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור א״א שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו שמע מינה תלת ש״מ איסורין מבטלין זה את זה וש״מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא וש״מ התראת ספק לא שמה התראה מתיב רבא עשה עיסה מן חיטין ומן אורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואע״ג דרובא אורז מדרבנן אי הכי אימא סיפא אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח אלא מין בשאינו מינו בטעמא מין במינו ברובא. ובהמשך הסוגיא שם איתא ופליגא דרבי אלעזר דאמר רבי אלעזר כשם שאין מצות מבטלות זו את זו כך אין איסורין מבטלין זו את זו מאן שמעת ליה דאמר אין מצות מבטלות זו את זו הלל היא דתניא אמרו עליו על הלל הזקן שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן משום שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו.

קיב. בסימן זה כיבדני הגר״ר שמואלביץ שליט״א בכמה הערות מחכימות, ונחלק על יסוד דברינו בכמה נקודות, ע״כ לתועלת המעיינים הבאתי בהערות חלק מדבריו והמעיין יבחר.

פרק א
גדר הדין שאכילת רשות מבטלת אכילת מצוה

גדר הביטול של טעם מצה ע"י המרור

א) **הנה** בהך דינא דמבואר בסוגיין דאכילת רשות מבטלת אכילת מצוה צריך לברר אם הוא שייך לדינא של ביטול ברוב של כה"ת.

והנה לשון רש"י בזבחים והרשב"ם בפסחים הוא שהוא משום שטעם המרור מבטל את **טעם** המצה, ולכאו' משמעות דבריהם דזה פשוט שעצם החפצא של המצה אינו מתבטל וכל הנידון הוא משום שצריך טעם מצה והטעם הזה מתבטל בטעם המרור.

וקשה דאיתא בהמשך הסוגיא בלע מצה יצא דבדיעבד אין צריך טעם מצה, ויש לבאר דהרי איתא בברכות דף לח: דרש רב נחמן משום רבינו ומנו שמואל שלקות מברכין עליהם בורא פרי האדמה וחברינו היורדים מארץ ישראל ומנו עולא משמיה דרבי יוחנן אמר שלקות מברכין עליהן שהכל נהיה בדברו ואני אומר במחלוקת שנויה דתניא יוצאין ברקיק השרוי ובמבושל שלא נמוח דברי רבי מאיר ורבי יוסי אומר יוצאים ברקיק השרוי אבל לא במבושל אף על פי שלא נמוח ולא היא דכולי עלמא שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה ועד כאן לא קאמר רבי יוסי התם אלא משום דבעינן טעם מצה וליכא אבל הכא אפילו רבי יוסי מודה. וכתב הרשב"א שם וז"ל לא היא ע"כ לא קא"ר יוסי אלא גבי מצה דבעינן טעם מצה וליכא, וטעמיה דר"מ לאו משום דלא בעי איהו טעם מצה דהא מודה רבי מאיר בירקות [פסחים לט:] שאינו יוצא בהן לא בכבושין ולא בשלוקין ולא במבושלין, וטעמא משום דבעינן טעם מרור וליכא, ולכריכת מרור נמי חיישינן דילמא אתי מרור דרבנן ומבטל טעם מצה דאורייתא, אלא דר' יוסי סבר מצה כי מבשל לה בטיל לה טעמא ור"מ סבר דלא בטיל טעמא, אבל במרור ושאר ירקות כולהו מודו דבטיל להו טעמייהו בבישול עכ"ל. ומבואר שגם מצה שאין בה טעם מצה פסולה ולכך מצה מבושלת פסולה, וזה גם הגדר בסוגיין. ולכאורה הביאור בזה דכל היכא שהמצה מצד עצמה יש בה טעם מצה אלא שהוא אכל אותה באופן שלא טעם טעם מצה כשר במצה ופסול במרור, אבל כשהמצה בעצמה אין בה טעם מצה אינה כשרה למצה. וכשאוכל מצה ומרור בתערובת גם כן הוי כמצה מבושלת שדנים שהחסרון הוא מצד החפצא.

ב) **ויש** להעיר על המהלך הזה דלפי"ז אין קשר בין הדין הזה לדין ביטול ברוב והפסול כאן הוא משום שאין בה טעם מצה במציאות ואף אם היה מיעוט מרור לא היה יוצא ידי מצות מצה, והרי בודאי הנידון אם מצוות מבטלות זו את זו בודאי הוא נידון בהלכות ביטול ברוב דהרי הגמ' בזבחים מדמה את הדין הזה גם לדין איסורים מבטלים זא"ז, ובודאי הוא סברא בהלכות ביטול דכיון דשניהם איסורים לא שייך לדון בזה ביטול [וע' בבית אפרים סימן ה' ד"ה ובימי שכבר רמז לזה]. וע"כ צ"ל דבסוגיין לא שייך

החסרון של ביטול טעם שיש במצה מבושלת.

ובאמת מסתבר שלא שייך בסוגיין החסרון של מצה מבושלת, דהנה צריך להגדיר את החילוק בין מצה מבושלת דלא יצא משום דבעינן טעם מצה לבין בלע מצה דיצא, וכתב ע"ז המגן אברהם סימן תעה ס"ק יא וז"ל בלע מצה יצא אבל לכתחלה צריך ללועסו דטעם מצה בעינן (רשב"ם) וא"ת א"כ אפי' בדיעבד לא יצא כמ"ש סי' תס"א ס"ד דלא יצא במבושל משום דליכא טעם מצה י"ל דשאני התם כשבישל לא הוי תורת מצה עליה והוי כאלו אכל מין אחר שאינה מצה אבל הכא איכא מצה רק שהוא אינו מרגישה בפיו לפיכך יצא עכ"ל, ועיין ברבינו מנוח בהלכות חמץ ומצה פרק ו וז"ל אמר המפרש אע"פ שלא טעם טעם מצה שהרי לא לעסה כיון דאי בעי למטעם מצי טעים יצא ודוקא דיעבד אבל לכתחלה בעינן טעם מצה וכו' כרכן בסיב כלומר שכרך המצה והמרור שניהם יחד בסיב הגדל סביבות הדקל וכיוצא בו אף ידי מצה לא יצא שהרי אין ממשות בפיו לא מזה ולא מזה שהסיב מפסיק ותו דהא אי בעי למטעם לא מצי טעים אבל בבלע מצה לחודה אי בעי למטעם מצי טעים וסימן לדבר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו ע"כ. והנה אף שדברי רבנו מנוח דומים לטעם המג"א מ"מ יש הבדל גדול ביניהם, דרבנו מנוח ביאר משום דאף דלא בעינן טעם בעינן ראוי לטעם על דרך כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, אבל לפי המג"א בודאי אין לבאר את הפסול בכרכו בסיב מצד חסרון טעם דהרי אינו מפקיע בזה מהחפצא את השם מצה אלא הוא משום שהיא אכילה כזו שאינה ראויה שהגברא יטעום בה טעם מצה. וא"כ לפי המג"א בודאי אין טעם הפסול כשאוכלה יחד עם מרור שייך למצה מבושלת דהרי א"א לדון בזה שאינה מצה. וגם בדעת רבינו מנוח נראה שכל מה שכתב הוא רק בכרכן בסיב ולא באכל מצה ומרור יחד, משום שכרכן בסיב הוא גדר פסול אחר ממצה ומרור יחד, דנראה דבכרכן בסיב אפילו אם יצוייר שהיה הסיב עצמו אכילת מצוה גם כן לא היה יוצא ידי אכילת המצה משום שלא שייך להרגיש את הטעם, וע"כ אין זה קשור כלל לפסול של אוכל מצה ומרור יחד שתלוי אם מצוות מבטלות זו את זו ועיין. וא"כ מובן מה דמוכרח מהסוגיא דזבחים שהנידון של מצוות מבטלות ואיסורים מבטלים בני חדא ביקתא נינהו, והיינו שצריך להגיע לדין הכללי של ביטול דאין זה דומה למצה מבושלת וממילא ע"כ הנידון דסוגיין הוא ביטול הממשות.

ואם באמת נבאר שאכילת רשות מבטלת אכילת מצוה זה ביטול פשוט יקשה הא דכתב רש"י דמבטל טעם מצה, ועין בחי' הגרי"ז [סטנסיל] זבחים שם וז"ל בגמ' כשם שאין מצות מבטלות זו את זו, וברש"י (ד"ה הלל) ומבטל ליה לטעם מצה, ולכאורה השאלה היא בביטול המצה גופא ולא על הטעם, אמנם ע"כ צריך להוסיף גם על הטעם משום דבלאו הכי טעם כעיקר הוי ע"כ. והיינו דכונת רש"י דמשום שמתבטל טעם המצה ל"א טעם כעיקר להשוות

שלא יתבטל ברוב, אבל בודאי עיקר הדין ביטול הוא ברוב. וחוץ מהדוחק בלשון רש"י יש להעיר עוד שמדברי הרשב"א בברכות שהבאנו לעיל מבואר להדיא שהדין דאכילת רשות מבטלת אכילת מצוה הוא מדין טעם מצה, ובדבריו בודאי אין מקום כלל לדחוק כביאור הגרי"ז. [קיג]

דברי האחרונים שגם באיסורים מרור מבטל מצה והביטול כאן הוא ביטול הממשות

ג) **וע'** בקו"א לשאג"א סימן צו שכתב על קושיית הירושלמי דלמה לא אכלו מצה של חדש כשנכנסו לארץ משום דעשה דוחה לא תעשה וז"ל הגאון מוהר"ר יונתן הקשה על זה כיון דאמרינן שבימי אבלו של משה נשתכחו ש' הלכות וחד מינייהו שיעורין א"כ לא ידעו השיעור של מצה ואולי יאכלו מעט פחות או יותר והוי שלא במקום מצוה וכו' וראיתי להגאון בעל ערבי נחל שיישב זה על פי שפירש כוונת הפ"י ליישב קושיא הנ"ל על פי דאמרינן לא ליכול איניש מצה ומרור בהדדי משום דאתי חורפיה דמרור ומבטל למצה ודחי לא היא מצות אין מבטלות זו את זו א"כ היה להם לאכול זית אחד מצה בלא מרור ואח"כ בכא"פ זית אחד מצה עם ב' זיתים מרור והשתא ממ"נ יצאו אם השיעור של מצה הוא זית אחד יצאו באכילה ראשונה וזית השני נתבטל במרור כיון שלאו מצוה הוא ואם השיעור ב' זיתים א"כ ממילא גם השיעור של מרור ב' זיתים ואין מצות מבטלות זו את זו. וע' במנ"ח מצוה י' שכתב וז"ל ונראה לענ"ד דדוקא במצות עשה, אבל אם אוכל איסור עם דבר הרשות ודאי איסורא איכא אפילו עם דבר מר, ועד כאן לא אמרינן הכא דמבטלין איסורין זה את זה אלא לענין מלקות אבל איסורא איכא, ובפרט במין בשאינו מינו אף בחוזק המרירות מ"מ אינו מבטל את האיסור, עיין היטב ותבין. ואיני מבין מה שאומרים העולם בשם הגאונים ר' יונתן ור' יצחק הורוויץ על הקושיא של התוס' קידושין ל"ח ע"א ד"ה אקרוב דידחה עשה דמצה לא תעשה דחדש, והקשו הא בימי אבלו של משה רבינו ע"ה נשכחו השיעורין [עיין יומא פ' ע"א] ודלמא אכל יותר מכשיעור, ותירצו דאכל עם מרור, ועל הכשיעור אין מבטל המרור למצה דמצוות אין מבטלות זו את זו, אך על יותר מכשיעור המרור מבטל, והדברים מפורסמים. ובאמת לא מצינו שבאיסור יבטל המרור מחמת חוזק המרירות עכ"ל. וע' בקר"א זבחים שם שהביא את דברי התוס' ותמה עליהם וז"ל בא"ד ואין להקשות כו' דהתם חוזק המרירות מבטל טעם מצה כו' ולא אשכחן האי חילוקא דבדבר חריף אם

קיג. ובזה יש מקום לעורר על מה דמטו בי מדרשא בשם הגר"א רגולר זצ"ל דכזית ראשון של ליל יו"ט ראשון של סוכות אסור לאכול איתו דבש משום דאכילת רשות מבטלת אכילת מצוה. ולכאורה לפי מה שמבואר מדברי הרשב"א שזה תלוי בהא דצריך "טעם מצה" א"כ בודאי אינו שייך לסוכות.

נתערב בו איזה תערובות לא אמרינן בו טכ״ע.

והנה לכאורה יש להעיר על תמיהת הקר״א שבאיסורים לא יהני חריפות המרור לבטל המצה וכן פשיטות המנ״ח שאיסורא מיהא איכא, דהרי הא דאין יוצאים יד״ח המצוה היינו משום דחיישינן שיש רוב של אכילת הרשות [דאע״פ שאכל כזית משניהם אבל הרי מבואר בסוגיא דזבחים שכשאוכלים שני כזיתים יחד חוששים שיתערב חלק מאחד מהם ברוב של השני] וכל הקושיא הוא מצד דבמין בשאינו מינו צריך שישים ואין לחוש שיתבטל ביותר משישים, וכן מתבאר להדיא מדברי מהר״ם חלאוה ורבינו דוד שהבאנו באות ד שכל קושייתם היתה משום שמין שאינו מינו אינו בטל ברוב. וא״כ מה הקושיא בהא דבדבר חריף אין דין כזה הלא בכל דבר אם הקפילא טועם ואומר שאין בו טעם האיסור האיסור בטל, וא״כ אולי זה הדין שחריפות המרור גורמת שלא יורגש טעם המצה. והפשוט בזה שהאחרונים נקטו דהא דחריפות המרור מבטלת את טעם המצה אין הביאור שלא יורגש טעם המצה כלל דבודאי באופן שהרוב מרור אבל המרור הוא יותר על המצה רק קצת, הקפילא ירגיש גם טעם מצה, אלא שיש איזה חלישות וביטול על הטעם של המצה מחמת חריפות המרור, ועל זה הקשו דלא מצינו דין כזה באיסורים דבכה״ג יהיה מותר.

ומבואר שכל האחרונים האלו נקטו שבעצם הנידון של אכילת רשות מבטלת אכילת מצוה מהני גם לאיסורים (אלא דהמנ״ח חידש דאיסורא מיהא איכא), וע״כ הוא כמו המהלך השני שביארנו דבאמת הנידון דסוגיין הוא ביטול הממשות דהא באיסורים אין דין נוסף של טעם.

מדברי הראשונים מבואר שרק במצוות שייך הביטול הזה

ד) **אבל** מדברי הרשב״א מבואר שלא כדבריהם,[קיד] דהא הרשב״א כתב דמאותו הטעם שמרור דרבנן מבטל מצה דאורייתא גם בישול מבטל מצה, והרי זה פשוט שלחם אסור אינו ניתר בשליקה משום דליכא טעם האיסור, וא״כ ע״כ הרשב״א מבאר שהדין שמרור מבטל מצה הוא דין מיוחד במצות מצה ואינו שייך לאיסורים דעלמא. וכן מבואר בדברי המהר״ם חלאוה וז״ל ואתי מרור דרבנן ומבטל לה למצה דאורייתא. י״מ משום דאע״ג דמין ושאינו מינו ויהיב טעמא וטעמא לא בטיל אפי״ה כיון דטעמא דמרור נפיש מבטל ליה לטעמי דמצה. והרמב״ן ז״ל פי׳ דלאו משום

קיד. וז״ל הגרר״ש במש״כ שם סוסק״ג דמד׳ הקר״א והמנ״ח מבו׳ שנקטו דהנידון דסוגיין הוא על ביטול הממשות, וכתב שם סק״ד דזה שלא כד׳ הרשב״א בברכות, - צ״ב, שהרי אדרבה למש״כ המנ״ח דבאיסורים ל״מ ביטול זה, בע״כ דאי״ז ביטול על הממשות, אלא הוא ביטול על הטעם, וכמש״כ הרשב״א בברכות עכ״ל. א״ה הבאנו דברי המנ״ח דמשמע שבעצם מהני הביטול כלפי איסורים ולכך אינו לוקה, אבל איסורא מיהא איכא.

בטול טעם אתיא לה אלא משום מעלת המצות שתיקנו לעשות כל מצוה בפני עצמה ודרבנן ודאורייתא הו״ל כרשות לגבי מצוה ומבטל לה. וכן הוא גם בלשון רבנו דוד וז״ל אבל דאוריתא ורבנן אתי דרבנן ומבטל דאוריתא תמה הוא זה דאי נמי סבירא לן מצוות מבטלות זו את זו לא אמרי׳ שיבטלו אלא כדרך שההיתר מבטל את האיסור שאם הוא מין במינו אומרין אי איפשר שלא ירבה מין על חברו ויבטלנו כדאמרינן בפרק התערובות אמר ריש לקיש הפגול והנותר והטמא שכללן ואכלן פטור אי איפשר שלא ירבה מין על חברו ויבטלנו אבל מצה ומרור שהן שני מינין אין האחד מבטל חברו אע״פ שירבה עליו דטעמא לא בטיל אע״פ שנאמר מצוות מבטלות זו את זו כשם שריש לקיש סבור שאיסורין מבטלין זה את זה ואיכא מאן דפליג התם ואמר כשם שאין מצוות מבטלות זה את זה כך אין איסורין מבטלין זה את זה וזה מבואר שלא הוזכר דין מצות מבטלות אלא כשיש בהן לבטל כמו שאמרו באיסורין ואפשר לומר דאי סבירא לן מצות מבטלות זו את זו לא שרינן ליה למיכרך מצה ומרור שטעם המרור יותר גדול מטעם המצה ופעמים שיבטל טעם המצה ונמצא שלא יצא חובתו והרב מורי נ״ר היה אומר שאין הכונה בבטול טעם ממש אלא שאכילת המצה שהיא מצוה עליו היא בטלה ממנו כשאוכלה עם דבר של רשות עכ״ל. הרי שגם מדברי הרמב״ן ברור שכל הנידון אינו שייך באיסורים כלל.

גדר הביטול ליישב את הסוגיא דפסחים עם הסוגיא דזבחים

ה) **ובדברי** הי״מ שהביאו המהר״ם חלאוה ורבינו דוד שם שהוא שיטת התוס׳ שמרירות המרור מבטלת אפילו כשהוא מין בשאינו מינו, היה מקום לומר שגם באיסורים שייך ביטול (ואולי הביאור הוא כמו שכתבנו באות ג שמדברים במציאות כזאת שקפילא באמת לא ירגיש טעם מצה) וא״כ יש לקיים דברי האחרונים, אבל יותר נראה למעט הפלוגתא בין הראשונים ולבאר שגם התוס׳ ס״ל שהדין ביטול דסוגיין הוא מיוחד למצה ואינו שייך באיסורים, ולפי זה אין הכרח שהתוס׳ חולקים על דברי הרשב״א אלא שהתוס׳ ס״ל שזה תלוי בדין ביטול של כל התורה, והיינו דבמצה יש דין שצריך טעם מצה שאין בכל האיסורים, וזה הוא יסוד הסוגיא דברכות דמצה מבושלת פסולה למצה, והא דבלע מצה יצא התם היינו משום דבזה אנו דנים שגוף המצה יש בה טעם וכמש״כ המג״א, אבל באופן שיש ביטול על הטעם של המצה שפיר צריך לדונו כחסרון בטעם המצה, ולכך דנים שיש ביטול על הטעם אפילו כשאין ביטול על החפץ וזה היסוד דסוגיין. ולכך מובן מה שנקט רש״י טעם מצה.

והנה לפי הדרך שביארנו מתיישב הקושי הגדול בהבנת הסוגיא שרמזנו עליו בריש דברינו, דמצד אחד הרי מבואר מדברי הרשב״א ורש״י ורשב״ם דבסוגיין הוא דין מיוחד במצות מצה משום שצריך טעם מצה ואינו שייך לאיסורים, ומאידך הגמ׳ בזבחים מדמה

דינא דסוגיין לביטול איסורים של כל התורה (וברור שהגמ׳ בזבחים היא המקור שמכוחו האחרונים שהבאנו לעיל נקטו שזה דין גם בנוגע לאיסורים). ולדברינו גדר הדברים הוא דבאמת הטעם דסוגיין הוא מטעם ביטול של כל התורה (לפי הביאור הראשון שהביא מהר״ם חלאוה ודלא כהרמב״ן), והקשינו שאם יש דין מיוחד שצריך טעם במצה וכשאוכל עם מרור אין טעם במציאות למה באמת צריך ביטול ומה מהני הא דאין מצוות מבטלות זו את זו, והתשובה היא דמצד הא דאין טעם במציאות לא יפסול את המצה וכמו שבלע מצה אינו פוסל, והא דהמצה נפסלת כשאוכלה עם מרור היינו משום שמדיני ביטול נתבטל ה״טעם שבמצה״ וממילא מצד הביטול יהיה כמו אחרי בישול.

ו) **ובשיטת** הרמב״ן שהביא המהר״ם חלאוה ורבינו דוד בפשוטו משמע דאין לזה קשר כלל עם סוגיא דביטול אלא הוא דין דמצד חביבות המצוה חייבו הכתוב לאכלה לבד. אבל א״כ תמוה איך דימהו הגמ׳ בזבחים להא דאיסורים אינם מבטלים זא״ז. וביותר דהא רבינו דוד הביא את דברי הרמב״ן כדי לישב את הסוגיא דפסחים עם הסוגיא דזבחים וצ״ע.

ונראה בביאור הדברים דהא דבעינן אכילת מצוה לבדה היינו משום דבציור שיש רוב מהרשות ושייך לדין ביטול אלא שהרגשת הטעם מפקיעה את הביטול, גדרו הוא דבאמת ה״לבד״ שבו התבטל מדין ביטול אלא שדנים אותו כקיים בתוך התערובת כיון דהוא מורגש בתוך התערובת, ובמצוות צריך שיהיה לעצמו. והא דבשתי מצוות אינן מבטלות אינו משום שהתורה הקפידה שהלבדו יהיה בלי דבר הרשות אבל עם דבר מצוה שרי, אלא הוא משום שבמצוה הואיל ואין ביטול הויא לה לבדה.[קטו]

קטו. הערת הגרר״ש: במש״כ בביאור ד׳ הרמב״ן, דלעולם הך דינא דתהא המצוה בפנ״ע, הוא גם שתהא בפנ״ע ממצוה אחרת, ואך דאם אין מצוות מבטלות זא״ז חשיב דהוא לבדו, וזהו דמדמינן בזבחים דין מצוות אם מבטלות זא״ז לדין איסורים אם מבטלין זא״ז, לכאו׳ אי״ז מתיישב בד׳ המאירי שם, ז״ל, אלא שחיבוב מצוה מצריך שלא לערב טעם אחר עמו, ״אא״כ היא טעם מצוה שכמותה או חמורה ממנה״, עכ״ל, ומשמע להדיא דלא קפדינן כלל על עירוב טעם דמצוה אחרת כמותו, ואי״ז משום דבכה״ג חשיב דהוא לבדו, ולא חשיב כמעורב עם מצוה אחרת, - וגם יש להוכיח מד׳ הר״ן, דהא דמצוות מבטלות זא״ז, הוא אף בגוונא דל״ש דין ביטול דעלמא כלל. דהנה הר״ן בפסחים קט״ו ב׳ הק׳ בהא דבלע מצה ומרור ידי מצה יצא, דמ״ט אין המרור מבטל למצה, וכתב ליישב, ז״ל, היינו טעמא דכי אמרי׳ דמבטל ה״מ כשנכנס במעיו וטעם אחר מעורב בו והיינו ע״י אכילה אבל כשבלען אין הטעמים מתערבין וכזית מצה לחודי׳ קאי, עכ״ל, - והנה אם כל דין הביטול הוא מכח הא דיש בזה ביטול ברוב, הרי אין מקום לדון כלל בבלע מצה ומרור, דליכא תערובת כלל, ומ״ש בזה דין ביטול, ורחוק לומר דזהו גופא מכוון הר״ן בתירוצו, ובע״כ דדין הביטול הוא מכח הא דמערב באכילתו אכילה אחרת, וזה כדעת הרמב״ן, וכמשמעות דברי הר״ן שם לעיל מינה דמפרש לדינא דביטול במצה ומרור כד׳ הרמב״ן, וע״כ שפיר הי׳

ז) **והנה** לדעת התוס׳ לכאורה הביטול שמתבטלת המצה במרור הוא דוגמת הביטול שאמר ר״ל בכזית פיגול ונותר, דהחשש הוא שמיעוט מכזית המצה יתערב עם רוב מרור ויתבטל משום שהוא רשות, וכן הבאנו באות יב מדברי הפנים מאירות והטהרת הקודש, ואע״ג שמין בשאינו מינו אינו בטל ברוב מ״מ לא יהני משום חריפות המרור, אבל אם היינו יודעים שבכל מקום המצה והמרור מתערבים שוה בשוה באופן שאין ביטול ברוב, בודאי אין לדון ביטול רק מצד זה שחריפות המרור גוברת על טעם המצה. ולכאורה לפי תוס׳ מה דאיתא בגמ׳ שאינו יוצא היינו מספק דילמא רבה עליו מרור ומבטלו, וכן הוא לשון רבינו דוד שהבאנו ״דלפעמים מבטל טעם המרור טעם המצה״.[קטז] אבל לדעת הרמב״ן שזהו דין מיוחד במצוות שמצד חביבות המצוות צריך שיהיו ״לבד״ יש מקום לומר שביטול זה אינו קשור כלל לביטול תערובת ברוב. אבל מהא דמדמה הגמ׳ לדיני ביטול ברוב של כל התורה כולה יותר נראה שאף לפי הרמב״ן זה רק בצירוף עם ביטול ברוב.

ח) **והנה** על דברי הגמ׳ בזבחים עח. דמין שאינו מינו בטעמא ולכך אם עשה עיסה מן החיטין ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ויוצאים בה מצות מצה כתבו התוס׳ בזה״ל ואין להקשות אהך דשמעתין מהא דאמר בערבי פסחים לא לכרוך איניש מצה ומרור בהדי [הדדי] דלמא אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא דהתם חוזק המרירות הוא דמבטל טעם מצה אבל אורז לא מבטל טעם דגן ועוד דהתם כשאוכל כזית מצה דכי מבטל ליה מרור ליכא טעם כזית מצה אבל אם אוכל הרבה שרי. וז״ל התוס׳ בפסחים

מקום לדון דשייך דין ביטול זה גם בבלע מצה ומרור, ואך שכתב הר״ן דכה״ג חשבינן לה כב׳ אכילות נפרדות.

והנה הרי לפי קו׳ הר״ן דבבלע מצה ומרור נימא דהמרור מבטל למצה, ודאי דאין מקום להצריך שיהא המרור רוב, שהרי בלא״ה ליכא בזה תערובת, ול״ש בזה דין ביטול ברוב, וע״כ קרוב הדבר דגם לפי תי׳ הר״ן דבעינן שיהיו מעורבין יחד, מ״מ אין להצריך שיהא המרור רוב.

קטז. הערת הגרר״ש: לכאו׳ דברי התוס׳ בזבחים ע״ח א׳ בדינא דמצוות מבטלות זא״ז, מתפרשים היטב עפי״ד הרשב״א, דלעולם הא דמצוות מבטלות זא״ז, אי״ז מדין ביטול דעלמא, אלא הוא משום דבטל הטעם, וע״ז הוא שכתבו דחריפות המרור מבטלת טעם המצה, ולאו היינו דאין טעם המצה ניכר כלל, אלא דכיון דליכא להטעם הגמור דהמצה, ע״כ אין מתקיים בזה דין טעם מצה, וה״ז כמצה מבושלת, דודאי דיש בה לטעם המצה כלפי דינא דטעם כעיקר, אך כלפי דינא דטעם מצה לא סגי בטעם זה, - ומה״ט יש לפקפק במה שנקט דלדעת התוס׳ ודאי בעינן שיהא במרור רוב, ורק בכה״ג הוא מבטל למצה, ויש להעיר בזה מד׳ התוס׳ בפסחים קט״ו א׳ ד״ה אתי מרור דרבנן, שדנו דיהא דין ביטול במצה מתובלת, ולכאו׳ אם בעינן ביטול ברוב, ל״ש כן כלל במצה מתובלת, דלכאו׳ התיבול מעורב בכל המצה, והוא כעין תערובת דלח בלח, ואין לחוש שיהא במקום אחד רוב מן התיבול, ורחוק לומר דזהו גופא מכוון התוס׳ בתירוצם שם. וגם א״צ למש״כ בסוסק״ט לפרש טעם החילוק בין איסורים לבין דין טעם מצה.

אם היה כורך שניהם יחד תחלה הוה אתי מרור דרבנן ומבטל למצה ואם היה אוכל מצה בלא מרור תחלה כשהיה כורכן אחר כך אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן ומיהו אי הוה קיימא לן כהלל הוה עבדינן הכי מצה לחודא והדר מצה ומרור בכריכה כיון שצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל הוה דרבנן ודרבנן.

והנה על התירוץ הראשון של התוס׳ בזבחים הקשה הגרע״א דהלא התוס׳ ביארו בסוגיא דפסחים דהא דאינו יכול לאכול מצה ואח״כ כורך היינו משום שהמצה דרשות תבטל את המרור, והלא לפי דברי התוס׳ שרק חוזק המרור מבטל אין מצה מבטלת מרור. והמנ״ח הקשה על התירוץ הראשון וז״ל גם גוף הגמ׳ דזבחים איני מבין כיון דאמרינן דר׳ שמעון בן לקיש דסובר דפיגול וכו׳ דאיסורין מבטלין מיירי במין במינו, אבל בשאינו מינו מודה ר׳ שמעון בן לקיש דאינו מבטל, א״כ מאי קאמר בסוף הסוגיא ע״ט ע״א ר׳ שמעון בן לקיש פליג על ר׳ אלעזר דסובר כשם שמצוות אין מבטלות כך איסורין וכו׳ ומאן תנא דמצוות אין מבטלות הלל דתניא אמרו עליו על הלל הזקן שהיה אוכלן ביחד וכו׳, מנלן דר׳ שמעון בן לקיש פליג [אפשר] דמודה בכהאי גוונא להלל דיכרוך, דאפילו אי אמרינן מצוות מבטלות זו את זו מ״מ פסח מצה ומרור אין מבטלין דהוי מין בשאינו מינו. ולומר דסברת הש״ס כיון דר׳ שמעון בן לקיש ס״ל דמין במינו מבטל א״כ הכא נמי מחמת חוזק המרירות מבטל מנליה להש״ס זה, דהתוס׳ על כרחם צריכים ליישב זה עי״ש, אבל הש״ס מנא לן זה, עי״ש ובתוס׳ וצ״ע. וגם מנא לן להש״ס דהלל סובר אין מבטלות זו את זו דלמא אע״פ דמבטלות מ״מ מין בשאינו מינו אין מבטלות כמבואר כאן, וכהאי גוונא הקשו התוס׳ שם ד״ה אמרו דלמא אכל הרבה עי״ש.

ובקרן אורה הקשה (הבאנו דבריו לעיל) דלתירוץ התוס׳ נמצא דלחם של איסור שהתערב במרור של היתר אינו אסור דאין טעם כעיקר בזה וזה לא שמענו.

ט) **ונראה** לבאר לפי מהלך דברינו, דהנה צריך לברר בקושית התוס׳ דזבחים מסוגיין מהא דאמרינן אכל כזית מצה ומרור לא יצא ידי מצה, דיש לפרש דקושית התוס׳ היא מעצם הדין דנתבאר בסוגיא דזבחים דכיון דטעם כעיקר מין בשאינו מינו לא בטל וא״כ למה התבטלה המצה במרור וכמו שהקשו מהר״ם חלאוה ורבנו דוד, אבל יותר נראה לבאר באופן אחר והיינו דמעצם הדין שבאיסורים מין בשאינו מינו לא בטל לא היה קשה להם כלל וכמו שהארכנו לעיל דמבואר בדברי הרשב״א שכל הביטול של סוגיין הוא מצד טעם מצה ואינו שייך כלל באיסורים, וכל קושיתם היא רק מהא דמבואר דכשהתערבה באורז יוצאים בה ידי חובת מצה.

וא״כ נראה שבאמת זו סברא מיוחדת בנוגע לטעם מצה, דהיינו דאע״פ דבנוגע לאיסורים בודאי גם המצה נותנת

טעם במרור ולכך אינה בטלה ואם היתה מצה של איסור היה אסור לאכול את התערובת אבל מ"מ אין לדון בזה **שהטעם** עדיין קיים.

ונראה אולי להוסיף בזה הסבר קצת על פי משל, דהרי גם חזותא גורם שדבר לא יתבטל, ואם נמצא היכ"ת שבעצם הצבע של הדבר שהתערב ניכר בתוך הדבר השני שהתערב אלא שע"י התערובת התכסה הצבע מהעין, לכאורה מסתבר שלענין הא שהחזותא מונעת את הביטול בודאי הך חזותא אע"פ שהיא מכוסה מן העין עדיין תמנע את הביטול, אבל אם יש דין על החפצא של הצבע יש מקום להבין שהוא התבטל ע"י התערובת כיון שהרי למעשה הצבע מכוסה מן העין ואינו ניכר. וזו היא ממש ההגדרה של חוזק המרור, וממילא בשאר איסורים אינו בטל אבל הדין טעם שבמצה שפיר נתבטל.

י) **ונראה** דגם בדברי רבנו דוד ומהר"ם חלאוה יש לפרש על פי הנ"ל, דאע"פ שהם הקשו על עצם דברי הגמ' בפסחים שאין בזה גדרי ביטול הואיל ומין בשאינו מינו אינו בטל ברוב, וא"כ היה משמע שכשתירצו שמרור שאני מצד חוזק המרירות מבטל טעם מצה כונתם דבכה"ג יש ביטול. מ"מ נראה דהמדייק בלשונם יראה שכוונת תירוצם הוא דכיון דטעם מרור נפיש יש בזה ביטול **על הטעם**, והיינו דבקושיתם הקשו דכיון דאין ביטול מצד הרוב [דהא יש נתינת טעם] מה שייך לדון בזה ביטול, וע"ז תירצו דכיון דנפיש טעמי' של מרור שייך ביטול על טעם המצה.

יא) **ולפי"ז** נראה ליישב את מה שהקשה המנ"ח דמה היה קושיית הגמ' על ר"ל ממצה ומרור הלא ר"ל לא דיבר כלל בנוגע לשאינו מינו ואף שתירצו התוס' שיש סברא שמצד מרירות המרור המצה מתבטלת מ"מ האיך היה זה כ"כ פשוט לגמ' להקשות ממנה על ר"ל. ולדברינו הביאור דזה הי' פשוט לגמ' דעל חפצא של טעם מצה שייך ביטול מצד שהטעם נחלש ע"י המרור, ולכן ממילא הוא תלוי אם איסורים מבטלים זא"ז.

בהא דמצה מבטלת טעם מרור

יב) **לעיל** אות ח הבאנו את קושית רע"א דאם כל הסיבה שלא אמרינן במין בשאינו מינו טעם כעיקר הוא משום דחוזק המרור מבטלו א"כ איך מצה תבטל מרור. ובביאורי מרדכי (להגאון ר' מרדכי בנט) אות קי"ט ועוד אחרונים תירצו דבמרור דבעינן טעם מרור גם מצה מבטלת מרור. והיה מקום לומר שהך דין דמצה מבטלת טעם מרור אף במין במינו באמת אינו קשור לגדרי ביטול אלא הוא משום דבמציאות המצה מפריעה להרגיש את טעם המרור. והנ"מ הברורה בזה דאפילו למ"ד שמצוות אין מבטלות זו את זו אבל מצה תבטל מרור משום שהיא מפריעה לטעם מרור, אבל לכאו' אין זה במשמע שזה גדר אחר לגמרי מהא דמרור מבטל מצה. ועוד דנראה דמדברי התוס' פסחים דף קטו. ד"ה אלא אמר מבואר שאינו כן ולמ"ד מצוות אין מבטלות זו את זו מותר לאכול מצה ומרור יחד מסברא. ומשמע דגם זה תלוי בגדרי ביטול. ולפי זה יוצא

שיש ג׳ גדרים בביטול, דבסתם איסורים מין בשאינו מינו אינו מתבטל, ובמצה שצריך טעם מצה אם חוזק המרור מעלים את הטעם יש לדון ביטול על החפצא של הטעם, ובמרור שצריך את הטעם בפועל גם במין בשאינו מינו יתבטל, וצריך לבאר את שלושת הדינים האלו.

יג) **ונראה** לבאר בהקדם הגדרת החילוק במציאות בין שלושת הדרגות. והיינו דבמצה שמתבטלת ברוב מרור, כדי שיהיה מותר לאכול מצה האסורה צריך להיות הרוב של המרור כל כך דאם יטעמנה קפילא לא ירגיש כלל שיש מצה, וברוב מרור גרידא בוודאי ירגיש שיש מצה אבל לא ירגיש את הטעם של המצה, והיינו שמצד השפעת הטעם של המצה על התערובת ידע שיש כאן מצה אבל לא יהיה לזה טעם מצה. ובמרור שהתערב ברוב מצה גם ירגיש את טעם המרור אבל הטעם יהיה קלוש מהטעם של מרור רגיל. ולפי״ז אפשר לבאר את ההבדל בדין בין הדרגות. דיסוד של ביטול הוא שהדבר אינו נחשב מחמת מיעוטו ונחשב כמאן דליתא. ולכן אם עושה רושם א״א לדון שהוא כמאן דליתא, וא״כ לענין ביטול של החפצא אם אך יש השפעה לטעם ע״כ אינו בטל, אבל במצה שהחפצא שצריך בשביל המצוה הוא מצה שיש בה טעם יש לדון את הביטול על ה״מצה שיש לה טעם״, ולענין זה אם אך אין מרגישים את הטעם מצה הוי כמאן דליתא, וממילא כשהמרור מעלים את טעם המצה שפיר יש לדון שהמצה התבטלה, ובאכילת מרור שצריך את טעם המרור גופא, כיון שכל דבר אחר שמתערב בו מחליש את הטעם נהיה בזה ביטול על החפצא לענין הא דהאוכל את המרור צריך להרגיש את הטעם.

והיה אפשר לבאר באופן אחר קצת את החילוק שבין שני הדינים הראשונים. והיינו דבתערובת של מצה במרור המציאות היא שחלק מהטעם אינו מורגש וממילא יש לדון שחלק זה התבטל ולא כל הטעם. ולפי״ז יש לחדש עוד, דכבר הבאנו לעיל את התירוץ השני של תוס׳ למה כשנתערב חיטים באורז אמרינן שהחיטים אינן בטילים ובמצה שהתערב במרור אמרינן שהמרור מבטל את המצה, וז״ל דהתם כשאוכל כזית מצה דכי מבטל ליה מרור ליכא טעם כזית מצה אבל אם אוכל הרבה שרי. ועל התירוץ הזה הקשו הפנים מאירות והטהרת הקודש דלכאורה ביאור התוס׳ הוא דכשאוכל כזית מצומצם צריך לחשוש לביטול של משהו אפילו בשאינו מינו משום שמשהו יכול להתערב עם כמות כזאת שבו אינו נותן טעם, וא״כ מה הקשה הגמ׳ על דינא דר״ל דכזית פיגול מחיטים באורז הלא כיון דבללן מיירי בכזית מצומצם וא״כ אולי הא דאינו לוקה הוא משום דחיישינן שמשהו מהפיגול התערב ביותר משישים עד שאינו נותן טעם. ולפי דברינו אולי אפשר לבאר את דברי התוס׳ באופן אחר, והיינו דכשדנים ביטול על החלק הזה של הטעם אין הביאור דממילא כל החפצא של מצה שיש בו טעם התבטל אלא שכיון שחסר לו באיכות הטעם בכשיעור הזה דנים שחסר במצה, ולכן אם יאכל כזית החסרון הוא שיש לו רק חצי זית של טעם, וממילא אם יאכל חמש זיתים

אין חוששים שאין לו כזית של טעם מצה. וממילא מיושבת היטב קושית הטהרת הקודש, דהנה כבר ביארנו באות ט שכל קושיית התוס׳ היתה מהא דמבואר בברייתא שיוצאים ידי מצות מצה בעיסה המעורבת דמאיסורים אין שום קושיא, וא״כ אם תירוץ התוס׳ הוא שביטול הטעם אינו גורם אלא שיהיה פחות מכשיעור מצד הטעם כ״ז אינו שייך כלל בפיגול.

פרק ב
בגדרי אכילת מצה להאי עניגא

בדין אכילה יותר מכזית ובלי כוונה

יד) צריך לברר מה הגדר של אכילת רשות שמבטלת מצוה חיובית. ותחילה צריך לברר מה הדין אם אוכל מצה ביחד עם מצה שאינו יכול לקיים בה מצות מצה וכגון מצה שנאפתה שלא לשמה. והנה אם היינו מבארים כפשטיה שהביטול הוא משום שבמציאות לא מרגישים טעם המצה א״כ במין במינו אינו שייך כלל, אבל לפי מה שהבאנו שפשטות הסוגיא מוכרחת שהוא מדין ביטול א״כ אדרבה במין במינו יותר פשוט שיהיה ביטול, וכן הוא משמעות הראשונים שהבאנו שכל מה שהוצרכו לחדש שיש ביטול טעם מיוחד במרור משום שמרור חריף הוא רק משום שבמין בשאינו מינו יש דין שאינו בטל ברוב. ולפי זה אם יאכל שני כזיתים של מצה שנאפתה שלא לשמה יחד עם כזית מצה לא יצא ידי חובתו. והנה התוס׳ כתבו שלכן אי אפשר לאכול כזית מצה ואח״כ כורך משום שהכזית השני של מצה הוי רשות ויבטל את המרור. ומבואר מדבריהם שאחרי שאכל כזית מצה ויצא ידי חובתו אם יאכל עוד כזית גם זה נחשב למצה של רשות.[קיז] וא״כ לפי״ז לכאורה יוצא דמי שאכל שלשת רבעי כזית ובבליעה שבולע לגמור את השיעור יש יותר מחצי זית לא יצא ידי חובתו משום שהרשות שבו יתר על המצוה שבו (דהא הוא חייב לאכול עוד רק רבע כזית, וא״כ נמצא שיש רבע כזית של מצוה, ויותר מרבע כזית של רשות). ובודאי אין הדין כן. וצ״ל דכל דברי התוס׳ הוי רק אם אוכל וחוזר ואוכל אז ס״ל לתוס׳ שהמצה נחשבת רשות ותבטלנו.

טו) והנה למ״ד מצוות צריכות כונה אם לא כיוון לשם מצוה מסתבר מאד שהיא אכילת רשות דהא אינו מעשה אכילת מצוה כלל והוה כמתעסק. ונסתפקתי לדברי רבותינו הידועים שמחלקים בין מי שלא כיוון למ״ד צריכות כוונה לבין מי שכוון שלא לצאת למ״ד מצות אין צריכות כונה, שכתבו

קיז. ולכאו׳ זה קשה על שיטת המהר״ל דכל מה שאוכל בלילה הראשונה נכלל בעצם מעשה קיום מצות כזית מצה, דהא אין הביאור דהמצוה הזאת שכתב המהר״ל היא מצוה קיומית אלא שכל השיעור כזית הוא רק השיעור למטה אבל למעלה אין לו שיעור וכל מה שיאכל נחשב לקיום של עיקר מצות מצה. ומצאתי באוצרות י-ם בשם הגאון בעל מנחת יצחק זצ״ל שהקשה כן.

דלמ״ד מצוות צריכות כונה כשאינו מכוון אינו מעשה מצוה כלל אבל למ״ד מצוות אי״צ כוונה וכיון שלא לצאת לא חסר במעשה המצוה אלא שאינו יוצא בעל כרחו, וא״כ למ״ד אין צריכות כונה או לדעת הר״מ דבמצה לכו״ע א״צ כונה, מי שאכל אכילת מצוה אחת יחד עם כזית ממצוה שכוון שלא לצאת מה דינו. דבזה מסתבר דכיון שאינו הפקעה במעשה אלא רק בקיום לא תחשב אכילת רשות לבטל את המצוה.

מצוה שאינה מדיני החפצא

טז) **והנה** לכאורה איכא להקשות לפי דעת המאירי ששבועה בלשון נדר השבועה חלה רק מדרבנן, דא״כ למה תיקנו חז״ל לאכול פעמיים מצה ומרור, הרי היו יכולים לתקן שישבע שיאכל מרור ויאכלם יחד, או שיאכל מצה ואח״כ ישבע שבועה שחלה רק מדרבנן לאכול מצה. ובודאי אין זו קושיא דאין זה עצה להרבות בשבועות, ועיין בלמועד אשר דיבר (סוכה סימן י בענין מצטער בסוכה) שהוכחנו דבר זה מדין ירדו גשמים בלילה הראשונה של חג.[קיח] אבל נראה שבציור דידן באמת בלא״ה לא היה מועיל כלל. וכדי לחדד הדברים נראה להסתפק מה הדין במי שנשבע שלא לאכול בשר מבהמה מסויימת והתערב כזית נבילה בתוך שני כזיתים בשר מהבהמה הזאת למ״ד שאין איסורים מבטלין זה את זה, האם נאמר שאין בזה ביטול הואיל ושניהם איסורים. ולכאורה נראה שאין זה נחשב לאיסור דהא אין החפץ איסור כלל.[קיט] וכן הוא לגבי מצוות אין מבטלות זו את זו דאם אין כאן חפצא של מצוה הא דמקיים מצוה בחפץ אינו סיבה שלא ייחשב רשות שמבטל מצוה.

בדין אכילה פחות מכזית

יז) **מבואר** בגמ׳ דאם אכל מצה ומרור יחד בזה״ז לא יצא ידי מצה. וצריך לברר האם יצא ידי חובת מרור. ולכאו׳ פשוט שלא יצא דהרי כתבו התוס׳ בדף קטו: דאם בלע את המרור בעצם זה נחשב רשות שצריך לבטל את המצה (אלא שכיון שהוא שלם אינו מתערב לבטל הטעם) הואיל ולא יצא ידי חובתו משום חסרון טעם, א״כ לכאורה גם מצה מבוטלת שאינו יוצא בה משום שבטל טעמה תבטל את המרור.

קיח. שחיפשו הפוסקים עצה האיך לצאת גם לפי השיטות שמצטער חייב בסוכה בלילה הראשונה וגם לפי השיטות שאין לברך. והקשינו שלכאורה יש עצה פשוטה שישבע לכמה דקות שלא יכנס לשום בית וממילא כיון שאין לו בית אחר אין לו ליפטר מסוכתו מצד מצטער, דהא אין לדון שיהיה מחויב לעוזב את ביתו בכה״ג, והארכנו שם.

קיט. והנה בפשוטו נימא שגם לא שייך הנידון של ביטול בשבועה כיון שאין זה דין בחפצא כלל. אמנם יש לדון בזה לפי מה שהבאנו בלמועד אשר דיבר (סוכות סי׳ ט״ו אות יד) שהגרד״ל הביא דמהא דכתב הרמב״ם (פ״ה מהלכות נדרים ה״ט) ששייך ביטול בככר שנשבע עליו מבואר שאכן יש חלות על חפץ הנשבע.

אבל נראה שיש מקום לדון בזה להכשיר מתרי אנפי.

ותחילה צריך לברר בזמן הבית שגם מרור הי׳ מדאורייתא אם אכל כזית פסח וכזית מצה עם חצי כזית מרור האם החצי כזית מרור נחשב אכילת רשות. והנה האחרונים דנים אם יש חצי קיום מצוה בחצי כזית, ואם נימא שיש בזה קיום א״כ יש לומר שהמרור לא יבטל את הפסח ואת המצה אע״פ שעדיין לא יצא ידי חובתו. אבל אפילו אם אין ענין לאכול חצי כזית של מצה יתכן שכיון דמצד החפצא שפיר אפשר לקיים בה מצוה ע״י דחזי לאצטרופי ממילא אין אנו דנים בו דהוה רשות דהא החפצא אינו רשות אלא מצוה, אלא דצריך להשלים את השיעור כדי לקיים מצותו. ומאידך י״ל דאפילו אם יש מצוה לאכול חצי כזית מ״מ כלפי כזית שלם הוא נחשב כרשות וצ״ע.[קכ]

אמנם יש להעיר, דאם נאמר דפחות מכזית נחשב אכילת רשות נמצא דלרבנן שאין צריך לאכול את שלושת המצוות בבת אחת מי שאכל בזמן הבית שלשת רבעי כזית מצה ואחרי זה השלים רבע כזית מצה ביחד עם חצי כזית מרור, לכאורה אם יפסיק ולא יאכל עוד חצי כזית מרור לא יצא גם ידי חובת מצה ואם ימשיך ויאכל עוד חצי כזית מרור תוך כדי אכילת פרס לכאו׳ פשוט שיוצא, וא״כ מצות אכילת המצה שכבר גמר לאכלה תהי׳ מתלא תלי וקאי אם יאכל עוד חצי כזית מרור, וזה חידוש, אבל כמדומני שאינו קשה, ואפשר לצייר עוד דינים כה״ג.

יח) **אם** נימא דחצי שיעור הוי אכילת רשות צריך ביאור בציור דלהלן.

בזמן הבית ששניהם מדאורייתא, לרבנן אם אכל את הפסח בנפרד ואח״כ אכל כזית מצה וכזית מרור חסר כל שהוא ואח״כ עוד פעם כזית מצה וכזית מרור חסר כל שהוא, וההפסק ביניהם היה מעט זמן באופן ששתי אכילות המצה אינן מצטרפות דהוו יותר מכדי אכילת פרס ושני החלקי כזית מרור מצטרפים.[קכא] דלכאורה כיון ששני חצאי כזית של המרור מצטרפים לא התבטלה

קכ. לפו״ר הי׳ אפשר להביא ראי׳ לזה מהא דפשוט דלר״ל דחצי שיעור מותר מן התורה אם התערבו שלשת רבעי כזית נבילה בחצי כזית טרפה עם כזית נותר דבודאי יש לזה דין איסורים מבטלים זא״ז ולא אמרינן דאינו איסור הואיל ואינן אלא חצי זית. אבל זה בורכא דהתם הביטול הוא בחפצא ממש ופשוט שחצי כזית הוא חפצא דאיסורא אבל כאן דנים כלפי ביטול באכילה.

קכא. והנה ההיכי תמצי בזה קשה לצייר דהא כדי שיהיה ביטול לכאורה הבליעה צריך להיות יחד אבל אפשר לציירו לפי שיטת המנ״ח שכתב במצוה שיג וז״ל א״כ גבי כל האיסורים נראה דכל מאכל ומאכל והן לענין יוה״כ כל מין מאכל משערינן כ״א בדידיה בכמה זמן נאכל פרס מן המאכל האיסור שאוכל כזית א״כ לפ״ז ניחא מה שלא ביארו חז״ל כמה הוה כא״פ בבינוני כי אין שיעור לדבר רק כל מאכל יש לו שיעור אחר ולא יספיק הדיו והקולמוס לחשוב כל מין מאכל בעולם לאדם בינוני ע״כ איזה מין מאכל שאדם אוכל משערינן באדם בינוני כמה צריך לשהות לאכול המאכל הזה אם יאכל כג׳ או כד׳

האכילה הראשונה של המצה, ושפיר יצא ידי חובתו בכזית הראשון של המצה ושני חלקי הכזית של המרור. אבל זה אינו דהא אם יצא ידי חובת מצה בכזית הראשון א״כ הכזית השני הוא רשות ויבטל את החצי השני של המרור, וכמו שכתבו התוס׳ להדיא שאחרי שגמר את הכזית הראשון של מצה ויצא ידי חובתו אם יאכל עוד מצה תבטל את המרור, וא״כ החלק הראשון של המרור הוא פחות מכזית ויבטל את הכזית הראשון של המצה וא״כ הכזית השני הוא מצוה וא״כ החצי השני של המרור שפיר הוה מצוה וא״כ הכזית הראשון של המצה לא התבטל וחוזר חלילה. ושמעתי מר.י.צ. ליברמן שליט״א שידי חובת מרור ע״כ לא יצא דהא ממ״נ אחד משני כזיתי המצה הם רשות וממילא המרור שאיתו התבטל וא״כ ע״כ גם ידי חובת מצה לא יצא דכל מרור יבטל את שכנו. אבל עדיין צ״ב אם יאכל עוד קצת מרור באופן שיכול להצטרף עם השני, האם נאמר שבזה כבר ליכא למימר דחוזר חלילה ונאמר שכיון שבראשון לא יצא משום שעליו יש ממ״נ לכן יוצא בכזית השני של המצה ויצטרפו שני הכזיתים האחרונים של המרור.

יט) **ואם** נימא דחצי שיעור אינו נחשב אכילת רשות א״כ בנידון דידן כשאכל מצה ומרור יחד שפיר יצא ידי חובת מרור, דעיין מש״כ באות ז דעכ״פ לדעת התוס׳ מה שמבואר בסוגיא שאם אוכל כזית מצה עם מרור לא יצא היינו משום שחוששים שחלק מסויים של מצה נתערב ברוב מרור וממילא התבטל (ועיין באות יג שהבאנו מהלך מחודש לבאר באופן אחר את החשש, ועיין גם בהערות לסי׳ זה שהבאנו מדברי הגרר״ש שאף לתוס׳ ל״צ רוב, אבל עכ״פ הבאנו שם שהטהרת הקודש והקרן אורה ביארו כן), והיינו דכל הסוגיא מתחילה בזה שחוששים שהתערובת של כזית מצה וכזית מרור התחלקה באופן שאינו שוה ובחלק אחד יש רוב מרור, אבל כמובן שאם זה החשש ממילא במה שנשאר יש רוב מצה ומיעוט מרור, וממילא כל מה שהתבטל מהמצה משום שהמרור הוא רשות הוא רק החלק הזה שהתערב ברוב מרור, והחלק הזה הרי אינו יכול לבטל את המרור שהוא יחד איתו כלל דאדרבה הוא בטל כלפי המרור, דהמרור הוא הרוב בהך תערובת ואין ביטול של רוב במיעוט, וכל הנידון אם יצא ידי חובת מרור הוא משום החלק של המרור שהתערב ברוב מצה, ובאמת החלק הזה של המצה הרי לא התבטל אלא שכיון ששאר המצה התבטלה אינו יוצא בחלק הזה של המצה משום דהוא פחות מכזית, וממילא אם פחות מכזית אינו נחשב

ביצים וזה נלע״ד אמת וברור כיון דלא מצינו בש״ס שיעור ידוע כמה זמן אכ״פ ולא מצינו ג״כ באיזה מין ע״כ בודאי בכל מין ומין משערינן בדידי׳ דהיינו מין מאכל זה לאדם בינוני עכ״ל. וא״כ במי שאוכל מצות רכות (או בימי הגמ׳ שכולם אכלו מצות רכות) הכדי אכילת פרס של מצה הוי יותר קצר מהכדי אכילת פרס של מרור.

אכילת רשות שפיר יצא ידי חובת מרור. ולדעת הרמב"ן הדין תלוי במה שהסתפקנו שם.

האם מקיים מצוה דרבנן במצה שאוכל יחד עם המרור

כ) **ויש** לדון עוד שיצא ידי חובת מרור מטעם אחר. דצריך לברר בהא דאכל מצה ומרור יחד שמבואר בגמ' דמרור דרבנן מבטל את המצה דאורייתא ולכך אינו יוצא ידי חובת מצה האם יש קיום של אכילת מצה מדרבנן. והנה לדעת הלל ביארו התוס' דבזה"ז אוכלים מצה בנפרד ומרור כרוך במצה כדי לקיים את הדרבנן של זכר למקדש. והנה לכאו' זה פשוט דלהלל שיש חיוב לאכול כזית שני של מצה משום זכר למקדש, ואחר שאכל המצה של החיוב דאורייתא יש לו עדיין חיוב לאכול מצה עם מרור, ובאכילה זו שניהם נחשבים מצוה מדרבנן וכמו שמבואר מדברי התוס' דלהלל מקיימים את המצוה דרבנן של מרור ע"י הכורך אע"פ שכבר קיים את הדאורייתא של מצה, א"כ לכאו' פשוט שאם יאכל בזה"ז את שניהם כרוכים קודם שיאכל את המצה בנפרד יקיים במצה הכרוכה את הדין דרבנן של זכר למקדש [וישאר לו החיוב דאורייתא], דהרי גם לפני שקיים את הדאורייתא יש עליו שני חיובים חדא הדאורייתא של בערב תאכלו מצות והשני הדרבנן של זכר למקדש, וממילא בודאי לא יבטל המרור את המצה כלפי החיוב דרבנן. אבל לרבנן דפליגי על הלל וסברי דליכא במצה אלא את המצוה דאורייתא לאכול כזית מצה צ"ב האם אפשר ל"חתוך" מזה שלפחות יצא בכריכה הזאת מצות אכילת מצה בדרגה של מצוה מדרבנן. ולפו"ר מה"ת שיש בכלל מושג של קיום דרבנן במצוה שחייב בה מדאורייתא, וא"כ ע"כ אם לא יצא חיובו מדאורייתא לא יצא גם מצוה מדרבנן.

ואם נימא שאפילו בשעה שהוא חייב מדאורייתא יש לדון שיקיים את המצוה ב"רמה" של מדרבנן, א"כ פשוט שבנידון דידן יצא ידי חובת מרור דלא נדון את אכילת המצה כרשות אלא כמצוה מדרבנן.

כא) **והנה** כדי לברר את הספק הזה יש לברר תחילה האם יש היכ"ת שאדם יתחייב במצה מדרבנן. והנה בודאי מצינו היכ"ת שפטור מדאורייתא ממצה וחייב מדרבנן, אבל צריך לברר אם דנים את זה כחיוב דרבנן הרגיל או שרבנן חייבוהו מדבריהם לקיים את החיוב דאורייתא. והנ"מ הוא אם יאכל במצב כזה את המצה יחד עם המרור, האם קיים את המצוה של מצה. דאם דנים דמדרבנן הוא חייב לקיים את המצוה דאורייתא א"כ יחשב המרור לרשות כלפי המצה, אבל אם דנים את המצה כחיוב דרבנן שפיר יצא. עוד יש לדון אם צריך כונה באכילה זו, דהא קיי"ל דבמצוה דאורייתא מצות צריכות כונה ובדרבנן אינן צריכות, דלכאו' אם דנים שהוא חייב עכשיו במצוה מדרבנן א"כ לא יצטרך כונה, אבל אם דינו מדרבנן לקיים את המצוה דאורייתא לכאו' יהי' בזה את כל דיני הדאורייתא.

כב) **ויש** לצייר כמה אופנים שיש מצוה שקיים אותה מדאורייתא ועדיין חייב בה מדרבנן.

האופן הראשון הוא בציור שמדאורייתא נקטינן שקיים את המצוה ומדרבנן נקטינן שלא קיים. ולמשל מי שמסופק אם אכל מצה ובאו שלשה עדים פסולים והעידו שלא אכל, ושני עדים כשרים מדאורייתא ופסולים מדרבנן מעידים שאכל שקיים. והנה מדאורייתא הך גברא פטור ממצה בתורת ודאי דכנגד שתי עדים כשרים אין נאמנות לשלשה עדים פסולים כלל אבל מדרבנן הואיל והשנים הם עדים פסולים א"כ זה נידון כשתי עדים פסולים נגד שלשה עדים פסולים שיש הכרעה של רוב דעות, וממילא הוא חייב מדרבנן בתורת ודאי, וא"כ יש לעיין מה הדין אם אכל את הכזית השני יחד עם מרור. ולענ"ד זה פשוט שאינו יוצא שהרי אי"כ חיוב מצה דרבנן אלא שרבנן תיקנו שינקוט שלא אכל עדיין את הדאורייתא, וגם נראה שיצטרך כונה באכילת המצה.

ועוד יש לצייר כגון שהיו לפניו ט' מצות כשרות ואחת פסולה, ואחרי שנודע לו מהתערובת לקח ואכל אחת מהן, דמדאורייתא אין זה נחשב קבוע הואיל ואינו ניכר במקומו וממילא אזלינן בתר רוב, ומדרבנן זה נחשב כקבוע והוי כמחצה על מחצה, ולכאו' אף שאמנם חיובו הוא רק מדרבנן אבל החיוב מדרבנן זה לדון שיש לו חיוב מדאורייתא, וממילא בכה"ג נראה שאינו יכול לאכול את המצה יחד עם המרור.

אכילת ספק מצוה אם נידון כאכילת רשות

כג) **והנה** המנ"ח כתב וז"ל וגם בספק אם אכל מצה ואחר זה אכל מצה בלא כונה, אם נאמר ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, א"כ לא יצא עדיין, אבל אם הוא רק דרבנן ובדרבנן לא בעי כונה יצא. והנה בשלמא אי ס"ל להמנ"ח כמו שמשמע בב"ח סימן תעה ד דהא דמצוות דרבנן אינן צריכות כונה היינו דמדרבנן סמכינן על המ"ד דא"צ כונה, א"כ דברי המנ"ח מובנים, דאף דיסוד הספק הוא בחיוב דאורייתא וא"כ הוה אמינא דל"ש בזה ספק דרבנן לקולא מ"מ אין בזה טענה, דכיון דכל מה שצריך לחשוש לצד הזה של הספק הוא רק מדרבנן, א"כ החומר של חיובו הוא רק בדרגה של דרבנן וממילא יש להקל כמו שמקילים בדינים דרבנן. ומצינו בכה"ג דהאחרונים ביארו דלדעת הר"מ שס"ל שכל הדין של ספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן א"כ הא דספק ספיקא שרי הוא משום דהוי ספק דרבנן ודינו לקולא, וכן בענינו דכיון דכל מה שאנו מחייבים אותו לאכול שוב מצה אינו אלא מצד ספק וזהו ספק דרבנן א"כ שפיר יש להקל בזה דאי"צ כונה. אבל אי ס"ל כהגר"ז סימן תפט סעיף יב דמפרש דלא תיקנו דין כונה במצוה דרבנן, א"כ דברי המנ"ח הם חידוש גדול שיהיה בציור זה הדינים של מצוה דרבנן ולומר דבספיקא דאורייתא תיקנו חכמים חיוב עם גדרים של דרבנן, ומסברא היינו אומרים שכיון שמדרבנן צריך לחשוש לספק במצוה דאורייתא

א"כ יש לזה כל הגדרים של מצוה דאוריתא ברמה של דרבנן. והראני הגר"נ קפלן שליט"א דכבר עמד בשו"ת דובב מישרים על דברי המנ"ח, והוא תמה בזה דהרי אחרי שיאכל פעם שניה בלי כוונה כלפי הדאורייתא יש לו אותו ספק כמו שהיה לו קודם דהא בלי כוונה אינו יוצא מדאורייתא, וא"כ האיך הדין של ספק דאורייתא לחומרא יחייבו לאכול באופן שנשאר באותו ספק דאורייתא, והמעיין יראה שזו אותה שאלה בנוסח אחר. והראוני עוד שלכאורה כדברי המנ"ח מבואר בדברי הפמ"ג סוף שער התערובת שדן שלדעת הר"מ שספקא דאורייתא הוא לחומרא מדרבנן מי שיש לו ספק אם בירך יכול להוציאו קטן, וגם על דבריו יש להקשות כנ"ל. אבל אולי יש להסביר את שיטת המנ"ח שס"ל שגדרו הוא שדין ספיקא דאורייתא הוא הרחבה לחיוב שיש למצות, וממילא יש לדון שתוספת חיוב זאת יש לה גדר של דרבנן. אבל הדברים צ"ע וכמו שיתבאר.

כד) **ולדברי** המנ"ח לפי מה שהסברנו שיתיישבו אף לדברי הגר"ז יש לדון טובא בציור דלהלן. אכל מצה בלי כונה ואח"כ אכל מצה באופן שיש ספק אם קיים את המצוה, דהנה לדעת הב"ח פשוט שיצא ידי חובתו דכיון דיש ספק שמא יצא באכילה השניה א"כ דרגת חומר החיוב שלו הוא רק דרבנן וא"כ שפיר יכול לסמוך שמצוות אינן צריכות כונה. אבל להגר"ז זה עיקר דינה של מצוה דרבנן שאינו צריך כוונה אלא שהמנ"ח סובר דהא שחייב לקיימו רק מדרבנן נותן לו את הדינים של מצוה דרבנן, וא"כ צ"ע איך לדון בציור הזה, האם נאמר דכיון שבשעה שאכל את המצה בלי כונה הי' חייב מדאורייתא, יוצא שלא היה לו חיוב מדרבנן, ולכן אע"פ שעכשיו אחרי שאכל את האכילה השניה "חסר לו" רק את הדרבנן שהחמירו בספק אינו יכול ל"השתמש" באכילה הזאת שהיתה בלי כוונה לצאת ידי חיובו של הספק שמדרבנן. ורק בציור של המנ"ח שאכל בלי כונה אחרי שכבר התחייב מדרבנן אז כתב דיוצא.

והדברים צ"ב קצת האם באמת יש לדון בציורו של המנ"ח שנסתפק אם אכל מצה, דנתוספה עליו עכשיו עוד מצוה דרבנן שלא היתה לו מקודם. ואם כנים הדברים נמצא דלהנך פוסקים דס"ל דבדאורייתא בודאי מצות צריכות כונה א"כ מי שאינו מסוגל לכוון יהי' דינו שימתין ויטול את הלולב רק בבין השמשות דאז אינו חייב אלא מדרבנן דאז לשיטת הר"מ שספק הוא רק חיוב דרבנן הוא מקיים את הדרבנן, והדברים לא מסתברים כ"כ.

כה) **ונראה** דאם ננקוט דהמנ"ח ס"ל דהא דבדרבנן א"צ כונה הוא בעצם ולא "נקיטות" בפסק ההלכה במחלוקת שבגמ', א"כ ע"כ צ"ל דגם באופן שהוא עדיין חייב מדאורייתא יש לדון את הקיום דרבנן כלפי החיוב דרבנן. והביאור הוא כמש"כ לעיל בסוף אות כג.

והנה שמעתי מר.י.י.פ. שליט"א להסתפק במי שאכל מצה והסתפק אם התכוון, לדעת הרמב"ם

האיך נדייני׳ להאי דינא. דלכאו׳ אם נרצה לחייבו לאכול עוד פעם בכונה בודאי לא שייך דהא כל חיובו עכשיו אינו אלא מדרבנן, אבל מאידך אם נחייבו לאכול עוד פעם בלי כונה מה הועלנו בזה, ולפטרו מלאכול בודאי אי אפשר דהלא ספקא דאורייתא הוא.

ונראה דלולא דברי המנ״ח היה צריך לאכול עוד פעם בכונה משום שהדין ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן אין לו גדרים של חיוב דרבנן, דהחיוב הוא לחשוש מדרבנן שלא יצא ידי חובת המצוה דאורייתא. אבל לדברי המנ״ח לפי מה שביארנו נצטרך לומר שאי״צ לאכול, דכיון דחיובו הוא מדרבנן א״כ לפי זה כבר יצא באכילה הראשונה. דלענ״ד קשה לומר מה ששמעתי טוענים דיאכל בלי כונה משום שרק עכשיו התחייב במצוה מדרבנן, דלענ״ד נראה שספקו לא חידש שום מצוה.

כו) **ונראה** להמחיש את הקושי ולומר שבאמת התחדשה מצוה דרבנן כשנהי׳ לו ספק אם קיים את המצוה דאורייתא.

וכמדומני שזה פשוט אפילו לדעת המנ״ח שמי שמסתפק אם אכל מצה ולפי הר״מ התחייב מדרבנן לאכול עוד פעם ואכל, ואח״כ התברר שאמנם לא אכל בפעם הראשונה, שיצא ידי חובתו במה שאכל מצה בפעם השניה בשעה שהסתפק אע״פ שאז חשב שאינו חייב אלא מדרבנן. ויותר מזה נראה שאפילו באופן שהוא בודאי היה נחשב פטור הוא נחשב לבר חיובא, וכגון אם הסתפק אם אכל מצה ובא עד שאכל כבר מצה, והוא חש לעצמו ואכל עוד פעם, ואח״כ באו עדים והכחישו את העד והעידו שבאמת לא אכל, וא״כ יוצא דכשהוא אכל היה פטור בודאי ועכשיו הוא חייב בודאי, דפשוט שאי״צ לחזור ולאכול [ואפילו בלי חידושו של השער הציון סימן תעה דעוסק במצוה נחשב מחויב בדבר], משום שעכשיו התברר שאז באמת הי׳ חייב ומה שהוא חשב שהי׳ פטור למעשה אינו כלום, וא״כ באמת היה בר חיובא. וא״כ כל מי שנסתפק אם חייב במצוה דאורייתא לפי הרמב״ם שספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, אם כלפי שמיא הוא עדיין לא קיים מצותו, הרי שמצד עצם חיובו לא התבטל החיוב דאורייתא מצד מה שהסתפק, וא״כ לא מסתבר לומר שניתוסף לו חיוב דרבנן, דלפי״ז יוצא שהוא חייב באמת גם מדאורייתא וגם מדרבנן, וכל אדם חייב רק מדאורייתא. וביותר מכיון שבעצם הוא בר חיובא של הדאורייתא לא מסתבר לכאורה שהחיוב דרבנן של ספיקא אינו לחייבו במצוה דאורייתא עם כל דיניה.[קכב]

קכב. ונראה להביא עוד סמך לזה שאין כוונת המנ״ח שבאמת נתחדש לו חיוב דרבנן כשיש לו ספק. דיש לדון במי שהסתפק אם כבר אכל מצה ואח״כ אכל בלא כונה כהוראת המנ״ח, ואח״כ התברר שבאמת לא אכל מצה בפעם הראשונה, הרי פשוט שיצטרך לאכול עוד פעם משום דעכשיו דנים חיובו במצות מצה כחיוב מדאורייתא. אבל יש לדון האם כשאכל בלי כונה קיים עכ״פ מצוה דרבנן [ונ״מ אם יהיה

כו) **אבל** מסתבר מאד שאף אם נבאר כן את דברי המנ"ח, מ"מ כל זה שייך רק בספיקא לחומרא מדרבנן, אבל אם התערב לולב פסול ברוב כשרים שזה קבוע שאינו ניכר במקומו שהוי איסור מדרבנן ונטל אחד מהם, שפיר יצטרך לכוון כשיטול שוב לולב, משום שכל דברי המנ"ח שייכים רק אם יש דין דרבנן כלפי חיוב המצוה, ולא באופן שדין כללי מדרבנן בהלכות בירורי ספיקות, יש לו נ"מ בנוגע למצוה.

כח) **והנה** אם נבא לדון במי שיש לו ספק אם אכל מצה ואח"כ אכל את המצה עם מרור אם אמרינן אכילת רשות מבטלת אכילת מצוה, יש לדון בזה מכמה צדדים. ותחילה נדון לדעת הרשב"א שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה. ויש לעיין בזה בין על המרור ובין על המצה. ולכאורה נראה ששניהם הוו ספק דהא אם כבר אכל מצה אז המצה הויא רשות גמור ותבטל את המרור דרבנן, אבל לכאורה ספק זה הוי ספק דרבנן ולקולא. ואין נראה לומר שכיון שבפועל הוא חייב לאכול את המצה לכן נחשב למצוה, דהא חיובו הוא רק לחשוש להך צד אבל אם אינו חייב באמת הוי אכילת רשות, ועל הצד שלא אכל את המצה הראשונה, המרור דרבנן יבטל המצה דאורייתא. ולדעת הר"מ לפי מה שנקטנו לולא דברי המנ"ח, על הצד שאכל מצה זה נידון כאכילת מצוה דאורייתא וזה נתבטל ע"י המרור וא"כ אכילת המצה השנייה לא הועילה לו כלום דעד כמה שהוצרך לזה לא יצא משום שהתבטלה. אבל לפו"ר לדעת המנ"ח כמו שאמרינן שיש לזה גדרי מצוה דרבנן לענין שא"צ כונה כמו כן נאמר גם לענין מצוות מבטלות זא"ז. אבל נראה שזה אינו מוכרח שהרי דין מצוות מבטלות הוא ביטול בחפצא וכמו שכתבנו לעיל, וא"כ לכאו' שפיר יש מקום לומר שאע"פ שהמנ"ח דן חיוב ספק כחיוב דרבנן מ"מ כל זה הוא רק כלפי החיוב של הגברא אבל בנוגע לדיני

שוב ספק ויצטרך שוב לאכול האם יוכל לצאת באכילה הזאת שהיתה בלי כונה], דמצד אחד מכיון שכשהיה לו ספק נתחייב מדרבנן הוא חידוש לומר שהך חיוב דרבנן פקע, ואם כן שבאמת לא פקע חיובו ועדיין חייב מדרבנן יוצא שאכילתו בלי כוונה תועיל בנוגע למצב שנהיה עוד הפעם מדרבנן, אבל גם לנקוט לאידך גיסא שאף שמי שאינו חייב אלא מדאורייתא, ואכל בלי כוונה אין לו קיום אפילו כלפי דרבנן, ומי שנתחייב מספק נתחדש לו חיוב דרבנן שלא ייפקע אפילו אחרי שיתברר שבאמת היה חייב מדאורייתא יוצא דין מחודש. והיינו שיוצא שמי שהתחייב בתורת ודאי ואכל בלי כונה ואח"כ אכל אכילה מסופקת אינו יכול לסמוך על אכילתו הראשונה שאכל בלי כונה ויצטרך לאכול שוב, כיון שבשעת אכילתו לא היה ספק, לא היה לו חיוב דרבנן כלל, ואם אכל את האכילה השניה בלי כונה (כהוראת המנ"ח) ואח"כ התברר ספיקו הראשון שהי' חייב וממילא יוצא שבאכילתו השניה שאכל בלי כוונה לא יצא ידי חובתו, ואח"כ קרה עוד ספק יהיה פטור מצד אכילתו השניה שהיתה בלי כונה, וזה חידוש דהרי עכשיו שיודעים ששתי האכילות היו בשעה שהיה חייב מדאורייתא, א"כ מה העדיפות של האכילה השניה על האכילה הראשונה.

החפץ החיוב דרבנן הוא לקיים את מעשה המצוה דאורייתא.

אכל מצה שפסולה מדרבנן וחזר ואכל האם נידון כמצוה מדרבנן

כט) **ויש** עוד ציור שפטור מדאורייתא וחייב מדרבנן באופן שיש באמת חסרון קיום במצה מדרבנן. ויש בזה שני סוגי ציורים, חדא שסוג הפסול של המצה הוא מדאורייתא אלא שרק ע"י דין דרבנן הוא נכנס לתוך גדר זה. ושמעתי מהגרד"ל שליט"א לצייר בשני אופנים, חדא לר"ש דטבל פסול למצה משום שאיסורו משום בל תאכל טבל ולא משום בל תאכל חמץ, ואכל מצה מטבל של עציץ שאינו נקוב דבזה השם טבל הוא מדרבנן. וכן גר שטבל לגרותו והיתה עליו חציצה במיעוט המקפיד דהוה ישראל מדאורייתא ועכו"ם מדרבנן, ולש מצות, דמי שאכל ממצות אלו יצא מדאורייתא ולא מדרבנן. וצריך לדון כשחוזר ואוכל האם יצטרך לכוון בהך אכילה.

והנה בכל אלו הדין דרבנן אינו חיוב דרבנן על המצוה עצמה אלא שיש דין דרבנן ועי"ז נצמח בתולדה דין דרבנן על המצוה הזאת, ובזה בודאי קשה להגדיר שיש חיוב דרבנן לקיים את המצוה.

והנה מצד אחד בציורים אלו פחות מסתבר לדון אותו כמחוייב מדרבנן מאשר בציור של המנ"ח, דהא אי"כ שום חיוב דרבנן בנוגע לחיוב מצה אלא הוא מידי דממילא. אבל מאידך הפסול דרבנן הוא בחפצא ולא בנקיטות, וא"כ יש יותר מקום לומר שאחר שאכל מצה שהיא טבל דרבנן יש לו עכשיו חיוב מצה מדרבנן ולא יצטרך לכוון וגם לא תתבטל ע"י המרור.

ל) **והנה** אם ננקוט שבכה"ג נחשב כמצוה דרבנן וממילא מי שאכל מצה הפסולה מדרבנן יכול לחזור ולאכול את הכזית השני עם מרור, יש לעיין כשעשה בסדר הפוך דהיינו שאכל מצה עם מרור ואח"כ אכל מצה שפסולה מדרבנן, האם נימא שכיון שאחרי שאכל הך מצה פסולה יש לו חיוב מדרבנן אפשר לדון שמה שאכל לפני זה יהיה כשר עבור חיוב דרבנן או שנאמר שאין לדון בחיוב דרבנן עד שקיים את הדאורייתא. ועיין לעיל באות כד שרצינו לבאר לפי המנ"ח שלדעת הר"מ מי שמחוייב במצוה דאורייתא מספק נחשב כחייב במצוה מדרבנן ויכול לקיים את המצוה בגדרי מצוה דרבנן (בלי כוונה וכו'), וגם שם נסתפקנו מה יהיה אם שינה את הסדר ואכל בלי כוונה ואח"כ נהיה ספק מחוייב, והתקשינו שם האם יש מקום לחלק ולומר שאע"פ שאחרי שנולד הספק יוצא בלי כוונה אם אכל בלי כוונה מ"מ אם אכל קודם שנולד הספק לא יהני או שמדברי המנ"ח יהיה מבואר שאם אכל קודם בלי כוונה ואח"כ נולד ספק גם כן יהני האכילה הראשונה. ונראה שאף אם בציורו של המנ"ח של ספק ננקוט שאין מקום לחלק ואם מהני כשנולד הספק אח"כ זה מכריח שזה מהני גם על האכילה שלפני זה, מ"מ יש לומר דבציור דידן לא יהיה כן דבזה יותר מובן לחלק ולומר שאפילו אחרי

שאכל את המצה הכשרה מדאורייתא ופסולה מדרבנן יכול לאכול את המצה יחד עם מרור ואעפ״כ אינו יוצא בזה שאכלה קודם, משום דבזה שפיר יש מקום להבין דניתוסף לו חיוב מדרבנן אחרי שיצא ידי החיוב שמדאורייתא. אבל לענ״ד אף בזה יותר מסתבר לומר דאם נימא שאחרי שיוולד המצב הזה התחייב מדרבנן, גם מתחילה יש כבר קיום מדרבנן, דהחיוב לא התחדש.

לא) **והנה** אם ננקוט שכשאכל בזמן שהיה לו חיוב מדאורייתא אכילה כזאת שמהני רק למצוות דרבנן, ואח״כ אכל באופן שמהני רק מדאורייתא ולא מהני מדרבנן, מהני אכילתו הראשונה על החיוב דרבנן, יש לדון מה הדין אם אכל הך אכילה ראשונה יחד עם מצוה אחרת שחייב מדרבנן. והנידון הוא דמצד אחד אם אמנם יאכל אח״כ את הטבל דרבנן וממילא יוצא ידי החיוב דאורייתא באכילה השנייה של הטבל דרבנן ובאכילה הראשונה יצא ידי חובת מצה דרבנן, לכאורה אין טעם לדון שהאכילה היא אכילת רשות ותבטל את האכילה האחרת שהיא דרבנן, אבל מצד שני הרי עכשיו היא אכילת רשות. ויש לדון בזה ג׳ צדדים, א. דהאכילה של המצוה דרבנן תהיה תלויה שאם יאכל מצה שהיא טבל דרבנן תתכשר אכילת המרור למפרע, ב. כיון דבשעתו לא היה אכילת מרור לא תתכשר אח״כ, ג. כיון שאכילה זאת של מצה מהני עד כמה שאח״כ לא יהיה חייב אלא מדרבנן גדרו הוא שדנים כבר שהאכילה היא אכילת מצוה ברמה של חיוב דרבנן וא״כ כבר עכשיו יש לדונו כמעשה מצוה דרבנן, וצ״ע.

לב) **ואם** ננקוט הצד השלישי באות ל״א יוצא שכל מי שאוכל מצה עם מרור יצא ידי מרור דהא במצה שאוכל איכא קיום דרבנן שנוגע אם אח״כ יאכל מצה שהיא טבל מדרבנן. אבל כבר כתבנו שכל ההנחה שמי שאכל מצה של טבל דרבנן נחשב עכשיו למחוייב במצה מדרבנן אינו מבואר כלל, ויותר מסתבר שכיון דהחיוב דרבנן הוא דין כללי שעציץ שאינו נקוב הוא טבל ושהטובל הוא גוי, מסתבר שדנים שמכח הדינים דרבנן שזה טבל לא יצא מדרבנן ידי חובת המצוה דאורייתא ולא יהי׳ לה דין מצה דרבנן.

לג) **אבל** יש עוד ציור, במי שאכל מצה בלא הסיבה שחייב לאכול עוד כזית מצה מדרבנן. והנה זה תקנה דרבנן בעצם המצה, ובזה יש מקום גדול להבין שהמצה שאוכל אח״כ היא באמת מצה מדרבנן. וא״כ בזה היה יותר מקום לדון שאכילתו הראשונה שהיה פסול כלפי חיובים דאורייתא אבל היה כשר כלפי חיובים דרבנן יהני. ובשו״ת מהרש״ם חלק ו סימן ל״ח כתב אל האדרת וז״ל ומה שהקשה הדר״ג בהא דסי׳ תע״ב ס״ז דבאכל בלא הסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה, דהא כל טעמא דאין יוצאין בכזית של כורך משום דאתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא, א״כ הרי כל חיוב הסיבה רק מדרבנן, ובאכל כזית א׳ בלא הסיבה כבר יצא י״ח של תורה ושוב יוכל לצאת בכזית כורך ואולי אין

חיוב דרבנן של הסיבה שוה כחיוב של אכילת מרור בעצמו עכ"ד. והנה מ"ש דשמא אין החיובים שוים הוא נגד מ"ש התוס' שם בד"ה אלא מברך, וברא"ש סי' כ"ז דאי הלכתא כהלל הוי מרור דרבנן ולא מבטלי להדדי. וגם קושייתו נראה ליישב דלדידן איכא נמי ספיקא שמא הלכה כרבנן דאין מצוה בכריכה והוי רשות וחיוב הסיבה דרבנן, א"כ כיון שכבר אכל מרור בפ"ע אתי רשות דמרור ומבטל למצה דרבנן אלא דכל קושי' כת"ר הוא דלא יאכל המרור בפ"ע רק ביחד בכריכה, והרי במש"ז סי' תע"ה סק"ז הביא מהפוסקים דלרבנן לכתחלה בעינן כל א' בפ"ע אלא דבדיעבד באכל בכריכה יצא, א"כ אין לו לעבור בידים שלא לאכול המרור בפ"ע אלא בכריכה ולעשות נגד המצוה שצריך לכתחילה לאכול בפ"ע, ולכן פסקו הפוסקים דצריך לחזור ולאכול בהסיבה עכ"ל. הרי דפשיטא להאדרת ולמהרש"ם דבכה"ג לא יבטלנה המרור.

לד) **ואם** נאמר כדבריהם צריך להסתפק בספק שהסתפקנו לעיל בספק טבל דרבנן בנוגע להסיבה, והיינו במי שאכל מצה יחד עם מרור ואח"כ אכל מצה בלי הסיבה אם יצא וכנ"ל. ואם נאמר שיצא וננקוט את הצד השלישי באות ל"א שכל אכילה שיוצאים בה אם אח"כ נהיה לו חיוב מדרבנן, כבר עכשיו דנים שיש לו אכילה בדרגה של דרבנן, א"כ כל מי שאכל מצה ומרור לא התבטל המרור דהא באכילת המצה איכא קיום בדרגה של דרבנן, וזה נוגע אם אח"כ יאכל בלי הסיבה.

לה) **והנה** הדברים נראים מחודשים לומר שמי שאכל לפני שקיים את הדאורייתא יש לו קיום בדרגה של דרבנן, אבל יש לציין דגם לפי הצד השני דאינו יוצא משום שאין לו את הדין קיום של הדרבנן לפני שהתחייב בפועל בדרבנן, יוצא דין מחודש. והנה ז"ל הרמב"ם פ"ז מחו"מ הי"ב אכילת מרור אינה מצוה מן התורה בפני עצמה אלא תלויה היא באכילת הפסח, שמצות עשה אחת לאכול בשר הפסח על מצה ומרורים, ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אין שם קרבן פסח ע"כ. והנה דברי הר"מ מורים להדיא שמדאורייתא אין מצוה לאכול מרור בפנ"ע כלל וגם מי שהוא טמא או בדרך רחוקה אין דין דאורייתא לאכול מרור וכן הביא המאירי בשם י"מ, וגם משמע להדיא מדבריו שהחיוב מדרבנן לאכול מרור לבד נוגע אפילו בזמן הבית למי שאין לו פסח, והתקנה של מרור דרבנן אינו ענין לזמן הבית וזמן הזה, אלא למי שיש לו פסח ומי שאין לו פסח. וא"כ פשוט שמי שאכל מרור עם מצה ופסח [בנפרד כדעת רבנן] ונמצא פסול בפסח אע"פ שהתכוון לקיים את המצוה דאורייתא לא יצטרך לאכול עוד פעם מרור כדי לקיים את המצוה דרבנן, משום דבודאי כשמקיים את הדאורייתא הוא מקיים את שני החיובים.

וא"כ אם נאמר שאין לדון שאכל את החיוב מצה מדרבנן כל עוד שהוא חייב רק מדאורייתא, נמצא דמי שאכל פסח מצה ומרור בזמן הבית בנפרד בלי כוונה ולכן אינו יכול לצאת

המצוה דאורייתא, ואח"כ יאכל מצה ומרור שפסולים מדרבנן יצא ידי מרור ולא ידי מצה, משום שבמרור ע"כ יש לו קיום דרבנן אבל במצה לא הי' לו שום חיוב דרבנן, וע'.

לו) **עכ"פ** אם נאמר ששפיר יצא א"כ גם אם אכל מצה יחד עם מרור ואח"כ אכל מצה בלי הסיבה שפיר יצא באכילת המרור, דהא קיים באכילת המצה מצוה מדרבנן.

לז) **ונחזור** למה שהערנו בהערה לאות יד על דברי התוס' שכתבו בזה"ל ואם היה אוכל מצה בלא מרור תחלה כשהיה כורכן אחר כך אתי מצה דרשות ומבטל מרור דרבנן, דלכאו' לדעת המהר"ל שכל מצה שאדם אוכל בלילה הראשון הוא חלק מהמצת מצוה, לכאורה שפיר הוי אכילת מצוה.

וצריך להקדים שהיה אפשר להקשות מדברי התוס' גם על דברי הגר"א הידועים שיש מצוה קיומית כל שבעה, אבל אין שום דמיון בין דברי המהר"ל לדברי הגר"א, דהא ז"ל הב"ח וכתב מהר"ל מפראג דמדקאמר בגמרא השמש שאכל כזית מצה כשהוא מסב יצא דמשמע דיעבד יצא יראה דדוקא השמש שמשמש לבני הסעודה ואי אפשר לו להסב יוצא באכילת כזית אחד בהסיבה דלגבי השמש הוי דיעבד אבל שאר כל אדם יסב לכתחלה כל פעם שאוכל מצה דכל האכילה של המצה אפילו אוכל הרבה הכל הוא מצוה אחת ע"כ. והנה לדבריו כשאוכל יותר מכזית הוי זה מצוה אחת גדולה של אכילת מצה של חיוב ואינו בחפצא מצוה קיומית משא"כ אכילת מצה כל שבעה לדעת הגר"א הוי מצוה קיומית גרידא, וממילא היא נחשבת רשות כלפי מצוה חיובית. ואולי יש מקום לדון דכיון דסו"ס היה יכול לצאת יד"ח מצוותו בפחות הוי מצוה קיומית ומבטלת את המרור.

ושמעתי מר.י.צ. ליברמן שליט"א לבאר באופן אחר. והיינו שצריך להתחיל להיפך והיינו דאה"נ דאכילה שיש בה קיום של המהר"ל אינהמבטלת את המרור, אבל כאן אין את הקיום של המהר"ל, דאכילת המרור שהיא רק דרבנן מבטלת את הקיום של המהר"ל, משום שלענין הקיום הזה המרור שהוא רק דרבנן מבטל אותו ואי"כ "קיום מהר"ל" מדאורייתא, ואף שאולי היה מקום לומר שמכיון שהביטול הוא משום שמרור דרבנן הוה רשות כלפי הדאורייתא א"כ כל הביטול הזה הוא רק כלפי מה שדאורייתא יותר חמור מדרבנן, וא"כ יהיה לו קיום המהר"ל ברמה של דרבנן, מסתבר שאין אנו יכולים לחדש מעצמנו תוספת לאכילת המצה ברמה של דרבנן. אמנם נראה שיש מקום לדון במהלך הזה וכמו שיתבאר.

ועיין באות יט שביארנו שלפי האחרונים החשש של מבטלין זה את זה היינו דחוששים שחלק קטן מהמצה התערב ברוב מרור וא"כ כל החשש הוא רק שחלק מהכזית התבטל, וא"כ בציור

של תוס׳ לפי מהלך זה החשש הוא שחלק קטן מהמצה התערב ברוב מרור וזה ביטל אותה מהקיום של המהר״ל, וממילא שאר המצה שנשארה הוי פחות מכזית וממילא היא מבטלת את המרור. ועיין שם שנסתפקנו אם אכילת חצי כזית נחשבת כלל אכילת רשות לבטל דהא מקיים בו את המצוה של פחות מכזית, ואם ננקוט שאינו מבטל א״כ אין מקום למהלך הזה כלל. ובאמת אף אם ננקוט דחצי זית נחשב לאכילת רשות בכל אכילה של מצוה צ״ע אם גם בציור דידן שאכל כבר זית שלם ומוסיף עליו עוד חצי זית אחרי כא״פ אם זה יבטל דיתכן שגם בזה יש את הקיום של המהר״ל. ואם ננקוט כמש״כ באותיות כח-כט שכל מי שאוכל מצה מלבד הקיום מדאורייתא יש בו גם קיום מדרבנן דהא אפשר לצאת בו אם אח״כ יאכל בלי הסיבה, א״כ י״ל שגם מצד זה נסתר המהלך הזה בביאור התוס׳, דלכאורה לפי״ז שפיר יש ״קיום מהר״ל״ מדרבנן. אבל אינו מוכרח דיש מקום לחלק בין מצוה חיובית למצוה קיומית, שאף אם ננקוט שמצוה חיובית נקראת קיום כלפי החיוב דרבנן, אינו מוכרח לומר כן גם בכזית השני של תוספת מצוה לפי המהר״ל, דיש מקום לומר דאע״פ שבנוגע לקיום החיוב יש לדון דיש קיום כלפי החיוב דרבנן אבל במצוה שאינו חייב בה [קיומית] אין לדון כן. ובפרט שצ״ע אם בכלל שייך לומר דהיכא שאת עיקר חיוב הכזית שמדאורייתא עדיין לא יצא הוא כבר יכול לקיים תוספת אכילה שהיא מצות אכילה רק מדרבנן, דלכאו׳ כל התוספת היא בזה שהיא נהיית חלק מהדאורייתא.

פרק ג
אכילת אינו מצווה
כמה ציורים של אינו מצווה

לח) צ״ע במי שאינו מצווה ועושה ואוכל אם האכילה נחשבת אכילת רשות לבטל אכילת מצוה, וכמו כן יש להסתפק בקטן שאכל אם נחשב אכילת רשות כלפי גדול. והנה אינו מצווה ועושה קשה לצייר בנידון דידן דהא נשים חייבות בזמן הבית במצה ומרור מדאורייתא, אבל ראיתי מביאים בשם שו״ת שמן המור סימן י׳ ובשם הגרי״פ במצוה מז דבזמן הבית למ״ד נשים בפסח רשות היו חייבות במצה ופטורות ממרור מדאורייתא, ולפי״ז יש לצייר כפשוטו. ולפו״ר נראה שיחשב אכילת מצוה גם באינו מצווה ועושה, ואפילו לדעת הטורי אבן שעבד והשתחרר צריך לקיים את המצוות שוב כשהוא בר חיובא דאינו יכול לצאת במצוה שעשה כשלא היה בר חיובא מ״מ אי״ז הוכחה שהמעשה אינו נחשב מעשה מצוה, דשפיר י״ל דנחשב למעשה מצוה אלא שכיון שהוא לא היה בר חיובא אינו יכול לקיים בזה מצותו כשיתחייב, וממילא הוי חפצא של מצוה. ויש להקשות דהא לפי הגר״א שאכילת מצה כל שבעה הוי מצוה קיומית ובתוס׳ מבואר שזה נקרא רשות כלפי דין זה, א״כ מוכרח מדברי התוס׳ שכל אינו מצווה ועושה נחשב כאכילת רשות. אבל אין בזה הוכחה כלל, דבודאי מצוה חיובית לגברא שאינו מחוייב חמורה לו ממצוה קיומית דהא אין מברכים על מצוה קיומית דוגמת תוספת שיעור לפי המהר״ל, ונשים מברכות על מצוה חיובית.

לט) **והנה** לצייר שהיה קטן כשאכל את המצה ונהיה גדול כשאכל את המרור לכאורה לא שייך כלל דע"כ אכילת שניהם היתה בלילה אחד, אבל באמת לפי הצד שחצי שיעור הוי אכילת רשות שפיר אפשר לצייר בזמן הבית ששניהם מדאורייתא וכגון שנתגדל באמצע אכילתו ונשאר לו עדיין כזית מצה וחצי כזית מרור לדעת השאילתות דגדלות הוא מעת לעת ממש, או מי שנהי' בן י"ג לפני פסח ובתחילת ליל פסח עדיין לא הביא שערות ובתחילת הלילה אכל מצה ומרור ובאמצע אכילתו צמחו לו שערות. וא"כ במה שהוא אוכל את הכזית של מצה בגדלותו הוא מקיים את הדאורייתא של מצה וכלפי אכילת מרור יש המשך קיום של מעשה שעשה כשהיה קטן, ובכגון דא צריך לברר האם המרור מבטל את המצה. ובכגון זה צריך לדון גם לר' אחא בר יעקב בדף קטז: דסובר דגם מצה בזה"ז מדרבנן ונתגדל באמצע אכילתו דהוה ליה למצה חד דרבנן ולמרור תרי דרבנן. ובאמת גם לדידן דלא קיי"ל כרב אחא יש לצייר כשנתגדל באמצע שאכל כורך כלפי הדין זכר למקדש דרבנן. ובאמת כגון זה יש לצייר גם בנוגע לאינו מצווה ועושה לפי מה שמביא המשנת יעבץ מדברי המהר"ח או"ז סימן קפג שלא ס"ל כהשער הציון אלא ס"ל דעוסק במצוה הוי כמו אשה במצות עשה שהזמן גרמא, וא"כ יש לצייר כגון שהי' עוסק במצוה והפסיק לעסוק במצוה ואכל חצי זית מרור וגמר את המצוה ואח"כ בפחות מכדי אכילת פרס גמר את המצוה ואכל כזית מצה וחצי זית מרור, דלכאורה הקיום של הכזית של המרור הוא ברמה של עוסק במצוה[קכג].

מ) **והנה** בנוגע לקטן הספק תלוי בדברי האחרונים בקטן שעשה מצוה ונתגדל האם הוא יכול לצאת במצוה שעשה בקטנותו את המצוה דאורייתא. וגם במצוה דרבנן דנו משום דהוא תרי דרבנן או משום שחינוך אינו חובתו אלא חובת האב. ובנוגע למצוה דרבנן הביאו האחרונים מדברי הרמ"א בסימן נג סעיף

קכג. ויש לעיין במה שנקטנו לדבר פשוט שאם עשה חצי מהמצוה כשהי' בבחינת אשה ואח"כ נהי' מחוייב כאיש, שעכ"פ קיים את המצוה בדרגה של אשה. דהנה מכבר נסתפקתי באיש ואשה שנמצאים לבד בעיר בר"ה והאיש אינו יכול לתקוע והאשה תוקעת לו האם הוא יכול לברך לר"ת דסובר דנשים מברכות על מצוות שהז"ג וא"כ נאמר דהא לא גרע מאשה וגם לו יהי' קיום ברמה של אינו מצווה. אבל שמעתי מכמה ת"ח וגם בשם הגרד"ל שמי שמצווה אין לו קיום של אינו מצווה, ולכאורה לדבריהם גם מי שיודע לתקוע תקיעה ואינו יודע לתקוע שברים ותקעה אשה את השברים לא יברך. וכן גם עבד שתקע ששה קולות ולא ברך ורוצה להמשיך ולגמור את כל התשעה קולות יכול לברך אבל אם שחררו רבו אם אינו יכול לתקוע אלא עוד ג' קולות לא יברך. וא"כ לכאורה לדבריהם המרור בכל הני ציורים הוי רשות ממש, שכיון שהוא מחויב עכשיו חיוב של מצווה ועושה אין לו כלל קיום של אינו מצווה ועושה. ויש לציין עוד דלדבריהם יצא דין מחודש דאם איש זה חשקה נפשו לקיים מצות תקיעת שופר כדבעי אז לדעת המהר"ח או"ז העצה היא שיעסוק במצוה אחרת ואז יהי' לו קיום כמו אשה, וצ"ע.

י שיכול להתפלל מעריב מבעוד יום בלילה שנתגדל אבל אינו יכול להיות ש"ץ משום שעדיין קטן הוא, וחזינן דגדול יוצא בתפילה שהתפלל כשהיה קטן. ובנוגע לדאורייתא המנ"ח הוכיח מדברי המרדכי שמהני והאחרונים דנו בדבריו. וע' בהערה מה שהארכנו בזה [קכד].

קכד. ועי' במנחת חינוך מצוה ש"ו שדן בקטן שנתגדל באמצע ספירת העומר והכריע שיכול לברך, וחיליה מדברי המרדכי במגילה וז"ל המרדכי בשם הרב טוביה מווינ"א שנשאל אם סגי נהור יכול להוציא את בני ביתו בקידוש דרבי יהודה סבר שסומא פטור מכל המצוות ואינו חייב אלא מדרבנן ואיך יוכל להוציא את בני ביתו שחייבים בקידוש היום דבר תורה, ואמר הרב טוביא מוינא דשרי כמו דאפשר להתפלל של שבת בערב שבת ומקדש מבעוד יום ומועיל לקידוש היום דאורייתא ה"ה דסומא שחייב מדרבנן מוציא אחרים שחייבים מן התורה. ומזה הביא המנחת חינוך דמצוה שעשה בקטנות מהני לדאורייתא, וחזר עוד על דבריו אלו במצוה תכ-ב.

ולכאו' הדברים מרפסין איגרי, דהמג"א סימן רט"ז ס"ק א הקשה על המרדכי מהא דמבואר בגמ' דקטן אינו מוציא גדול, ועי' בחיי אדם הל' שבת כלל ו סי' ג שתירץ שיש לחלק בין להוציא אחרים ולהוציא את עצמו. ואע"פ שהסברא מובנת אבל בביאור דברי המרדכי הדברים תמוהים ביותר דהא המרדכי הביא ראי' דסומא יכול להוציא אחרים מהא דקידוש בתוספת יו"ט מהני לעצמו, וא"כ ע"כ סבר שאין לחלק. וע' בשו"ת מהרש"ם ח"ג סי' קכ"א דכנראה עמד בזה.

והמנ"ח בעצמו במצוה ל"א ועוד הרבה אחרונים תירצו דהמרדכי ס"ל כהרמב"ן דקטן אינו חייב כלל אף לא מדרבנן אלא שאביו מחויב ולכך אינו יכול להוציא אחרים משא"כ סומא דחייב מדרבנן.

ולפי"ז נמצא דלדעת המרדכי פשוט שלא מהני המצוה שעשה כשהוא קטן לכשיגדל מאותה סיבה דלא מהני להוציא אחרים משום שאינו מחוייב כלל. ולהיפך אם מהני הספירה שספר כשהוא קטן לכשיגדיל אע"ג דמבואר בגמ' דקטן אינו מוציא גדול ע"כ היינו כמו שכתב החיי אדם דיש לחלק בין להוציא אחרים ללהוציא עצמו, ומדברי המרדכי הרי מבואר דחולק וסובר דאין לחלק, וא"כ לדידיה מוכרח ממה שאיתא בגמ' דקטן שהגיע לחינוך אין יכול להוציא גדול שגם את עצמו אינו יכול להוציא לכשיגדל, ואיך מביא המנ"ח ראי' מכאן דמהני. ומה שנראה לבאר בזה בהקדם מה שתמה בשו"ת בנין שלמה סימן ס' על דברי הרמ"א דמבואר מדבריו שקטן שיעשה גדול בשבת ומתפלל ערבית מבעוד יום אינו יכול להיות ש"ץ, ומבואר דהוא עצמו יכול להתפלל (וכן דייק במשיב דבר א-יח), ולכאו' לפי מה דנקטו רוב האחרונים [יום תרועה ר"ה דף כ"ח ורע"א בהגהותיו על דבריו שם וטורי אבן שם ורעק"א בהגהותיו על או"ח סימן קפ"ו] דקטן שעשה מצוה דאורייתא בקטנותו צריך לחזור ולעשותה כשיגדל, ודלא כהמנחת חינוך, וממילא גם כלפי מצוה דרבנן נאמר כן וכדמבואר בגמ' דקטן אינו יכול להוציא גדול בקריאת מגילה אע"פ דהיא מדרבנן וביארו התוס' דתרי דרבנן אינו יכול להוציא חד דרבנן, דהיינו שכמו שדרבנן כלפי דאורייתא נחשב אינו מחוייב בדבר כמו"כ תרי דרבנן כלפי חד דרבנן נחשב אינו מחוייב בדבר, וא"כ האיך יכול קטן להוציא עצמו במעריב שהתפלל כשהוא קטן, הרי התרי דרבנן של קטנותו לא יכול להועיל לחד דרבנן שיש לו כשיגדיל. ועי"ש מה שפלפל בזה. [ומק"ש דאורייתא לא קשה כמובן דגם גדול צריך לקרוא עוד פעם בלילה אבל להתפלל עוד פעם אינו יכול ובשבת אפילו תפילת נדבה אינו יכול].

ולכאו' נראה דאע"פ שמבואר מדברי גדולי האחרונים שהבאנו לעיל דמעשה מצוה שעשה קטן לא מהני לכשיגדיל, אבל באמת לא דמי כלל לדין שאינו מוציא אחרים וכמש"כ החיי אדם דלהוציא אחרים יש

ולפי מה שמבואר מדברי הרמ"א נראה דתרי דרבנן לא חשיב רשות כלפי חד דרבנן. וקטן שנתגדל לפי מה שהביא המנ"ח מהמרדכי כיון שיכול לצאת ידי חובת מצותו בזה בודאי לא יבטל, ולפי השיטות דלא יצא לכאו' תלוי אם מה שהם חולקים על מה שהוכיח המנ"ח מרבנו טובי' הוא משום שאינו נחשב מעשה מצוה כלפי דאורייתא כלל או משום שחסר בשם בר חיובא אפילו לגבי מצות עצמו, דאם נאמר שחסר בדרגה של בר חיובא לכאו' יהי' תלוי במה שהסתפקנו באשה שאכלה מרור יחד עם מצה לדעת השמן המור.

מא) **והנה** להצד באות יט שחצי כזית חשיב אכילת מצוה א"כ לא שייך כלל כל הני ציורים דגם חצי זית הוה מצוה, אבל יתכן שעדיין יש לצייר בשני אופנים. חדא דאיתא בגמ' דבלע מרור לא יצא משום דבעינן טעם מרור, וברור שהכוונה דאע"פ דגם כשלעס את המרור אינו מקיים בלי לבלוע אבל מ"מ צריך שיאכל אכילה שיש בה טעם. וא"כ יש להסתפק אם לעס בגיותו והתגייר ובלע אח"כ (דהא כתב הר"מ דהטבילוהו ביו"ט ובלילה כשר בדיעבד) או שלעס מבעוד יום ובלע בלילה, או שלעס במתעסק ובלע בכוונה מה דינו. [קכה]

דין דלהוציא אחרים צריך להיות "מחויב בדבר" משא"כ בנוגע לעצמו אין "דין" שהוא צריך להיות מחויב בדבר אלא שצריך לעשות מעשה מצוה ומי שאינו מחויב והוי עשייתו עשיית מצוה של אינו מצווה ועושה חסר בתורת מעשה המצוה ולכך לא מהני לו כשיגדיל.

ולכן חלוק ביניהם בנוגע לחד דרבנן, דבמקום שצריך את השם מחוייב בדבר כדי להוציא, אם הוא "פחות מחויב בדבר" ג"כ אינו יכול להוציא, משא"כ בנוגע להוציא את עצמו שכל הנידון הוא אם המעשה נחשב למעשה מצוה, רק במצוה דאורייתא (לולא דברי המרדכי) נחשב המחויב מדרבנן לאינו מצווה ועושה כלפי הדאורייתא, משום שחיוב דרבנן כלפי דאורייתא הוי כמאן דליתא, אבל תרי דרבנן כלפי חד דרבנן בודאי נחשב למצווה ועושה וממילא לא חסר בשם מעשה המצוה ומה שהוא פחות מחוייב לא מעלה ולא מוריד. ואדאתינא להכא נימא שגם בנוגע לסברת הרמב"ן יש מקום גדול לחלק ביניהם דאם קטן אינו מחויב במצות חינוך אלא אביו מחויב אינו יכול להוציא אחרים דהוא אינו מחויב ולכך אין לו דין להוציא, אבל בנוגע לעצמו שצריך לדון אם המעשה הזה הוא מעשה מצוה של מצווה ועושה או של "אינו מצווה ועושה" אע"פ שהחיוב הוא של אביו מ"מ הרי זה גופא הוא תקנת חז"ל שחייבו את אביו שהבן יעשה מעשה מצוה, וא"כ שפיר נחשב מעשה מצוה של חיוב ודו"ק.

ולפי"ז דברי המנ"ח מאירים דספיקת המרדכי הוא אם יש לדון חיוב דרבנן כ"חיוב" כלפי דאורייתא או שהוא כמאן דליתא, ובנידון זה אין חילוק בין להוציא עצמו ללהוציא אחרים, דאם חיוב דרבנן אינו נחשב כלפי דאורייתא א"כ אינו כלום והוי כ"אינו מצווה ועושה". ובזה הוכיח מהא דמוציא עצמו בתוספת שבת דנחשב גם כלפי דאורייתא כמחוייב, וממילא סומא יכול לפטור גם אחרים, אבל כלפי קטן דאינו מוציא אחרים משום סברת הרמב"ן זה ודאי הוי סברא רק להוציא אחרים ולא את עצמו, ודו"ק.

קכה. והנה במתעסק אינו פשוט שאינו יוצא דהא הר"מ פסק שמצוות צריכות כוונה ואעפ"כ פסק שכפאוהו ואכל מצה יצא וביאר הר"ן שס"ל שכמו שמתעסק חייב בעבירות בחלבים משום שנהנה כמו"כ במצוות. אמנם אף לפי שיטה זו הרי הסתפק הפמ"ג בפתיחה כוללת ג-ה אם במרור יש דין של שכן נהנה. והפנ"י נקט (ר"ה כח. ד"ה בתוס') לדבר פשוט שבמרור לא אמרינן שכן נהנה.

מב) **ולכאורה** עכ״פ מי שלעס בגיותו או מבעוד יום מסתבר טובא שאינו יוצא משום שהלעיסה היא חלק מהקיום וצריך שתעשה בחיוב. והנה ז״ל התוס קט״ו: וא״ת כיון שאין במרור זה מצוה מדרבנן ליבטיל מרור להאי מצה דבהדיה וי״ל דלא שייך ביטול אלא כשלועסן יחד דאז מבטל טעם אחד את חבירו אבל כשהם שלמים אפילו יהיה יותר מחבירו לא מבטל ליה. והמבואר מלשון התוס׳ שהחסרון בזה שלא טעם את המרור משווהו לאכילת רשות אלא דבציור שהם שלמים לא שייך כלל ביטול טעם, וא״כ נראה שאם לעס מרור ולא בלע ולעס את המצה ואח״כ בלע את שניהם כאחת שפיר חל ביטול בהחפצא של המצה ואינו יוצא יד״ח מצוותו, דרק בשלמים כתבו התוס׳ שלא שייך ביטול של טעם. ואף שכבר טעם את המרור ואת המצה וא״כ מה איכפת לן בביטול הטעם בודאי אין זה טענה, שהרי בין כך לא צריך לטעום את המצה בפועל דהא בלע מצה יצא, וכל הסוגיא היא מלתא דביטול של החפצא וכמו שהארכנו בריש הסימן, וזה שייך שפיר אף אחרי שלעס. וא״כ יש להסתפק מה יהי׳ הדין אם לעס את המצה והמרור כשהי׳ עוסק במצוה [לדעת מהר״ח או״ז שזה חשיב כמו מצות אשה] ובלע אחרי שהפסיק לעסוק במצוה, או שלעס בקטנותו והגדיל דבציורים אלו אין שום חסרון באכילת המצה דלא גרע מבלע מצה, ובודאי לא יצא יד״ח המרור משום שהלעיסה היתה בתורת אינו מצווה ועושה אבל בפשוטו יש לזה דין של אכילת מרור של אינו מצווה ועושה, ויש לדון האם זה יבטל את המצה. והיינו אף דבודאי יצטרך לאכול עוד מרור אבל לכאורה הכזית הראשון יש לו דין של קיום אינו מצווה ועושה.

סימן כב

הערות בדיני פת הבאה בכיסנין לענין מצה

אכל מאפה מקמח מצה ממולא בבשר לדעות שהבשר מצטרף לקביעות סעודה האם הוי מצוה קיומית להגר"א

ידוע בשם הגר"א והובא במ"ב סי' תרל"ט סקכ"ד שיש מצוה קיומית לאכול מצה כל שבעה, ומבואר בדברי המשיב דבר ח"ב סימן ע"ז דצריך לזה מצה שמורה דוקא. וא"כ מי שיש לו מצה שמורה ואינה שמורה, חשוב שידע באיזה אכילה הוא מקיים את מצות אכילת המצה הקיומית של כל שבעת הימים, כדי שבזה יקפיד להשתמש דוקא במצה שמורה. וא"כ ראיתי לברר את הדין בעוגה שאופים מקמח מצה, אם מקיימים באכילתה מצות אכילת מצה. דהנה מצד מצה עשירה נקטו הרבה מחכמי זמנינו [ע' בהר אפרים על מכילתא וכן פסק הגרח"ק שליט"א] דלקיום דינו של הגר"א לא צריך שיהיה לחם עוני, אבל צריך לברר אם מקיימים את המצוה הקיומית של אכילת מצה בפת הבא בכיסנין. וגם מי שיש לו רק מצה שמורה נוגע השאלה כיון שאם הוא אוכל יחד עם המצה דברים אחרים אינו מקיים את המצוה הקיומית שאמר הגר"א, משום שאכילת רשות מבטלת אכילת מצוה (ע' הליכות שלמה פרק י סעיף יז ס"ק כה). וא"כ צריך לדעת האם יש ענין גם במצה שהיא פת הבא בכיסנין להקפיד שלא לאכלה עם דברים אחרים.

א) **הנה** ידוע מחלוקת האחרונים בדין פת הבאה בכיסנין, דרוב האחרונים ס"ל ששלושת השיטות בפת הבאה בכיסנין שבסימן קס"ח סעיף ז' פליגי אהדדי, ולכל שיטה הפת הבאה בכיסנין של השיטה האחרת הוי פת גמור וכמו שהביא המ"ב שהבאנו להלן. ועיין ביאור הלכה שם וז"ל עיין בחידושי רע"א שהקשה אמאי לא כתב המחבר די"ש יצא ידי כולם כמ"ש בסי"ג ע"ש ובמאמר מרדכי מיישבו דכיון דלא נזכר בהדיא שחולקים הפוסקים בזה ואפשר דמודו להדדי ע"ש. ובהמשך שם בנוגע לדין לברך עליה בתוך הסעודה כתב וז"ל עיין במ"ב שכתב בשם המ"א דה"ה לכל פת הבא בכיסנין המבואר בס"ז והנה באמת כדבריו מבואר בכמה ראשונים והנה כ"ז לעיקר הדין אבל לדידן דמספקינן בפת הבא בכיסנין מאי הוא אף דהמחבר פסק להקל בכולם היינו

משום דספק דרבנן להקל ואין מצריכין לו לברך המוציא ובהמ"ז כשאר פת משא"כ בענינו להצריכו ברכה תוך הסעודה משום דנחזיקו לפת כיסנין אין סברא דאדרבה ספק דרבנן להקל ושמא מין זה פת גמור הוא ונפטר בברכת המוציא ע"כ אין לברך על פת כיסנין בתוך הסעודה אא"כ הוא פת כיסנין לכו"ע [דהיינו שממולא וגם נילוש בדבש וכה"ג והוא דק ויבש] כ"כ דגמ"ר והגר"ז וכעין זה כתב ג"כ בחידושי רע"א וח"א ולפי מה שכתבנו לעיל בשם המאמר מרדכי דאפשר דמודו זה לזה אין קושיא כ"כ ולדינא נראה דבאוכל דבר הנילוש בדבש ומי ביצים וכה"ג בתוך הסעודה כגון לעק"ך וקיכלי"ך או שאוכל כעבי"ן יבשים לא יברך בתוך הסעודה אפילו אם אוכלן לקינוח ואם אוכל מדברים הממולאים בפירות [וכמה שצייר המחבר באופן הראשון] המברך עלייהו בתוך הסעודה לא הפסיד דמשמע דרוב הפוסקים סוברין כן דזהו פת כיסנין עכ"ל.

וממילא אף אם ננקוט דא"א לצאת בפת הבאה בכיסנין, מ"מ אם העוגה שעשה מהמצה נחשבת פהבב"כ רק לשיטה אחת עדיין כדאי לאכול עוגה שנעשתה מקמח שמורה כדי לצאת ידי מצות מצה לשיטות האחרונים האחרים. ורק לדברי המאמ"ר שכל השיטות מודו להדדי אין להקפיד. ולפימ"ש הביאור הלכה בסו"ד שהמברך על ממולאים לא הפסיד א"כ אם ננקוט שבפהבב"כ אין מקיימים מצות מצה א"כ אין צריך להקפיד על שמורה בממולא. וחוץ מזה, הרי גם בקמח מצה לכאו' יצוייר עוגה שיש בה את כל התנאים שתחשב פהבב"כ, וא"כ בודאי נוגע לן לדעת אם בפהבב"כ מקיימים מצות אכילת מצה.

ב) **והנה** ז"ל הגמ' ברכות לח. אמר ליה אביי לרב יוסף האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה אמר ליה מי סברת נהמא הוא גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה וברך עלויה המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח. ועוד איתא שם דף מב. רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך אמר ליה רב נחמן עדי כפנא אלא כל שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך רב יהודה הוה עסיק ליה לבריה בי רב יהודה בר חביבא אייתו לקמייהו פת הבאה בכסנין כי אתא שמעינהו דקא מברכי המוציא אמר להו מאי ציצי דקא שמענא דילמא המוציא לחם מן הארץ קא מברכיתו אמרי ליה אין דתניא רבי מונא אמר משום רבי יהודה פת הבאה בכסנין מברכין עליה המוציא ואמר שמואל הלכה כרבי מונא אמר להו אין הלכה כרבי מונא אתמר אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא שאני התם דקבע סעודתיה עלייהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עלייהו לא.

והרמב"ם בפ"ג מהלכות ברכות ה"ט כתב וז"ל עיסה שנאפת בקרקע כמו שהערביים שוכני המדברות

אופים הואיל ואין עליה צורת פת מברך עליה בתחלה בורא מיני מזונות, ואם קבע מזונו עליה מברך המוציא, וכן עיסה שלשה בדבש או בשמן או בחלב או שעירב בה מיני תבלין ואפאה והיא הנקראת פת הבאה בכסנין אע"פ שהוא פת מברך עליה בורא מיני מזונות, ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא. ובפ"ו מחו"מ ה"ו כתב מצה שנאפית בתנור או באלפס בין שהדביק הבצק באלפס ואחר כך הרתיח בין שהרתיח ואחר כך הדביק אפילו אפאה בקרקע הרי זה יוצא בה ידי חובתו. והיינו כפשטות הסוגיא דאף דברכתו במ"מ ורק אם קבע עלייהו מברכים המוציא מ"מ יוצא בה ידי חובת מצה.

ובפשוטם הדברים מובנים מאד. דז"ל הב"י סימן קס"ח, הילכך על כרחך לומר דלאו במידי דמיקרי לחם תליא מילתא אלא לא קבעו חכמים לברך המוציא ושלש ברכות אפילו בכזית אלא בלחם שדרך בני אדם לקבוע עליו דהיינו עיסה שנילושה במים לבד בלי שום תערובת אבל כל שיש בה שום תערובת ממי פירות או מתבלין כיון שאין דרך בני אדם לקבוע סעודתן עליו לא חייבוהו לברך המוציא ושלש ברכות אלא אם כן אכל שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו עכ"ל.

וא"כ נמצא שכל הדין של פהבב"כ הוא סברא מיוחדת בנוגע לברכה, אבל אין סיבה לומר שאינו יכול לקיים בזה מצות מצה.

אבל המג"א כתב על דברי השו"ע שם שהביא את שיטת הרמב"ם דאם יש בפת מי פירות אף דהרוב הוא מים הוה פהבב"כ וז"ל ק' דהרמב"ם בעצמו פסק פ"ו מחמץ מצה שלשה במי פירות יוצא בה י"ח בפסח ובגמרא משמע קצת דאם מקרי לחם לענין מצה ה"ה לענין המוציא וכ"מ ברמב"ם פ"ו דין ז' ע"ש ובברכות דף ל"ז עמ"ש סי' קצ"ו, וע"ק דאם כן יאכל בפסח ולא יצטרך לברך ב"ה ולא משמע כן בסי' קפ"ח.

והיינו דהמג"א דייק בדברי הגמ' ובלשון הר"מ דיוצאים מצה רק בפת כזאת שמברכים עליו בהמ"ז [והאחרונים דחו את דיוקיו], וגם מוכיח מדברי השו"ע סימן קפח שכדי לצאת בחובת סעודת יו"ט צריך פת כזה שמברכים עליו ברכת המזון. ואמנם הרבה אחרונים דחו דבריו וכתבו שבודאי אפשר לצאת חובת מצה בפהבב"כ, והוכיחו כן גם מדברי הגמ' בכובא דארעא שאף שמברכים עליו במ"מ יוצאים בו ידי מצה. [קכו]

קכו. וז"ל הגרע"א לק"מ דדוקא מה דלא הוי לחם כלל לענין המוציא כגון אורז לא הוי לחם לענין מצה אבל פת הבא בכיסנין דקבע עלה מברך המוציא הוי לחם גמור ויוצא ידי מצה. וז"ל הפמ"ג וצ"ע דבסעיף ט"ו טרוקנין בלא קבע אין מברך המוציא ושלש ברכות ואפילו הכי בסימן תס"א סעיף ב' בנאפית בקרקע יוצא ידי חובתו, וכן כתב הר"מ פרק ששי מחמץ ומצה הלכה וי"ו, ובפרק ג' מהלכות ברכות [הלכה ט] טרוקנין דווקא קבע, הא לא קבע בורא מיני מזונות, אלמא דלאו הא בהא תליא. ומה שכתב

ג) **והנה** לפי מה שכתבנו נמצא דלהחולקים על המג"א יוצאים יד"ח מצה אף באופן דבאמת לא מברכים עליו המוציא. אבל המנ"ח ג"כ נוקט דלא כהמג"א אבל מטעם אחר, דאמנם לצאת יד"ח מצה צריך דבר שברכתו המוציא, אבל פהבב"כ כשקבע הרי ברכתו המוציא, וכונת הר"מ שכתב דיוצאים בכובא דארעא והנילוש במי פירות היינו משום דהמצוה קובעתם.

והראוני שכן כתב הנהר שלום.

וא"כ מדברי המג"א והמנ"ח נמצא דלא סברי כהסברא שכתבנו מדברי הב"י, אלא סברי דפהבב"כ באופן שברכתה מזונות אינו יוצא בה ידי חובת מצה.

והנה עצם היסוד שיוצאים ידי חובת מצה בפהבב"כ רק כשקבע עלייהו סעודה לכאו' מבואר בדברי הב"ח שכתב כן בנוגע לטריתא לשיטת הרי"ף עיי"ש, והביאו המאמ"ר בסקכ"ט. ובאמת אין להוכיח דפהבב"כ אמנם צריך קביעות סעודה בשביל לקיים בה חובת מצה מעצם דברי הב"ח, דהא יש מבארים שיש הבדל בין הדין קביעת סעודה על טרוקנין לבין הדין של ברכת מזונות של פהבב"כ, ויסוד דבריהם מדברי הפמ"ג שהבאנו דבריו בהערה.[קכז] וא"כ יתכן שדברי הב"ח לא נאמרו בנוגע

בפרק ו' מחמץ ומצה הלכה זיי"ן זה הכלל כו', קאי למצה איסור. ועיין לחם משנה פרק ג' מהלכות ברכות [שם] הקשה מברכות ל"ז ב' דמקשה רב יוסף מפסח להמוציא, והא לא יליף מצה מהמוציא, ותירץ דוודאי כל שהטעם דאין דרך קביעות בכך אין לדמות מצה להמוציא, מה שאין כן בהא דליקט כזית וודאי דרך לקבוע בכך, יע"ש. אם כן וודאי גם משמן ודבש אין קושיא, דהוא הדין מי פירות שעירב, כל שניכר הטעם אין קובעין סעודה, ומשום הכי לא החמירו בכזית וביצה בהמוציא וברכת המזון, מה שאין כן לפסח לחם מקרי. וז"ל שו"ע הרב או"ח קונטרס אחרון הלכות בציעת הפת סימן קסח ומה שהקשה המ"א לא קשה מידי כיון שע"י קביעות מברך ברכת המזון לחם גמור הוא לכל מילי, אלא משום דלא קבעי אינשי אינו מברך בלי קביעות כמו שכתב הב"י, ובגמ' לא מדמי אלא בכהאי גונא דאפילו בקביעות לא מברך כמו שכתב המ"א ס"ק כ"ח, וטרוקנין יוכיחו.

קכז. והנה המג"א כתב נ"ל דאם הוא קבע סעודתו עליו אע"פ שאכל עמו בשר ודברים אחרים ואלו אכלו לבדו לא היה שבע ממנו אפ"ה מברך המוציא וג' ברכות וכ"מ הל' בגמ' כל שאחרים קובעין עליו וכ"מ קצת בתו' שכתבו גבי לחמניות אם קבע עלייהו כמו בפורים עכ"ל. ובסמ"ק כתוב בליל פורים ובליל ברית מילה, ומסתמא בפורים אין קובעין לבדם ואם אכלו לבדו בעינן שיאכלו כל כך שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו. וע' בפמ"ג שכתב וז"ל עיין סעיף ט"ו טרוקנין קבע "סעודה" עליה מברך כו', ובר"מ פרק ג' הלכה ט' מהלכות ברכות בכובא דארעא כתב קבע "מזונו" עליו, משמע לכאורה כל הסעודה מפת זה, לא עם בשר ודגים. ובכיסנין כתב [שם] קבע סעודה היינו עם בשר ודגים (בספר חמד משה שם כתב מר"מ משמע מזונו, ובאמת קאי על כובא "דארעא", ובכיסנין שינה וכתב סעודתו כי זה תואר לחם רק דלא רגילי אנשי לקבוע די בסעודה, וכובא אין בו תאר "לחם" כלל, והבן). ומשמעות דבריו שהגדר של טרוקנין שונה מפהבב"כ, והיינו דפהבב"כ היא בעצם פת אלא שברכתה תלויה אם למעשה קובעים עליה סעודה ולכך מהני צירוף של דברים אחרים, אבל טרוקנין אין בו תורת לחם בעצם, והשיעור קביעות הוא שגורם שיהי' לו תורת לחם, וממילא צריך שיהיה שיעור קביעות של הלחם לבד.

לפהבב״כ. אבל מדברי המאמ״ר מבואר להדיא (בזה שדימה את דברי הב״ח להא דסעיף ז׳) שנקט בדברי הב״ח שנאמרו אף בנוגע לפהבב״כ. [קכח]

ד) **והנה** באמת הדברים צ״ב טובא לפי״מ שביאר הב״י בהא דבפהבב״כ לא מברכים המוציא, מה צריך ומה מהני קביעות סעודה בנוגע לצאת יד״ח מצה. וראיתי בקונטרס שמעתתא דברכות שמביא שמדברי כמה ראשונים אפשר להוכיח דלא כמהלך של הגרע״א (שהבאנו בהערה) דז״ל הרשב״א בדף לח: ופת הבאה בכסנין דאמר רב הונא לקמן כל שאחרים קובעין עליה סעודה צריך לברך, כלומר שמברך לפניו המוציא ולאחריו שלש ברכות, וכי לא אכל אלא פחות מכאן אין מברך לפניו רק בורא מיני מזונות, דאלמא הברכות משתנות בשינוי השיעורין, לא היא, דפת הבאה בכיסנין כי לא מברכינן עליה המוציא אפילו על אכילת כזית היינו משום דחשבינן ליה כמשתנה ממינו. ותדע לך שהרי בפת בעלמא מברכין עליה המוציא ובפת הבאה בכיסנין לא מברכין אלא מיני מזונות, אלא דכשקובע עליו סעודה עשאה כפת דעלמא, ואפילו לא קבע סעודה עליו אלא שאוכל כדי קביעות אחרים ג״כ הרי הוא עושה אותו כפת דעלמא שאוכלין ממנה הרבה כדי שביעה, והוה ליה לדידיה כמי שלא נשתנה ממינו עכ״ל. ומשמעות הדברים דבאמת השם פת הוא רק כשקובע עליה סעודה. וז״ל הרא״ה שם אלא דפת הבא בכיסנין אין דינו כפת אלא כמאכל הבא מחמשת המינין שהכיסנין שבו וענינו מוציאין אותו מתורת פת שאין דרך בני אדם בפת זה וכשאדם קובע סעודתו עליו הא אחשבי׳ ושווי׳ פיתא. וז״ל השטמ״ק כל שאחרים קובעין עליו סעודה. כלומר שאוכל מהן כל כך שאחרים בכיוצא בזה קובעין עליו סעודתן צריך לברך אחריו שלוש ברכות אע״ג דמתחלה לא בריך אלא בורא מיני מזונות. שהרי מתחלה לא ירד לקביעות שלא היה יודע כמה יאכל מהן. ומצינו השתא תחלה בורא מיני מזונות ולבסוף שלוש ברכות דפת הבאה בכסנין תורת דייסא עליו ותורת פת תורת דייסא עליו כשאין קובע סעודתו עליו ותורת פת כשהוא קובע סעודתו עליו עכ״ל. ולדבריהם שהקביעות משווה אותו

קכח. וכמדומני שזה החידוש שראה המאמ״ר בדברי הב״ח, דהמאמ״ר כתב שצ״ע ליישב קו׳ המג״א מסימן קפ״ו, שהראשונים כתבו שההבדל בין לילה ראשונה ליום הראשון הוא בזה שאפשר לאכול מצה עשירה ביום, וא״כ מבואר שמצה עשירה ברכתה המוציא, וע״ז תירץ המאמ״ר שלפי״ד הב״ח אפשר לבאר דהא דיוצאים ידי חובת סעודת יו״ט הוא כשקבע. וקשה דכי הב״ח בא לחדש את ההיכ״ת של קביעת סעודה, ומה הצד שאין לתרץ על קו׳ המג״א שכונת הר״ן שבבוקר יכול לצאת ידי סעודת יו״ט ע״י קביעת סעודה. והביאור הוא דלולא דברי הב״ח אין מקום לחלק בנוגע לסעודת יו״ט בין קבע ללא קבע, או משום דאין סברא כלל לחלק בזה בשאר דברים חוץ מברכה, או משום דמהא דיוצאים ידי חובת מצה בזה ע״כ דחשיב פת גם בנוגע ליו״ט, ומדברי הב״ח הביא לחדש שהקביעות משנה בנוגע לכל הדינים שצריך פת.

ללחם שפיר מובנים דברי הב"ח והמאמ"ר והמנ"ח.

ויש להעיר בדברי הרא"ה שיסוד דין קביעות סעודה הוא משום דאחשבי', דלכאורה יש להבין כן רק לדברי רב הונא שצריך שיקבע סעודתו עליו, אבל למסקנת רב נחמן הרי גם בשיעור שאחרים קובעים יש חיוב ברכת המזון, ואיך שייך לומר בזה דאחשביה. ולכאורה נראה לפרש בזה בשני אופנים, חדא שגם לרב נחמן שס"ל שמהני שיעור שאחרים קובעים עליו עיקר הדין הוא מצד אחשביה, ובאמת אינו שייך באופן שהוא אינו קובע ורק אחרים קובעים, והא דמהני בציור שאחרים קובעים הוא "תוספת דין", דהיינו דעיקר דינא דקביעות הוא במקום אחשבי' אבל חכמים השוו מידותיהם וחייבו כל מי שאוכל שיעור זה בברהמ"ז. ויש גם להבין באופן אחר שכיון שקבע עצמו לאכול שיעור שאחרים קובעים זה גופא נחשב שאחשבי'. ולפי הצד הראשון בכל ציור יהי' חייב בברהמ"ז אבל רק מדרבנן [ולא יוכל להוציא מי שקבע סעודתו ואחשבי'] וא"כ לא יהני למצה. ולצד השני יהי' חייב בברהמ"ז מדאורייתא, אבל בציור שלא אחשבי' [למשל אם חשב שיש לפניו רק כזית ובאמת הי' שם שיעור קביעות] לא יתחייב בברהמ"ז. אבל לכאורה לשני האופנים לדעת הרא"ה אם כפאוהו פרסיים לאכול פהבב"כ כדי שיעור סעודה, אף למ"ד מצות אין צריכות כוונה לא יצא, משום דלהרא"ה בכה"ג אין לדון בזה דאחשבי'.

והנה בדעת המג"א נראה דמשמע מדברי המאמ"ר שאפילו עם קביעות לא מהני, ובמקראי קדש ח"ב סימן מ"ה הביא מביאורי מרדכי להג"ר מאיר בנט זצ"ל שאף לפי המג"א קביעות מהני.

וא"כ מי שאוכל פהבב"כ בחוה"מ, לביאור המאמ"ר בדעת המג"א אין צריך להדר אחרי מצה שמורה אפילו אם הוא קובע עליה סעודה משום דבלא"ה אינו מקיים בזה מצות אכילת מצה קיומית. אבל לדעת המאמ"ר והב"ח והגר"מ בנט בדעת המג"א והמנ"ח (דהרי בזה לא שייך חיוב מצוה קובעתו) זה תלוי אם קבע עליה סעודה. ולדעת הפמ"ג והגר"ז ורע"א (שהבאנו בהערה לעיל) בכל אופן מקיים מצות אכילת מצה.

ה) **והנה** צריך לברר במי שאוכל שיעור קביעות סעודה מפת הבאה בכיסנין שדינו לברך בהמ"ז, האם הביאור בזה הוא שכל חלק מהשיעור מחייב אותו בברהמ"ז כיון שהוא חלק מהקביעות, או דנימא דרק כל שיעור הקביעות יחד מחייב בברהמ"ז. ויש בזה כמה נ"מ לדינא. דהרי רע"א מסתפק אם קטן שנתגדל מברך על הנאת המעיים וכן גוי שהתגייר ואונן שנקבר מתו. ולפי הצד שכל אלו פטורים כיון שלא הי' מחייב במעשה האכילה, יש לעיין מה הדין בגוי שאכל חצי שיעור קביעות סעודה מפהבב"כ והתגייר והמשיך וגמר לאכול את כל שיעור הקביעות, האם מברך. וכן נ"מ במי שאכל חצי שיעור

קביעות מדברים אסורים שאין מברכים עליהם.

ויתכן שיש נ״מ בזה גם בנוגע לברכה ראשונה, (וממילא יהי׳ נוגע לשני הצדדים של רע״א), דהנה השו״ע כתב ואם מתחלה היה בדעתו לאכול ממנו מעט וברך בורא מיני מזונות ואח״כ אכל שיעור שאחרים קובעים עליו יברך עליו בהמ״ז אע״פ שלא ברך המוציא. וכתב המגן אברהם משמע אע״ג דנמלך באמצע לאכול יותר א״צ לברך המוציא דהא לית ביה שיעורא בנותר וכ״כ רש״ך ח״א קס״ג ופשוט דאם לאחר שאכל מעט נמלך לאכול עוד כשיעור קביעות צריך ליטול ולברך המוציא עכ״ל. ובפשטות הא דאינו מברך המוציא הוא רק כשאכל את החלק הראשון ולא היה בדעתו לקבוע ונמלך וקבע, שהחלק שאכל שלא לדעת קביעות אינו יכול להצטרף לחיוב המוציא אע״ג דהוא מצטרף לחייבו בבהמ״ז. אבל בציור שאמנם התחייב בהמוציא ולא בירך, שפיר יוכל לברך אח״כ (אמנם יש מפקפקים בזה). וא״כ צריך לברר מה הדין במי שאכל באופן של קביעות שלא חייב אותו בברכה (כגון גוי או אונן וכו׳). ולכאורה מדברי המג״א שגם שאר דברים מצטרפים מסתבר שאין זה המחייב ואינו אלא גורם להשוות את האכילה לקבע. ועיין בקונטרס שמעתתא דברכות שכתב דלהרשב״א שהבאנו לעיל מסתבר שהדין של ברכת המזון על שיעור קביעת סעודה של פהבב״כ אין ביאורו שהחיוב ברכה התחייב רק על אכילת כל השיעור אלא דע״י אכילת כל השיעור נחשב לקביעות.

אבל מאידך יש מקום לכאורה להוכיח מדברי השו״ע בנמלך לאידך גיסא, דלכאורה קשה דאם ננקוט שהברכה באמת היא רק על הכזית, וכל השאר אינו אלא לשוויה להך כזית לאכילה דרך קבע, א״כ מה איכפת לן דלא היתה לו דעת לקביעות כשאכל את החלק הנוסף הזה. ואין לומר דכיון שלא היה דעתו לזה מתחילה אין לדונו כקביעות דמה שהוא נמלך מבטל את הקביעות דא״כ גם בברהמ״ז לא יתחייב. ולכאורה צ״ל דכיון שבכל פעם כשדנים אם הוא חייב בברכה הראשונה דנים על מה שהוא הולך לאכול, לכן כלפי הברכה הראשונה א״א לדון שהחלק הראשון הי׳ חלק מהמחייב.

וכשתמצי לומר, את הסתירה שיש לכאורה בין שתי ההוכחות הנ״ל, דמחד גיסא הרי בשר אינו מחייב לברך המוציא, וא״כ ע״כ אינו אלא היכ״ת לשווי׳ כקובע סעודה, ומאידך צריך דעת בשעת אכילת כל שיעור הבשר של הקביעות שיהיה חלק מהאכילה בשיעור הזה של הקביעות לקביעות באכילת הכל, אפשר להקשות בצורה אחרת. והיינו אם דרך משל שיעור קביעת סעודה הוא כ״א ביצים, וננקוט שגם כשאוכל בשר שיעור הקביעות הוא כ״א ביצים, א״כ בציור שאכל כביצה אחת של פהבב״כ עם עשר כביצי בשר ואח״כ נמלך לקבוע, כמה הוא צריך לאכול כדי לקבוע. דהרי על אכילת הבשר בלא״ה אין מברכים המוציא וא״כ מה איכפ״ל איזה דעת היתה לו בשעת אכילתו, וא״כ לא יצטרך לאכול אלא י״א כביצים כדי שיצטרפו עם עשר הכביצי

בשר שאכל. אבל מאידך אם אפשר לצרף את הבשר אף כשלא היה דעתו לאכול הרבה בזמן אכילת הבשר איך פסק השו"ע דבאוכל פת הבאה בכיסנין ובתחילת אכילתו היה דעתו לאכול פחות משיעור קביעות אינו מברך המוציא על המשך אכילת פת הבאה בכיסנין, למה לא יוכל לצרף את הפהבב"כ שאכל בלא דעת לקביעות דהא "לא גרע" מבשר דמצטרף אף בלא דעת. ואף דיש לצייר כמה נ"מ, מ"מ פשט לשון השו"ע משמע דבכל גווני לא מצטרף הבשר שאכל כלל, וא"כ משמע דבאמת הבשר נהי' חלק מהמחייב. אבל נראה שאף אם נימא שצריך דעת לקביעות משום שדנים שהוא נהיה חפצא של פת רק ע"י צירוף הבשר, מ"מ לא מסתברא למימר שאם אכל את הבשר כשהוא אונן שלא יתחייב בהמוציא ובהמ"ז, דהא המחייב של הברכה למעשה אינו אלא הפת.

וא"כ נראה שהפשטות היא שמספיק אפילו אם יהיה בר חיובא רק כשאוכל כזית אחד מהפהבב"כ.

ו) **והנה** לשיטת הב"ח ודעימי' [אם לא ס"ל כהמנ"ח] מי שאוכל פהבב"כ בלילה ראשונה, יהי' תלוי אם אכל רק כזית או שיעור קביעות. דאם כנים דברינו באות ה, א"כ באופן שאכל שיעור קביעות יכול לצאת יד"ח מצה בכל כזית. וא"כ נמצא דלדעת הב"ח יתכן כמה היכי תמצי שיאכל אכילה שהיא כשלעצמה אינה קיום מצוה אבל על ידיה יקיים מצות מצה, וכגון שאכל מצת פהבב"כ בשיעור כזה שאנשים קובעים עליו יחד עם שאר דברים, דאם אח"כ יאכל שאר דברים יצא ידי חובת מצה למפרע, ואם לאו לא יצא.[קכט]

וגם לולא דברי המג"א שייך נ"מ אם אכל כזית מפהבב"כ ורוצה להשלים את שיעור הקביעות בפהב"כ של בצקות של נכרים או מצה עשירה שכשהם לעצמם אין יוצאים בהם יד"ח. וכן שייך נ"מ אם אכל את תשלום השיעור בלי כונת מצוה או אם אכלו כשהוא גוי והתגייר והשלים עוד כזית, או שאכל כשהוא קטן ונתגדל ואכל עוד כזית, או שאכל מבעוד יום והשלים את השיעור משתחשך, או להיפך שאכל כזית והשלים את השיעור אחרי עלות השחר. וצריך לברר בכל הני ציורים, בנוגע לכמה נידונים איך דנים את האכילה הזאת שאוכל שאר דברים, או שאוכל שלא בזמן המצוה.[קל]

קכט. והנה לפי דברי הפמ"ג שבטרוקנין א"א לצרף שאר דברים, אם נבאר שכל דברי הב"ח הם רק בטרוקנין ולא בפהבב"כ, א"כ לא שייך היכ"ת זו, אבל כבר ביארנו לעיל שהמאמ"ר מבאר את דברי הב"ח בכל פהבב"כ, ואף אם לא נימא כדבריו שפיר שייך שאר ההיכ"ת שציירנו.

קל. הנה לעיל הבאנו את דינם של השו"ע והמג"א בנמלך. וצריך לברר את הדין במצה לדעת הב"ח אם נמלך ואכל אח"כ כדי להשלים את השיעור אם יצא. ויש לדון גם אם יכול לצאת במה שאוכל אחרי שנמלך וגם אם יוצא במה שאוכל לפני זה.

ולכאו' זה תלוי האיך מבינים את דברי השו"ע בנוגע לברכה. דלכאו' צריך לבאר בהא דמברך בהמ"ז על

ז) **והנה** תחילה צריך לברר את הדין במי שאין לו מצה רגילה וכבר אכל כזית של מצה הבב"כ, האם הוא חייב לאכול שאר דברים כדי להשלים את השיעור, או דילמא כיון דהך השלמת שיעור אינו קיום מצוה אלא שגורם שעי"ז הוא **כבר** קיים המצוה, אין חיוב בתורה לגרום שקיים מצוה אתמול, אלא לעשות מצוות. ולכאו' נראה פשוט שחייב, כמו שלכאו' פשוט שאשה שקבלה גט ע"מ שלא תאכל בשר, ונבעלה, שאסור לה לאכול בשר וז"ל הרשב"א גיטין פג. אין חוששין **שמא תזיד לעבור** עכ"ל ומשמע להדיא שאסורה לה לעבור משום שעי"ז גורם שעברה איסור אתמול, ולפו"ר יש לזה כל חומר של העבירה, ותהי' מחוייבת למסור נפשה כדי שלא יתבטל הגט. והביאור בזה לכאורה נראה שבתוך אזהרת התורה שלא לעבור עבירה, נכלל לדאוג שמעשיו של אתמול לא יהי' עבירה. קלא

ח) **אבל** נראה שיש עוד מקום להסתפק בציור שעכשיו אינו בר חיובא כלל, אם יש לדון דהוא מחוייב להעמיד מצותו או להפקיע עבירה שעשה כשהי' בר חיובא. ובאיסור משכח"ל בכהן שקידש אשה ע"מ שלא יאכל בשר, וגירשה וחזר וקידשה ובא עליה, דפשוט לכאו' שחייב לאכול הבשר כדי להפקיע הקידושין, כדי שלא יהי' ביאתו ביאת גרושה. אבל צריך לברר מה הדין אם אח"כ נהי' פצוע דכא, למ"ד לאו בקדושתייהו קיימי, דלא הוי בר חיובא. האם גם בזה שייך לומר שהוא מוזהר. ולכאו' נראה שיהי' אסור לעבור ע"ז, אף דאינו מוזהר משום דבזה גורם שעבר עבירה, אבל עדיין צ"ע בזה. וביותר צ"ע אם נמצא דוגמת זה בעריות אם יהי' בזה דין יהרג ואל יעבור.

וצריך גם לדון בנוגע לאיסורים בגוי שנתגייר, וכגון ראובן שגירש את אשתו ע"מ שלא יאכל פלוני הגוי בשר, והגוי הזה בא על האשה ואח"כ

כל מה שאכל דכלפי בהמ"ז דנים שהיתה קביעות. וא"כ צ"ב למה אינו חייב לברך המוציא על מה שאוכל עכשיו. ואע"ג דעל מה שכבר בירך מזונות אפשר להבין שכיון שבשעת מעשה לא הי' על דעת קביעות לכן אינו מחייב לברך המוציא, אבל כיון שרואים מדחייב לברך בהמ"ז שאחרי שכבר אכל דנים את הכל כחלק מהקביעות, א"כ למה לא יברך המוציא על מה שאוכל עכשיו הרי הוא אוכל כזית של קביעות. ואם הביאור בזה הוא דכיון דהברכה הראשונה היא על מה שהוא הולך לאכול לכן צריך לדון כל חלק בנפרד, ובאמת בזה אין לדונו כחלק מהקביעות, ורק בנוגע לברכת המזון שדנים אם צריך לברך את הברכה על הנאת האכילה צריך לדון על כל מה שאכל, א"כ בנוגע למצה ג"כ לא יהני. וצ"ע היטב בזה.

קלא. אבל לכאו' נראה פשוט שאף אם זה יהרג ואל יעבור, אם נתחייב דמים בשעת ביטול התנאי לא יהי' בזה קלב"מ. דמה שמוזהר עכשיו היינו שזה זמן אחריות על "עבירה של אתמול" וממילא בנוגע לקלב"מ אינו נקרא שעת חיוב מיתה. אבל הדין ניתן להצילו בנפשו של רודף אחר נערה המאורסה, שביארו התוס' במס' סנהדרין, שזה הצלת הרודף מן העבירה (במקום שיש פגם), לכאו' כן שייך באותו זמן, דהא מצילו מן העבירה. וצ"ע היטב בזה.

התגייר, האם אסור לו לאכול בשר משום שיגרום שהוא עבר עבירה כשהיה גוי שהוא מז׳ מצות בני נח. והנה זה ברור שאין להתיר לו לאכול משום שהגוי הוא כקטן שנולד דהא זה מבואר בסוגיא דסנהדרין ע״א דגר חייב מיתה על העבירות שעשה כשהוא גוי, אבל אין להוכיח מזה שהוא חייב לדאוג שלא יעבור עבירה למפרע כשהיה גוי דמה שהוא נהרג עכשיו היינו דנשארו עליו העונשים על מה שעשה כשהיה גוי אבל אין ראיה מזה שישראל חייב לדאוג לקיים מצוות מדין גוי. והנה אם היה יצוייר היכ״ת הפוכה שישראל ייהפך לגוי היה חידוש לומר שהגוי חייב לגרום שהישראל לא עבר על עבירה אף שבודאי יענש על עבירות שעשה בתור ישראל.

ודוגמת זה הי׳ אפשר לדון גם בנוגע למצוה. אבל קשה למצוא היכ״ת שמישהו נפקע מלהיות בר חיובא. ואולי יש לצייר לפי שיטת הירושלמי במי שחציו עבד וחציו בן חורין, שהחלוקה שעובד את עצמו יום אחד ואת רבו יום אחד היא גם בנוגע לקנין איסור, והוי ביום של עצמו בן חורין וביום של רבו עבד. וא״כ למ״ד מצות ליהנות ניתנו דלכן התוקע בשופר של שלמים לא יצא, משכחת בהקדיש בהמה לקרבן על מנת שלא יאכל בשר ביום שאחרי ר״ה, ותקע בקרנו בר״ה שהוא יום של עצמו, והי׳ בר חיובא בתקיעת שופר, האם ביום של רבו יהיה חייב לאכול בשר כדי לגרום שהבהמה לא תהי׳ קרבן ויצא ידי חובתו אתמול.

ט) **עכ״פ** מי שהוא בר חיובא עכשיו בודאי צריך לדאוג שלא יעבור עבירה למפרע. ויותר מזה מצינו בדברי הגרע״א בשו״ע בסימן רט וז״ל למה דהוציא המהרש״א וכו׳ ס׳ ברכות להקל היינו בברכת המצוות אבל בברכת הנהנין אם מסופק אם נפטר המאכל בברכה או לא אסור לאכלו וכאילו מעל א״כ בעלמא במסופק אם בירך על המאכל א״א לו לחזור ולברך דשמא כבר בירך וגם אסור לאכלו דשמא לא בירך והכא אם נפסוק דלא יברך שנית יהי׳ אסור לאכלו ויהי׳ הברכה שבירך בודאי ברכה לבטלה ואם נפסוק דמברך שנית ג״כ לא הוי רק ברכה א׳ לבטלה. ואין הפרש בין יחזור ומברך או אינו חוזר ומברך הוי חד ברכה לבטלה שפיר הדין שיברך שנית ויאכל עכ״ל. ומשמעות דבריו שאם יברך פעם שני׳ והברכה הראשונה היתה כשרה, הברכה לבטלה תהי׳ הברכה השני׳ [וצ״ע למה אינו הפסק], דאל״כ הרי היה יכול לומר בפשיטות שהברכה ראשונה ע״כ מתבטלת ואם ירצה יברך ויאכל ואם לאו לא יאכל, ומשמעות דבריו היא שאמנם יש הבדל בין שני האופנים איזה ברכה הוי לבטלה, אלא ששני האופנים שוים בזה שבשניהם יש רק ברכה אחת לבטלה. ואעפ״כ כתב רע״א דאין הבדל אם ימנע מלאכול ועי״ז יהיה ספק שמא הוא גורם שכבר עבר עבירה או אם יברך עכשיו ויש ספק שמא עובר עבירה עכשיו.

וא״כ נראה דהכי נמי אדם מחויב לגרום שיקיים מצוה למפרע אפילו אם

עכשיו הוי כבר אחר זמן חיובו, וגם ע"ז יהי' דין להוציא מנכסיו עד חומש. ונראה דגם בציור של תנאי יהי' הדין כן, וכגון לר"מ דסובר דאין אדם יוצא ידי חובתו במצה של מע"ש, ופדה מצה של מע"ש ע"מ שיאכל כזית של בשר מסויים, ואכל את המצה הזאת בליל פסח, נראה דיצטרך להוציא עד חומש מנכסיו כדי לקנות את הבשר הזה ולאכלו.

י) **והנה** אף אם נימא דמי שאינו בר חיובא עכשיו אינו מחויב לגרום שיקיים מצוה למפרע, מ"מ נראה דאחרי פסח עדיין הוא נחשב לבר חיובא במצות מצה ויהיה חייב לגרום שלמפרע יקיים מצות מצה, דמה דאחר ליל פסח אינו מצווה לאכול מצה אינו משווה אותו ללאו בר חיובא. וע' בתשובות רעק"א סימן קצד שכתב לדון דבנוגע ללאו בר חיובא שאמרינן יש שליח לדבר עבירה, יש חילוק בין זר באיסור גרושה שאינו מוזהר כלל ולכך כהן ששלח ישראל לקדש לו גרושה יש שלד"ע, לבין אונס ששלח שליח לגרש את אשתו שאין שלד"ע, דאף שהשליח אינו שייך לאיסור גירושי אשה זו, מ"מ כיון שהוא מצווה על עצם איסור גירושי אנוסה הוא נחשב לבר חיובא, ובדבריו שם מבואר שמי שאצלו עדיין לא נכנסה שבת נחשב לבר חיובא כלפי מלאכת שבת, והיינו כנ"ל.

יא) **ויש** להסתפק בדין עוסק במצוה, דלכאו' אין גדר הלכתי מה נקרא עוסק במצוה, ומי שהולך לקנות לולב גם נחשב עוסק במצוה, וגם מי שהולך למצוא את המפתח של החנות שמוכרים בה לולבים חשיב עוסק במצוה. וא"כ כמו שמי שעוסק בפדיון המע"ש לר"מ נחשב עוסק במצוה, כמו כן אם המע"ש פדוי על תנאי שיאכל בשר לכאו' אכילת הבשר הוה גם התעסקות בפדיון. אבל צ"ע אחרי שכבר אכל והוא מתעסק לגרום שמה שכבר עשה יהיה קיום מצוה שגם זה דבר שהוא מחוייב בו וכמו שכתבנו לעיל, האם הוא נקרא עוסק במצוה, דאף שביארנו שחיובו לקיים מצוה מחייב אותו לדאוג שאכילתו של אתמול תהי' קיום מצוה, אבל אולי אי"ז נחשב עוסק במצוה. ולכאו' אם אמנם ננקוט שגם אחר אכילתו נחשב כעוסק במצוה אין נ"מ אם זה תוך זמן חיובו כמו קודם חצות או אם זה אחרי פסח.

וחכם אחד חלק על הנחת דברינו וטען שיש חילוק בין הולך לדבר מצוה לבין מי שהולך לשכור רכב כדי שיוכל ללכת לדבר מצוה. ודימה ענין זה למכשירי אוכל נפש למאן דמתיר ביו"ט, דרק מכשירין מותר ולא מכשירין דמכשירין. וטען שכמו כן בנוגע לעוסק, לא כל דבר שהוא גורם רחוק חשיב עוסק. ולכן טען שדבר צדדי הוא כמו מכשירין דמכשירין, אבל כמדומה שבפשוטו גם מכשירין דמכשירין נחשב לעוסק במצוה.

יב) **והנה** מדינא עשה דוחה ל"ת, אבל הכשר מצוה אינו דוחה לאו משום שהוא לאו בעידני', וא"כ פשוט שקיום התנאי או אכילת בציקות של נכרים שיגרמו שמה שיאכל אח"כ יקיים בזה מצות אכילת מצה, אינו דוחה לא

תעשה. אבל צריך לברר את הדין בציור שכבר אכל את המצה, וא״כ אם יאכל את הבצקות או אם יקיים את התנאי יגרום שכבר קיים את המצוה, האם גם בזה יש חסרון משום דהוא לאו בעידני׳.

וכמובן שבכל הנידונים האלו, אולי יש מקום לחלק בין היכא דהוא מקיים תנאי שהוא דבר צדדי ממש, לבין היכא שאוכל דבר שמצטרף עם הפהבב״כ שהוא גורם בחפצא, אבל למעשה אין חילוק זה מוכרח דהרי גם אכילת הדבר שמצטרף אינו מעשה מצוה ממש.

ג) **והנה** אם אכל כזית פהבב״כ וגנב את השאר באופן שזה נחשב מהבב״ע צ״ע האם נימא שכיון שהך אכילה אינה בעצם חלק מקיום המצוה אלא היא גורמת שאכילת המצה תהיה אכילת מצוה אין בזה דין מהבב״ע, או דנימא דסו״ס רק על ידי הך אכילה נהיה מעשה מצוה וא״כ זה נחשב מצוה הבאה בעבירה. והנה נחלקו הר״י ור״ת בדין מהבב״ע. דלר״ת מי שגזל לולב וכבר קנאו ביאוש גם אח״כ אינו יכול לצאת ידי חובתו משום שהויא מצוה הבאה בעבירה דהא המצוה באה על ידי עבירה, ולדעת הר״י בכה״ג אינו נחשב מצוה הבאה בעבירה דרק כשמעשה המצוה גופא היא עבירה (או שהוא מסייע להעבירה) נחשב מצוה הבאה בעבירה. ולכאורה לדבריו בודאי בענינו אין לדון שהיא מהבב״ע דהא רק הכזית הוא המצוה והשאר אינו אלא גורם, אבל לרבינו תם שפיר יש לדון. עיין בחידושי רבי ראובן בסוכה ובדברי הגר״א קוטלר באוסף חידו״ת שכתבו שכל הפסול של מהבב״ע הוי במקום שיש לדון פסול עבירה על החפצא. וכבר קדמם החת״ס בחידושיו ריש לולב הגזול שכתב שבגזל לולב ונשתנה אף לולא הדין של קנין גזילה לא היה נפסל מצד מהבב״ע משום שכיון שנשתנה כבר אין לדון בה שהיא החפצא שנעשה בה עבירה. ולפי דבריהם לכאורה בציור דידן אינו שייך, דהא אין זה חפצא של מצוה כלל.

אבל מבואר בתוס׳ שם שלשיטת הר״י שאפילו היכא דלא חשיבא מהבב״ע משום שכבר נגמרה העבירה מ״מ בנוגע לברכה כיון שבאה ע״י עבירה אין לברך. ועפי״ז מבואר במג״א סימן תרל״ט סק״א ובמחצית השקל שם דאם עבר בספינה באופן שעבר על איסור יו״ט כדי לעשות מצוה, אינו יכול לברך על המצוה דאי״ז מברך אלא מנאץ. וא״כ צריך לברר את הדין במי שאכל חמץ פהבב״כ ויחד עם זה אכל פהבב״כ מצה, האם יכול לברך על אכילת מצה, ולכאורה מסתבר דאמנם נחשב למנאץ. וגם צריך לברר האם יש חילוק בזה בין אם אכל את החמץ לפני המצה או אחרי המצה. והנה בד״כ לא שייך ספק בנוגע לברכה אחרי שכבר קיים את המצוה, אבל אולי יש נ״מ בזה, דהנה צריך לברר בגוונא דאמרינן אין זה מברך אלא מנאץ אם בכל זאת ברך האם הברכה חלה. ונ״מ בזה לפי השיטות שמי ששח בין ברכה לשחיטה ראשונה צריך לברך ואם שח בין שחיטה לשחיטה א״צ לברך, וגזל בהמה וקנאה בשינוי, דלכאורה

לדעת התוס׳ אינו מברך על שחיטת הבהמה, ובכל זאת ברך ושח ואח״כ הוא רוצה לשחוט עוד בהמה, דאם נימא שהברכה אינה ברכה הוה ליה כשח בין ברכה לשחיטה וצריך לברך על השחיטה השניה. ואם נאמר שבאמת אין זו ברכה, א״כ צריך לברר את הדין אם גר אכל כזית פהבב״כ ושמע גר (לפי מה שהביא הפרמ״ג בפתיחה הכוללת שיטה שס״ל שאין לו ערבות) את ברכתו, ואח״כ השלים לשיעור ברהמ״ז בפהבב״כ גזולה, האם הגר יצא ידי חובתו בברכה זו. ולכאורה מסתבר שגם בזה נחשב למנאץ הואיל וסו״ס הוא יכול לקיים רק ע״י הגזילה.

יד) **והנה** מי שנשבע שלא יקיים מצות עשה השבועה אינה חלה, ויש לברר את הדין במי שיש לפניו רק כזית אחד של פהבב״כ שהיא מצה ואין לו שום מצה אחרת שנעשתה לשמה ונשבע שלא לאכול בצקות של נכרים, האם השבועה נחשבת שבועה לבטל את המצוה.

ולכאו׳ בזה כיון דמבואר באחרונים ע׳ רשב״ש סימן א דנשבע שלא ללוש מצה לא נחשב נשבע לבטל את המצוה, דרק לבטל מצוה עצמה אינה חלה, ולא לבטל את ההכשר מצוה, גם זה לא עדיף מיני׳.

סימן כג

סתירות בהכרעות הספקות לגבי מצה

ב' חתיכות מצה שנולד בהם ספק אחד ומצבם שוה אבל לדינא יש להם הכרעות שונות

א) יש לברר את הדין כשהיו עשר חתיכות מצה ובכל חתיכה שני כזיתים ותשע מהן נאפו לשמה ואחת שלא לשמה, וחצי מחתיכה אחת (שהוא כזית) פרש והחצי השני נשאר קבוע. דהנה האחרונים חולקים בעצם הדין של חתיכה אחת שחציה נשאר קבוע וחציה השני פרש, עי' בש"ש שמעתתא ד' שהביא שם את דברי הפר"ח שפשיטא לי' שהחצי הקבוע יש לו דין קבוע ואסור והחצי דפריש אזלינן ביה בתר רוב ומותר אע"ג דסתרי אהדדי. וא"כ לפי דבריו גם במצה החצי שנשאר קבוע יהי' בדין קבוע שהוא כמע"מ ולא יצא בו ידי חובתו והחצי שפרש הוכרע דהוא מהרוב שנאפו לשמה ויוכל לצאת בו ידי חובתו.

אבל צריך לברר מה דינו של אחד שאכל את הכזית הקבוע, דהוא עדיין חייב לאכול שוב עוד כזית מצד הספק שלא יצא ידי חובתו, ואין לו מצה אחרת אלא הכזית הזה שפרש, וא"כ יוכל לצאת ידי חובתו בכזית הזה שפרש דהרי הוכרע דהוא מהרוב שנאפו לשמה [וכמו שאחר יכול לצאת ידי חובתו בו]. אבל מאידך איך שייך לחייב אותו לאכול את הכזית שפרש והרי ידוע בתורת ודאי דממ"נ אין לאכילה השני' הזו שום ערך, דאם הכזית הזה נאפה לשמה א"כ גם המצה הראשונה שאכל נאפתה לשמה וכבר יצא בכזית הראשון, ואם לא יצא בכזית הראשון אז גם הכזית הזה אינו לשמה. ואין זה דומה כלל לדברי הפר"ח, דבציור של הפר"ח יש ספק אם החצי שלפנינו כשר או טרפה וא"כ אפשר להכריע על כל חצי כפי דינו שהחצי שהוא קבוע נשאר בדין קבוע והחצי דפריש הוכרע דפריש מרובא אע"פ דיש בזה סתירה, משום שכל פסק הוא לחוד, אבל בציור דידן בנוגע לאכילה זו אין שום צד לומר שיש באכילה השניה קיום מצוה.

וכמו דפשוט שאם התערבו עשר קציצות, תשע מהן חלב ואחת בשר ונחלקה אחת לשתים וחצי אחד נשאר קבוע והחצי השני פרש, הרי אם יבשל את החצי דפריש עם בשר ילקה על בישול בשר בחלב דהרי הוכרע שהיא ודאי חלב, אבל החצי הקבוע אסור מדאורייתא מספק לבשלו בחלב, וכי אסור לבשל את שני החצאים יחד משום שהוא מבשל ספק בשר עם ודאי חלב, ובודאי אינו כן וזה מותר לכתחילה אע"פ שחצי אחד הוא ודאי חלב והחצי השני הוא ספק בשר דמ"מ בנוגע לבשל את שניהם יחד ממ"נ אינו בשר בחלב. וא"כ גם בנידון דידן אע"פ שאין הנידון

בחפצא "זה יחד עם זה" אבל סו"ס ממ"נ הוא יודע שאינו מקיים מצוה בכזית השני.

אבל מאידך א"א גם לפסוק דאינו צריך לאכול עוד כזית מהחצי שפרש משום דממ"נ אינו מרויח בזה וממילא אם יש לו עוד מצה יצטרך לאכול כזית אחר, וגם לפסוק שאינו יכול לצאת ידי חיובו בחצי הפריש, דכי מה גרע הוא מאחר שלא אכל כלום שיכול לצאת בכזית שפרש.[קלב]

ב) **וביותר** נראה להסביר דאינו רק ממ"נ אלא שמצד הבירור של הרוב עצמו דנים שהאכילה הזאת אינה אכילה של מצוה. ותחילה יש לבאר נקודה חשובה בהבנת שיטת הפר"ח, הפר"ח מבאר שכשיש שני דברים שדינם תלוי באותו ספק ואחד מהם דינו הוכרע ודין השני לא הוכרע, זה שדינו הוכרע נידון כהכרעתו וזה שדינו לא הוכרע נידון כספק. אבל נראה דגם להפר"ח אם יש נ"מ לדינא כלפי הדבר שדינו הוכרע איך

קלב. אבל באמת מצינו דוגמת זה, דהנה תנן בטהרות פ"ו המסוכן ברה"י והוציאו לרה"ר כשהוא ברה"ר ספיקו טהור וכשהוא ברה"ר ספיקו טמא, והיינו דספק טומאה שהי' ברה"י ואח"כ הוציאוהו לרה"ר מי שנגע בו ברה"ר טהור ומי שנגע בו ברה"י טמא. ונסתפקתי אם אותו אדם שנגע בו ברה"ר נגע בו שוב ברה"י מה דינו. דלכאו' הוא יהי' טמא עכשיו דכי גרע מאחר שנגע בו ברה"י משום שהוא כבר נגע גם ברה"ר. אבל נראה שאינו כן דהא הנגיעה השני' אינה סיבה כלל לטמא אותו משום דעל הצד שהמסוכן כבר מת כבר שבעה לה טומאה, וכיון שלשני צדדי הספק הנגיעה הזו לא טימאה אותו לא ניתוסף לו בזה שום טומאה ואינו ספק טומאה כלל.

וכיון דאע"פ שהסברא ברורה מ"מ הדין נראה כחידוש גדול שאלתי את הגרש"מ דיסקין זצ"ל מה דעתו בזה, ואמר לי שכן אמר החזו"א על מה דאיתא בתוס' נדה יז: על דברי הגמ' שדם הנמצא בפרוזדור הוה ספק נדה וממילא אין שורפין עליו את התרומה, והקשו התוס' דלמה לא נימא דספק טומאה ברה"י טמא, ותירצו התוס' דההלכתא דספק טומאה נאמרה רק בטומאת מגע ולא בטומאת ראי'. והקשה הגאון ר' גרשון אידלשטיין שליט"א בבחרותו להחזו"א דאע"פ דאינה טמאה ודאי בתורת נדה מ"מ למה לא תיטמא משום מגע שנגעה בדם, דהרי כלפי הספק אם היא נגעה בדם נדה שפיר הוי ספק מגע. ותירץ לו החזו"א דשבעה לה טומאה. דהיינו דהרי כל הצד שהיא טמאה הוא משום דהוא דם נדה אבל הרי לצד הזה אין המגע מטמא אותה משום דהיא כבר טמאה משום ראיית נדה, וא"כ לשני הצדדים אין הדם מטמא אותה במגע וא"כ אינו ספק טומאה ברה"י. וא"כ נמצא דאע"פ שאשה אחרת שתגע בדם הזה שמהפרוזדור טמאה בטומאת מגע נדה, מ"מ היא עצמה טהורה. וא"כ אולי גם בדידן אע"פ שאחר יכול לצאת בכזית הזה דפריש, מ"מ הוא עצמו שאכל מהחצי הקבוע אינו יכול לצאת בו משום דבודאי אינו יוצא באכילה זו.

אבל באמת אי"ז דומה לציור דידן כלל, משום ששם ההגדרה היא דאין במגע הזה ספק טומאה כלל ולכן היא טהורה, אבל בציור דידן עצם הבירור של כל דפריש אינו מתייחס אל קיום המצוה שלו שנוכל לומר שאי"כ ספק כלל שיכריע בו הרוב אלא הבירור הוא על החפצא של המצה, וא"כ אין מקום לומר דכלפי האכילה הזאת אין בירור של רוב, וא"כ ע"כ התברר שבפעם השני' אכל מצה של לשמה וא"כ למה לא יצא כמו אחר. ואם נרצה לדמותו לספק טומאה צריך לדמותו למסוכן שנגע בראובן ברה"ר ובשמעון ברה"י, ואח"כ נגע ראובן בככר ואח"כ נגע שמעון באותו ככר, דלכאו' מסתבר דהוא טמא.

לדון את הדבר המסופק, אז כלפי הדבר המוכרע ע״כ אנו דנים ומבררים את הדין גם על הדבר הספק, דהא כיון דשניהם תלויים אהדדי וכלפי הדבר המוכרע אנו דנים בו דין ודאי ע״כ אנו דנים (כלפיו) שנתברר גם הספק של הדבר השני.

ועיין בשו״ת בנין שלמה סימן מ״א שדן בהא דקי״ל דאסור לאכול פת כביצה חוץ לסוכה מה הדין במי שאכל כביצה בערב סוכות סמוך ממש לשקיעת החמה האם מותר להמשיך ולאכול פת מעט אחרי השקיעה. וכתב שבודאי אסור, שאין הגדר שאסור לאכול יותר מכביצה חוץ לסוכה אלא שאכילה של יותר מכביצה יש לה דין של קביעות וכל חלק וחלק ממנה אסור.

וא״כ אם נבא לדון בעשר ככרות אחד של אורז (שאינו חייב בסוכה) ותשע של חיטים שנתערבו וחצי מככר אחד פירש ואכל כמה ביצים מהחצי הקבוע והמשיך ואכל חצי ביצה מהחצי הפריש האם חייב לברך [להלכה דלא קי״ל כהראב״ד ומברכים רק על ודאי מצוה ולא על ספק]. האם נאמר שהחצי הראשון שאכל לא נתחייב בודאי וא״כ א״א לחייבו ברכה על החלק השני, וכמו דבציור של הפר״ח אם היו הרוב טריפות אינו לוקה אם אכל זית מהקבוע וחצי זית מהפריש. אבל נראה שאינו כן ושפיר יכול לברך, משום שבנבילה המלקות הוא על כזית של אכילת איסור וא״כ אם על חצי אחד דנים שהוא ספק א״א לצרפו לכזית, אבל באכילת סוכה כיון שאם החצי הספק הוא באמת מחיטה א״כ הוא חלק מהקביעות של כביצה שכל משהו ממנו מחייב בסוכה ובברכה, וא״כ כשדנים כלפי החצי ביצה דפריש שפיר עלינו לדון שהחצי השני שהצטרף הוא מחיטה, משום כל זה נחשב כבירור על תכונת הפריש. ובמילים אחרות מצד כל דפריש מוכרע שהוא חצי ביצה מתוך ביצה.

וא״כ בנידון דידן כשיאכל החצי הפריש, הבירור של הרוב שמברר על החצי הפריש שהוא מצה לשמה מברר על החלק השני שיאכל שהוא הכזית השני של מצה לשמה שהוא אכל.

ג) **ונראה** בפתרא דהך דינא דבאמת הך אכילה שניה אינה כלום וא״א בשום אופן לדון שאכל מצה, אבל אם יאכל אותו, כיון דבאמת הרוב מברר שכזית זה הוא מצה וכל מה דלא חשיב מצה הוא משום שאם הוא מהלשמה א״כ כבר יצא בכזית הראשון שהוא בהכרח ג״כ מהלשמה, א״כ ע״כ יצא. דהיינו דבאופן שאכל את הכזית השני, מצד הבירור של השני נידון שהוא יצא ידי המצוה אבל לא באכילת השני.

ד) **וא״כ** נראה הלכה למעשה דאם אין לו מצה אחרת בודאי אינו מחוייב לאכול את המצה הזו כיון שאם יאכל בודאי אינו כלום ואין לו שום חיוב לעשות כן. אבל אם יש לו עוד מצה הוא חייב לאכול מצה, ואם יאכל את הפריש יהי׳ פטור. אבל גם כשהוא אוכל אותו, יודע בודאי שאינו מקיים במעשה הזה כלום אלא שאחרי שיאכל יהי׳ פטור.

והנ״מ בזה שאינו מקיים כלום העירני הגאון רבי מאיר שמואלביץ שליט״א שזה נוגע לברכה, דהרי שיטת

הראב״ד היא דמי שמחוייב לעשות מצוה מצד ספק דאורייתא לחומרא גם מברך על זה, וא״כ נראה ברור דבציור דידן אם יאכל מצה אחרת יברך עליה אבל אם יאכל את המצה הזו שפרשה לא יברך דבודאי אינו מעשה מצוה.

ובאמת יש לציירו בנוגע לברכה גם להלכה שאין מברכין על הספק. והיינו דעד עתה ציירנו במצה שחציה ודאי כשר וחציה ספק, אבל יש לצייר אופן שחציה ודאי כשר וחציה ודאי פסול, והיינו במצה שצד ימינה בבעלות ראובן וצד שמאלה בבעלות דוד. והעידו ראובן ושמעון שהמצה נאפית לשמה ושלש נשים העידו שנאפית שלא לשמה. והנה לפו״ר הדין הוא שכלפי החלק הימני של המצה, ראובן הוא בעל דבר וממילא נמצא שאין כאן עדות כשרה והולכים בתר רוב דעות, והצד ימין פסול בתורת ודאי, ובנוגע להצד שמאל יש כאן שתי עדים כשרים וממילא זה כשר בתורת ודאי. ואם כן אם אחד אכל כזית מהצד ימין הוא חייב בתורת ודאי לאכול עוד מצה, ואם יאכל מהצד שמאל פטור בתורת ודאי, אבל אם הוא יברך זה בודאי ברכה לבטלה.

ויוצא לנו היכי תמצי מעניינת של שתי אנשים, ששניהם חייבים באכילת מצה בוודאות, ויש לפנינו שתי מצות ועל אחת מהם דינו של הראשון לברך על אכילתו, והשני אם יברך עליה עבר בתורת ודאי על ברכה לבטלה, והמצה השניה דינה שאם הראשון יברך עובר על ברכה לבטלה והשני דינו לברך. והיינו בציור הנ״ל, ויש שתי מצות שראובן ודוד שותפים בו והעידו ראובן ודוד שנאפית לשמה והג׳ נשים העידו שנאפית של״ש כנ״ל [והנידון בשתי המצות אינו תלוי אחד בשני], ויוסף אכל כזית מהחלק הימני של המצה הראשונה, ובנימין אכל כזית מהצד הימני של המצה השנייה. והדין הוא שאם יוסף יאכל מהצד השמאלי של המצה הראשונה הוא פטור מלאכול עוד מצה, אבל אסור לו לברך משום שאכילה זו ממ״נ אין בה קיום מצוה, ובנימין יברך משום שיש פסק ודאי שהוא חייב במצה ומצה זו כשרה, ובמצה השנייה ראובן יברך ושמעון יעבור על ברכה לבטלה אם יברך.

וכן יהי׳ נ״מ לענין עוסק במצוה פטור מן המצוה דאם יאכל מצה אחרת יהי׳ נחשב לעוסק במצוה מצד החיוב ספק [עכ״פ בספק[קלג]] ואם יאכל מצה זו דפריש אינו נחשב לעוסק בכלל.

קלג. ע׳ בקו״ש וז״ל שאגת אריה סי׳ ל״ז כתב דהעוסק בספק מצוה אינו פטור ממצוה ודאית, והנה בעוסק במצוה דרבנן נראה מוכח בכמה דוכתי דפטור ממצוה דאורייתא דהא ילפינן מקרא דבשבתך בשבת דידך הוא דמיחייבת ולא בשבת דמצוה, והעוסק במצוה דרבנן ג״כ לא מיקרי שבת דידך וכו׳ ולפי״ז י״ל גם בעוסק בספק מצוה לא מיקרי שבת דידך, ולא גרע ספק דאורייתא ממצוה דרבנן, מיהו מצינו לענין ציצית דטלית החייבת מדרבנן מותר לצאת בה לר״ה בשבת דמיקרי צורך הבגד, וטלית חציה פתוח וחציה סתום דחייבת מספק דאורייתא אסור לצאת בה בשבת, ובאמת טעמו של ד״ז צ״ע למה לא הוי צורך

וצ"ע היטב להלכה למעשה אם עדיף כזית אחר או שיכול גם לאכול הכזית שפריש, דלכאו' מצד אחד הרי אם יאכל את הכזית הזה שפרש בודאי לא יעשה בזה שום מצוה, אבל מאידך הרי שפיר יוכרע בזה שקיים את המצוה, ונראה שאין הבדל, אבל נראה להסתפק לשיטת הראב"ד לענין הברכה האם עדיף לאכול כזית אחר ולברך או עדיף לאכול כזית זה ולא לברך וצ"ע.

ה) **ואין** לטעון על מה שפטרנו אותו מלאכול את החצי השני כשאין לו מצה אחרת ולומר דסו"ס האי גברא מחויב לאכול מצה וכשיאכל את הכזית מצה הזה יחשב שקיים את מצוותו וא"כ זה גופא יחייב אותו לאכלו, דנראה ברור דאין דין כזה כלל דאין חיוב בתורה לעשות את עצמו לפטור מלעשות את המצוות אלא החיוב הוא לקיים מצוות, ובפרט דכאן אינו עושה את עצמו לפטור באמת אלא מכניס את עצמו למצב שנקטינן שהוא פטור ודו"ק. ולדעתי זה דומה ממש למי שאחרי פסח באו עדים שהמצה שאכל לא היתה כשרה האם יש

הבגד כיון דחייבת בציצית מספק וכו' ולפי"ז העוסק במצוה דרבנן לא מיפטר ממצוה דאורייתא, וכן העוסק בספק מצוה אינו פטור ממצוה דאורייתא, וכן העוסק בספק מצוה אינו פטור ממצוה ודאית. וע' בשו"ת הר צבי או"ח ב סימן קד וז"ל שו"ת שאגת אריה (סימן לז) הקשה על הא דתניא (ערכין דף ג ע"ב) הכל חייבים בתפילין וכו' והני כהנים דליתנייהו במצוה דיד אימא במצוה דראש נמי לא לחייבי קמ"ל דלא מעכבי אהדדי. והקשה שם דבזבחים (דף יט ע"א) מבואר להיפוך, דכהנים פטורים גם בתפילין של ראש מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, ותירץ שם דהברייתא בערכין איירי באופן דלא שייך למיפטריה מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, ומשכחת ליה כגון דמקרבי חטאת העוף על ספק לידה או זיבה דקיי"ל חטאת העוף באה על הספק ואינה נאכלת בספק דילמא אינה חייבת בקרבן ומליקתה נבילה ובע"כ כהן המקריב קרבן זה לובש בגדי כהונה ואינו יכול להניח תפילין של יד מטעם חציצה ומ"מ חייב בתפילין של ראש דלא שייך למיפטריה מטעם עוסק במצוה כיון דספק הוא אם הוא עוסק במצוה אזלינן לחומרא ולא נפטרנו מספק ולכן חייב בתפילין של ראש, עכ"ד. הרי מבואר היטב מדבריו, דבשעה שעוסק בספק מצוה אינו פטור מן המצוה, וזה פלא דמלבד מה שעיקר סברתו קשה להולמה, דמסברא הפשוטה לכאורה אין לחלק בין עוסק במצוה ודאית לעוסק בספק מצוה כיון דעכ"פ מטעם ספק מחוייב לעשותה, א"כ שפיר קרינן ביה מעוטא דקרא דדרשינן בברכות (דף יא ע"ב) מובלכתך בדרך דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת, גם מלבד זה קשה מתוס' ב"מ (דף כה ע"ב ד"ה ואם נטלה לא יחזיר) וז"ל ויש לפרש דמיירי הכא בספק אבידה דאפילו הניחו שם מדעת דומה ששכחוה דבלא משתמר כי אם קצת מיירי וכו', ולכך אם נטל לא יחזיר דהשתא אבידה היא ושכחוהו הבעלים, וכיון שאם היה יודע שהיא אבידה היה מחוייב בהשבתה בלא שום הגבהה אם הוא יודע של מי הוא דכיון שהוא משתמר קצת לא אתייאשו הבעלים, היכא דהגביה הוי מחוייב בשמירתה מספק לרבה הוי שומר חנם ולרב יוסף שומר שכר, עד שתבוא ליד הבעלים עכ"ל. הרי מבוארת שיטת התוס' דעסק בספק מצוה פוטרו ממצוה ודאית, דאל"כ כיצד אומרים דלרב יוסף הוי שומר שכר, הא כאן הוי ספק אבידה ואם בספק מצוה לא מיפטר ממצוה ודאית ולא יפטר מלמיתב ריפתא לעניא הוא לא מקבל שום שכר, ולמה יהא דינו כדין שומר שכר, אלא ודאי משמע דספק מצוה פוטרו ממצוה ודאית ושפיר נעשה שומר שכר ודאי.

לו ענין לחפש עדים להזימם כדי שנקוט שקיים את המצוה, דודאי זה בורכא, ולדעתי בנידון דידן הוא הדין והוא הסברא.

ובאמת שמעתי מהגרא"ג זצ"ל שג"כ הסתפק בכעין זה, במי שהוא ספק חייב במצה ויש לו לפניו רק מצה שהיא ספק כשרה, דאם יאכל אותה יהי' ספק ספיקא לפטור אותו ספק אם חייב ספק אם יצא במצה זו, אבל אם נבא לדון אם הוא צריך לאכול את המצה הזאת יש ספק ספיקא שאינו מחויב לאכול אותה ספק שהוא פטור וספק שאי"ז מצה, מה דינו. האם נאמר דכיון שהך גברא מחויב וע"י שיאכל את המצה הזאת יפטר לכך הוא מחויב לאכול אותה, או דלמא דכיון דאם דנים על חיובו אם הוא חייב לאכול הוכרע דהוא פטור לכך הוא פטור מלאכול אותה.

וציין הגרא"ג לדברי האבני נזר או"ח סימן תמא וז"ל אמינא מילתא חדתא שאם הטומטום אינו יודע לתקוע ואינו מוצא מי שיתקע לו רק טומטום, אינו מחוייב לשמוע ממנו, כיון דהוי ספק ספיקא שלא יעשה מצוה בשמיעתו שמא הוא נקיבה ואם תמצא לומר זכר שמא התוקע נקיבה ולמה ישמע, ואף דאהני לי' שמיעתו ששוב לא יהי' מחוייב מכח ספק ספיקא כנ"ל, משום זה אינו מחוייב לשמוע. דומה לזה כתב המרדכי דמותר ללבוש בשבת טלית בלי ציצית דאין איסור על הבגד רק שגורם שיהי' מחוייב לעשות ציצית ולא יקיים, והא לא איכפת לן כיון שבין ילבש בין לא ילבש לא יקיים מצוה, אין נפקא מינה אם אינו מחוייב או מחוייב ולא יקיים. וכן לדור בשבת בבית בלא מזוזה. וכן כתב הב"ח שאם אין לו מזוזה מותר לדור בבית בלא מזוזה מטעם הנ"ל. הנה מוכח מדבריהם שאין איסור במה שמביא עצמו לידי חיוב ולא יקיים. וכל שכן שאינו מחוייב להוציא עצמו מחיובו כשלא יקיים מצוה. וא"כ בשמיעת טומטום מחבירו טומטום כיון שספק ספיקא שלא יקיים מצוה אין עליו חיוב בזה עכ"ל.

הרי דגם האב"נ ס"ל דפטור וכמש"כ, אבל באמת מכל דברי האבני נזר מבואר דהוא פוטר מצד דאין דין להפטר ממצוות. ולענ"ד יותר מבואר שהפטור הוא משום שאין הוא באמת פוטר עצמו מהמצוה אלא שהוא משווה 'נקיטות' שהוא פטור מהמצוה, דהא ע"ז גופא אם הוא פוטר את עצמו יש ס"ס שאינו פוטר את עצמו באמת.

אבל נראה דאפילו אם נאמר דבכגון דא אפשר לדון דהוא פוטר את עצמו היינו משום שהבירור שפוטר את עצמו, היינו הס"ס שמצטרף משני הספקות, נוצר גם מהספק שבמעשה הזה הוא קיים את מצותו, אבל בציור דידן שבודאי מעשה זה שאוכל את החצי מצה השני אינו כלום לכאו' אין מצוה לאכלו.

בכי האי בנוגע לאיסורים

ו) **והנה** עד כאן דיברנו על מצוות, וצריך לדון כן גם בנוגע

לאיסורים, וכגון ט׳ שרצים וצפרדע אחד ברה״ר ונחתך אחד מהם לשנים וחצי אחד נשאר קבוע והחצי השני פרש ונגעה ככר של תרומה בחצי הקבוע, האם מותר עכשיו להגיע את הככר בחצי שפרש. שלכאו׳ י״ל דכיון דהחצי הראשון הוא ספק טומאה ברה״ר וא״כ הככר טהור א״כ כשיגע החצי השני בככר יטמא אותו. אבל לכאו׳ זה אינו נכון, דממ״נ אין שום צד שבזה שהככר יגע בחצי השני עכשיו יטמאהו, וכמו דביארנו דאע״פ שהתברר על החצי הראשון דהוא טהור ועל החצי השני התברר דהוא טמא, מ״מ כיון דכדי לאסור לנגוע בחצי השני צריך לנקוט שהחצי הראשון טהור והחצי השני טמא וא״א לנקוט את שני הצדדים האלו יחד דהא זה לא יתכן דהרי או שניהם טמאים או שניהם טהורים, לכן ממילא בזה מותר להגיע את הככר בחצי השני. ואף דהי׳ מקום לדון בזה בנוגע לאיסור לטמא תרומה ולומר דאע״פ שבאמת אינו מטמא את התרומה במה שתגע בחצי השני מ״מ כיון דיסוד האיסור הוא משום משמרת לכן אינו תלוי אם הוא מטמא אותה באמת אלא אם הוא נותן לה דין שאסור לאכלה, אבל לכאו׳ אינו כן אלא דהאיסור הפסד שיש כשמטמא תרומה טהורה לכאורה אינו בהא דגורם במציאות שלא יאכלו את התרומה אלא בזה שטימאו. ועכ״פ בודאי נוכל למצוא דוגמת זה בשאר איסורים. וכן הוא בכהן שנוגע בכזית מן המת שנפסק שהוא טהור ובעודו נוגע בו הוא נוגע בחצי השני שיש לו דין טומאה, דנראה פשוט שאין איסור לנגוע בחצי השני משום שאם הכזית השני טמא א״כ הוא כבר מחולל ועומד ממה שהוא נוגע בחצי הראשון.

ז) **אבל** באמת בטומאת כהן ל״ש מה שכתבנו משום דלפי״ד מה שהוא נוגע בכזית השני יחייב אותו לעזוב את הכזית הראשון משום שע״י שהוא נוגע בכזית השני דנים דע״י שנגע בשניהם הוא נטמא וכמו שביארנו שהרי עיקר הפסק על הכזית השני הוי שהוא טמא וכל מה שאנחנו דנים שאינו מטמא משום שהראשון כבר מטמא, וא״כ ע״כ אי אפשר להתיר הנגיעה בשני בלי לנקוט שהראשון אסור וכמו שביארנו שהרי אחד משניהם טמא. אבל צריך לברר באופן דאינו יכול להפסיק את הנגיעה הראשונה כגון דהטומאה תחת הרצפה והיא טומאה רצוצה ואינו יכול לשבור את הרצפה והוא אינו יכול לצאת מן החדר, שכשהוא מכניס את הכזית השני לאהל הוא מחוייב להוציא את הכזית הראשון אבל אינו יכול. וא״כ אינו דומה ממש לציורים האחרים דהתם הוא גורם שנקוט שאתמול עבר על איסור, אבל כאן הוא גורם שנקוט **שעכשיו** עובר באונס. אבל לכאורה לפי הסברא שנקטנו גם בזה יהיה מותר משום שבאמת הוא אינו גורם כלום עכשיו אלא רק משנה את הנקיטות. וא״כ באופן זה תהי׳ נ״מ ברורה בין סברת האבני נזר שהבאנו לעיל לסברא דידן, דהרי כל סברת האבני נזר הוא דאין חסרון במה שהוא חייב אם בי״כ אינו מקיים, ובאיסורים הרי לכאו׳ אין סברא כזו. אבל לדידן לכאורה

גם בזה יהיה מותר משום דעל הצד שזה טמא אינו מוסיף כלום בזה שהוא גורם שנוקטים כן ועיין.[קלד]

ח) **אבל** צ״ע האם יהי׳ מותר להגיע את התרומה בכזית הראשון על דעת להגיע אותה אח״כ בכזית השני, דמחד איך נאסור אותו דהרי הנגיעה הראשונה מותרת והשני׳ אינה כלום, אבל מאידך הרי הוא עושה שני מעשים שעל ידם תהי׳ הככר טמאה ודאי וצ״ע.[קלה]

אם יש לו רק את שני החצאים הפריש והקבוע אם חייב לאכול את הפריש או די אם יאכל את הקבוע

ט) **ושמעתי** לעורר לפי דברינו, מה יהי׳ הדין במי שאין לו אלא הנך ב׳ כזיתים, ולפני שאכל כזית מצה כל המצות האחרות שהיו שם נאכלו על ידי אחרים, דלדברינו הרי אם יאכל את הכזית הראשון יהיה ספק אם קיים מצוותו אבל אפ״ה לא יהיה מחוייב לאכול את השני, ואם כן בסופו של דבר לא יצא ידי מצוותו בודאי, וא״כ מה יהיה דינו. דמצד אחד י״ל דאסור לו לעשות כן דהרי גורם שלא יצא ידי חובתו, אבל מאידך האיך אפשר לאסור עליו לאכול את הספק מצה, ולחייב אותו לאכול את המצה השניה בודאי אינו מובן דהא ברור שפעולה זו אין לה ערך. ונראה דבודאי מותר לו, חדא דכמו שביארנו שאין חיוב לגרום שיהיה נקיטות שקיים מצוה והחיוב הוא רק לעשות את המצוה. וא״כ בזה שאכל את הראשון הקבוע ולא את השני הפריש הרי אין הבדל בקיום המצוה למעשה

קלד. וכ״ז נכון אפילו לשיטות דבכל מקום שאזלינן בתר רוב אסור לאכול את כולם אפילו בזאח״ז, דהתם הוא משום דצירוף הצדדים אסור משא״כ כאן שהנגיעה השני׳ מותרת בתורת ודאי אין מקום לאסרו.

קלה. ועלה על דעתי לתלות את הדברים שכתבנו שמותר להגיע את הככר בכזית השני משום שעכשיו אינו מטמאהו, במה שכנראה מסתפק בו הגרקע״א. דאיתא בברכות יב. פתח אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מהו, והגמ׳ נשאר בספק, והביאו התוס׳ שם בשם הר״י דספקא לחומרא וצריך לברך פעם אחרת, וכתב ע״ז הגרעק״א בגליון הש״ס וז״ל ולא שייך הכא לומר ספק ברכות להקל דכבר כתב הרש״א דבברכות הנהנין אסור לאכול בלא ברכה, ולא הוי חשש ברכה לבטלה דאם לא יברך יהי׳ אסור לשתות עכ״ל. וכוונת הגרעק״א להקשות דאע״פ דמספק אסור לו לשתות אבל מה מתירו לברך, ומתרץ דזה גופא נקרא דאינו לבטלה משום שבל״ז אינו יכול לשתות, ובשו״ע סימן ר״ט כתב הגרעק״א וז״ל אם נפסוק דלא יברך שנית יהא אסור לאכלו ויהי׳ הברכה שברך ודאי ברכה לבטלה ואם נפסוק דמברך שנית ג״כ לא הוי רק ברכה אחת לבטלה ואין הפרש בין יחזור ויברך בין שלא יחזור ויברך דבי״כ ובי״כ הוה ברכה אחת לבטלה. ולכאו׳ מה דלא ס״ל כן בגליון הש״ס היינו משום דאם לא יברך ״כבר עבר״ על ברכה לבטלה בתורת ודאי ואם יברך יתכן דעובר עכשיו במעשה על ברכה לבטלה, ובהגהותיו על שו״ע ס״ל שאין חילוק בזה. וא״כ יש מקום לומר דלפי מש״כ בהגהותיו בשו״ע גם כאן יהי׳ אסור להגיע את התרומה בכזית השני משום דעי״ז הוא גורם שהוא ״כבר עבר״ על עבירה. אבל באמת אינו דומה כלל דהתם ע״י אכילתו באמת הוא גורם שהברכה הראשונה היתה לבטלה משא״כ כאן אינו גורם כלום באמת אלא רק גורם שנוקטים שברכתו היתה לבטלה. ופשוט.

אלא ההבדל הוא רק בנקיטות וא״כ זה לא יחייב אותו כלום. אבל נראה להוסיף בזה עוד נקודה שיתכן שנוגע לענינים אחרים.

י) **ובהקדם** נראה להסתפק בציורו של הפר״ח שחצי מהבהמה קבוע וחצי פריש ויש לו מצב של פקו״נ שמחייב אותו לאכול כזית אחד בשר האם הוא מחויב לאכול דוקא את הכזית דפריש. וכן יש לעיין בנתערבה מצה אחת של איסור בעשר מצות של היתר וחצי מאחת מהמצות פירש והחצי השני הוי קבוע ושאר המצות כבר אינן ראויות לקיום מצוה (או משום שנאכלו על ידי אחרים או מטעם אחר) ואין לו מצה אחרת חוץ מהמצה הזו, ולכן אף אם היה לו רק את החצי הקבוע היה חייב לאכול הך מצה דכיון דעשה דוחה לא תעשה, וא״כ צריך לברר כשיש לפניו את שני החצאים האלו האם חייב לקיים את המצוה של מצה עם הפריש דעי״ז יש הכרעה שזה היתר ולא צריך להגיע לדין עדל״ת, האם זה נקרא שאפשר לקיים שתיהן. והנה לפו״ר אין בזה ספק כלל דהא הכזית שפריש מותר באכילה והכזית הקבוע אסור באכילה, וא״כ למה ידחה העשה את האיסור כשיש היתר לפנינו, אבל כשמעיינים בסברת הדברים אין זה פשוט כלל. דאמנם כשדנים על כל כזית בפני עצמו אחד אסור ואחד מותר, אבל מאידך הרי זה ברור שאין צד שאחד מותר ואחד אסור, וא״כ אם נבא לדון אם עשה דוחה לא תעשה, לכאו׳ קשה לומר שאינו דוחה משום שאפשר לקיים שתיהם, דזה ברור שאין כאן מצב שאפשר לקיים שתיהם דהא אם צריך כאן דחי׳ הוא משום שאחד מהם אסור, וא״כ הרי א״א לקיים שניהם דהא על הצד הזה גם השני אסור. וגם בפיקו״נ יש מקום לדון כן, אבל מאידך יש מקום לומר שכיון שיש חתיכה שמותרת לאכול אפילו בלי פיקו״נ, אין סיבה כלל לדחות ל״ת משום פיקו״נ. אבל עכ״פ אם הדין הוא שהוא חייב לאכול דוקא את החתיכה שנפסקה להיתר, נראה דע״כ היינו משום שאין דנים ׳איזה׳ אלא דנים על כל אחת ׳האם׳ הוא מותר, דזה נראה סברא ברורה מאד דעד כמה שהגדרת הספק היא איזה, ע״כ הפסק הוא דאין הבדל.

וממילא בנידון דידן ודאי לא שייך לאסור לאכול את הקבוע משום שעי״ז לא יאכל את הפריש דבזה ודאי הוי כמו ״איזה״, דהרי כל החפצא של האיסור הוא לאכול את זה משום שממילא לא יאכל את ההוא, והיינו דהאיסור הוא לאכול את הקבוע במקום הפריש, ואין מקום כלל לאיסור כזה דהא אין הבדל בין שניהם ודו״ק. והיינו דכדי לאסור לאכול את הראשון כדי שיוכל לקיים את המצוה בשני צריך לנקוט את שני הדברים, גם שהראשון ל״ה לשמה וגם שהשני הוי לשמה, וזה הרי א״א.

בכהאי גוונא בשני חצאי כזית

יא) **והנה** כמו שהסתפקנו בציור שהיו עשר מצות שיש בכל אחת

שני כזיתים יש לדון גם בעשר מצות שיש בכ״א כזית אחד ונחלקה אחת לשנים וחצי אחד נשאר קבוע וחצי אחד פרש, ואכל את שניהם, כמה הוא צריך לאכול עוד כדי לצאת ידי חובתו, דבודאי הוא צריך לאכול עוד דהרי חצי הכזית הראשון היה ספק, אבל הספק הוא כמה הוא צריך לאכול עוד. דלכאו׳ אין לחייבו לאכול יותר מחצי כזית דהא לא גרע ממי שאכל רק את החצי שפרש, אבל מאידך ברור שכשיאכל את החצי השני לא יוסיף כלום שהרי או שהוא צריך לאכול כזית שלם או שאינו צריך כלום.

והי׳ מקום לומר דלפי מה שהגדרנו לעיל שכשדנים על מה שאכל את החצי הפריש באמת אפשר לקבוע עליו שזו האכילה השני׳, א״כ גם כאן האכילה השני׳ של הפריש היא כבר החצי כזית השני וא״כ לא יצטרך כלל לאכול עוד. אבל נראה דזה אינו. דאילו הי׳ הדין שעל כל חלק מהכזית של אכילת איסור שאוכל יש בו חיוב מלקות, או באכילת מצוה בכל חלק מהכזית של אכילת מצוה מקיים מצותו אלא דצריך לאכול כזית כדי שתחשב אכילה, א״כ אה״נ היינו יכולים לדון שהרוב על החצי הזה קובע שהוא ״חצי מתוך זית שלם״, וכמו שהבאנו לעיל בנוגע לאכילה חוץ לסוכה. אבל באכילת מצוה ואיסור אי״ז הגדר כלל אלא הגדר הוא שצריך לאכול כזית כדי לקיים מצוה או להתחייב מלקות, וא״כ א״א לדון רק על החצי הזה אם הוא החצי השני של הכזית אלא אם הוא אכל כזית.

יב) **וא״כ** אחרי שאכל את שני החצאים האלו בודאי יצטרך לאכול עוד מצה אבל צ״ע היטב מה הדין בציור זה. דהרי ביארנו שבודאי הוא צריך לאכול עוד חצי כזית ובודאי אין לחייבו לאכול יותר מחצי, אבל בודאי כשאוכל רק עוד חצי הרי אינו עושה שום מצוה בהך אכילה דלצד אחד הרי אכל רק חצי זית ועל הצד השני הרי אוכל חצי זית אחרי שכבר אכל כזית. וא״כ מה יהי׳ דינו בנוגע לברכת על אכילת מצה [אם עדיין אפשר לברך כל זמן שלא גמר לאכול], וכן בנוגע לעוסק במצוה. דלכאו׳ לפי דברינו ברור דאם יאכל רק חצי כזית לא יברך דממ״נ אינו עושה כלום, אבל מה יהי׳ הדין אם יאכל כזית שלם, דמצד אחד האיך יתכן לפוטרו מברכה לפי הראב״ד, הרי מצד ספק דאורייתא לחומרא הוא צריך לאכול את הכזית הזה עוד, אבל מצד שני הרי הוא פטור מלאכול את החצי כזית האחרון ואיך האכילה הזו תשנה את דינו ותחייב אותו לברך. דלכאו׳ הרי זה ברור שכשאוכל את החצי כזית הרביעי לא יחשב עוסק במצוה משום שהתברר ע״י הרוב שיצא ידי חובתו בחצאי הכזית השני והשלישי, אבל כשהוא אוכל רק את השלישי הרי ג״כ אינו עוסק במצוה כשהוא אוכל אותו דבודאי אינו כלום. וא״כ מה יהי׳ דינו כשאוכל גם את חצי הכזית השלישי וגם את חצי הכזית הרביעי בנוגע לחצי השלישי (דהיינו החצי הראשון שמוסיף), דאיך יתכן

שישתנה דינו ע״י מה שהוא אוכל את החצי כזית הרביעי שהוכרע מצד הרוב שאינו חייב לאכול אותו.

ונראה דאמנם כך דינו, דהיינו משום דמצד ההכרעה של הרוב באמת הוא יוצא בחצי השני והשלישי, אבל בזה הואיל ויש ממ״נ א״א לדון שכשאכל את החצי כזית השלישי יצא ידי חובתו, אבל כשהוא אוכל את חצי הכזית הרביעי, דעל הצד שהחצי הראשון לא הי׳ לשמה באמת הוא יוצא בשני חצאי הכזית האחרונים, אז אפשר לדון שהוא יוצא בחצאי הכזית השני והשלישי, ועיין היטב בכ״ז כי הדברים נראים מחודשים קצת.

האם אפשר להכריע על אכילת הפריש שהוא כבר האכילה השנייה

יג) **ואף** דביארנו באות י״א דכשאוכל שני כזיתים לא מהני הסברא שהוא הכזית השני לפטור אותו, מ״מ נראה דבאמת אכן יש אופנים שיש נ״מ בסברא הזאת שהזכרנו [חוץ ממה שציירנו בנוגע לאכילה בסוכה] ותחילה צריך לברר שתי הנחות שנראות נכונות לענ״ד.

מבואר בסוגיא דנזיר יב. דמי ששלח שליח לקדש לו אשה סתם אסור בכל הנשים שבעולם דהא לא ידע הי ניהו קדיש ליה ולא אמרינן בשוקא אשכח וקדיש כיון דהדרא לניחותא, ונחלקו התוס׳ שם עם התוס׳ בכתובות דף טו על איזה אשה דיינינן דהדרא לניחותא והויא קבוע, האם האשה שחוששים שהתקדשה לו או האשה שחוששים שהיא קרובתה שהוא רוצה לקדשה כעת. עי׳ ברעק״א שם בנזיר שציין למחלוקת ועי׳ שער״י שער ד׳ פ״א במה שהאריך בביאור דבריהם.

אבל עכ״פ שיטת התוס׳ דנזיר היא שהקביעות והניידא והניחותא תלויה באשה שדנים עליה עכשיו, דהיינו שכשדנים על לאה אם היא אסורה עליו משום אחות אשתו, אז אם לאה פירשה אז ממקומה שפיר חשיבא פריש אע״פ שרחל שהתקדשה לו קבועה. ולכאו׳ צ״ב דהלא אם נדון על רחל אם היא מקודשת לו ודאי שפיר חשיבא קבוע [או דומה לקבוע וכמש״כ התוס׳ שם] כיון דהיא קבועה, וא״כ איך נתיר לו את לאה שהיא ניידא ופרשה מהרוב והלא רחל הויא ספק אשתו ואיך נתיר את אחותה אע״פ שהיא ניידא ואזלינן בתר רוב, והלא לדעת הפר״ח הרוב שיש אצל לאה אינו מברר כלפי רחל, וא״כ האיך אפשר להתיר את לאה והלא היא ודאי אחות של רחל שיש לה דין ספק אשתו. והיינו דיש חילוק גדול בין ציור זה לציור של הפר״ח, דבציור של הפר״ח אמנם שתי הכזיתים תלויים בדבר אחד וא״כ אין צד שאחד מותר ואחד אסור אבל אין אחד מהם הגורם לשני, אבל בציור דידן דינה של לאה תלוי במצבה של רחל (ולא ששתיהן תלויות באותו דבר) וא״כ יש מקום לעורר איך אפשר לנקוט שלאה מותרת אם אחותה הויא ספק אשתו. [ויש ליישב דהרי שיטת התוס׳ שם דהוא רק

קנס ולא אסרו כלל על אנשים אחרים וא"כ באמת אין דנים כלל על הקביעות של רחל, אבל אינו נראה].

והנראה פשוט כמו שביארנו, דכלפי לאה באמת דנים שרחל לא התקדשה דהא על לאה התברר ע"י הרוב שאינה אחות אשתו, ולכן כשדנים עליה באמת דנים שרחל לא התקדשה לו. וכל דברי הפר"ח אינם אלא דכלפי רחל עצמה באמת הוי ספק. ולכאו' כ"ז פשוט מאד.

יד) **כתב** בשו"ת רעק"א סו"ס קנ"ד וז"ל והנה במה דס"ל להרמב"ם דגם בשבועה שלא אוכל כזית אסור לאכול חצי שיעור כמו בכל איסורים דח"ש אסור מה"ת. קשה לי מסוגיא דשבועות (דף כ"ח) אב"א שלא אוכל מגו דמהני שאלה לכזית בתרא וכו'. הא עדיין יקשה מאי איריא כזית אפי' פחות מכזית מגו דמהני שאלה שיהיה מותר לאכלו. אע"כ מוכח דבשבועה ח"ש מותר וכו' אולי י"ל דהא דח"ש אסור היינו בעוד שהאיסור בעין בכזית בזה שייך חזי לאצטרופי לשיעור שלם אבל באכלו ושייר חצי שיעור דליכא שיעור בעולם ול"ש חזי לאצטרופי מותר לאכלו. ויהיה מזה דין חדש דבסוף יום אחרון דפסח או סוף יוה"כ בענין דליכא שהות לאכול כזית יהא מותר לאכול ח"ש, וצ"ע לדינא עכ"ל.

וא"כ יש לדון מה יהי' באופן שיש שני חצאי כזית שבמציאות ברור שהם שווים אבל מצד בירורי התורה דרוב וחזקה וכדומה נקטינן שאחד כשר בתורת ודאי ואחד אסור בתורת ודאי, ואפשר לצייר דבר זה כמו שציירנו באות ד בנוגע לכשרות המצה, בהמה אחת שחוטה שרגליה שייכים לראובן ולשמעון ושאר הבשר של לוי, ובאו שלוש נשים והעידו שהבהמה כשרה ובאו ראובן ושמעון והעידו שהיא נבילה. דלכאורה הדין דעל הרגלים שהם בעלי דברים הוו פסולי עדות והולכים אחר רוב דעות והויא כשירה ועל שאר הבהמה שפיר נאמנים והויא נבילה ודאי מכיון שהם עדים כשרים.

ויש להסתפק באופן שאין שום נבילה אחרת בעולם שהוא יכול לאכול (דלכאו' הוא דומיא דציורו של הגרע"א שאכל את הכבר שנשבע עליו), ויש רק חצי כזית מהרגל וחצי כזית משאר הבהמה ואכל את החצי כזית מהרגל האם עבר על איסור חצי שיעור מדאורייתא או לא. האם נימא דכיון דאין לחצי הכזית אל מה להצטרף (דהא שאר הבהמה כשרה) אינו עובר. ונראה ברור שעובר, משום דכלפי הרגל דנים שגם שאר הבהמה נבילה דהא א"א לחלק ביניהם, וא"כ במה שנוגע לנידון של חצי שיעור שהוא "נידון הרגל" אם הוא חצי כזית מנבילה או מכשרה ודאי ננקוט שהוא מנבילה וחזיא לאצטרופי.

טו) **ואם** כנים הדברים בשתי ההנחות נמצא דבדאיכא תשע חתיכות

חמץ וחתיכה אחת מצה ונחלקה אחת לשני חצאי כזית אם יאכל את הקבוע ואח"כ את הפריש בסוף פסח ממש שפיר יהי' אסור מדאורייתא בתורת ודאי מצד חצי שיעור, משום דכלפי החצי שיעור דנים דהוא חצי משלם וחזי לאצטרופי. וא"כ בדינו של הפר"ח כשדין מצטרף משני דברים תלוי אם צריך לצרף את שניהם שאז אם אחד קבוע יש ספק אם יש לו את הדין, או שדינו של השני רק תלוי בדינו של הראשון שאז כלפי השני דנים גם את הראשון כמותו.

נ"מ בשאר איסורים האיך דנים איסור המורכב משני דברים

טז) **והנה** זכינו לברר בדינו של הפר"ח שכשיש דין שמצטרף משני דברים, אז תלוי אם צריך לצרף את שניהם בשביל האיסור או שדינו של השני נהי' ע"י שהוא שני של הראשון. דבאופן שהדין בא מצד שניהם אז אם הראשון קבוע גם השני הוי ספק אבל אם הראשון הוא רק היכ"ת לדון כן בשני אז אם השני פרש שפיר יש לדון את הבירור 'כלפי השני' שהראשון הוא מהרוב.

ויוצא מזה נ"מ בנוגע לכמה דינים בתורה איך לדון את שני הדברים, ולמשל בשיטת התוס' ריש יבמות דייק הגרע"א במהדו"ק סימן קכ"א שמהא דנקט התוס' "נראה לר"י" שיש חיוב על בת אשתו אף אם רק נשא אשתו ולא בעל מבואר שלא פסיקא להו שהכי דינא אלא ש"נראה לר"י" שבאשה ובתה לא צריך ביאת שתיהן, ורע"א ביאר ששיטת רש"י דלמעשה צריך ביאת שתיהן לעבור. ועיין בשיעורי הגרש"י בורנשטיין ז"ל שדן האם הביאור הוא דצריך שתהיה אישות גמורה עם ביאה כדי לדון שהבת יהי' עליה שם בת אשתו גמורה או שהאיסור הוא 'ביאת שתיהן'.

וא"כ נראה לדון, לפי שיטת התוס' בנזיר שהבאנו לעיל שס"ל שכשדנים על קרובות אשתו דנים את הרוב ואת הקבוע על הקרובה ולא על אשתו, מה יהי' הדין בג' נשים שקידש שתים מהן ואינו יודע איזה והן קבועות במקומן ולכל אחת בת [כמדומני שאי"ז נוגע אבל הרבה יותר קל להמחיש את הפריש בזה], ובא על בת של אחת מהן שפירשה מבין שלושת הבנות, האם לוקה או לא. ונראה דלפי מש"כ יוצא, דאם האיסור הוא בת אשתו הרי רוב הבנות הן בת אשתו וכיון דפרשה אחת הרוב מכריע שהיא בת אשתו, אבל אם האיסור הוא 'ביאת שתיהן' הרי ה'אשה' היא קבועה וא"כ עבר על איסור רק מספק.

יז) **ואפשר** לצייר את הנקודה הזאת גם לדעת התוס' בכתובות. דאיתא ביבמות עח. דנכרית מעוברת שנתגיירה, בנה א"צ טבילה ואינו חציצה משום דהיינו רביתי' והגרות חלה גם על הבן. ומבואר ביבמות צז: שגר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה יש לו שאר האם. וא"כ ג' נשים מעוברות

שנתגיירו ונולד לכ״א בת ואח״כ נודע ששנים ממעשי הגרות היו פסולים ואין ידוע איזה מהם, נראה פשוט שאע״פ שהאם נמצאת במקומה ורק הבת פרשה מ״מ הבת יוכרע שהיא גויה בתורת ודאי שהרי יש לה רוב של עצמה שהרי היא צריכה גרות בעצמה והגיות שלה אינו תולדה מגיות האם אלא שתיהן תלויות אם הטבילה היתה כשרה. וכן אם נמצא רק אחד ממעשי הגרות פסול נראה דהבת תוכרע בתורת ודאי שהיא ישראלית. ואע״פ שודאי ל״ש לדון גרות על העובר לבד בלי הגרות של האם ואם האם היא גוי׳ אז גם הבת גוי׳, אבל כיון שאין גרות האם ״הסיבה״ לגרות הבת לכן נראה כמו שביארנו שכלפי הבת דנים בבירור שגם גרות האם היתה כשרה ודו״ק.

ולפי״ז בציור הנ״ל שנשא את כל שלושת האמהות שנתגיירו והן קבועות במקומן ופירשה אחת מהבנות שנולדו אחרי הגרות ובעל אותה האם ילקה או לא, נראה דאם האיסור הוא בת אשתו ילקה דהרוב מכריע שזוהי בת אשתו אבל אם האיסור הוא אשה ובתה לא ילקה משום שהאשה היא קבועה וא״כ הוא ספק.

סימן כד

שבועה לבטל את המצוה

כמה ציורים בנשבע שלא לאכול מצה באופנים שיש צד פיקוח נפש אם יאכל

א) **ז"ל** השו"ע סימן תפ"ה, אמר שבועה שלא אוכל מצה סתם אסור לאכול מצה בליל פסח. אמר שבועה שלא אוכל מצה בליל פסח, לוקה ואוכל מצה בליל פסח. והנידון בדברי השו"ע הוא בנשבע לבטל המצוה, וביאר לנו שבנשבע לבטל המצוה השבועה לא חלה כלל, ובנשבע בכולל השבועה חלה ולא יאכל המצה. ואמנם דין זה אין לו מקור בבבלי, דהבבלי מיירי בנשבע **לקיים** המצוה בכולל, והגמ' תלתה את זה בדין כולל באין איסור חל על איסור, וכמובן שנשבע **לבטל** המצוה אינו שייך כלל לדין אאחע"א, אבל הרי"ף הביא מהירושלמי שמבואר דין כולל גם בנשבע לבטל, וכן פסקו רוב הראשונים. ובמשנ"ב (סק"ג) הביא עוד היכי תמצי ששבועה חלה לבטל המצוה, והיינו בנשבע לעבור על מצוה דרבנן, כגון שנשבע שלא לאכול מרור, מכיון שזה רק מדרבנן חלה השבועה, או שנשבע שלא לאכול מצה בליל שני דלדידן דבקיאינן בקביעא דירחא הוא רק מדרבנן.

והנה דין השו"ע הוא בנשבע שלא לאכול מצה שאינו חל משום שזה לבטל המצוה, ויש לצייר אותו דין גם בנשבע לאכול חמץ בליל פסח. אבל בזה הדין הוא שאף אם כלל דברים מותרים או בנשבע לאכול חמץ שאסור רק מדרבנן שאינו יכול לקיים השבועה (ולגבי איסור דרבנן יש שחלקו) משום שאף אם עצם השבועה חלה הרי אין זה מתיר לעבור איסור בקום ועשה.

והנה יש לצייר במצה גם נשבע לקיים המצוה שנשבע לאכול הכזית מצה בליל פסח. והנה בנשבע לקיים מצוה יש מחלוקת ראשונים, דבמשנה שבועות (דף כ"ז ע"א) נחלקו ריב"ב ורבנן אם בנשבע לקיים מצוה חלה השבועה בנוגע לחייבו קרבן, וקי"ל כרבנן דנתמעט מלהרע או להיטיב. והרז"ה פרק שבועות שתים בתרא (י"ב ע"ב מדפה"ר), והר"ן (נדרים דף ח' ע"א) ס"ל דמכיון דהמיעוט הוא מהפסוק להרע או להיטיב שזה מיעוט רק בנוגע לקרבן, באמת חייב מלקות אם עובר על השבועה ולא קיים המצוה. ושיטת הרמב"ן במלחמות (שבועות שם) ובפי' עה"ת (דברים פרק ל' פ"ג) ותוס' והרא"ש בנדרים (שם) שהשבועה לא חלה אף למלקות [והביאו בזה כמה מקורות, ויבואר בהמשך דברינו בס"ד]. והנה בסוגיא דמכות (דף כ"ב ע"א) מבואר להדיא דבנשבע לא לחרוש ביו"ט

אין מלקות על השבועה, ולדעת הר״ן הרי בנשבע לקיים יש מלקות, וא״כ מבואר שלשיטתו יש הבדל בין נשבע לקיים לאו ובין נשבע לקיים עשה, ושיטת רוב האחרונים בזה [עי׳ שער המלך סוף דבריו בהלכות איסורי ביאה, ובפמ״ג, הביאו באבני מילואים (שו״ת סי׳ י״ב), וברע״א בגליונו (סימן רל״ח) ויובאו כל דבריהם בארוכה להלן באות יא] דהיינו משום שבלאו על לאו יש דין של אין איסור חל על איסור, ובעשה על עשה אין דין של אין איסור חל על איסור.

והנה כל זה בנשבע לקיים המצוה אבל בנשבע לבטל המצוה לכו״ע אין כאן שבועה כלל, משום דדרשינן מלא יחל דברו דברו אינו מיחל אבל מיחל הוא לחפצי שמים.

ב) **ונראה** לדון בכמה ציורים שיש צד פיקו״נ דידיה או דאחריני אם יאכל מצה, ונשבע לאכול, האם הם בכלל נשבע לבטל או לקיים המצוה.

ומתחילה נדון במי שמצד חליו אסור לאכול מצה ונשבע לאכול מצה, האם נחשב שבועה לקיים מצות מצה, או כיון שאסור לו לא הוי נשבע לקיים וחלה השבועה, או דלמא שזה נחשב נשבע לבטל המצוה של שמירת הגוף. וצריך לדון בשתי סוגי חולים, אחד שסכנה לו לאכול וממילא אסור לו להחמיר ולאכול, ואחד שאינו חייב משום שעי״ז יחלה אבל מותר לו להחמיר [ואכמ״ל בשיטת האחרונים עד איזה שיעור של צער וחולי חייב אדם לסבול כדי לקיים מצוה]. וגם צריך לדון האם יש הבדל אם נשבע כשהיה חולה ועדיין הוא חולה, או נשבע כשהיה בריא וחלה לפני פסח, או בליל פסח, או אם נשבע כשהוא חולה והבריא, גם צריך לדון באופן שהרופאים אינם בטוחים לזהות איזה חיידק יש לו, וא״כ זה ספק השקול אם המצה תסכן אותו או שאינו מזיק לו כלל.

עוד יש לדון בחבר הצלה שאכילת מצה תפריע לו מהצלת החולים. ואם יתמה המעיין היכי שייך היכי תמצי שבליעת כזית אחד של מצה יפריע מטיפולו, אפשר לצייר בקלות שהמצה היחידה בעיר נמצא במרחק גדול ממנו ולוקח הרבה זמן להגיע אליו, ואם יסע לשם יהיה הרבה זמן שלא יוכל להציל החולים שיש כאן. ויש לצייר בציור מעין זה אבל שבועתו לא היתה על אכילת מצה אלא שנשבע שלא יחלל יו״ט, והנה לכאו׳ פשוט שיצטרך לחלל יו״ט ולטפל בחולה, דהא גם שבועה נדחית מפני פיקו״נ, אך הספק הוא האם עליו להתיר שבועתו כדי שלא לעבור על איסור שבועה, או שלא חלה השבועה כלל.

וצריך לברר שיש כמה סוגי ציורים בזה, חדא באופן שטיפולו הוא בגדר פיקו״נ ואין מישהו אחר שיעסוק בזה, שנית יש לצייר באופן שזה פיקו״נ אבל יש עוד חברי הצלה, ושלישית באופן שאינו פיקו״נ ופטורו הוא מצד חולין ומשמשיהן שזה מדין עוסק במצוה.

עוד נראה לברר בנשבע לאכול חתיכת ירק וככר חמץ מסויימת בליל פסח, ונהיה חולה שצריך לאכול חמץ,

האם השבועה מחייבו לאכול דווקא חמץ זה. והיינו האם נאמר מכיון דבשעתו אף שזה היה כולל דבר המותר, אבל הרי סו"ס אין דין לעבור על איסור חמץ בקו"ע, וממילא הוי כמו שלא חלה השבועה, או דלמא השבועה חלה מכיון שהוי בכולל, וממילא כשנהיה חולה וצריך לאכול חמץ יהיה חייב לאכול הך חמץ. ובכגון דא ממש צריך לברר בנשבע לאכול חתיכה מסויימת של חמץ שאיסורו מדרבנן ונהיה חולה.

חולה שנשבע

ג) **וראשית** נדון בדינו של החולה, ולפו"ר דין זה מבואר בדברי הש"ך (יו"ד סי' רלח סק"ה) על דין שבועה אינה חלה לקיים המצוה, וז"ל נראה דנ"מ אף האידנא לענין חולה שמותר להאכילו נבלה שא"צ להתיר שבועתו, מיהו היינו בנשבע כשהוא בריא שהיה אז אסור בנבלות וטריפות, אבל נשבע כשהוא חולה כיון שאז מותר לו לאכול אם כן חלה השבועה ויש להתיר לו, מיהו י"ל דאף בכה"ג לא חיילה השבועה כיון דמותר לו לאכול משום פקוח נפש אם כן השבועה נמי לא חלה, דנשבע ועומד מהר סיני על המצוה דפקוח נפש והוא נשבע לבטל מצוה זו, ונראה דיש להחמיר ולהתיר לו עכ"ל. והיינו דנקט הש"ך שמי שבעצם מוזהר במצות התורה אלא שהמצוה נדחית מפני פיקו"נ ונשבע לקיים המצוה אינו נחשב לנשבע לקיים המצוה, ואף שבעצם הוא מצווה בהמצוה מכיון שבפועל אינו מצווה. והש"ך דן אם נחשב כמבטל המצוה והצדדים בביאור ספיקו יתבארו להלן באות ח.

ולפי מה שהבאנו מדברי האחרונים שכל הגדר של אין שבועה חלה על דבר האסור בלא תעשה היינו הגדר הכללי של אין איסור חל על איסור, יוצא שיש לנו מקור מדברי הש"ך שחולה חל עליו איסורים ואין בזה משום אין איסור חל על איסור, הואיל ואינו מצווה עכשיו. והנה יש בדברי הש"ך בזה חידוש נוסף, דבשלמא אם האיסור השני לא הי' נדחה מפני פיקו"נ [וכגון בפירות של ערלה שנהי' אח"כ אביזריהו דע"ז] מובן שיחול האיסור השני, דהא האיסור הראשון אינו אוסרו במצב הזה, והאיסור השני אוסרו, אבל בציור הש"ך שאין הבדל בין האיסורים ושניהם אסורים בעצם ומותרים בפועל, למה יחול משום שהוא חולה. והש"ך ס"ל כיון דסו"ס אינו מצווה אין מה שימנע האיסור השני לחול, אף שאינו מוסיף על הראשון.

עכ"פ מבואר בדברי הש"ך שלישבע לא לאכול נבילות כשיש לו פיקו"נ, אינו נחשב נשבע לקיים המצוה, ובודאי ה"ה אם זה פיקו"נ בשבילו לאכול מצה ונשבע לאכול מצה ג"כ הכי דינא. ולכאורה עוד יותר פשוט דבמצב שזה פיקו"נ לאכול מצה, ונשבע שלא אוכל מצה אין זה נשבע לבטל המצוה, דהא על פי דינא אינו מחויב לאכול.

ואם מי שאסור לו מצד בריאותו לאכול מצה יישבע שלא לאכול מצה – האם נחשב שבועה לקיים המצוה של פיקו"נ יש לדון בזה. ולפו"ר היה אפשר לתלותו בספק הש"ך האם נשבע לא

לעבור על המצוה משום פיקו"נ הוי נשבע לעבור על דברי תורה, ואם השבועה לקיים מצוה במקום פיקו"נ הוי נשבע לבטל וחי בהם גם להיפך לבטל מצוה עבור פיקו"נ הוי קיום מצוה, אבל יש מקום לחלק ביניהם, ובוודאי זה תלוי מה יסוד ספיקת הש"ך, ועיין להלן אות ח' מש"כ בזה.

האם דנים ביטול מצוה כפי הנתונים שבידו או כלפי האמת

ד) **כל** זה בפיקו"נ דכיון שהוא באמת חולה ממילא באמת יש דין דחיה. וצריך לברר מה הדין כשיש בירור שקר כמו בבאו עדי שקר ואמרו לו שבשר זה טריפה ונשבע לאכלו, או בעדים שהעידו שזה כשר ונשבע לאכלו, ואח"כ הוזמו העדים, האם נאמר כיון דבפועל הי' מוטל עליו לנהוג כפי העדים דנים בציור הראשון שבועתו כשבועה לעבור המצוה, או דנימא דכלפי זה דנים עם האמת ועכשיו אנו יודעים שבאמת השבועה לא היה נגד התורה, ואדרבה בציור השני זה נגד התורה. ונראה פשוט שבזה דנים עם האמת דאינו דומה כלל לפיקו"נ, ובודאי אם לפי האמת זה הוי נגד התורה הוי נשבע לבטל המצוה, אף דהוא אינו חייב לעשות כן, וכן להיפך דבוודאי לא יחול איסור על איסור, דבאמת זה כבר אסור עליו, והוי שבועה לקיים, אלא שיש עדים שהוא מותר.

אבל נסתפקתי לשיטת הרמב"ם שספק דאורייתא מותר מדאורייתא, האם כשנשבע לבטל ספק חיוב או ספק איסור, האם זה בודאי שבועה משום שכיון דמדאורייתא מותר לו לאכול הספק איסור א"כ אין זה שבועה לבטל המצוה, או שזה ספק שבועה משום שעל הצד שזה הי' אסור באמת חלה השבועה. והנה בזה לכאו' יש נ"מ גדולה למעשה, דאם זה ספק שבועה גם על זה יהי' ספיקו לקולא, ואם זה בודאי שבועה יהי' אסור.

ה) **ואפשר** לדון כן גם בנוגע לשבועה לקיים המצוה, וכן בכל איסור חל על איסור. ובזה הנ"מ לא יהי' כ"כ גדולה דהא ממ"נ יש איסור, אבל הנ"מ יהי' אם התרו בו משום האיסור המסופק.

ולענ"ד הי' נראה פשוט שגם בזה אמרינן אין איסור חל על איסור, משום שאף שבפועל מותר לו, סו"ס באמת הוא אסור אלא שאינו יודע. אבל הראוני שכבר דנו בו קדמאי, ועיין בשמעתתא בית אבי להגר"א גניחובסקי זצ"ל (שמעתתא א פ"א אות יב) שהביא שבתשובת ר' שלמה איגר (ח"א כתבים או"ח סי' כ) נקט שבזה חל האיסור השני הואיל והוא לא מוזהר באיסור הראשון, והגרא"ג פקפק בזה.

ויש חידוש גדול בדעת הגר"ש איגר, דאם נבא בציור של אאחע"א בשתי חייבי כריתות והראשון הי' מותר בפועל מצד ספק, וממילא חל עליו האיסור השני, ואכל ממנה בשוגג והפריש חטאת על האיסור השני, ולפני שהביאו נודע לו שזה הי' אסור באיסור הראשון, מה יהי' הדין של החתיכה בנוגע החטאת על מה שעבר, וכן צריך לדון בנוגע אם יאכל מכאן ולהבא. דלכאורה א"א לאחוז החבל בשני ראשיו, ואם הוא חייב חטאת

על האכילה הראשונה היינו משום שבשעתו כבר חל עליו האיסור השני בתורת ודאי, וא״כ לכאורה זה לא יפקע. וא״כ יש כאן קושי דמצד אחד זה נראה חידוש לומר דאף שעכשיו נתברר לנו שבשעה שהשני חל היה באמת אסור באיסור הראשון, מ״מ האיסור השני כבר חל ואם יאכל אח״כ יתחייב ב׳ חטאות, כיון דבשעת החלות לא הי׳ הראשון נודע לו. אבל מאידך אם נאמר שמכאן ולהבא דנים שהאיסור השני לא חל, א״כ ע״כ מכאן ולהבא דנים שגם אתמול הי׳ מותר ואין לו להקריב החטאת, א״כ ע״כ גם לפני שנודע הוי ספק.

ואם אמנם ננקוט כמו שלכאורה מוכרח בדעת הגרש״א, שכיון שלמעשה הוא לא היה מצווה בפועל בהאיסור הראשון האיסור השני חל, צריך לברר כמה נקודות. ומקודם נדון מה הדין אם כשקרה האיסור השני הוא היה מותר בפועל בהאיסור הראשון משום שזה היה ספק אצלו (ואמרנו לפי הצד הזה שממילא האיסור השני חל) אבל הוא לא נודע מיד בהאיסור השני, ועד שנודע לו שחל האיסור השני כבר נתברר לו שהראשון אסור. האם נאמר דגם בזה האיסור השני חל דהא בשעה שחל למעשה לא היה אסור באיסור הראשון, או דנאמר ממ״נ עד כמה שאתה דן שהראשון אינו אוסר אותו מכיון שזה ספק ואינו חייב להינזר מהאיסור אם לא יודע מהשני, א״כ גם השני עדיין אינו אוסר אותו, וא״כ ע״כ הנידון של אאחע״א לפי הר״מ תלוי בשעה שנהיה ודאי אצלו. ונראה שגם בכה״ג נאמר שאין אאחע״א, וזה ממש דוגמת מה שהבאנו בסוף אות ג להעיר על דברי הש״ך, שבחולה דנים שהשבועה חלה, והערנו שלכאורה השבועה אינה מוסיפה כלום והוכחנו מזה שהש״ך ס״ל שאם אין איסור בפועל מצד האיסור הראשון, האיסור השני חל אף שגם הוא לא יאסור אותו בפועל. וכן הוא בזה שאיסור ספק יחול על ספק, וכן איסור שאינו יודע ממנו יחול על איסור ספק, או איסור אחר שאינו יודע ממנו.

והנה אף שכתבנו לדבר פשוט שבציור שהתברר ע״י עדים שזה כשר ואח״כ הוזמו העדים שהאיסור השני לא חל, מסופקני אם באמת כן הדין לפי הגרש״א, דמצד אחד האיך יתכן שספק לקולא יהיה יותר קל מודאי, אבל מאידך הרי הדין הוא שמי שעבר על עבירה על פי עדים והוזמו חייב חטאת, ולכאורה חידוש לומר שהוא חייב חטאת ואעפ״כ יכול איסור שני לחול עליו מפני שאינו מוזהר. אבל מאידך קשה להבין דברי הגרש״א בספק. וכשתמצי לומר זה תלוי בנקודה אחרת. והיינו לפי הר״מ שספק דאורייתא לקולא מדאורייתא אם אכל ונתברר שהיה אסור האם חייב קרבן, דמחד גיסא כמדומני הפשטות שפטור, אבל מאידך איך יתכן שאוכל על פי עדים חייב ואוכל מספק פטור, [ועיין בעניני ספירת העומר סימן ב שהארכנו בזה] ואם ננקוט שבאמת חייב חטאת לפי הר״מ בספק שנתברר, א״כ יוצא דלפי הגרש״א גם בעדים שהוזמו יש איסור חל על איסור, וצ״ב בכל זה ואכ״מ.

ו) **ונראה** שיש עוד נ"מ בזה, דהנה בסוגיא יבמות (דף ל"ג ע"א) מבואר שקטן שנאסר בשתי איסורים בזא"ז, כשיגדיל דנים ששתי האיסורים חלו עליו בבת אחת, דלא דנים האיסור שחל עליו בתור קטן. וא"כ יש לדון כלפי לא תאכילום האם זה שמאכילו עובר רק על האיסור הראשון או גם על האיסור השני, [אמנם לפי האחרונים שכל הנ"מ באין אחע"א היא בנוגע למלקות לכאורה אין מקום לדון בזה] ומקודם צריך לדון האם דנים האחע"א כלפי הקטן או כלפי מי שמאכילו. ולכאורה נראה פשוט שדנים כלפי הקטן, וכמו דאיסור להאכיל אחר דנים כלפי הנאסר ולא במיוחד על הספיה. וא"כ נראה לפי מה שהבאנו מדברי הש"ך, שאם חל על הקטן איסור שני כשהיה עדיין קטן, לא אמרינן כלפי ספיה אין איסור חל על איסור.

והנה אף אם ננקוט כמו שכתבנו בנוגע לספק איסור לפי הרמב"ם, העירני הגר"א בלוך שליט"א שעדיין יש לדון בספק ערלה בחו"ל. דבזה באמת הי' מותר לו גם כלפי שמיא מכיון שלא ידע. אבל לפו"ר הייתי אומר דגם כלפי ערלה סו"ס אין זה הפקעה על עצם האיסור אלא שמותר לו בתורת ודאי לעבור על האיסור כיון שזה בלא ידיעתו, אבל בעצם החפצא אסור עליו, אבל זה עדין צ"ע, ועיין בספר משברי ים על אאחע"א סימן לט אות ג' שהביא שהגרד"ל שליט"א נקט דבכה"ג באמת איסור חל על איסור, מכיון שגם כלפי שמיא מותר.

וכל מה שהארכנו היינו בנוגע לנשבע לקיים המצוה ודין איסור חל על איסור, ובנוגע לבטל המצוה יש יותר סברא לומר דבאופן שלמעשה מותר לו א"א לדון שזה נשבע לבטל המצוה, ובספק ערלה בחו"ל נראה פשוט שבכה"ג חלה השבועה, דהא אין זה חפצי שמים, אבל בספק דאורייתא לפי הרמב"ם צ"ע.

ספק חולה

ז) **והנה** בנוגע לספק שהעמדנו במי שנשבע לאכול מצה או שלא לאכול מצה, באופן שהרופאים אינם בטוחים אם זה יזיק לו, נראה לדון בזה טובא. ונראה דבנוגע לנשבע לאכול דבר המזיק לו לפי הך צד של הש"ך שנחשב נשבע לעבור על דברי תורה, מסתבר טובא שגם בספק נחשב עובר על דברי תורה, דזה גופא הדין של התורה לשמור גופו וגם שמירה מספק היזק נכלל בתוך חיוב שמירה. והנה הסתפקנו בקונטרס אוהב שלום (שער ב פ"א) האם ספק פיקו"נ דוחה שבת בתורת ודאי או בתורת ספק ועיין שם שהבאנו שבפשוטו זה דחייה בתורת ודאי, אבל נראה שאף אם נאמר שכל הדחייה היא מספק, שפיר מסתבר שהחיוב שמירת הנפש הוא בוודאי. ובנשבע לא לאכול מצה באופן כזה יש לדון, דלפי מה שהביאו מהגר"ש איגר בוודאי תחול השבועה, דהא בפועל אינו מותר לאכול המצה, אבל לפי מה שהבאנו מדברי הגרא"ג שהדין של ספיקא לחומרא אינו נחשב כודאי כלפי אין אחע"א, זה יהיה תלוי במה שהבאנו לדון אם הפיקו"נ דוחה בוודאי או בספק.

ספק הש"ך בחולה שנשבע לא לאכול נבילה אי הויא שבועה לבטל מצוה

ח) **ועכשיו** נחזור לדון בציורים של החברי הצלה. והציור הראשון שציירנו כשאין עוד חבר שיכול להציל והוא נשבע שיאכל או שלא יאכל מצה בליל פסח, ואכילת המצה יפריע לו מהצלה. והנה אם יהי' עסוק כל הלילה בפניות של הצלה לא יהי' חייב במצה, וא"כ צריך לדון בדין שבועתו לאכול מצה או לא לאכול מצה, מה דינם.

והנה יש מקום לדון על שבועה לאכול מצה בתרתי, חדא דכיון דמחוייב מדאורייתא בלא תעמוד על דם רעיך זה נחשב לבטל המצוה, ושנית מכיון דלמעשה הוא נשבע שלא לחלל יו"ט או לאכול מצה זה שבועה לקיים המצוה, דהרי בעצם יש בזה קיום מצוה, אלא שמחמת הנתונים הטכניים אינו חייב לעשות המצוה.

ונביא שוב את לשון הש"ך, נראה דנ"מ אף האידנא לענין חולה שמותר להאכילו נבלה שא"צ להתיר שבועתו מיהו היינו בנשבע כשהוא בריא שהיה אז אסור בנבלות וטריפות אבל נשבע כשהוא חולה כיון שאז מותר לו לאכול אם כן חלה השבועה ויש להתיר לו מיהו י"ל דאף בכה"ג לא חיילה השבועה כיון דמותר לו לאכול משום פקוח נפש אם כן השבועה נמי לא חלה דנשבע ועומד מהר סיני על המצוה דפקוח נפש והוא נשבע לבטל מצוה זו ונראה דיש להחמיר ולהתיר לו עכ"ל. ומבואר שבאופן שבפועל אינו חייב בהמצוה משום פיקוח נפש אינו נחשב כנשבע לקיים המצוה, ובנוגע אם נשבע לאכול מצה כשאסור לו מצד פיקו"נ אם נחשב לבטל המצוה, לכאו' הש"ך הסתפק בזה בסו"ד, אך לא ביאר מקום ספיקו. והנה בכגון דא דן הר"ן בנשבע שלא יאכל ז' ימים, שהרמב"ם כתב שזה דבר שא"א לקיימו והר"ן נחלק עליו וכתב שזה לא חל מצד שנשבע לבטל המצוה של וחי בהם. וצ"ע אם יש להוכיח שהרמב"ם חולק ע"ז מכיון שנקט טעם אחר.

ט) **והנה** בפשוטו אם נבוא לדון האם נקרא נשבע לבטל מצות פיקוח נפש, אין זה נוגע אם זה הי' ע"י קיום מצוה. והיינו אם חולה שנשבע סתם שלא לאכול בשר חשוב נשבע לבטל המצוה של וחי בהם, ה"ה נשבע שלא לאכול נבילות במצב שאין כשרות גם יהי' חשוב נשבע לבטל את המצוה, דמאי שנא.

ואולי הי' מקום לחלק, והיינו דבאמת צ"ב מה נסתפק הש"ך, דמה מקום יש לומר שלא ייחשב לעבור על המצוה, ומאי גרע מצות וחי בהם ממצות לולב. ועיין באפיקי ים (לב, ג) שהביא דברי שושנת העמקים דאולי וחי בהם אינה מצוה כזו שנאמר בו אין נשבעין לבטל המצוה, והאפיקי ים הקשה עליו שזה נגד דברי הר"ן שהבאנו בנשבע שלא לאכול ז' ימים. והביא האפיק"י מי שביאר בספק הש"ך משום שמא יבריא וישועת ד' כהרף עין, וע"ז טען שתי

טענות, חדא דכיון דאין זה בידו לגרום להמצב שיבריא, נחשב שבועה לעבור על דין תורה, ועוד דבציור שנשבע לא לאכול נבילות הלא כל ה"זכות קיום" של שבועתו היא רק עד כמה שיהי' חולה, דהא אל"כ זה נשבע לקיים המצוה של נבילה. והנה אם ננקוט הסברא השני' של האפיקי ים באמת יש חילוק בין נשבע שלא לאכול בשר היתר לנשבע שלא אוכל נבילה.

י) **והנה** הי' נראה לדון באופן אחר למה אין זה שבועה לבטל המצוה, והיינו שיש לדון האם דין שבועה לבטל המצוה הוא רק כשבעצם שבועתו הוא נגד המצוה, או גם אם לפי חשבון הנתונים למעשה זה סותר לקיום המצוה. ויש להבין שזה גופא ספק הש"ך, וא"כ כדי לחלק בין ציורו של הש"ך לציור של הר"ן ל"צ להגיע להא שחוששין שיבריא, אלא דבנשבע שלא יאכל ז' ימים מכיון שזה טבע של כל אדם למות אם אינו אוכל לשבעה ימים, נחשב שבועה לצום שבעה ימים כשבועה נגד התורה, אבל אם חולה נשבע שלא לאכול בשר, מכיון שבעצם אכילת בשר אינו דבר שנצרך לחיי האדם, אף דלאדם זה זה נצרך, אין לדונו כנשבע לבטל המצוה.

והנה מדברי הש"ך אני תמה על המור וקציעה שהביא הביאור הלכה (בסי' תפ"ה) וז"ל, ועיין במור וקציעה שכתב דאם אמר שלא אוכל מצה זו אסור אפילו לית ליה אחריתא, ויתירו ליה שבועתו (ע"כ). והיינו דס"ל דכל הדין של נשבע לבטל המצוה היינו רק באופן שנשבע להדיא על ביטול המצוה, ובציור שאין כאן אלא מצות אלו, אין זה נחשב כנשבע לבטל המצוה, אבל לכאורה דברי הש"ך מבוארים דלא כוותיה, דהרי בוודאי הציור הפשוט שצריך נבילות לפקח נפשו, אינו משום דרק נבילות מועילים למחלתו, אלא כל שצריך בשר ויש לו רק נבילות, וא"כ זה ממש דומה לציורו של המור וקציעה. ולפי מה שהסברנו שזה גופא ספק הש"ך ניחא קצת, דנמצא דאין המור וקציעה חולק על הש"ך אלא מכריע ספיקו, אבל עדיין לא הועלנו בזה דז"ל המור וקציעה ואם אסר עליו מצה זו בשבועה, אפילו בלילי פסח, חיילא שבועה ודאי, ואפי' לית ליה אחריתא. **כך נ"ל פשוט**, ויתירו לו. ובודאי אינו משמע שבא לפשוט ספק הש"ך, וביותר דלכאורה הביאור הלכה לא הי' סותם כ"כ בפשיטות אם הש"ך נשאר בספק.

ושמעתי מהרב י.צ. ליברמן ומהרב י. שמואלביץ שליט"א לבאר כעין הסברא שהבאנו מהאפיקי ים, והיינו דבנשבע שלא לאכל מצות אלו אף שבמציאות אין לו עוד מצות מ"מ בהחפצא של השבועה א"א לדון שמונח בגוף השבועה שלא יאכל מצות כלל, אבל בחולה שנשבע שלא לאכול נבילות עד כמה שאינו צריך הנבילות עבור פיקו"נ אין זה שבועה משום שהוי נשבע לקיים המצוה, וא"כ ע"כ אם רוצים לדון ששבועתו תחול זה רק עד כמה שיהיה

זה פיקו״נ, וא״כ זה נחשב כשבועה לבטל המצוה [קלו].

יא) **אבל** נראה דמהלך זה [וכן דברי האפיקי ים] צ״ב טובא, וצריך להאריך קצת ביסוד הסוגיא, דהנה בנשבע לבטל המצוה מבואר בדברי הגמ׳ שלא הוי שבועה מדכתיב לא יחל דברו אבל מיחל הוא לחפצי שמים. ובפשוטו אין הביאור דהוי רק דין שאין בל יחל, והשבועה לא מחייבו לקיים דברו נגד המצוה אלא שהשבועה לא חלה כלל [דבפשוטו אם הי׳ חל לא הי׳ שבועת שוא], ועיין בקהילות יעקב (סי׳ יד אות ב) שכתב שזה דבר ברור שהשבועה בשבועה לבטל המצוה לא חלה כלל [קלז]. וכ״ז בנשבע לבטל המצוה, אבל בנשבע לקיים המצוה בפשוטו אין מיעוט בפרשת שבועה שאינו חל [אלא דלגבי קרבן נתמעט מלהרע או להיטיב] והא דמבואר במכות שהנשבע שלא יחרוש ביו״ט אינו לוקה משום שכבר מצווה מצד יו״ט, ביארו הרבה אחרונים שזה מצד הדין הכללי של אין איסור חל על איסור, ויובאו דבריהם להלן.

עכ״פ צריך לברר האם יש נ״מ בין הדין שאין שבועה חלה כלל להדין אין אחע״א. ומצינו ב׳ נידונים שדנו גדולי האחרונים שיש נ״מ בהא דהשבועה חלה וזה רק מצד אין אחע״א. חדא, עיין בשער המלך (פי״ז מהל׳ איסו״ב) וז״ל, ודע דהא דאמרינן אין אחע״א היינו דוקא שאין האיסור הב׳ חל עליו כל זמן שהאיסור הראשון עומד עליו, אבל אי איסור ראשון פקע מיניה חייל, וזה מבואר מדאמר פרק ד׳ אחין איסור אחות אשה מתלא תלי וקאי אי פקע מיניה איסור אשת אח אתי איסור אחות אשה וחייל (ועיין בתוס׳ פרק ג״ה דף צ׳ ע״א ד״ה קדשים יע״ש), ואולם אני מסתפק בנשבע שלא יאכל פירות אלו וכיוצא, והיו פירות אלו של הקדש או של נטע

קלו. והי׳ מקום לטעון שאין ליישב כן, דהרי ההיתר של וחי בהם אינו תלוי בהחיוב של וחי בהם. ולחדד הדברים, יולדת שרוצה להחמיר על עצמה ולא להדליק נר רשות בידה, ואף שכל מייתבא דעתי׳ נחשב כפיקו״נ. ובציור מעשי פשוט שמחללין שבת ללכת להרופא הכי מומחה בחו״ל, אף דלכאו׳ אין חיוב ללכת. וא״כ אינו נכון לומר שכל החפצא של שבועה לאכל נבילות חל רק באופן שיש בזה חיוב לאכלם, וא״כ הוי לבטל המצוה. ונמשיך בהמשל שלנו, אם נשבע לא ליסוע לחו״ל בשבת לרופא המומחה, לכאו׳ בודאי השבועה חלה דאינה לקיים המצוה דהא מותר לו ליסע, אבל גם א״א לדונו כביטול מצוה. וא״כ בכל חולה שנשבע שלא לאכול נבילות, אף שבציור זה אין נבילות שמותר לו לאכול ואינו חייב, אבל בעצם זה שתי ענינים. אבל לכאו׳ אין בזה טענה דסו״ס במי שנשבע לאכול נבילות דנים ע״כ ששבועתו הוא שלא לאכול במצב של פיקו״נ, ובזה אף שאמנם יש מצבים שזה לא נחשב לבטל המצוה, אבל כלפי מצבים שבאמת יש לו חיוב פיקו״נ שפיר נחשב ששבועתו הוי נגד המצוה.

קלז. ויש להוכיח כן גם מהא דאיתא בגמ׳ דנשבע פעמיים שלא לאכול ככר, שהשני׳ לא חלה אבל אם נשאל על הראשונה השני׳ חלה, וביאר רש״י משום ששאלה עוקר נדר למפרע. והשו״ע הסתפק (יו״ד סי׳ רל״ח סעי׳ י״ז) אם בנשבע לבטל המצוה ג״כ יש דינא דרבא, או דבזה אמרינן דכיון דבשעתו לא חל כבר לא יחול.

רבעי, דקי״ל דאין שבועה חלה משום דמושבע ועומד מה״ס הוא, לכשיפדה אותם מיד גזבר מי אמרינן דחלה שבועה עליו, דכיון דטעמא דאין שבועה חלה לקיים את המצוה הוא משום דאין אחע״א אם כן פקע מיניה איסור הקדש אתי איסור שבועה וחייל, וכההיא דאחות אשה דפד״א. או דילמא שאני התם דלכי פקע איסור אשת אח אתי איסור אחות אשה וחייל משום דשמה עליה שהרי אחות אשה מקרי, אלא דאיסור אשת אח היה מעכבתו שלא תחול, והילכך כי פקע מיניה חיילי, אמנם גבי שבועה דחלות האיסור היא על שהוציא שבועה מפיו ובשעה שנשבע לא מצאה מנוח לחול משום איסור הקדש דקדים, אפילו כי פקע מיניה לא חייל דבאותה שעה לא נשבע ובשעה שנשבע אין כאן חלות, וכן נמי לא דמי להא דאמרי׳ פ״ג דשבועות שבועה שלא אוכל שבועה שלא אוכל אינו חייב אלא אחת, שאל על הראשונה חלה ב׳ עליו משום דלכי משכחת רווחא חייל, דשאני התם דכיון דחכם עוקר הנדר מעיקרו נמצא דלמפרע משעה שהוציא שבועה שניה מפיו מצאה מקום לנוח משא״כ בנ״ד עכ״ל. ועיין גם בגליון רע״א (סימן רל״ח) שהביא דמהר״מ מינ״ץ כתב דבנשבע פעמיים על ככר חלה השניה רק בנשאל לחכם, אבל בהפרה דמיגז גייז לא, ודקדק כן מלשון רש״י כיון דחכם עוקר הנדר מעיקרו. וכתב הרעק״א ולענ״ד אינו ראיה עפ״מ שכ׳ הר״ן נדרים (ח׳ ע״א) דבנשבע לקיים המצוה חלה לענין בל יחל אבל לא לקרבן דאמעיט מלהרע או להיטיב ע״ש, ואולם זהו דוקא בנשבע לקיים מ״ע לישב בסוכה וכדומה, אבל בנשבע לקיים מצות ל״ת כגון שלא לאכול נבילה ודאי דאינה חלה אפילו לענין בל יחל, כדאיתא להדיא בסוגיא דמכות (כ״ב ע״א) במה דפרכינן שם ולחשוב נמי שבועה שלא אחרוש בי״ט ומשני התם לא חלה השבועה דמושבע ועומד מה״ס, והתם מיירי הכל לענין מלקות וע״כ הטעם מדין אין איסור חל על איסור כמו בעלמא, וממילא אפילו לאו ליכא. אבל בנשבע לקיים מ״ע דל״ש בזה אין אחע״א בזה כתב הר״ן דחל לענין לאו דבל יחל, וכזה כ׳ בתוספות שבועות (כ״ז ע״א) דר׳ יהודא בן בתירא דמחייב בנשבע לקיים ולא קיים דס״ל דא״צ להיות בלאו והן, דמ״מ מודה בנשבע שלא לאכול נבילה משום דאין אחע״א עי״ש, וה״נ לדידן דקי״ל כת״ק דנשבע לקיים ולא קיים דפטור משום דליתא בלאו והן היינו לענין קרבן אבל לענין מלקות יש חילוק בין לקיים מצות עשה בין לקיים מצות ל״ת, וזהו ברור בכוונת הר״ן. ולפי זה יש לומר דמה דכתב רש״י הטעם דחכם עוקר נדר מעיקרו, היינו דלישנא דרבא דאם נשאל על הא׳ עלתה לו שניה תחתיה משמע דיש לשניה כל דין שבועה, ובזה יקשה הא מקרי נשבע לקיים את המצוה דשבועה ראשונה וליכא קרבן [וביותר למה דכ׳ רש״י במכות שם גבי שבועה שלא אחרוש דלא חייל דנפקא לן מלהרע או להיטיב מבואר דסבירא ליה לרש״י דגם לענין הלאו ממעטי׳ מלהרע או להיטיב דלא כהר״ן הנ״ל], משום הכי צריך הטעם דחכם עוקר נדר מעיקרו ולא הוי בכלל נשבע לקיים, ובאמת אם הפר הבעל

הראשונה אינה חייבת קרבן על השניה, אבל מכל מקום לענין לאו דבל יחל דלא אמעיט מקרא ואנו באין לדון רק מדין אין איסור חל על איסור, יש לומר דהוי כמו בעלמא דמתלי תלי וקאי ואי פקע ראשונה חלה שניה כדאיתא ביבמות (דף ל"ב ע"א), ואף בהפרת הבעל חלה השניה לענין הלאו כיון דפקע הראשונה, ודוק היטב עכ"ל הגרע"א. והיינו שנקט כהך צד של השער המלך דחלה השבועה שניה.

יב) **ושנית** יש נ"מ בהא שהשבועה בעצם חלה ואין ההפקעה אלא מצד אאחע"א, דעיין בפמ"ג בפתיחתו להל' פסח (ח"ב פרק א' סוף אות ט"ז) שהתפלא ע"ד הש"ך דבריא שנשבע לאכול נבילה לא חלה ואם נעשה חולה א"צ להתיר שבועתו. וז"ל הפמ"ג, ואגב גררא ראיתי להזכיר בכאן דבר אחד והוא לדעתי נקודה נפלאה, כי הנה כבר ביארנו פעמים רבות דנהי דקי"ל דאין איסור חע"א כו' היינו לחייב שתים אבל מ"מ תרין איסורין רביעי עלי' וביבמות (דף ל"ג) נ"מ לקוברו בין רשעים גמורים, ועפ"א מהל' א"ב בהשגות הר"א ז"ל, ונ"מ טובא כמ"ש בפרי מגדים ליו"ד כ"ח, והשתא למ"ש הש"ך ביו"ד רל"ח דנ"מ למי שנשבע על הנבילה דאינו חל וכשהוא חולה אח"כ א"צ להתיר דאין השבועה חלה, ש"מ דסובר דאין אחע"א ואף תרין איסורין לא רביעי עליה כלל, והוא פלא בעיני, וצ"ע לדינא טובא עכ"ל וכתב ע"ז האבנ"מ (בתשובה י"ב) וכונתו למאי דאמרי' ביבמות (לב, א) בהא דתניא הבא עלי' חייב משום אשת אח ומשום אחות אשה דברי ר' יוסי, ופריך למימרא דסבר ר"י אחע"א כו' ומסיק דאינו חייב אלא אחת אלא דמעלה עליו כאלו עשה שתים כו' נ"מ לקוברו בין רשעים גמורים, ופירש"י דלא מיירי בשוגג ולקרבן, אלא דמעלה אני עליו כאלו עשה שתים וה"ל רשע גמור ע"ש. ומבואר מזה דהא דאין אחע"א היינו לענין עונשין דלא מיחייב ב' מלקיות, וכן בשוגג אינו חייב אלא קרבן אחד, אבל לענין איסור גם האיסור השני רביע עליה, א"כ בחולה שיש בו סכנה שהותר לו נבילה מ"מ איסור שבועה דרביע עלי' ג"כ למה יאכל בלא התרה, והרי נושא עלי' איסור בל יחל, זו היא תמיהתו של הגאון בעל פרי מגדים עכ"ל.

והנה בביאור שיטת הש"ך יש לבאר בב' אופנים, דיש אחרונים[קלח] שנחלקו על הנחת הפמ"ג שיש להוכיח מהדין של לקוברו בין רשעים גמורים שיש באמת איסור, ושנית יש לבאר דבאמת בשבועה גם לקיים המצוה השבועה לא חלה כלל מצד אין שבועה חלה על שבועה, וכן כתב האבנ"מ [ונדון בדבריו בארוכה להלן].

קלח. עיין במילואי חותם שם (הערה 38) שהביא משיעורי הגר"ש שקופ לנדרים סימן א, ובקובץ הערות סימן ל'.

יג) **ועתה** נהדר לנידון דידן בסברת האפיק״י שהשבועה שלא לאכול נבלה אינה שבועה אלא עד כמה שיהיה פיקו״נ, דאל״ה הוי נשבע לקיים, וכן בסברא שהבאנו ליישב דברי המור וקציעה דבנשבע שלא לאכול מצות אלו לא מיקרי לבטל אף אם אין לו אלא מצות אלו, עם דברי הש״ך שנסתפק עכ״פ לומר דחולה שנשבע שלא לאכול נבלה מיקרי לבטל מצות וחי בהם, אף דבפשטות מיירי שצריך לאכול בשר כל דהו, ואין לו אלא בשר נבלה. והבאנו ליישב דבדברי הש״ך לעולם הוא נקרא לבטל המצוה דפיקו״נ, כיון דהיכא שאינו נצרך דוקא לנבלה לא חלה השבועה כלל דהוי לקיים המצוה, ושוב ממילא לעולם שבועה שלא לאכול נבלה הוי לבטל מצות וחי בהם. ולכאורה יל״ע בזה דאם ננקוט כדעת הרעק״א שהשבועה השני׳ תחול כשתפקע השבועה ראשונה אף אם זה מכאן ולהבא, צ״ע האם אפשר להבין הטענה שכל השבועה אינה חלה אלא ״עד כמה״ שאינו נאסר ע״י נבילה מצד פיקו״נ, דהא השבועה עצמה שפיר חלה.

אמנם אף שלכאורה קשה להבין כן לפי מהלך רע״א, מצינו לכאורה בכגון דא בדברי רעק״א עצמו, דעיין בבית הלוי (סימן מ״ד) אחרי שביאר ששיטת הר״מ הוא שהאיסור השני חל, וז״ל, ובדברינו אלה יש לנו ישוב נכון לדברי הטור יו״ד בסי׳ רל״ד בסופו שכ׳ וז״ל ואם אמרה קונם תשמישה על כל העולם יפר חלקו ותהא מותרת לו עד שתתגרש ואז אסורה לו ג״כ. והקשה עליו הב״י דכה״ג דאסרה הנאת תשמישה על כל העולם הא לא חל כלל על בעלה דהא משועבדת ליה, וע״כ בשו״ע העתיק לשון הרמב״ם שאסרה על עצמה תשמיש של כל העולם. ובאמת ברש״י ביבמות דף קי״ב בד״ה נטולה מבואר להדיא כהטור, וצ״ע על הב״י וגם על האחרונים שלא הביאוהו. ועי׳ בש״ך סי׳ רל״ד ס״ק פ״ג שכ׳ בשם הב״ח והפרישה דמיגו דחל על כל העולם חל נמי על הבעל ובכולל מפקיע מידי שיעבוד. וראיתי לרעק״א סי׳ קס״ח שהקשה על הב״ח דהא על אחרים אין לו לחול הנדר כקושית התוס׳ דהא אין איסור חל על איסור, ורק חל משום כולל דבעל והיאך נאמר דעל הבעל חל בכולל על אחרים ונתפוס החבל בב׳ ראשין. ולדברינו ניחא דס״ל כהרמב״ם והתוס׳ דיבמות הנ״ל, דלענין איסור חל שפיר וא״כ חל על אחרים בלא כולל, ושפיר חל על הבעל משום כולל, עכ״ל הביה״ל. והנה לכאורה צ״ע למה לא ס״ל כן להרעק״א ומהי תמיהתו על הב״ח.

ומשמע מזה חידוש דאף דלפי הרעק״א הא דאין נדר חל על אסור לאו זה דין פשוט של אין איסור חל על איסור, מ״מ מאחר והאיסור לא חל זה גורם שלא יהי׳ בזה דין כולל וממילא השבועה לבטל המצוה לא יחול.

ולחדד החידוש שבדבר, יוצא שמי שנשבע על פת חטין לאכלה ופת שעורין שלא לאכלה, וחזר ונשבע על שניהם שלא לאכלם, דנמצא דנשבע לבטל על הפת חטין ולקיים על הפת שעורין, ולפי״ד הרעק״א לא הוי כולל ע״י הפת שעורין דהא לא חלה עתה

השבועה, ואף דאם הופרה שבועה ראשונה שלא יאכל שפיר תחול השבועה שלא יאכל על הפת שעורין, אבל לגבי הפת חיטין שנשבע לאכלה לא יועיל לחול עי״ז, דבוודאי הכולל שפועל כלפי חלות שבועה לבטל המצוה תלוי בשעת חלות השבועה ולא אכפת לי מה שאח״כ נעשית השבועה כולל. ומסברא היינו אומרים שבאותה מדה שיכולה השבועה לחול אח״כ כלפי זה ע״כ יהי׳ כולל וא״כ בודאי גם עכשיו יחול, ומדברי רעק״א חזינן שלא דנים כן, אלא שזה תלוי אם יש חלות איסור בפועל בשעת חלות השבועה.

עכ״פ אם מבואר מדברי רעק״א שהחסרון של אין איסור חל על איסור נחשב שאינו חל כדי להיות כולל בנוגע לעצם חלות השבועה, י״ל גם שבנוגע לדינו של הש״ך דנים שכל חלות השבועה שלא לאכול נבילה זה רק עד כמה שהוא יצטרך את זה לפיקו״נ, וא״כ שפיר יש ליישב דברי המור וקציעה עם דברי הש״ך.

אכן נראה שאין להביא ראי׳ לזה מדברי רעק״א. דקושיתו הלא היא על הביאור בדברי הטור שבאוסרת גופה על בעלה ועל אחרים מהני על בעלה משום שחל על כל העולם, והינו ׳איסור מוסיף׳ שאוסרת הך חפצא על עוד אנשים. וא״כ נראה דאין להוכיח ממה שנקט רעק״א דבאופן שיש דין של אין אחע״א א״א לדון דהוי מוסיף, שינקוט ג״כ דאין זה נחשב כולל, דבמוסיף דכל ההוספה הוי מה שנאסר על יותר אנשים יש לדון שבמקום שאותו האיסור אינו אוסרם בפועל אינו חל, אבל בכולל שנוסף איסור על יותר חפצים, שפיר יל״ד דהוי כולל בזה שאוסר בעצם עוד חפצים, אע״פ שהגברא לא נאסר בפועל, דיש יותר מקום להבין שזה תלוי בהחפצא של האיסור ולא בהבפועל.

יד) **ונראה** להעיר בדברי הפמ״ג, שהפמ״ג הק׳ על הש״ך דלמה כתב שאינו צריך להתיר מכיון דאין אחע״א, הלא עצם האיסור חל ויהי׳ חייב לישאל מצד האיסור. והנה לפי הבנת הפמ״ג שכל הדין של אין שבועה חלה על שבועה זה הדין הרגיל של אין איסור חל על איסור [כדעת רעק״א], וממילא עצם האיסור שפיר חל, למה לא הקשה יותר על הש״ך, והיינו דמה ההבדל אם עשה השבועה כשהוא חולה או עשה כשהוא בריא ונחלה, הלא זה גמ׳ מפורשת ביבמות שבאין אחע״א כי משכח רווחא חייל.

ולכאורה בדעת הפמ״ג מבואר כמו שמשמע בדברי השער המלך שהבאנו לעיל, שאף אם כל הדין הוא מצד אין אחע״א ובאאחע״א גוף איסור השני חל, מ״מ חלוק הדין בין נדרים ושבועות לאין אחע״א בעלמא, דבשבועה שהאיסור הוא מה שהוציא השבועה מפיו א״כ באותה דרגא שלא חל בשעת השבועה יהיה גם אח״כ, שבנדרים ושבועות אף עם עצם השבועה חלה גם הדרגא של חומר האיסור לא יכול לגדול אח״כ, וממילא זה תלוי מה היה המצב בשעה שנשבע, ועיין.

נשבע לפקח נפשו האם נחשב כשבועה לקיים המצוה

טז) **עכ"פ** נחזור לנידונינו האם חולה שנשבע שלא לאכול מצה כדי שלא ימות, נחשב כנשבע לקיים המצוה, והיינו דבנוגע לנשבע לבטל המצוה נתבאר לנו שזה ספיקו של הש"ך, וצידדנו בביאור ספיקו, וצריך לבאר האם יש אותם גדרים לגבי נשבע לקיים המצוה. והנה לפי הרמב"ן שגם לקיים המצוה נתמעט מקרא דלא יחל דברו משום שזה נחשב נשבע על חפצי שמים, יש לדון דבאמת זה תלוי באותו גדר כמו נשבע לבטל המצוה, אבל כמובן אין בזה הכרע. ולפי מש"כ רעק"א בביאור שיטת התוס' דיש אין אחע"א גם בעשה א"כ יסוד הספק הוא האם מי שיש עליו איסור או חיוב לעשות או שלא לעשות פעולה מסויימת בשביל פיקוח נפש יש לדון בו אין אחע"א. ולכאו' מסתבר לומר שלא שייך בזה אאחע"א וחלה השבועה. דמה שבמצב המסויים יש לו חיוב שלא לאכול מצה, אינו נחשב חיוב כזה שלא יחול עליו עוד חיוב. הבאנו להסתפק האם כשנשבע לעשות מה שבריאותו מחייבתו, באופן שאם היה נשבע לא לעשות כן שהש"ך צידד שזה נחשב לבטל המצוה, האם ממילא שכשנשבע לעשות כן נחשב לקיים המצוה, וציירנו באופן שנשבע שלא לעשות מצוה מחמת שמסוכן לו לקיים המצוה, וממילא הדברים תלויים בשיטות הראשונים בדין שבועה לקיים המצוה. אבל באמת יש לציירו לכו"ע כשנשבע על לאו. והיינו במי שמסוכן לו לאכול בשר ונשבע שלא לאכול בשר, האם יש לדון בזה שאין איסור חל על איסור כמו שמבואר בש"ך שבציור הפוך נחשב לבטל המצוה. ולענ"ד נראה לחלק בין דברי הש"ך שנקט שנחשב לבטל המצוה, ולומר דאף דמבואר בדברי הש"ך דמי שנשבע באופן שאינו מתנגד להמצוה בעצם, אלא שכך יוצא בחשבון, מצד המצב שלמעשה הוא נשבע באופן שאינו יכול לקיים המצוה, זה נחשב לבטל, נראה דלא ייחשב איסור חל על איסור בכה"ג, דהא האיסור שלו אינו על החפצא של מעשה אכילת בשר אלא על היזק בריאותו. ואם כן כך יהי' בנוגע לנשבע לקיים פעולת הצלה, ועיין.

האם שבועת החבר הצלה יחול עליו

טז) **ואם** כנים הדברים יש לדון לפו"ר דבציור הראשון שאכילת המצה תפריע לו להציל, שהשבועה שלא לאכול מצה יתכן מאד שתחול, כיון דאי"ז לקיים מצות לא תעמוד על דם רעך, והשבועה שיאכל מצה לפי הך צד בש"ך ששבועת חולה שלא לאכול נבילה נחשבת שבועה לבטל המצוה, לכאורה לא תחול דהוי כלבטל.

אך בנידון דידן יש לדון מטעם אחר שאינו נחשב שבועה על המצוה. דהא מדברי הש"ך מבואר היטב דכל דינו הוא רק כשהי' חולה בשעת השבועה אבל אם חלה אח"כ אין אומרים דאיגליא מלתא לבסוף ששבועתו היתה על דבר מצוה. אבל צ"ב מה מגדיר שהוא חולה עכשיו, דהנה מי שיש לו מחלה בגופו שמחליש אותו והמצב הוא שהמחלה מתדרדרת והרופאים אומרים שלפי מצבו של עכשיו אין לו צורך לאכול בשר,

אבל ברור שבעוד כמה ימים יצטרך לאכול, לכאו׳ אם נשבע עכשיו שלא לאכול נבילה בתוך שבוע הבא זה לא נחשב לקיים המצוה [ולחד צד בש״ך נחשב לבטל המצוה] דאף שאינו צריך לאכול עכשיו ממש אבל כיון דמצב גופו הוא שבתוך השבוע יצטרך לאכול נחשב נשבע בשעה שכלפי אכילה ההיא אינו מצווה. ואין חילוק בינו לבין ממי שחולה עכשיו וצריך לאכול כל יום בשר, דלא אמרינן כיון דאינו צריך לאכול עכשיו נחשב כנשבע על בשר מצוה. ומה לי אם מצב גופו הוא שבעוד שעה כבר יפוג הכח מהאכילה הראשונה ויהי׳ צריך לאכול, או שבעוד שעה יהי׳ יותר חולה[קלט]. אבל מה שצ״ב מה הדין במי שיש מצב שיכול להתפתח למחלה אבל אינו מוכרח שיתפתח, ואם יתפתח יצטרך לאכול, ונשבע לאכול או שלא לאכול. והנה בודאי א״א להגיד שבכל אפשרות נחשב שאינו לבטל המצוה, דהא כל אדם יש סיכוי שיחלה ויהי׳ חלש וא״כ על איזה ציור דיבר הש״ך שנחשב בריא בשעת שבועה וחלה אח״כ. ולענ״ד שאינו תלוי בסיכויים אלא אם זה דבר המתחדש, והיינו אם יש מגפה שהתפשטה אף דלפי השערת הרופאים יש סיכוי גבוה שהוא יחלה, נחשב שבועה על דבר מצוה אף כשחלה בסוף, אבל מאידך מי שהרופא אמר שתשעים אחוז שהכאבים שיש לו לא באים מחיידק אלים וממילא אינם מחייבים אכילת בשר, אבל אם יתחזקו הכאבים כמה ימים זה סימן שזה כן החיידק הזה ועל הצד הזה כבר חייב עכשיו לאכול בשר. נראה שזה אינו נחשב נשבע על המצוה דאגליא מלתא דכבר אז הי׳ לו דין לאכול. והנה אף שזה נראה כהגדרה מחודשת ויהי׳ דברים שקשה להגדיר בהם מה נחשב מצב מתחדש ומה נחשב שנתגלה המצב למפרע, נראה שיש עוד דינים בפיקו״נ שתלויים בהגדרה הזו, עיין מה שהארכנו בזה באוהב שלום (שער ב פ״א אות ט) ועיין בהערה מה שהבאנו מדברינו שם[קמ].

קלט. אמנם יש מקום לחלק ביניהם, דבחולה שצריך לאכול כל יום, המצב קיים לגמרי כבר, משא״כ בבן אדם שיתדרדר מצבו אף שהסיבה לדרדור כבר קיימת בגופו אבל המצב שמצריך בפועל לאכול אינו קיים כלל עדיין. וכמו שיש לדון מה הדין אם המציאות היתה שכל זקן מופלג צריך לאכול נבילה משום חולשתו ונשבע בצעירותו שיאכל נבילה, האם השבועה חל על עת זקנותו, וצ״ע בכל זה.

קמ. והנה בודאי צ״ב להגדיר מה נחשב דבר המתחדש. דלכאו׳ הרבה מצבים שמתחדשים אחרי זמן, בעצם היו מונחים בתוך המציאות של לפני כן. והינו אם היינו יודעים התקיפות של החיידק וכו׳, היינו יכולים אולי לדעת מה יהיה סופו. והדעת נוטה שדברים שבמצבם של עכשיו אינם רק בגדר של מכוסים, אלא שאינם שייך לידיעת בשר ודם, נחשבים כנתחדש, וצ״ע בזה. אבל ההגדרה הזאת נצרכת אף בלי דברינו. דהרי תוס׳ כתבו שם במנחות בנוגע לשוחט עוד חטאת ונתכפר בשניי׳ דודאי חייב, אף דנמצא כחושה בבני מעיים תלוי במחלקת אמוראים, וז״ל לא דמיא לבעיא דבסמוך בתר מחשבתו אזלינן או בתר מעשיו דהתם אם יבא אליהו ויאמר שהיא כחושה בבני מעיים היה מביא שמינה עכ״ל. וא״כ גם בזה צריך להגדיר אם האימורים נתעפשו לפני הקרבה, מתי אומרים שזה מגלה לנו שהי׳ בהם חסרון ויהי׳ פטור ומתי דנים את זה להתחדשות.

עכ"פ לפי זה נראה שחבר הצלה אף שעובד עשרים שנה ולא הי' אף שבת שלא הוצרך לחלל שבת, עדיין נחשב כדבר המתחדש וממילא אם נשבע לא לחלל שבת יהי' נשבע על המצוה [ולא יהי' ביטול מצוה].

בריא שנשבע על מצב של פיקו"נ

יז) **והנה** אף שכתבנו בהחבר הצלה שנשבע שלא לחלל שבת שנחשב נשבע לקיים המצוה אף שמצוי טובא שיהיה לו היתר לחלל השבת, נראה שלאו כל אנפי שוים בה. דמה יהיה הדין במי שנשבע שאם יהיה חולה שיש בו פיקוח נפש הוא לא יסע בשבת, ונראה פשוט שאינו נחשב נשבע לקיים המצוה, דהא כל שבועתו היא על מצב שיש לו היתר לחלל. והיינו דלהש"ך יש צד שמי שנשבע לא לאכול נבילה במקום שמצד פיקו"נ חייב לאכול, נחשב נשבע לבטל את המצוה של וחי בהם, ומבואר מדבריו, שזה רק כשנשבע כשהוא חולה, אבל כשנשבע כשהוא בריא שלא לאכול נבילה ונהיה חולה אינו נשבע לבטל, אבל נראה שמי שנשבע במפורש על מצב של פיקו"נ דשפיר יהיה לו אותו דין כמו מי שנשבע כשהוא חולה. ואם כנים הדברים צריך דקדוק טובא בכמה ציורים האיך דנים לשון שבועתו. ונצייר בתרופה שמכיל שומן נבילות שמיועדת לחולי לב בשעה שמרגישים כאבים. והנה תרופה זו כשצריכים אותה חייבים לקחת אף אם זה נבילה, דהא כל מצב שלוקחים אותו זה פיקו"נ, וא"כ מה הדין של מי שנשבע ליטול או שלא ליטול תרופה זו. והנה אם כנים דברינו, יוצא שאם נשבע בלשון 'אם יהיה לי כאבים המצריכים נטילת התרופה אקח התרופה' נחשב כחולה שנשבע, וא"כ יש מקום גדול לטעון שמי שנשבע על לקיחת תרופות אלו בודאי כוונתו למצב שמצריך לקיחת התרופות, וצ"ע. וא"כ צריך דקדוק אם החבר הצלה נשבע שלא ליסוע עבור הצלה, דלכאורה נוסח זו פירושו על מצב של פיקו"נ, וצ"ע.

יש לו חולים להציל ואחד מהם מחייב ביטול אכילת מצה ונשבע

יח) **וצריך** לברר בציור אחר, והיינו דציירנו ההיכי תמצי של החבר הצלה שאינו יכול לקיים מצות מצה, באופן שהמצה רחוקה ממנו ולא יספיק לחזור בזמן לטפל בהחולה. וא"כ צריך לברר הדין במי שיש לפניו שתי חולים ראובן במזרח העיר ושמעון במערב העיר, ואי אפשר להציל שתיהם, והמצה במזרח העיר ויוצא שאם יציל ראובן שפיר יכול לאכול מצה, ואם יציל שמעון לא יוכל לאכול מצה. וצריך לברר הדין אם נשבע להציל זה שבמזרח או שבמערב, או אם נשבע לאכול או לא לאכול מצה, האם חלה השבועה.

ומקודם צריך לברר האם עליו להציל בדווקא להציל החולה במזרח כדי שיוכל לקיים מצה, מכיון דבין כך אינו יכול להציל יותר מאחד. ונביא מה שכתבנו בקונטרס אוהב שלום (שער ז פ"ג) בזה, "נסתפקתי במי שיכול להציל א' משתי אנשים ואין שום קדימה בהלכות הצלה, שהדין הוא שמי שירצה יציל, מה הדין אם א' מהם צריך חילול שבת להצילו וא' אינו צריך. האם נאמר

כיון שכל ההיתר לחלל שבת הוא כדי להציל נפש מישראל, למה כאן יציל ראובן ע״י חילול שבת אם יכול להציל שמעון בלי חילול שבת, או דנימא דבמקום הצלת נפש אין לחשב כלל עם החילול שבת. והראוני דהגר״א גנחובסקי זצ״ל שאל זה להגר״י אברמסקי זצ״ל ואמר ״שיעשה מה שירצה״. וא״כ כ״ש בנד״ד הדין הוא שיציל מי שירצה, וא״כ צריך לברר האם הא דנשבע לאכול מצה הוי נשבע לקיים המצה או דנאמר כיון דהדין הוא שיעשה מה שירצה א״א לדונו כנשבע לקיים המצוה.

שבועה על מצוה קיומית

יט) **והנה** לברר שאלה זו צריך לדון תחילה מה הדין בכל מצוה קיומית, אם נשבע לקיימו או לבטלו. והנה מצינו לכאו׳ כמה גוני במצוה שיש דרך היתר שלא לקיימו, חדא מצוה שהיא קיומית בעצם, שנית באופן שאפשר לאחרים לקיים המצוה, ושלישית כשיש שתי אופנים לקיים המצוה.

והנה התשב״ץ (ח״א סימן ק׳) דן בנשבע שלא לחלוץ אם הוי שבועה לבטל המצוה, והעלה דהוי נשבע לבטל המצוה, ואע״ג דלכתחילה עליו לייבם וא״כ איזה ביטול מצוה יש בזה שנשבע שלא לחלוץ, מ״מ מכיון שבאופן שאינו רוצה לייבם צריך לחלוץ נחשב שבועה לבטל. והביא הוכחה לזה משבועה שלא אעשה סוכה שנחשב לביטול מצוה, אפילו אחרי הלילה הראשונה, והרי בידו לאכול פירות ולישן רק שינת ארעי שמדאורייתא אינו חייב בסוכה, ומזה הוכיח דכיון דבמצב שרוצה לאכול חייב בסוכה נחשב לנשבע לבטל המצוה.

ואח״כ הק׳ ע״ז מהגמ׳ בנדרים וז״ל, עוד אני חוזר להא דא״ר גידל בפ״ק דנדרים (ח׳ ע״א) האומר אשנה פ׳ זה וכו׳ נדר גדול נדר לאלהי ישראל, ופרישנא התם דכיון דמצי פטר נפשיה בק״ש שחרית וערבית וכדאיתא בפ׳ שתי הלחם (צ״ט ע״ב) לאו מושבע ועומד הוא. וכונתו, דחזינן דנשבע ללמוד לא נחשב שבועה לקיים המצוה מכיון דיכול לפטור עצמו בק״ש, אם כן הרי גם יכול לפטור עצמו בחליצה, וכתב התשב״ץ ב׳ תירוצים וז״ל, לא דמי לנשבע שלא לחלוץ שכתבתי דהוי מושבע, משום דלמ״ד דמצי פטר נפשיה בק״ש אם שונה פ׳ או מסכתא רשות גמורה היא, דומה לנותן שתי פרוטות לעני ואינו צריך אלא פרוטה אחת, דבפרוטה אחת הוי מושבע כדאמרינן בפרק ג׳ דשבועות (כ״ה ע״א ע״ש) ובשניה לא הוי מושבע כלל, אבל שלא לחלוץ כשעושה אותה מצוה רבה קא עביד, והכי מוכח מדלא אוקמיה אפי׳ למ״ד דלא מצי פטר נפשי׳ בק״ש שחרית וערבית כיון דמצי פטר נפשיה בפרק אחר בר מזה שנשבע עליו, וקל למבין. ועוד דהכא איירי בקום עשה ואפשר דחיילה עליה שבועה, ודכותה שאחלוץ חיילה עליה, אבל בבטול עשה לא וכמו שהוכחתי מישיבת סוכה עכ״ל.

כ) **ובביאור** דבריו נראה כדלהלן, והיינו דבתירוצו השני סבר דאף אם אפשר להוכיח מסוגיא דנדרים שזה אינו נחשב לקיים המצוה היינו רק שאינו נחשב לקיים המצוה אבל עדיין נחשב

לבטל המצוה. והנה מסברא לכאורה היינו אומרים להיפך, דכשעושה המצוה הוי קיום אבל אין לדונו בביטול מצוה. גם צ״ב למה אין בזה פטור מצד דליתא בלאו והן. וחשבתי לבאר כוונתו על פי מה שנביא לקמן שהרעק״א ביאר בשיטת התוס׳ שנשבע לקיים עשה אין בו מלקות משום שגם בעשה אמרינן אין איסור חל על איסור, וא״כ הי׳ אפשר לבאר שכוונתו שבסוגיא איה״נ שאין קרבן משום שאינו נחשב רשות, דליתא בלאו והן, אבל אין לדון בזה שאין חיוב חל על חיוב כיון שהחיוב השני מוסיף, אבל מהמשך לשונו משמע שבתירוץ זה ס״ל שגם קרבן חייב יעו״ש.

ובתירוצו הראשון כתב דלמ״ד דיכול לפטור עצמו בק״ש זה רשות גמורה, והנה לכאו׳ דבריו תמוהים וכי אין מצוה קיומית בת״ת, והנראה פשוט כשמעיינים בכל דבריו שלא בא לומר שבכל מצוה קיומית חלה שבועה, אלא שבאופן שיש שתי אפשרויות ועל צד מסויים חייב לעשות המצוה, זה נחשב שבועה על ביטול מצוה, ולזה כתב שלהך מ״ד אף פעם אינו חייב ללמוד יותר מק״ש.

ומה שקשה לדברינו מהו שהביא ראי׳ לדבריו מהא דלא אמרו שאי״ז שבועה לקיים משום שיכול ללמוד פרק אחר, אף דלדברינו אין זה הנידון כלל, הביאור הוא דהתשב״ץ ס״ל דבאופן דאם לא רוצה לייבם חייב לחלוץ הצד היחיד שאינו נחשב לביטול המצוה היינו משום שסו״ס יש לו אפשרות לא לעשות הך מעשה בלי להיות מבטל מצוה, וזה הוכיח מהגמ׳ דליכא למימר כן דא״כ גם בב׳ פרשיות לא נחשב לביטול מצוה.

ולפי״ד אם נבוא לדון במי שנשבע בליל פסח שלא לאכול שום מצה חוץ מהכזיתים המחוייבים עפ״י דין, תחול השבועה אף לפי התשב״ץ, ואפילו לדעת המהר״ל דס״ל שכל מצה שאוכלים בלילה ראשונה של פסח הוי קיום מצוה. דאין זה יותר מצוה מללמוד אחרי קריאת שמע. ואם נבא לדון מצד שיטת הגר״א שיש מצוה לאכול כל ז׳ נראה שיש יותר מקום לדון שזה חשוב נשבע לבטל המצוה, דלכאו׳ ביאור שיטת הגר״א דיש מצוה כל שבעה דכשאוכלים פת שהפת יהי׳ מצה [קמא].

כא) **והנה** התשב״ץ בסו״ד הביא שהרשב״א חולק עליו וס״ל שאפילו נשבע שלא לייבם אינו נחשב לבטל המצוה משום שיכול לחלוץ. ולכאו׳ נחלקו גם בנשבע שלא להתעטף

קמא. וז״ל הערות הגריש״א בשבועות דף כ״ח, שיטת הרי״ף דשבועה בכולל חייל לבטל את המצוה. אך בנשבע שלא יאכל מצה רק בליל הפסח לא חייל שבועתו, והכי קיי״ל [ודלא כבעה״מ הסובר דשבועה בכולל לא חייל לבטל המצוה]. ובהפלאה תמה למה לא יחול בכולל מצד שהרי אוסר על עצמו בליל הפסח בכל הכזיתים, גם מה שיאכל אחרי קיום המצוה. וכו׳ והנה בעיקר קושיית ההפלאה לפי״ד הגר״א ז״ל דכל שבעה יש מצוה קיומית דמצה לא יקשה קו׳ ההפלאה. וכן לפי״מ שכתב בעמק שאלה על השאלתות דדעת השאלתות ועוד ראשונים דעכ״פ בליל ט״ו יש מצוה קיומית על כל כזית וכזית א״כ

בטלית מצוייצת. והנה אם באנו לדון מה יסבור התשב"ץ במי שנשבע שלא יאכל מצה מסויימת בשעה שיש מצות אחרות לכאורה פשוט שאין זה לבטל המצוה דהא בודאי בזה אין גדר דכשאין רוצים המצות האחרות, הוא מחוייב במצה זו, וחיובו מתייחס לכל המצות בעולם, וכן הוא להדיא בתשב"ץ (לעיל שם סי' צ"ג).

וא"כ נחזור לענינו במי שיכול להציל אחד משתי חולים ואם הוא מציל שמעון אינו יכול לאכול מצה. ומקודם נדון אם קרה מקרה כזה בלי קשר למצות מצוה ונשבע שלא להציל ראובן, האם חלה שבועתו מכיון שבין כך אינו יכול להציל שתיהם, א"כ מצותו הוא להציל אחד מהם והוי כמו שנשבע איזה מצה יאכל שאין זה נשבע לבטל המצוה.

ונראה דאין לדמות עניננו כלל למצה מסויימת, דמצות מצה הויא חיוב כללי ואין שום התייחסות מצד המחייב אל מצה זו, אבל הצלת ראובן והצלת שמעון כ"א הוא מחייב מצד עצמו ויש לו חיוב להציל ראובן ולהציל שמעון, אלא שהוא אנוס שאינו יכול לעשות שניהם, וא"כ שפיר נחשב לבטל המצוה. וזה ק"ו ממה שנחשב נשבע על המצוה במסכתא אחת אף שיכול ללמוד מסכת אחרת כמ"ש התשב"ץ.

והנה הריטב"א [יובא להלן] באמת ביאר דמ"ש בגמ' ק"ש לאו דוקא, וה"ה כל פרק אחר. והיה אפש"ל דכך דעת הרשב"א, ושמעתי מהגר"ש מיימון שליט"א שנראה דאף לפי הרשב"א דיבום וחליצה אינו נחשב לבטל המצוה, הינו דעיקר חיובו הוא חלוץ או ייבם, אבל בת"ת אין הכרח שיבאר הסוגיא כמו הריטב"א, אלא משום שזה אחרת מחליצה דבעצם יש מחייב מכל פרשה ללמדו, ולכך זה נחשב ביטול המצוה. ולדבריו כ"ש שיש לדון כן בהצלת שתי חולים. ומה שיש להתספק זה לפי הריטב"א שס"ל שבאמת נחשב שבועה על המצוה משום שמצד המצוה יכול ללמוד פרשה אחרת, האם נאמר אותו דבר בהצלת נפשות שאף שבעצם יש לו חיוב להציל כל יהודי הרי למעשה אינו יכול. אבל נראה שאינו דומה, דבת"ת מכיון דבכל גונא ודאי שאף אחד אינו יכול ללמוד כל התורה בבת אחת, א"כ ע"כ החיוב למעשה הוא היום שנה פרק זה ומחר שנה פרק זה, משא"כ בהצלה דנים שבעצם הוא חייב להציל ראובן אלא שיש אונס.

וא"כ לכאו' נראה דלכו"ע מי שנשבע להציל ראובן הוי לקיים המצוה, וכן מי שנשבע שלא להצילו הוי נשבע לבטל המצוה.

כב) **והיה** מקום לומר שלפי מה שהבאנו לעיל להוכיח מדברי הש"ך דלא כהמור וקציעה, וגם מי שנשבע

מיושב קו' ההפלאה, דדין שבועה לבטל המצוה זהו גם במצוה קיומית, כמש"כ התשב"ץ גבי נשבע שלא ילך בד' כנפות דהוי שבועה לבטל המצוה ע"כ. ולפי מה שכתבנו אין לדמות דברי התשב"ץ לשיטת הנצי"ב.

באופן שמצד הנתונים המציאותיים אינו יכול לקיים המצוה לפי שבועתו, נחשב נשבע לבטל המצוה, א"כ מי שנמצא במדינה שהמצה היחידה נמצאת בעיר פלונית ונשבע שלא ליכנס לעיר ההיא, לכאו' הי' נשבע לבטל המצוה, וא"כ לכאורה גם אם נשבע ללכת לעיר אחרת שהיא רחוקה מאד מהעיר הראשונה ג"כ ייחשב נשבע לבטל המצוה. וא"כ בזה שנשבע להציל את שמעון הוי כנשבע שלא להציל את ראובן, וחוץ מזה שהוי נשבע לקיים המצוה יהי' גם נשבע לבטל המצוה. [ונ"מ לדעת הרז"ה והר"ן דנשבע לקיים יש בו מלקות ואינו אלא פטור מקרבן, ונשבע לבטל ל"ה שבועה כלל.]

אבל נראה שאינו כן, ולא אשתמט אחד מן הראשונים לדון דבנשבע לשנות פרק זו הוי נשבע לבטל פרק השני, וכן עיין בלשון התשב"ץ 'ועוד דהכא איירי בקום עשה ואפשר דחיילה עליה שבועה ודכותה שאחלוץ חיילה עליה אבל בבטול עשה לא וכמו שהוכחתי מישיבת סכה' ומבואר שאין לדון השבועה לחלוץ כשבועה לא לייבם. ויש לבאר בזה בב' אנפי, חדא דאף שמי שנשבע שלא לאכול נבילה כשהוא חולה נחשב מבטל המצוה לחד צד בש"ך, היינו משום שאף שבעצם אין מצוה לאכול נבילה אלא לפקח על הנפש, אבל במצב זה נהיה חיובו לאכול בשר נבילה, אבל בנשבע שלא ליכנס לעיר פלונית אין לדון שהכניסה לעיר האחרת נהי' חיוב מצותו, ובודאי אין לדון שללכת לעיר אחרת נחשב ביטול מצותו.

ועוד יש לומר שאפילו אם נאמר שזה נחשב לביטול מצוה, ובציור שיש מצה בעיר המזרחי ונשבע ללכת לעיר המערבי נחשב שבועה לבטל המצוה משום שאם יקיים שבועתו ע"כ אינו מקיים מצותו, בציור כזה שהביטול נהי' ע"י שמקיים המצוה אחרת א"א לדונו כביטול. והיינו אף דלפי התשב"ץ נשבע שלא לחלוץ הוי ביטול מצוה משום שעד כמה שאינו מייבם חייב לחלוץ, אבל אם כל השבועה שלו הוא לייבם בוודאי אין זה שבועה לבטל, דהא עד כמה שמייבם בוודאי אין לדון הא דאינו חולץ כביטול מצוה.

וא"כ הדרן למה שכתבנו שנשבע להציל ראובן הוי שבועה לקיים המצוה, ונשבע שלא להציל שמעון הוי שבועה לבטל המצוה. אבל נשבע להציל ראובן אינו נשבע לבטל מצות הצלת שמעון. וא"כ בנשבע לאכול מצה כשיש לפניו רק חולה אחד ואינו יכול להצילו ולאכול מצה, תלוי בשתי הסברות שהבאנו למה שבועה לחלוץ אינו נחשב שבועה לבטל מצות יבום, והסתפקנו אם נשבע לא ליכנס שהעיר שיש בו מצה הוי נשבע לבטל המצוה, וה"נ דכוותיה.

ואם נשבע להדיא שלא לאכול מצה, לפי התשב"ץ בודאי הוי ביטול מצוה, דאף דיכול להציל שמעון וממילא לא יהי' חייב לאכול מצה, אין זה עדיף על מה שיכול ליבם ואעפ"כ זה נחשב לביטול מצוה. אבל נראה שאף לפי הרשב"א שנשבע לא לייבם אינו ביטול מצוה היינו בחליצה שזה עיקר דינו לחלוץ או לייבם, אבל שלא לאכול מצה

מכיון שזה בעצם ביטול מצוה אלא שיש מצב שמחייב לבטל המצוה, א"כ אף שאם באמת הי' דינו מוחלט שלא חייב לאכול מצה, לכאו' לא הי' נחשב לביטול מצוה, כמו שחולה שנשבע לאכול נבילה אינו נשבע לבטל מצוה, אבל בציור שיש לפניו שתי אפשרויות ובאפשרות אחת באמת מחוייב לאכול מצה, שפיר נחשב נשבע לבטל מצוה.

נשבע על מצוה שיכולה ליעשות ע"י אחרים

כג) עד עתה ביררנו בציור הראשון שיש רק חבר הצלה אחד, ובציור השני שיש שתי חברי הצלה הנידון הוא אם מצוה חיובית שאפשר לה להתקיים על ידי אחרים נחשב שבועה לבטל המצוה. והנה לפו"ר הי' אפשר לומר שזה אותו נידון האם מצוה קיומית נחשב שבועה לבטל המצוה וכן ראיתי ממחברי זמננו שנקטו שזה נידון אחד. אבל עיין בתשב"ץ (ח"ב סי' קס"ג) במי שנשבע שלא להיות חזן וז"ל וא"ת שאין זה דומה לאלו לפי שאפשר למצוה זו להתקיים ע"י אחרים משא"כ בסוכה ולולב ומצות תפילין, הא ליתא, דמ"מ כיון שבשעה שהוא עובר לפני התיבה הוא עושה מצוה דאורייתא אין שבועה חלה עליו, דלא הויא הרעה רשות. וראי' מפורשת לזה מה שהקשו בגמ' (שבועות כ"ה ע"א) על מה ששנינו בכלל שבועות של רשות שבועה שלא אתן, למאן אלימא לעני מושבע מהר סיני הוא, אלא אתן לעשירים, הרי זאת המצוה אינה מוטלת על זה יותר מעל אחרים שהכל חייבין במצות צדקה, וכמו שאמרו בפ' ר"א (ס"ה ב' ע"ש) בנדרים ולימא כל דמעני עלי נפל, בתמיה, ודחו דכל הנופל אינו נופל ביד גבאי תחלה, ולמדנו מזה שכל הנופל ביד גבאי על כל ישראל הוא נופל ואפ"ה אמרי' שאם אמר שבועה שלא אתן לעני דלא חיילי עליה שבועה. ובנדון הזה ג"כ אם לעבור לפני התיבה יש מצוה דאורייתא אף על גב דאפשר להתקיים על ידי אחרים לא חיילא עליה שבועה, ולפי זה שבועה זו אינה צריכה היתר עכ"ל. ואינו במשמע שזה אותו נידון של נשבע לא לייבם או לא לחלוץ. ולפי מה שביארנו לעיל בדברי התשב"ץ בח"א, באמת לא מסתבר שזה יהי' אותו נידון. ומשמע שהנידון כאן הוא על מצוה שהיא בעצם מצוה חיובית, אלא שאפשר להתקיים ע"י אחרים, ובזה התשב"ץ הביא ראיה מהגמ' בשבועה שלא אתן לעני שגם זה נקרא שבועה לבטל המצוה, אמנם עיין ברשב"א בשבועות שם, שכתב יש מגדולי רבותינו הצרפתים ז"ל שאמרו דדוקא כשעני שואל ממנו צדקה דהשתא מושבע ליתן לו, הא לעני דעלמא שבועה חלה עליו דאינו חייב ללכת לפרנס עניים במדי, והגר"י זילברשטיין כתב שנחלק בזה על התשב"ץ. וא"כ לכאו' בציור דידן כשיש שתי חברי הצלה לכאו' יהי' תלוי במחלוקת רשב"א ותשב"ץ, אבל לענ"ד לא ברור שהרשב"א חולק, דדברי הרשב"א לא הוו מצד שיש אחרים שיכולים לקיים המצוה, אלא משום שאינו מחוייב ללכת למדי, וכוונתו שבצדקה כל החיוב מתחיל כשהעני מבקש, ואיה"נ אם הוא צריך מאתיים זוז

ומבקש בבית הכנסת מכולם, אף שיש הרבה אנשים אין לנו ראיה שהרשב"א לא ייחשב זה לנשבע לבטל המצוה, וא"כ צ"ע אם יש הכרח שיש מחלוקת בין הרשב"א לתשב"ץ בזה.

בציור השלישי נסתפקנו אם נשבע על מצוה שפטור ממנה מצד עוסק במצוה. הנה אם נשבע שלא לעסוק בהחולה לפי מה שהבאנו שיש שביארו שיסוד המחלוקת רשב"א ותשב"ץ בנוגע לשבועה שלא לחלוץ, היינו האם בנשבע לבטל מצוה חיובית נחשב למבטל המצוה, זה יהי' תלוי במחלוקתם, אבל לפי מה שביארנו גם לפי התשב"ץ אין זה נחשב לבטל המצוה. אבל אם נשבע שלא לאכול מצה לכאו' אינו נשבע לבטל המצוה, דהא סו"ס פטור הוא.

נשבע לאכול מצה כשהוא חולה והבריא או להיפך

כד) **והנה** בציור שנשבע כשהוא בריא שלא לאכול מצה ואח"ז נהי' מצב שאינו מחוייב לאכול, בודאי לא תחול השבועה אח"כ, דכבר לא חל בשעתו. ואם כשהיה בריא נשבע לקיים מצות מצה ואח"כ נחלה, לפי הרמב"ן לכאו' גם בזה לא חלה השבועה דל"ה דברו אלא חפצי שמים בשעת החלות וממילא כבר לא חל, ולפי הר"ן גם בשעתו כבר חל בנוגע למלקות.

אבל לכאו' לפי שיטת התוס' יש לדון, והיינו דאמנם התוס' ס"ל כהרמב"ן שהשבועה לא חלה בנשבע לקיים מצות עשה, אבל לכאורה זה מטעם אחר לגמרי, דבפשוטו שיטת התוס' היא דכמו שס"ל להר"ן בנשבע לבטל לאו שלא חל משום שאין איסור חל על איסור, התוס' ס"ל שיש דין כזה גם בעשה, והיינו שיש דין שאין חיוב חל על חיוב [ויבואר להלן בארוכה]. וא"כ לכאו' לפי דבריהם מכיון שזה תלוי באין אחע"א הרי מבואר בסוגיא ביבמות דכד משכחא רווחא חייל, אבל עיין לעיל דהערנו דבדברי הש"ך לכאו' מבואר דאינו כן. והיינו ממה שכתב דנשבע שלא לאכול נבילה ונהי' חולה אינו צריך להתיר. והבאנו שהאבנ"מ ביאר את זה עפ"י דרכו שיש דין נוסף בשבועה שאינו חל כלל, ואינו כמו כל שאר אין אחע"א, והערנו על הפמ"ג שאינו חולק על הש"ך מצד זה, ועיין שם מה שביארנו בדברי הפמ"ג שע"כ ס"ל שאף שזה רק מצד אין אחע"א יש דין שאינו חל אח"כ בשבועה, ולכאו' יהי' נ"מ בזה גם לענייננו, דלפי הש"ך בודאי לא יחול אח"כ, ולפי מה שביארנו הפמ"ג מודה לו בזה, אבל לכאורה לפי הרעק"א שאחרי הפרה תחול השבועה השניה, גם אחרי שנהיה חולה תחול.

כה) **והנה** זה ביארנו בציור שהי' בריא כשנשבע ונהי' חולה, וצריך לבאר הדין בציור ההפוך והיינו שנשבע לאכול מצה בליל פסח כשהי' חולה ולא הי' חייב לאכול מצה [אבל לא הי' אסור לו לאכול את המצה, ולכן אין נידון של לבטל] ולפני פסח הבריא. והנה השבועה בודאי חלה לכל השיטות, דאף אם נאמר שאין שבועה חל על מצוה כלל, אבל בציור דידן שבשעת השבועה לא הי' חייב בהמצוה בודאי חלה השבועה, אבל יש לדון אם נאמר שכשיגיע הפסח לא

יחול חיוב השבועה בפועל על החיוב מצה. והיינו דבציור של הש"ך שנשבע לאכול נבילות אין להסתפק בזה, דהא כבר חלה השבועה בפועל לפני שנהי' בריא, אבל בציורנו האיסור בפועל חל רק בפסח ואז כבר הבריא וחייב במצה. והיה אפשר לצייר ספיקן בנידון של הש"ך בציור שנשבע לא לאכול מחר, והבריא בלילה.

והנה לפו"ר אין בזה נ"מ בזמן הזה, דהיינו שבזמן הבית היה נ"מ אם יש עליו חיוב קרבן, אבל בזה"ז שאין עונשים הרי בין כך אין נוגע הדין של אין איסור חל על איסור. אך זה אינו מוסכם, דעיין לעיל שהבאנו שהפמ"ג הק' על הש"ך במה שכתב שמי שנשבע לא לאכול נבילה ונהי' חולה שאי"צ להתיר השבועה משום שהשבועה לא חלה לקיים מצוה, שהרי כיון דכל מה דלא חל אינו אלא מפני אאחע"א א"כ האיסור בעצם חל וכדמבואר מהא דקוברים אותו בין רשעים גמורים, ועיין במילואי חותם שם (הערה 38) דברי הגרשש"ק והקובץ הערות שכתבו שהאיסור אינו חל כלל ולדבריהם יש נ"מ רבתא בספיקן.

כו) **הנה** כדי לדון בנידון זה צריך לדון לכאורה בג' נקודות. חדא האם בנשבע לאכול מצה בפסח קודם הפסח באמת לא אמרינן בזה דאין אחע"א, שנית האם יש דין של איסור חל על איסור גם בעשה או רק באיסורים, ושלישית האם בכלל יש נידון של אאחע"א בנשבע לקיים המצוה במקום שא"א לומר שהשבועה לא חלה. וכמובן לפי מה שהבאנו מהרעק"א ופמ"ג שאין דין בכלל ששבועה לא חלה, ע"כ יש דין אין אחע"א דזה כל הדין, אבל לפי מה שחידש האבני מילואים שיש עוד דין שהשבועה לא חלה צריך לברר באופן שהשבועה חלה אם אמרינן אין אחע"א.

והנה בנוגע לשאלה האם באופן שנשבע לאכול מצה בפסח כשהי' חולה ואח"כ הבריא האם יהי' חסרון של אין אחע"א, הנה האבני מילואים (שם סוד"ה ובהא) נקט להדיא שנשבע שלא לאכול נבילות ונתנבלה אחר השבועה מצד אין אחע"א תחול השבועה דהא חלין בב"א, הואיל וכל הדין הוא מצד אאחע"א, ובמלואי חותם (הערה 42) הביא ממשנת ר' אהרן ביבמות ושיעורי ר' שמואל שהוכיחו דלא כדבריו, אלא שאף בנדר קודם שנתנבלה אין איסור נדר חל, דלא מיקרי בבת אחת, הואיל והאיסור נבילה חל עליו מיד כשיגדיל ויתחייב במצוות. ועי"ש בדבריהם שנקטו שלדברי האבנ"מ ה"ה בנשבע קודם יו"ט שלא לחרוש ביו"ט, דנים שאיסור שבועה חל הואיל ובאו בב"א [ומכח זה הקשו עליו, ואכ"מ], וא"כ בציור שלנו בחולה שנשבע והבריא, לפי האבני מילואים פשיטא דכיון שהשבועה חלה כשהי' חולה בודאי יהי' חיוב לאכול מצד השבועה אף כשהבריא. ולהחולקים עליו יש להסתפק, דלכאו' בציור דידן הם לא יחלקו על האבנ"מ שנקרא בב"א דהרי בשעה שנשבע אין לדונו כחייב לאכול מצה בפסח דהא הוא עכשיו חולה. והנה מסברא אולי הי' מקום לומר שחולה נחשב חייב במצוות אלא שיש מניעה צדדית של סכנה, וא"כ י"ל שגם בזה

האיסור השני לא חל עליו, אבל לכאו׳ אף דמסברא אפשר לדון כן אבל מדברי הש״ך שחולה שנשבע לא לאכול נבילה חל עליו שבועה, מבואר שלא נקט כן אלא שבאופן כזה שפיר חל האיסור השני.

אם יש דין אין אחע״א בשבועה

כז) **ולגבי** השאלה האם יש איסור חל על איסור בשבועה, האבני מילואים (שם) הביא שהנוב״י רצה לחדש שאין דין כזה, מדחזינן שהגמ׳ הוצרכה לנוסח מחודש של מושבע ועמד מהר סיני ואין שבועה חלה על שבועה, והאבני מילואים תמה עליו דלמה שלא יהיה גם הדין הכללי של אין אחע״א, והיינו אף שהאבנ״מ חולק על הרעק״א וסובר שיש עוד דין מיוחד של מושבע ועומד, אבל ס״ל דסו״ס יש גם הדין הכללי של אין אחע״א.

והנה אף שהרבו רבותינו לדון בג׳ השיטות האלו בנוגע לאין אחע״א בשבועה לקיים שבועה, או שבועה לקיים מצוה, לענ״ד יש ראיה מפורשת מדברי הר״ן שלא ראיתי מובאת בדבריהם. דז״ל הר״ן (שבועות כ״ג ע״ב) וא״ת והא בלאו האי טעמא נמי לא הוה מצי לאוקומה כר״ל דאיהו סבירא ליה חצי שיעור אסור מן התורה הלכך אפילו בחצי שיעור מושבע ועומד הוא וכו׳ י״ל דרבי יוחנן אי לאו משום טעמא דמוקי לה כד״ה שפיר מצי לאוקמי כר״ל, ואף על גב דאיהו אית ליה חצי שיעור אסור מן התורה כיון דלא מיחייב עליה קרבן ומלקות הוה ליה איסור קל, ודלמא תנא דמתני׳ סבירא ליה איסור חמור [חל] על איסור קל וכדאית׳ בפ׳ עשרה יוחסין. וכ״ת בהן היכי משכחת ליה כיון דסביר׳ ליה לרבי יוחנן חצי שיעור אסור מן התורה, משכחת לה היכי דאמר שאוכל סתמא וכפי׳ שיטתו של ה״ר יוסף הלוי ז״ל שהוא סבור דשאוכל סתמא מקרי הן ללאו מפורש וכמו שנכתוב לפנינו. **ונ״ל שאין אנו צריכים לכל זה** דאפילו לרבי יוחנן דאמר חצי שיעור אסור מן התורה שבועה חלה עליו, דכל דליתיה מפורש מן התורה בעשה או בלא תעשה לא מקרי מושבע ועומד לענין שלא תחול שבועה עליו. ויש לי ראי׳ לדברי מדאמר לקמן בפרקי׳ דנשבע להרע לעצמו חייב משום שבועת בטוי, והרעת עצמו דומיא דהרעת אחרים היא דהיינו אכה את פלוני ואפצע את מוחו, והכי אמר בבבא קמא בפ׳ החובל, ובכה״ג בעצמו אינו רשאי דהכי תנן בפ׳ החובל שחובל בעצמו פטור אף על פי שאינו רשאי וכו׳, אלמא אף על גב דאסור מן התורה לחבול בעצמו כיון דלאו עשה ולא תעשה בהדיא אלא מדרש׳ אתי חילא שבועה עליה. ולא שיהא רשאי לחבול בעצמו אף על פי שנשבע דהא אפילו דרבנן דוחה של תורה בשב ואל תעשה, כל שכן איסור של תורה שאין אומר לאדם עמוד וחטא בידים לקיים שבועתך, **אלא דאם לא חבל בעצמו חייב קרבן שבועה כיון שאין באיסור חבלה לא תעשה מפורש, הכא נמי בחצי שיעור אף על גב דלרבי יוחנן אסור מן התורה מ״מ כיון שאין בו לאו מפורש אלא מדרשא קאתי כדאיתא בפ׳ בתרא דיומא, אם נשבע לאוכלו ולא אכלו חייב קרבן שבועה אף על פי שאין רשאי לאכלו וכמו שכתבנו.**

וכיון שהכרענו דאפילו לרבי יוחנן בחצי שיעור בהן כ״ש דמשכחת לה בלאו, **מעתה אין אנו צריכין לידחק באותן תירוצין שהזכרנו למעלה** דודאי רבי יוחנן אי לאו משום טעמא דמוקי לה כד״ה מצי מוקי לה בחצי שיעור כר״ל ומשכחת לה בין בלאו בין בהן וכמו שכתבתי עכ״ל הר״ן.

והיינו דמתחילה ביאר מה דלא אמרינן אין אחע״א לריו״ח משום דקאי למ״ד איסור חמור חל על איסור קל, ועדיין הי׳ קשה לו מאיתא בלאו והן ונדחק ליישב לפי דברי הר״י מגאש. ואחרי זה תירץ שח״ש אינו נחשב מושבע מהר סיני דליתא לאו מפורש ע״ז. והנה זה אולי מסביר למה אין דין של לאו והן, אבל לכאו׳ הדין שאינו חל לקיים המצוה הוא משום אין איסור חל על איסור, וא״כ האיך יישב קושיא זו. וכמדומני שרחוק מאד לומר שיש דין של מפורש בתורה בנוגע לאין אחע״א, וחוץ ממה שלא שמענו, הרי לפי פשוטו הביאור באינו מפורש בתורה היינו שאין על זה השבועה של הר סיני אבל לכאורה אינו נוגע לאין איסור חל על איסור.

ולכאו׳ מדברי הר״ן יוצא ברור שהיסוד של הסוגיא למה שבועה לקיים איסור אינו חל למלקות אינו הדין הפשוט של אאחע״א, דהא מדבריו משמע להדיא דאף למ״ד שאין איסור של שיעור שלם חל על איסור דחצי שיעור ישנו לתירוצו דל״ה בכלל שבועת הר סיני ולכך חל השבועה, וכן לכאו׳ מבואר ברמב״ם פ״ה ה״ז שבועה שלא אוכל כל שהוא מנבלות וטרפות ואכל פחות מכזית חייב בשבועה שהרי אינו מושבע על חצי שיעור מהר סיני עכ״ל. דבודאי אין הביאור בדבריו דאיסור חמור חל על איסור קל. וא״כ מבואר מהר״ן כמו הנוב״י שאין כאן דין של אאחע״א.

כח) **ובודאי** הדברים צ״ב למה ליכא כאן אין אחע״א ולמה תלוי בדוקא בשבועת הר סיני. ועיין ביד שלום על פ״ק דנדרים (סימן ט׳) מ״ש לבאר בזה, ויסוד הדברים דלכאורה עצם המושג שדבר שאינו מפורש בתורה לא הוי מושבע מהר סיני כלפי שתחול עליו שבועה צ״ב טובא, דהרי כל הילפותות של חפצי שמים ודבר הרשות מתייחסים לאם מחוייב או לא, ומה איכפת לי אם לא היה שבועה על זה. ומוכח דהוי דין מסויים של אין שבועה חל על שבועה, דממילא אפשר לומר שמה שאינו מפורש בתורה לא היה בתוך שבועת הר סיני. ועוד צ״ב מה שהדין שבועה לבטל תלויה באם מפורש בתורה, דלבטל ודאי הוי תלוי במה שמבטל איסור ומה לי שאין עליו שבועה מה״ס. והסברנו שם דבזה שחידשה התורה שאפשר להוסיף על עצמו חיובים ואיסורים שאינם בתורה מצד מה שהוא מחייב עצמו, זה מערכת אחרת ואין בזה הנידון הרגיל של אין איסור חל על איסור, משום שזה גופא דין התורה שאפשר לחדש איסורים חוץ מאיסורי תורה, וא״כ כך לי אם מותר מצד התורה כך לי אם אסור. אלא דיש סברא אחרת שכיון שמושבע מהר סיני זה נכלל לא רק בחיוב התורה אלא במה שקיבל על עצמו בסיני. וא״כ מה שאמנם

נחשב בתורת מושבע בהר סיני צריך לדון כלפיו הלכות איסור חל על איסור, משום שכמו שכלפי דיני התורה אי אפשר לדון איסור במה שכבר נאסר כמו״כ א״א שיקבל על עצמו מה שכבר נכלל בברית. ולכן גם בלבטל הדבר תלוי אם מפורש בתורה, דיסודו הוא שאין בכח שבועה אחת לבטל חברתה [ע״כ בקצרה יסוד הדברים שביארנו שם, ועי״ש שהארכנו בזה טובא ונתבארו לפי״ז כמה דברים].

כט) **ובנוגע** לשאלה השלישית הנוגעת לנידוננו בחולה שנשבע

והבריא, שצל״ד אם יש הלכה של אין אחע״א בעשה על עשה, מדברי הרעק״א בסוף דרו״ח משמע שנחלקו בזה הר״ן ותוס׳, ועיין ביד שלום (שם) שצידדנו דלפי מה שביארנו לעיל שהנידון בסוגיא של מושבע ועומד אף שזה דומה להדין של אין אחע״א זה דין מסויים בשבועה, יש לומר שהמחלוקת בראשונים אם נאמר אין אחע״א בעשה הוי רק בדין מושבע ועומד, ולא בכל אאחע״א, אבל כמובן לפי דברינו שם, בנידון שלנו זה לא נוגע, משום שאין לדון מושבע ועומד אם בשעת השבועה זה כן חל.

בדיני נשבע לאכול איסור באופן שהשבועה חלה

ל) **ועכשיו** נדון בהספק האחרון שהעמדנו בסוף אות ב׳,

בנשבע לאכול חתיכת ירק ופת חמץ מסויימת בליל פסח, ונהיה חולה שצריך לאכול חמץ, האם השבועה מחייבתו לאכול דווקא פת חמץ זו. וצדדי הספק האם נאמר מכיון דבשעתו אף שזה היה כולל דבר המותר אבל הרי סו״ס אין דין לקיים שבועתו ולעבור על איסור חמץ בקו״ע, וממילא הוי כמו שלא חלה השבועה, או דלמא השבועה חלה מכיון שהוי בכולל, וא״כ כשנהיה חולה וצריך לאכול חמץ יהיה חייב לאכול הך חמץ, ובכגון דא ממש צריך לברר בנשבע לאכול חתיכה מסויימת של חמץ דרבנן ונהיה חולה.

והנה לפו״ר יסוד השאלה בזה היינו בגדר הדין בנשבע לבטל המצוה בקו״ע באופן שאילו היתה השבועה בשוא״ת היתה חלה, אלא דבקו״ע הרי אינו יכול לעבור בפועל על העבירה. דלפו״ר השבועה חלה אלא דהוא אנוס על קיום השבועה [ואולי באופן שיכול לישאל באמת אינו אונס] או שנימא שיש סברא בשבועה, ששבועה שאסור לקיימה אינה חלה, ויסוד לסברא זו מדברי הגמ׳ ששבועה לקיים המצוה שחל בכולל כגון שנשבע שלא לאכול נבילה ושחוטה, אינו נחשב איתא בלאו והן מכיון שאינו יכול לישבע לאכול נבילות ושחוטות. ואם נימא שהשבועה חלה אלא שאינו יכול לקיימו לכאורה אין זה חסרון בלאו והן. ואם נפרש שהשבועה חלה נצטרך לדחוק ולומר שגם זה הוי חסרון באיתא בלאו והן אם אינו חייב בפועל.

והנה בעצם השאלה עיין במחנ״א (הל׳ שבועות סי׳ ח) וז״ל, כבר ידוע דאין שבועה חלה על שבועה זולת היכא דהשניה הויא בכולל, וכ״ז אינו אלא בשב ואל תעשה אבל בקום עשה נראה מדברי התוס׳ עיין דף כ״ד דאין השניה

חיילא כלל, ולכן אם מתחילה נשבע שלא למכור לפ׳ ואח״כ נשבע למכור לכל אדם לא חיילא אותה שבועה כל עיקר. אבל מדברי הרמב״ן והריטב״א ז״ל בחי׳ נראה דמה שאמרו דאין השבועה חיילא בקום עשה אפילו אי הויא בכולל, לאו למימר׳ דלא חיילא כל עיקר אלא חיילא וחשיב כאילו יש כאן שתי שבועות זו הפך מזו, ולפיכך מוטב שיעבור בשב ואל תעשה ואל יעבור בקום עשה עכ״ל. והנה במה שתלה בדעת הריטב״א דס״ל שהשבועה חלה, כבר דנו האחרונים שיותר משמע בדברי הריטב״א שאינו חל כלל, עיין בידושי ר׳ שמואל (נדרים סי׳ י) ובהערות הגר״א יפהן על חי׳ הריטב״א.

ולכאורה הציור שלנו תלוי בחקירה זאת, שאם נאמר שזה חל אלא שזה שבועה כנגד שבועה בודאי אח״כ כשיש פיקו״נ ואין איסור לאכול נבילה יצטרך לאכול מהך נבילה אבל אם דינו שלא חלה השבועה מכיון שאסור לקיימו לכאורה לא תחול אח״כ.

לא) **אמנם** אולי יש מקום לפקפק ולומר שאפילו אם השבועה אינה חלה כלל עכשיו תחול לאח״ז. והיינו דאף לפי צד זה שהשבועה לא חלה יש הבדל בין זה לשבועה לבטל המצוה. והיינו דבשבועה שאינה חלה לבטל המצוה, זה הגדרה בעצם השבועה שלא יכולה לחול, אבל בכולל שמצד הלכות עצם השבועה צריכה לחול, אלא שכיון שנשבע לעבור בקו״ע הדין הוא שלא לקיים השבועה וממילא לא חלה השבועה, וא״כ בזה יש מקום לומר שאם למעשה לאחר זמן המצב נהיה שמצד המצוה כן צריך לעשות הדבר שנשבע עליו ולא הוי ביטול מצוה בקו״ע, שוב ממילא הוסר המונע ותחול שבועתו, דכל החסרון חלות לא היה בעצם אלא רק מצד הדין בפועל.

ולחדד הסברא בזה, יש לדון מה הדין בחבר הצלה שציירנו לעיל (אות טז) שכבר עשרים שנה כל שבת חייב לחללה עבור פיקו״נ, והוא נשבע לעשות דבר היתר בשבת וגם ליסוע ברכבו, דהוי כולל, ובאמת קרה שהיה חולה של פיקו״נ שצריך שיסיעו האם יש לו חיוב גם מצד שבועתו ליסוע ברכבו [ונ״מ שאם יסע ברכב של מישהו אחר יעבור בבל יחל]. ונראה ששאלה זו יש לשאול בב׳ אנפי, חדא לפי הרז״ה ששבועה לבטל המצוה אינה חלה בכולל, וא״כ כל הנידון הוא האם יש לדון דכיון דלמעשה נתברר שזה לא היה ביטול מצוה חלה השבועה, והנה בזה לכאורה יש להוכיח מהש״ך שנחשב נשבע לבטל המצוה, שהרי לכאורה זה כמו כל בריא שנחלה, ואף שבציור זה הוא מצוי שזה יקרה, נקטנו לעיל (שם) שזה עדיין נחשב כמצב המתחדש.

אבל צריך לברר לפי מה דקי״ל דלא כהרז״ה, אלא דשבועה לבטל המצוה חלה בכולל, אבל אינו חל לבטל בקום ועשה, והבאנו שמדברי כמה ראשונים משמע שאינו חל כלל, האם גם בזה נאמר סברת הש״ך דבריא שנחלה א״צ התרה, והיינו דהש״ך מיירי בנשבע בלי כולל וכתב שכיון שלא חל בזמנו כבר לא יחול, והשאלה היא בכולל לדידן

דמהני גם לבטל, ורק בקו״ע לא חל, אם ג״כ נימא לסברת הש״ך. ונראה שיש מקום לומר שאף דלמעשה השבועה לא תחול משום שלפי המצב של עכשיו אסור לקיימה, ושבועה שאינה מחייבת קיומה אינה חלה, אבל כיון שזה רק משום שאינה יכולה לחייב קיומה, עד כמה שאנו יודעים שאח״כ אמור להתחדש מצב שהסבועה תוכל לחייב קיומה שפיר תחול עכשיו. והיינו שלכאורה בזה שאין חסרון בהחלות מצד עצם השבועה דהא הויא בכולל, אלא שבפועל אינה מחייבת הנשבע לקיימה, כדי שתוכל לחול אין צריך לדון שעכשיו כבר אינה נגד התורה, וסגי בהא שמחייבו על אח״כ. ומעתה נראה להוסיף שגם בציור שאין לנו ידיעה בשעת שבועתו שאמור להתחדש מצב שהשבועה תוכל לחייבו, דנים שכל מה שהשבועה אינה חלה זה רק ״עד כמה״ שאינו מחייבו, וממילא אם למעשה יווצר מצב שאכן הוסרה המניעה מצד המצוה, דאינו עובר עליה בקו״ע דהא הוי פיקו״נ, כלפי זה שפיר חלה השבועה.

לכ) **והנה** במה שנקטנו שאין הבדל בדין בין נשבע בכולל בקו״ע ובין נשבע לעבור על איסור דרבנן, יש לדון בזה. דעיין לעיל אות כ״ז שהבאנו דברי הר״ן בשבועות ועמדנו על דבריו בנוגע לאין איסור חל על איסור, אבל הרי מדבריו מבואר גם כן שאע״פ שבין בנשבע לבטל המצוה בכולל ובין בנשבע לאכול חצי שיעור השבועה חלה, מ״מ יש הבדל ביניהם, דבחצי שיעור מכיון שזה דבר שאינו מפורש בתורה, אף שאינו יכול לאכול החצי שיעור ולקיים שבועתו נחשב כאיתא בהן, ואף דבכולל מבואר שם להדיא דלא מיקרי איתא בלאו והן. והנה לפו״ר יש לדון דמסתבר לומר לפי הר״ן מכיון שיש חילוק ביניהם בנוגע ללאו והן, יש לחלק ביניהם גם לגבי החלות שבועה. דלכאורה בכל אופן שנסביר חילוקו של הר״ן עכ״פ לכאורה גדרו הוא שבנשבע על דבר שאינו מפורש בתורה דנים מה שאינו יכול לקיים השבועה בפועל כפחות ״פוגע״ בעצם כח השבועה, וא״כ מה״ט יש לחלק בנוגע לאם השבועה חלה עליו או לו. וביותר דהרי באמת צ״ב למה יהיה הבדל בין שתי האופנים שהשבועה חלה ואסור בפעול לקיימה בנוגע לאם נחשב איתא בלאו והן, ונראה על פי מה שביארנו לעיל באות כ״ח בביאור דברי הר״ן דבאינו מפורש בתורה אין בזה לקיים ולבטל, שיסוד החסרון במושבע מהר סיני היינו דכיון שיש כבר שבועה עליו לא שייך להעמיד מצד ההתחייבות שלו שהוא מחייב עצמו לעשות משהו אם הוא כבר חייב לעשות להיפך. וממילא נראה שיש להוסיף בזה שאף אם יש כולל וגוף השבועה מצד עצמו אינו נחשב סתירה למה שקיבל ע״ע בסיני, אבל מכיון שלמעשה אף אם תחול השבועה הוא לא יוכל לקיימה מצד מה שקיבל בסיני, ע״כ לא תחול השבועה. וא״כ בדבר שאינו מפורש בתורה אף שלא יכול לקיים שבועתו בפועל, זה מצד אחר דאין לו לעבור איסור, אבל אין בזה שום סתירה למה שקיבל ע״ע

בסיני, דהא אינו מושבע ע"ז מסיני כלל, ואין שום סיבה שלא תחול השבועה.

דברי השער הציון בחיוב לישאל על שבועה שחלה בכולל לבטל המצוה

לג) **ז"ל** המ"ב בריש סי' תפ"ה [על הא דכתב השו"ע דבנשבע שלא לאכול מצה סתם חלה שבועתו] ומ"מ כתבו הפוסקים דמצוה להתיר שבועתו כדי שיוכל לקיים מ"ע דאכילת מצה: וכתב ע"ז בשער הציון ב"ח ושאר אחרונים, ודברי באר היטב שכתב דכופין אותו אינו מדוקדק, דלא כתבו כן אלא בנשבע בהדיא לעבר על מצוה דרבנן עכ"ל. והנה צריך לבאר שתי נקודות בדברי השעה"צ, חדא למה באמת אינו חייב לישאל ושנית מה ההבדל בין שבועה על מצוה דרבנן משבועה על כולל. והנה בקונטרס אוהב שלום (שער ו פ"ט) עסקנו בנידון אם האנוס על קיום מצוה מחוייב להפקיע המצב של החיוב ממנו, שלכאורה יש לזה דמיון לענינו שהוא אנוס על מצות מצה מצד השבועה ויכול להסיר השבועה ע"י שאלה, וכתבנו שם בזה"ל, ולפום ריהטא יש לעורר שיש סתירה בהך ענין, דעיין בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' שכד) שנשאל במי שנשבע לחבירו לפרוע לו לזמן קצוב, וקודם שהגיע זמנו ראה בעצמו שלא יוכל לפרעו ולקיים תנאו, ונשאל על שבועתו באופן מסוים שנסתפק השואל שם האם הועילה לו השאלה, ועי"ש שכתב הרשב"א בתו"ד 'ואם איש עני הוא זה ואין לו מעות ולא שום דבר שיכול לשום לו בפרעון חובו, אנוס הוא זה ואין צריך היתר דאנוס רחמנא פטריה' ע"כ. חזינן דכשעובר באונס אין צריך לישאל להציל עצמו מהאונס, ומאידך עיין בשו"ע (או"ח סי' רמו ס"ג) שמבואר דהנאנס על שביתת בהמתו מחוייב להפקיר הבהמה.

והנה אף לפי מה שמבואר בשו"ת הרשב"א דברי השער הציון לא מובנים לי, דהרשב"א מיירי באופן שאין לו שום דרך לקיים חיובו, ואלא דיש לו דרך להפקיע החיוב ממנו, ובזה יש לדון שאינו חייב [ועיין באוהב שלום שם שהארכנו בזה טובא], אבל בציור דידן שכל המניעה מלקיים חיוב מצה היא משום איסור שבועה, וכי איזה פטור אונס אם יש לו דרך לסלק המניעה. ולכאורה למה הדבר דומה למי שיש לו מצה מאחורי דלת נעולה, ואין לו שום אפשרות להשיג מצה אחרת, דבעצם יש לו פטור אונס על המצוה, ובא חבירו ואמר שיש לו מפתח, האם גם בזה המ"ב יפסוק שזה רק מצוה לפתוח הדלת אבל אין כופין, כמדומני שתמוה לומר כן ובודאי כופין אותו לפתוח הדלת. ומה ההבדל בין לפתוח המנעול המפריע, על ידי מפתח ובין להתיר השבועה המפריע ע"י שאלה. וכדי לחדד הקושי נצרף שתי המקרים והיינו מה יהיה הדין במי שנשבע לא ליכנס לשום מקום שיש מצה שם, האם כופין אותו להתיר שבועתו, דמצד אחד למה יהיה יותר חיוב לישאל על השבועה לא להכנס למקום כזה, מהשבועה שלא לאכול מצה, וכמו שכאן יש רק מצוה להתיר ואין כופין לדעת השעה"צ, כך גם בנשבע שלא להכנס, אבל מאידך בכה"ג בולט יותר הקושי מה הבדל בין דלת נעולה עם מפתח או חדר נעול בשבועה.

לד) **ולכאורה** צ״ל בדעת המ״ב שיש הבדל בין מקום שיש רק אריה דרביע עליה לא לעשות המצוה, למקום שעכשיו יש לו איסור לעשות המצוה. דמי שיש לו מניעה טכנית מלאכול מצה דנים שחיובו הוא לאכול מצה, משא״כ מי שנשבע שלא לאכול מצה באופן שחלה השבועה, דנים שהיום הצליח לגרום שדינו הוא שלא לאכול מצה, ולכך אין לו חיוב ממש לישאל אלא שיש מצוה להחזיר דינו כמו שהיה צריך להיות. ונראה לדמות לסברא זו דברי האמרי בינה המחודשים, עמ״ש המרדכי שמותר ללבוש בגד של ד׳ כנפות בשבת הואיל ואינו יכול ללבוש ציצית. דרוב האחרונים נקטו דלאו דוקא בשבת אלא בכל אונס כך הוא הדין לדעתו, אבל האמרי בינה כתב שזה רק בשבת, שבשבת דנים שביום זה אינו מצווה בציצית. וכמדומני שדברינו מחודשים לדון שנשבע לא לאכול מצה דנים השבועה יותר מאשר מניעה טכנית על קיום מצותו, אך אם כנים דברינו, בודאי מי שנשבע שלא ליכנס בהחדר שיש בו מצה חייב להתיר שבועתו וכופין ע״ז, דהא בזה אין לדון שדינו הוא לא לאכול מצה דהא השבועה אינה על אכילת מצה. וביותר נראה להעיר דלפי״ז מי שנשבע שלא לאכול ממצות מסויימות בכל חודש ניסן ואלו המצות היחידות שיש, יודה המ״ב שכופין אותו לשאול, וצ״ע אם זה משמעות המ״ב, דהא העתיק בביאור הלכה דברי המור וקציעה דבציור כזה אפילו בלי כולל חלה השבועה ויתיר נדרו, ולפי מה שביארנו לכאורה בזה יהיה דין אחר מכולל, שכופין עליו להתיר.

עכ״פ דעת המ״ב שאינו חייב להתיר כשהשבועה אוסרת אותו בכולל, ואם כן צ״ע למה בנשבע שלא לאכול מרור שהשבועה חלה בזה״ז כיון שזה רק מדרבנן, כן כופים לישאל.

לה) **ונראה** במשמעות הדברים בדברי המ״ב שהחילוק הוא שבנשבע לא לאכול מרור זה נחשב יותר כמבטל המצוה, אבל הדברים צ״ב טובא מה הנ״מ אם נשבע להדיא או לא. ולכאו׳ יסוד ההבדל הוא בדיני מכניס עצמו לאונס, והיינו דאמנם עכשיו הוא אנוס על המצוה, אבל כיון שהוא גרם מצב זה להדיא זה מחייב אותו לסלק האונס, ולכאו׳ הדברים צ״ב. ונראה לדמות לזה ענין אחר, דעיין בפנינים להגר״א גנחובסקי (פרשת שלח תשע״ח) וז״ל, הנה בבגד של צמר, אם לא היה לו ציצית מתכלת שהיא מינו, ולקח מפשתן שהיא אינו מינו, ועכשיו לבוש בו, ואחר כך מצא ציצית מצמר. הנה משתנה הדין באמצע הלבישה, ועכשיו חייב לפושטו משום כלאים וללבוש הציצית מצמר וכו׳, אך עד שיגיע לביתו אינו חייב לפשוט, ואם אינו רוצה לילך לביתו אז חייב לפשוט, אך יכול לחכות עד הזמן שאם היה הולך היה מגיע לביתו עכ״ל. והנה הגם שהגרא״ג העמיד הדברים בכלאים לכאו׳ יש להעמיד אותה שאלה כשאין כלאים, לפי המרדכי שמי שאין לו ציצית מותר ללבוש בגד של ד׳ כנפות משום שהוא אנוס על המצוה של

ציצית, וא"כ גם בזה יש לדון כנ"ל. ולכאורה אף דהפסק של הגרא"ג שהוא חייב להוריד הבגד אחרי הזמן שהי' יכול להגיע אל הציצית מוכרח, דהא לחייב אותו להסירו מיד לכאורה אינו מובן, דעל זמן הזה הרי הוא אנוס, ומאידך א"א לומר שכיון שעכשיו שלא התחיל ליסוע לעיר שיש ציצית, וזה הרי היה בהיתר שאינו מחוייב ליסוע כיון שיכול להוריד הבגד, ממילא עכשיו נדון שמכאן ואילך הוא אנוס על הזמן שלוקח להגיע למקום שיש ציצית, וממילא אינו צריך להוריד, דא"כ יוצא דאף פעם אין חיוב להטיל ציצית על הבגד שלובש. שאם ננקוט דרך משל שהטלת ציצית לוקח חמש דקות, מי שבא לידו בגד של ארבע כנפות אם רוצה ללבשו חייב להטיל ציצית אבל לפי המרדכי הוא יכול קודם ללבשו ואח"כ לקשור הציצית, וא"כ אם רוצה ללובשו לשתי דקות לכאורה אין בזה שום איסור. ולפי"ז אם לובשו לשתי דקות בודאי מותר, ואם נאמר שאחרי שתי דקות הוא יכול להחליט ללבוש לעוד ארבע דקות, דהא עכשיו הוא אונס כיון שלוקח חמש דקות להטיל ציצית, א"כ יוצא דאף פעם לא יעבור על חיובו, אבל מאידך גדר הדברים צ"ב טובא מה יחייב אותו אחרי ארבע דקות להורידו.

ונראה בגדר הדברים, דאם נעיין בציור פשוט יותר והיינו במי שלובש בגד של ד' כנפות ושורף הציצית היחידות שיש בעיר, האם חייב להוריד הבגד, אטו נאמר שאף שעשה שלא כהוגן אין מה שיאסור אותו עכשיו מללבוש הבגד. ונראה דבכל אלו באמת אין איסור במעשה לבישת הבגד, אלא שע"י שאינו מוריד הבגד מהפך שריפתו, [ובמקרה הקודם אי-הליכתו] למעשה איסור וממילא אסור לעשות כן.

והיינו דזה פשוט לכאורה שמי שלובש בגד של ד' כנפות ובמקום להטיל ציצית שורף כל הציצית בעיר בטל מצות ציצית, ואם יטעון שהי' אונס לא נצטרך לדון בגדרי מכניס עצמו לאונס כלל, שאין זה מכניס עצמו לאונס אלא מבטל מצוה שנתחייב בה [ומכניס עצמו לאונס זה כשגורם חיוב שנאנס לקיימו, ולא כשמבטל את אופן הקיום]. ולכאורה אף לפני שלובש בגד אם יודע שהוא עומד ללבוש בגד של ד' כנפות ושורף הציצית נחשב כמבטל מצות עשה, וכמו שמסתבר שמי ששורף הלולב ערב סוכות נחשב מבטל מצוה [עכ"פ לפי האחרונים שהחיוב לדאוג לקיום מצוה חל לפני זמן המצוה].

וא"כ נראה שמי ששרף החוטים יהי' אסור ללבוש הבגד אפילו לפי המרדכי, משום דעי"ז גורם שמה ששרף הציצית היה ביטול מצוה. ולכן גם בענינו אם ימשיך ללבוש הבגד עד שעה שהי' יכול להגיע אם הי' נוסע מתחילה, גורם שמה שלא נסע הי' ביטול מצוה.

וא"כ גם בענינו יש לדון שמי שנשבע לא לאכול מרור אינו אחרת ממי ששורף המרור, וא"כ כופין אותו לישאל. אבל מי שנשבע שלא לאכול מצה לשלשים יום אין דנים אותו כמבטל להדיא. ואולי יש לדמות בכגון דא בלולב, והיינו דהאחרונים דנו האם מחוייב לפני ר"ה ליסוע לעיר שיש בה

שופר או שמותר ללכת לעיר שאין בו שופר, ואם ננקוט שמותר האם זה הכרח שגם יהי׳ מותר לשרוף הלולב לפני יו״ט, ונראה שיש מקום לחלק דשריפת הלולב נחשב ביטול על עצם המצוה, ולהיות במקום אחר נחשב שעל ידי מעשיו נוצר מצב שאינו יכול לקיים המצוה. וה״ה בנד״ד שבועה לא לאכול מרור בליל ט״ו הוי כשריפת המרור, ושבועה לא לאכול מצה סתם הוה דוגמת להיות בעיר אחר שאינו נחשב ״ביטול המצוה להדיא״.

אבל באמת הדברים אינם מתיישבים, חדא דהרי הקשינו לעיל מה פוטר אותו מלשאול על שבועתו, ונוסיף דמאי שנא מאפיית מצה שמחוייב בה, והוצרכנו לתרץ שכיון שאחרי שנשבע דינו הוא שאין לאכול מצה אינו נקרא חייב במצה, וא״כ הדמיון לשריפת הציצית וכו׳ אינו מדוייק, והיינו דבמצב שאינו מחוייב לגרום שיהי׳ לו אפשרות לאכול מצה, זה יותר חידוש שהשבועה נחשב כביטול מצוה להדיא.

ועוד אף אם כנים הדברים שנשבע לבטל המצוה נחשב שהוא ביטל להדיא המצוה, עדיין צ״ע למה זה תלוי בגדרי כולל. וכדי לחדד נדון בשתי אופנים כדלהלן, ראובן אינו רוצה לקיים מצוות מצה בליל פסח, אבל מכיון שהוא יודע שאין שבועה חלה לבטל המצוה התחכם ונשבע שלא לאכול מצה מתחילת ליל פסח עד שעתיים אחרי הנץ ביום ראשון, ושמעון שכח שהלילה פסח ונשבע שלא לשתות יין בלילה הזה, ולפי המ״ב לכאורה יוצא שראובן אינו מחוייב לישאל ושמעון מחוייב לישאל, ולכאורה הדברים אינם מובנים למה ראובן אינו נחשב מבטל להדיא על ידי שכלל עוד כמה שעות, ואדרבה היינו אומרים שכלפי הך הגדרה של מבטל המצוה להדיא שמעון הוה פחות מבטל הואיל ולא כיוון לבטל, וצ״ע.

סימן כה

בגדרי ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף

קרבן שנתחייב על שחיטתו משום שחוטי חוץ ועדיין הוא כשר להקרבה

נראה לדון בציור דלהלן: ראובן התחיל לשחוט את פסחו סמוך ממש לחצות של ערב פסח, וגמר השחיטה אחר חצות - האם שחיטתו כשרה מצד שגמר אותה בזמנה. וכעין זה יש לדון כשהתחיל לשחוט הפסח כשברשותו חמץ וביערו באמצע השחיטה, האם עובר על הלאו של 'לא תשחט על חמץ דם זבחי'.

א) **לפום** ריהטא אין מקום לומר דעבר על לאו דלא תשחט, דהנה פליגי אמוראי בגמרא (חולין כ"ט:) אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או שאינה לשחיטה אלא בסוף; ולמ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף לכאורה הקרבן כשר, דכיון דאינה לשחיטה אלא לבסוף השחיטה היתה אחרי חצות. וכך לכאורה מבואר בגמ' שם דף ל., דאיתא התם: מתיב רב אידי בר אבין ובמועד לשמו פטור שלא לשמו חייב והוינן בה טעמא דשלא לשמו הא סתמא פטור ואמאי פטור פסח בשאר ימות השנה שלמים הוא ש"מ פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה ואמר ר' חייא בר גמדא נזרקה מפי חבורה ואמרו הכא במאי עסקינן כגון שהיו בעלים טמאי מתים דנדחין לפסח שני דסתמא לשמו קאי והאי הוא דבעי עקירה הא אחר לא בעי עקירה אי אמרת בשלמא ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף איפסיל ליה מתחלת שחיטה אלא אי אמרת אינה לשחיטה אלא בסוף כיון דשחט ביה פורתא אידחי ליה מפסח אידך כי קא שחיט שלמים קא שחיט" ע"כ. וחזינן דלהך מ"ד דאינה לשחיטה אלא בסוף מה שבאמצע השחיטה היה ברשותו חמץ אינו נחשב שוחט על החמץ, וממילא אינו עובר. וזה מבואר מדברי הגמ' שם בדף כ"ט: "לא נחלקו אלא כגון ששחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף מיחייב למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף לא מיחייב". וא"כ כמו דשוחט בחוץ אינו חייב על תחילת שחיטה להך מ"ד, גם שוחט תחילת שחיטה על החמץ לא יתחייב. ואמנם למ"ד ישנה מתחילה ועד סוף יש לחייב על חלק מהשחיטה על החמץ, אבל באמת להך מ"ד מכיון דתחילת השחיטה היתה לפני חצות אין להכשיר הך קרבן

כלל וממילא א"א ג"כ לחייבו, וגם זה מבואר מהסוגיא שהבאנו לעיל.

ב) **אמנם** נראה שאין הדברים פשוטים כלל, דז"ל הגמ' שם: "אמר ר"ש בן לקיש משום לוי סבא אינה לשחיטה אלא בסוף ורבי יוחנן אמר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף אמר רבא הכל מודים היכא דשחט סימן אחד עובד כוכבים וסימן אחד ישראל שהיא פסולה שהרי נעשה בה מעשה טרפה ביד עובד כוכבים בעולת העוף נמי היכא דמליק סימן אחד למטה וסימן אחד למעלה פסולה שהרי עשה בה מעשה חטאת העוף למטה לא נחלקו אלא כגון ששחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים למאן דאמר ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף מיחייב למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף לא מיחייב א"ל רבה בר שימ מר לא אמר הכי ומנו רב יוסף היכא דשחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים נמי פסול שהרי עשה בה מעשה חטאת העוף בחוץ לא נחלקו אלא כגון ששחט מיעוט סימנין בחוץ וגמרו בפנים למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף מיחייב למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף לא מיחייב". ע"כ.

והנה בגמ' מצינו רק מחלוקת אחת בין רבא לרב יוסף, והיא - האם למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף מהני סימן אחד בחוץ כדי לחייבו, אבל על מה שמבואר מדברי רב יוסף דלמ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס לא צריך סימן שלם וגם על שחיטת משהו בחוץ חייב, לא מצינו שרבא חולק; אבל מדברי הרשב"א שם בחולין מבואר שנחלקו רבא ורב יוסף גם בזה - דלרבא למ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס בעינן שישחט סימן שלם בחוץ כדי לחייבו, ולרב יוסף סגי בכל דהו. וכן כתב הרש"ש.

ג) **ולכאו'** צ"ע ע"ז מסוגיא דזבחים ל., דאיתא התם: "תנן התם הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים - הרי זו תמורת עולה דברי רבי מאיר אמר רבי יוסי אם לכך נתכוון תחילה הואיל ואי אפשר להוציא שתי שמות כאחת דבריו קיימין ואם משאמר הרי זו תמורת עולה נמלך ואמר הרי זו תמורת שלמים הרי זו עולה איבעיא להו הרי זו תמורת עולה ושלמים מהו לחצות מהו. אמר אביי בהא ודאי מודה רבי מאיר רבא אמר עדיין היא מחלוקת אמר רבא לאביי לדידך דאמרת בהא ודאי מודה רבי מאיר הרי שחיטה דלכי לחצות דמי ופליגי אמר ליה מי סברת אינה לשחיטה אלא לבסוף ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ומשנתינו דאמר סימן ראשון חוץ לזמנו סימן שני חוץ למקומו" ע"כ. ומשמע שגם בסימן שלם יש נ"מ בין מ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס לבין מ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף, וקשה - אם לא דנימא דהסוגיא הנ"ל היא רק אליבא דרבא.

ויש להקשות גם לאידך גיסא, דלשיטת הרשב"א לפי רבא בפחות מסימן לא אמרינן ישנה לשחיטה מתוע"ס, ועי' בלשונו בב"ק דף ע"ב. שכתב וז"ל: "וי"ל דהכא כרבא דהתם נקטי', דאוקי פלוגתא דר' יוחנן ור"ל בישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף בששוחט סימן אחד

בחוץ וסימן אחד בפנים, למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף חייב ולמ"ד אינו אלא לבסוף פטור, והלכך הכא נמי אף סימן אחד בכלל פורתא דקאמר והרי הוא בכלל שאלתו דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף או אינה אלא בסוף". עכ"ל. ומשמעות דבריו היא, שלפי רבא גם פורתא וגם סימן הוו בתוך שאלת הגמ'; ולכאורה זה קשה טובא, דהא לדעת הרשב"א לפי רבא רק סימן שלם נחשב לשחיטה. וביותר, דהא הרשב"א שם הוכיח מהא דרב יוסף סבר בסוגיין שמהני סימן אחד לכו"ע בנוגע לשחוטי חוץ שמהני גם בנוגע לחולין בעזרה, וא"כ לכאו' גם לפי רבא מדמינן להו לענין דבפחות מסימן לא מהני לכו"ע [קמב].

ד) **ונחזור** למה שהערנו מהא דמבואר בדברי הגמ' בזבחים שגם סימן שלם תלוי בפלוגתא אי ישנה לשחיטה מתוע"ס או שאינה אלא לבסוף, והיאך הדברים עולים בקנה אחד עם דברי רב יוסף בסוגיין. ונראה לומר בזה שבמקצת שחיטה יש שני נידונים שונים: אחד מצד המעשה כשלעצמו, והיינו האם יש לו חשיבות של שחיטה; ושנית, האם כלפי מה שנפעל בבהמה דנים שחל בה כבר מקצת שחיטה. ולפי"ז אולי יש מקום לומר שהסברא שמצינו מליקה כזאת בחטאת העוף אינה נותנת חשיבות למעשה השחיטה מצד עצמו, דמצד זה א"א ללמוד מאחד לשני דהרי חלוקים הם בעיקרם, דזו מליקה וזו שחיטה, וכל מה שמהני הסברא של נעשה בה מעשה חטאת העוף היינו לדון כלפי מה שנעשה ונפעל בבהמה, דכלפי זה אמרינן דכיון שיש קיום מסוים במליקת העוף בסימן אחד דנים שקיום זה יש לו גם חשיבות של התחלת שחיטה.

וא"כ י"ל, שכל מה שמהני לרבא בעוף ולרב יוסף אף בבהמה היינו לדון שיש למעשה שנעשה בבהמה שם שחיטה ולכך הוא נפסל מצד נעשה למטה או בדרום וכו', וכן בנוגע לפסול חוץ, אבל בנוגע לפיגול (דבהא איירי הסוגיא בזבחים), שבזה צריך לדון שלשחיטה עצמה יש חשיבות של עבודה בשביל שיחול עליה שם מחשבת פיגול, אין לדון כן. וכן בנוגע להכשר הדם לקבלת טומאה (חולין ל"ג.), אפשר לומר שזה תלוי בשחיטה עצמה ובזה מודה רב יוסף דלמ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף לא יהני סימן אחד.

ה) **ואם** כנים הם דברינו שיש ב' ענינים וכל מה דמהני שחיטת סימן אחד לפי רב יוסף זה רק כלפי דין השחיטה שחל בבהמה, צריך לברר בנוגע לשיטת הרשב"א שרבא סובר שבפחות מסימן שלם לכו"ע לא מהני, האם זה נאמר בנוגע לשני הענינים. ונראה דבזה

קמב. ושמעתי לדחות, שאין כונת הרשב"א שהסוגיא בב"ק היא לפי רבא, אלא שהך סוגיא ס"ל כרבא בנקודה הזו שסימן אחד לא מהני למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף, ואין מקור שס"ל כרבא גם בהא דפחות מסימן אחד לא מהני כלל. ויש בזה דוחק קצת.

יש סברא הפוכה ממה שאמרנו לעיל, והיא, דלמ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס בעצם כל חלק מהשחיטה נחשב כשחיטה, אלא שכיון שפחות מסימן אינו דבר חשוב ס"ל לרבא שאין דנים את זה כשחיטה; וא"כ י"ל שזה רק בנוגע למה שנפעל בקרבן, אבל אם באים לדון רק על מעשה השחיטה גרידא, למ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס כל חלק בפנ"ע יש עליו שם מעשה שחיטה, גם בפחות מסימן אחד.

ו) **והנה**, אם האמת כדברינו שיש ב' גדרים והיינו דלענין הכשר הדם הדבר תלוי במעשה שחיטה כשלעצמו ולענין פסולי קדשים כגון שחוטי חוץ (לפי הרשב"א בשיטת רבא) זה תלוי במה שנפעל בקרבן, צריך לברר מה הדין לגבי חולין בעזרה. ומסברא יש לצדד בזה לשני הצדדים, והארכנו בהערה במה שיש לדון וליישב לפי שני הצדדים [קמג].

ז) **מבואר** בסוגיא בזבחים (ל.) דמחשבת פיגול - כגון היכא דאמר סימן ראשון חוץ לזמנו, סימן שני חוץ למקומו - תלויה במחלוקת אי ישנה לשחיטה מתוע"ס או שאינה אלא לבסוף. והק' התפארת יעקב (חולין כ"ט: ד"ה מיהו) למה רבא לא נקט הך נ"מ, והיינו באופן שחישב פיגול בתחילת שחיטה. ובאמת ברש"י ב"ק דף ע"ב. כתב וז"ל: "אינה לשחיטה - אין שחיטה נקראת

קמג. והנה, אם היינו אומרים שבזה מספיק לדון מצד מעשה השחיטה עצמו היינו מיישבים בזה מה שהקשינו על דברי הרשב"א שמדבריו בב"ק מבואר דלרבא גם בפחות מסימן שלם יש חיוב. אבל מאידך - הרי הרשב"א שם כתב דלפי רב יוסף חייב בסימן אחד אף למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, ולפי מש"כ לעיל כשדנים על מעשה השחיטה עצמו גם רב יוסף מודה שבזה לא מהני סימן אחד למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, וא"כ לכאורה מבואר שלגבי חולין בעזרה הדבר תלוי במה שנפעל בבהמה, וממילא אין בזה עדיין בכדי ליישב את משמעות דברי הרשב"א בב"ק שגם לרבא יש חיוב חולין בעזרה בפורתא. ואולי יש מקום לומר, דבחולין בעזרה יש לאסור מצד א' משתי הבחינות. ואולי אין הדברים כ"כ רחוקים, שהרי להלן באות יג הבאנו את דברי התוס' בקידושין שיש ילפותא מיוחדת שחולין בעזרה אין להם היתר שחיטה כמו ששחוטי חוץ אין להם היתר שחיטת קדשים, וא"כ יתכן שמצד עצם השם שחיטת חולין בעזרה מסתבר שזה תלוי במעשה השחיטה עצמו אבל מכיון דילפינן האיסור מדרשא שחסר בזה היתר שחיטה ע"כ זה תלוי במה שנפעל בבהמה, וצ"ע.

עי' תוה"ב להרשב"א (בית ב' ש"ג) שכתב וז"ל: "ולענין שחט את הקנה וניקבה הריאה, לפי הפירוש שפירשנו בדר' זירא קיימא לן כר' שמעון בן לקיש דכשרה, דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, וכל שנשחט הקנה הרי הריאה כמאן דמנחא בדיקולא; אף על גב דאמר ריש לקיש בפרק השוחט אינה לשחיטה אלא בסוף, ההיא משמיה דלוי סבא אמרה". עכ"ל. ולכאו' צ"ע, דהא קיי"ל כר' יוסף וא"כ בכה"ג לכו"ע הויא שחיטה. וצ"ע אם יש מקום ליישבו לפי"ד, דהא לכאו' זה תלוי בתורת שחוטה שחלה בבהמה. אבל יתכן שאינו כן, דהא דין זה שהריאה כמאן דמנחא בדיקולא הוא משום שהקנה כבר שחוט ואולי זה תלוי במעשה השחיטה גרידא.

אלא לבסוף, ונפקא מינה לענין המחשב בקדשים חוץ למקומם או חוץ לזמנן, או מחשב שלא לשמן, אינה מחשבה אא"כ חישב בסוף שחיטה. מתחילה ועד סוף - וכל כמה דחשיב הויא מחשבה". עכ"ל. ובאמת יש להעיר על רש"י, דאף אם אמנם מבואר בגמ' בזבחים שגם זו נ"מ, אבל הרי צורת הסוגיא בחולין היא שרבא ורב יוסף חיפשו לבאר מה הנ"מ בין ר"י ור"ל ופירשו בנוגע לשחוטי חוץ, וא"כ למה רש"י נאיד מלבאר כן וביאר שהנ"מ היא בנוגע לפיגול.

ח) **ונראה** לבאר על פי דרכינו שבשחיטת מקצת יש שני נידונים - והרי שניהם אמת, דלמ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס יש חלות מעשה שחיטה על כל פורתא ופורתא של השחיטה וזה נוגע לדין הכשר הדם לקבלת טומאה וכן למחשבת פיגול, ולדידי' נמי נעשית שחיטה בבהמה ע"י מקצת שחיטה.

ורבא ורב יוסף העמידו דבריהם שיש דברים בהם לא פליגי ר"י ור"ל ולכו"ע יש פעולת שחיטה בבהמה, ולכך נקטו נמי הנ"מ ביניהם בדברים שנוגעים למה שנפעל בבהמה. ובביאור דברי רש"י בב"ק שנקט נ"מ בנוגע לפיגול ולא הביא את הנ"מ של סוגיין, י"ל דהנה לעיל נסתפקנו בדין חולין בעזרה והארכנו בזה בהערה, ואם ננקוט בדעת רש"י דלא כמו שביארנו בדברי הרשב"א בנוגע לחולין בעזרה אלא דס"ל דהמ"ד שאוסר חולין בעזרה בהנאה ס"ל דמעשה השחיטה אוסרם, א"כ א"ש הא דרש"י בב"ק, דסוגיא דהתם איירי לגבי חולין בעזרה, לכן נקט דוקא נ"מ זו שגם היא נוגעת למעשה השחיטה. ועיין בהערה במה שהארכנו לבאר בדברי הראשונים בסוגיא [קמד].

קמד. נחלקו רש"י ותוס' לגבי מה שמבואר בסוגיין דנתקלקלה שחיטה שאני - האם זה בכל פסול או רק בנתנבלה; דרש"י ס"ל דהוי דוקא בנתנבלה, והתוס' ס"ל דהוי בכל פסול. ועכ"פ בנתנבלה בודאי אין לדון על תחילת השחיטה, וא"כ יש לתמוה מזה על דברי הר"מ הובא בשיטמ"ק ב"ק ע"ב. בשם הרמ"ה וז"ל: "ושחיטת חולין בעזרה, לא שנא שחט מיעוט סימנין בפנים וגמרן בחוץ, ולא שנא שחט מיעוט סימנין בחוץ וגמרן בפנים, ולא שנא שחט מיעוט בפנים ולא גמרן - אסור בהנאה מדאורייתא". עכ"ל. וצ"ע, דשחט מיעוט סימנין ולא גמרן לכאורה הוי כמו נתנבלה. והנה בזה לכאורה יש מקום ליישב, דכל סברת סוגיין היא דאין לדון שפרה זו היא כבר אחרי שחיטה, ובשביל לטמא את עוסקיה צריך שתהיה לה כבר תורת פרה, אבל בנוגע לנידון האם יש כאן שחיטה שפיר יש לדון כן כבר בתחילת השחיטה לבד. וכשנדייק מכל דברי הראשונים בביאור נתקלקלה שאני, נמצא שלא דנו בזה מצד שמעשה השחיטה אינו שחיטה אלא מצד שהפרה היא לפני שחיטה.

אבל לכאו' יותר יש לתמוה מדברי הגמ' בדף מ: לגבי השוחט חטאת בשבת בחוץ לעבודת כוכבים, שכיון שבסוף הוה מחתך בעפר בעלמא אין לחייבו גם על ההתחלה. והנה באמת אין שום מקור שהך סוגיא קאי למ"ד ישנה לשחיטה מתחוע"ס, ועיקר קושית הראשונים שם (עיין רש"י שם ד"ה מחתך) היא מצד סימן א' דהוי מעשה בחטאת העוף [והמהרש"א שם כתב באחד הביאורים שרש"י קאי על עוף], וא"כ

לכאורה יוצא שיש לנו מקור מפורש שסברת רב יוסף בסימן אחד למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף לא מהני בנתקלקלה, אבל בנוגע למ"ד ישנה לשחיטה מתחוע"ס אין לנו מקור מדברי הגמ'. וא"כ צריך לברר האם יש מקום לחלק במעשה חטאת העוף בין מ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף לבין מ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס. ולדברינו בודאי יש מקום לחלק ביניהם, דסברת ישנה לשחיטה מתוע"ס היינו שיש חשיבות בעצם גם לתחילת השחיטה ולכך אף אם נגמרה שלא כדין יש לדון שמצד עצמה היה לה שם שחיטה, משא"כ במעשה חטאת העוף שיסודו הוא רק כלפי מה שנפעל בבהמה י"ל שזה רק עד כמה שהשחיטה היא חלק מפעולה שעשתה חלות בבהמה, וא"כ שפיר י"ל דלדעת הרמ"ה אליבא דמ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס אין כלל דין של נתקלקלה בשחיטה.

עיין בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סימן קס"ה) שכתב וז"ל: "ובזה יש לי ליישב מה דתמוה לי בחולין (דף מ.) ואי אמרת כיון דשחט בה פורתא וכו' אשחוטי חוץ לא לחייב, מחתך בעפר הוא. ועי' פירש"י ותוס' דאף דשחט סי' א' מבחוץ וא' מבפנים חייב, הכא שאני דנתקלקלה בשחיטה. וקשה לי לפירש"י לעיל (דף כ"ט:) בהא דאמרינן נתקלקלה בשחיטה שאני היינו דוקא נתנבלה דסופו לאו שחיטה היא, והא הכא דמיירי בשחט לע"ז דסופו ג"כ שם שחיטה עלה וכמ"ש לעיל. וכן מפורש בתוס' בב"ק (דף ע"א: ד"ה איסורי הנאה וכו'), שכתבו ומה דפרכינן בשמעתין מחתך בעפר היינו דאינו ראוי להתקבל בפנים, ובזה כיון דהוי שחיטה לא מקרי נתקלקל בשחיטה לרש"י. וזה תמיה עצומה". עכ"ל. ולדברינו י"ל, שאף אם לא נסבור את החידוש שחידשנו בדברי הר"מ שלמ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס אין כלל דין של נתקלקלה אלא ננקוט כמו הפשטות שגם למ"ד זה לא מהני בנתקלקלה וכפשטות סוגיין, יש לדון שלמ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס להפקעה של נתקלקה שאני יש גדרים אחרים; דלהך מ"ד יש חשיבות לעצם השחיטה וא"כ לדבריו סברת נתקלקלה שאני היא שלא היתה כאן תחילת שחיטה, משא"כ למ"ד דס"ל אינה לשחיטה אלא לבסוף אלא שעל ידי שנעשה בה מעשה חטאת עוף דנים שנעשה כבר בבהמה קיום שחיטה וכבר חל על ידי הך התחלה הדין שפועל השחיטה בבהמה, י"ל שזהו רק עד כמה שמעשה זה הוא חלק משחיטה שלמה שיכול לעשות הך דין בבהמה. ולפי"ז יש להבין שכל דברי רש"י שרק ע"י נתנבלה אמרינן נתקלקלה שאני וממילא אין לדון שיש כאן תחילת שחיטה, זהו רק למ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס, דא"א להפקיע את הדין שחיטה מההתחלה אלא אם כן אינה חלק משחיטה, וזה שייך רק בנתנבלה, משא"כ במעשה חטאת העוף למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף.

ולפי"ד יש לומר עוד בישוב דברי השיטמ"ק בשם הר"מ, דהנה יש להסתפק בשחט סימן אחד והתיז דם ולבסוף לא גמר השחיטה - האם למ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס יכשיר הדם לק"ט; ולפו"ר זה מבואר בסוגיין [לולי מה שחידשנו לעיל בביאור דברי הר"ם שבסוגיין אינו מפקיע השם שחיטה], אבל לדברינו יש לפקפק בזה, והיינו שכל מה שמבואר בסוגיין זה בנוגע לקיום השחיטה בבהמה אבל עצם תורת השחיטה לא הופקעה. ואם ננקוט כן ונאמר שהר"מ סובר כמו שביארנו בדעת רש"י, ולא כהרשב"א שחולין בעזרה תלויים רק במעשה השחיטה ולא במה שנפעל בבהמה, א"כ יש מקום לומר דבזה אין כלל דין של נתקלקלה שחיטה.

והעירני הרב י. שטיינברג שליט"א, שלפי דרכינו בביאור דברי הרמ"ה יש להביא סימוכין לדבריו מדברי הר"ן בדף ל"ו., שכתב שם וז"ל: "דטעמא דמ"ד דם שחיטה מכשיר מדכתי' על הארץ תשפכנו כמים, וקרא דעל הארץ תשפכנו ללמד שאין דם בהמה טעון כסוי, אותו שכנגדו בחיה טעון כסוי; וכיון שכל דם שחיטה מתחלה ועד סוף בחיה טעון כסוי ולמדך הכתוב בבהמה שאין טעון כסוי, נמצא שכל דמה של שחיטה הוקש למים, הילכך, היכא דאיתיה לדם מתחלה ועד סוף אפילו למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף מכשיר, שעל כרחך הקישך הכתוב. וא"ת א"כ כי נתקנח נמי נימא איגלאי מילתא דמעיקרא דם שחיטה הוא ועל כרחך הקיש' הכתוב. א"ל, דכל משקה מכשיר ממים ילפינן ליה, ומה מים משקה ודאי בשעה שעומדין על האוכלין, אף כל משקה אינו מכשיר אלא א"כ הוא ודאי משקה בשעה שעומ' על

ואם כנים הם הדברים נחזור לענייננו; לעיל (באות א) כתבנו שבהתחיל לשחוט הפסח לפני חצות למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף הקרבן כשר, ולהך מ"ד גם אינו עובר משום לא תשחט על חמץ דם זבחי, אבל לפי דברינו גדרי שני הדינים שונים; והיינו, דאם שחט שישית סימן לפני חצות ושישית סימן אחרי חצות כשברשותו חמץ, וגמר הסימן לאחר שביער החמץ, נמצא דכלפי הנידון אם שחיטת הקרבן היתה בזמנה, אליבא דרבה זה כשר לכו"ע, דאף למ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס זה רק בסימן שלם, ולרב יוסף בזה פליגי ר"י ור"ל אם נחשבת שחיטה שלא בזמנה. ובנוגע לאיסור של לא תשחט על חמץ דם זבחי, שזה דומה לשחיטת פיגול [וכן למה שביארנו בדברי הרשב"א לגבי חולין בעזרה], גם רבה יודה דלמ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס חייב, וא"כ אליבא דידיה שפיר יתחייב בהך שחיטה משום השתות האמצעית שהיתה על החמץ.

ט) **ונראה** להוסיף עוד נקודה הנוגעת לנידון דידן, והיא, דאף למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף ישנה היכ"ת שישחט חלק מהשחיטה קודם חצות ועדיין יוכשר הקרבן פסח. וכדי לבאר זאת צריך להקדים את ביאור הסוגיא של שוחט בשנים ושלשה מקומות, דאיתא בחולין דף ל.: "אמר רב יהודה אמר רב השוחט בב' וג' מקומות - שחיטתו כשרה". וכתבו שם התוס' וז"ל: "ובשאלתות דרב אחאי מפרש ב' או ג' מקומות כגון שכל אותן מקומות בהיקף של סימן, כגון שחתך סביב סביב כאן מעט וכאן מעט בטבעת אחת בקנה, וכיוצא בו בוושט, ובין הכל יש רוב. ועוד פירש בשאלתות, שאפילו חתך מיעוט הקנה למעלה לצד העור וחזר ושחט מיעוטו למטה לצד אחר זה שלא כנגד זה, דכשרה, כיון דבין הכל יש רוב". עכ"ל. ולשיטת בעל השאלתות נראה לדון בכמה ספיקות:

מה הדין בשחט רוב סימן למעלה וחזר לתחילת הסימן למטה ודרס. ומקודם נראה לדון שאף במקרה הפוך - שדרס שליש סימן בתחילה ואח"כ התחיל יותר למטה ושחט את רוב הסימן,

---

האוכל, מה שאין כן בנתקנח למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף, שכל זמן שעומ' על האוכל בחזקת דם מכה היה שאינו מכשיר. אבל למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, לעולם היא בחזקת דם שחיטה דמכשיר אלא א"כ נפסלה שחיטה לבסוף דאיגלאי מילתא דלאו שחיטה היא כלל וכדאמרינן בסוגיין דלעיל. כנ"ל". עכ"ל. והיינו, דלפי ביאור הר"ן בסוגיא שם גם למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף הא דמכשיר הדם זה רק משום שתחילת שחיטה מהניא עד כמה שבסוף תהיה שחיטה, אלא שצריך שיהיה הדבר ברור בשעת מעשה, ולכך הוצרך הר"ן להידחק שגם לפי מ"ד ישנה לשחיטה מתוע"ס אי"ז ברור באופן מוחלט דהא יכולה להתקלקל. וע"פ דרכינו בביאור דברי הרמ"ה הדברים מתיישבים היטב, דכלפי הכשר הדם אין דין של נתקלקלה שאני.

יתכן שאינה אלא טריפה; ואף דבכל דרס שליש וגמר השחיטה הויא נבילה, מ"מ יש מקום גדול לומר דבנידון דידן לא תהא נבילה, דעיין ברע"א שביאר דבניקב הושט לפי הרא"ש, אם ישחוט למטה ממקום הנקב כשיגיע לרוב הויא שחיטה והוה שחיטת טריפה, משא"כ אם שוחט כנגד הנקב, שאז הרוב נהי' בצירוף עם הך נקב והויא נבילה[קמה]. עוד למדנו מדברי רע"א בסוגיא דהגרמה, דאף דבהגרים שליש ושחט שליש יש פוסלים, כ"ז הוא כשלא התחיל באותו צד עוד חתך, אבל אם עשה חתך נוסף למטה ממנו אין בזה פסול של הגרמה[קמו]. והיינו, שאף שבמעשה הראשון כבר חתך מיעוט מ"מ דנים את החתך השני כמעשה שחיטה נוסף. וד"ז מבואר לכאורה מדברי ר"ל (חולין ל"ב:) לגבי שחט שלא במקום חתך דהויא טריפה לולי הסברא דהוי כמאן דמנחא בדיקולא.

י) **וא"כ** נחזי אנן במי שדרס שליש וחזר לראש הסימן למטה ממקום שדרס ושחט הך שליש ואח"כ המשיך שחיטתו האם זו שחיטה פסולה; דלכאו' נראה שאין ראיה שזה נחשב דרסה במיעוט קמא, דמי יימר שאין לדון על השחיטה השניה שכולה כשרה, וכל מה שלמדנו שהחליד במיעוט קמא פסול היינו באופן שע"כ זהו המיעוט קמא של השחיטה, והיינו היכא דלא עשה שחיטה נוספת במקו"א. ואף שרעק"א מיירי בנקב ונידון דידן הוא בדרס, והרי מדברי רש"י חזינן דבנפסלה השחיטה במיעוט בתרא יש חילוק בין נפסלה מאליה לנפסלה ע"י מעשה שחיטה, דבפסול הנעשה מאליו ודאי יש לומר דל מהכא ורק בתוספת במעשה השחיטה חידש רש"י שע"כ אתה דן הך תוספת כשחיטה וממילא זה פוסל[קמז], מ"מ לגבי מיעוט קמא יתכן שאי"ז הגדר כלל וגם פסול

קמה. וז"ל (בהגהותיו לשו"ע יו"ד סימן כ"ז ס"א): "באופן דבחצי ושט פגום ושחט למטה ממנה, בזה בודאי מטהר מידי נבילה והוי רק טריפה, אבל אם שחט במקום החתך וגמרו הוי נבילה ודאי, דבעי' דרוב הסי' יהיה ע"י שחיטה דוקא והעיקר איבעי רק ע"י שהייה. ומעתה, כי היכי דבחצי ושט פגום וגמרו במקום החתך דהוי נבילה, ה"נ בשחט למטה ממנו בצד השני דכי מטא לפלגא כבר הוי רוב עם חצי הפגום ונפקא חיות ברוב ע"י צירוף הפגום, דלא מקרי שחיטה אא"כ דשחט למטה באותו צד". עכ"ל.

קמו. וז"ל (בחידושיו לחולין י"ט.): "אבל הגרים שליש ושחט ב' שלישים פסולה, דכי נפקא חיותא בעי' רובא בשחיטה וליכא - נלע"ד דמיירי דוקא ששחט כנגד ההגרמה מצד הב', דבזה כיון ששחט חציו נצטרף לזה ההגרמה ונפסק רובו בהיקפו ונפקא חיותא, אבל אם שחט באותו צד של הקנה במקום שהגרים למטה ממנו בזה לא נפקא חיותא עד שנשחט רובו, דהא לא היה רוב היקפו ולא היה בזה שפיר מעשה טרפה עד קודם שנשחט רובו ונפקא חיותא בשחיטה. אח"כ מצאתי שכתב כן בתבואות שור". ע"כ.

קמז. כך היא שיטת רש"י (ל: ד"ה החליד, ול"ב. ד"ה תיקו), שכתב שבמיעוט קמא פשיטא דפוסל וכל ספק הגמרא הוא על מיעוט בתרא; והרי זה פשוט שמי ששוחט רוב ואח"כ נופל קופיץ על ראש הבהמה וחותכו שאין בזה חשש, וכן מבואר להדיא מדברי רש"י שם, ואילו בדריסה במיעוט בתרא לפי רש"י יש נידון, וא"כ ע"כ שלשיטת רש"י יש חילוק במיעוט בתרא בין פסול הנעשה מאליו לפסול במעשה השחיטה.

שע״י מעשה שחיטה הוה כמו מאליו, משום שבזה הפסול הוא כיון שרוב הסימן נהיה בצירוף עם זה, וא״כ אם יגמור במקו״א הוה כנקובת הושט ולא כדרוסה, וצ״ע בזה. ואם ננקוט דאין בזה פסול משום שלא דנים את זה כמיעוט קמא של השחיטה, פשוט הוא דבנידון דידן לגבי שחיטה בב׳ וג׳ מקומות אפשר לומר שדנים את החלק הראשון כנקב.

ואף אם נאמר שלא כדברינו בדרס שליש ושחט שליש למטה, עדיין יש מקום לומר כן כשקודם שחט שליש ואח״כ דרס שליש למטה, דהא הדריסה היא במקום שהיתה שחוטה כבר.

יא) **ונראה**, שאף אם נאמר שגם בשחט שליש ואח״כ דרס שליש למטה ממנו יהיה פסול, מ״מ בשחט רוב ודרס למטה, באותו מקום של הטבעת, בודאי לא תפסל השחיטה אף לדברי רש״י ששהייה במיעוט בתרא פוסלת; והיינו משום דכל דברי רש״י במיעוט בתרא הם כאשר הוא מוסיף על השחיטה, משא״כ כאן, שזאת אותה שחיטה פעם נוספת לאחר שכבר גמר השחיטה, בודאי לא תפסל. ודו״ק.

אבל יש לדון מה הדין בשחט רוב למעלה ואח״כ דרס למטה בצד השני. ולכאו׳ היה נראה דלפי שיטת השאלתות בסוגיין, אם נסבור כרש״י שדרס במיעוט בתרא פוסל - בודאי זו שחיטה פסולה, דהא מיעוט זה שדרס, אילו היה עושה בו שחיטה כשרה הי׳ יכול להצטרף לרוב; ולדעת החולקים על השאלתות וס״ל דחלק זה אינו יכול להצטרף, נראה שגם אינו פוסל.

יב) **ויש** לדון בכגון זה בלא דרס; דהנה הבאנו לעיל שנחלקו אמוראי אם ישנה לשחיטה מתוע״ס או שאינה אלא לבסוף, ומצינו בזה כמה נ״מ - חדא, בשוחט חולין בעזרה מתי נאסרים, ושנית האם יש פסול שחוטי חוץ כששחט מקצת בחוץ וגמרו בפנים. ומדברי הגמ׳ (לפי הגירסא שלפנינו [קמח]) זה נוגע גם לחיוב הגברא, אם שחט מקצתו בחוץ. וא״כ צריך לברר מה הדין בשחט מיעוט לצד הראש ואח״כ שחט באותו צד של הצואר למטה יותר לצד החזה, וגמר השחיטה מהצד השני של הצואר. ומקודם נבוא לדון בגונא שהשחיטה האחרונה היתה בגובה שבין שתיהן, שאז היא מצטרפת לפי השאלתות, איזו מהן הויא השחיטה. והיינו, אם שחט המיעוט הראשון בחוץ האם יתחייב משום שחוטי חוץ, והאם הקרבן יהיה כשר. ולכאורה אם נדון שהשחיטה היא ההתחלה השניה יש כאן שחיטה כשירה ולא יהיה בזה שחוטי חוץ, אמנם יתכן שהקרבן יהיה פסול מצד טריפה וזה תלוי במה שהבאנו בהערה לאות יד מתי דנים תחילת

קמח. הרמב״ם בפ״א מהלכות פסולי המוקדשין הי״ח הביא רק את הדין שהקרבן פסול ולא כתב שיש חיוב שחוטי חוץ, ויש שרצו לומר שהיתה לו גירסא אחרת בגמרא.

שחיטה כטריפה. וכן יש לדון להיפך, אם ישחט את המיעוט הראשון בפנים והשני בחוץ. והנה, לפי החולקים על השאלתות לכאו׳ אף אם שחט את המיעוט הראשון בחוץ כיון שאינו יכול להצטרף עם שחיטה במקום אחר ל״ה תחילת שחיטה אלא כלפי גמר שיכול להצטרף איתו, וממילא אם סיים שחיטתו באמצע כלפי שתי ההתחלות הויא נתקלקלה, ואם סיים בגובה של אחד מהם כלפי ההתחלה של אותו גובה נחשב שיש כאן התחלה ואילו ההתחלה השניה אינה כלום, אבל לפי השאלתות שהסוף יכול להצטרף לכל א׳ צריך לברר היאך דנים. ויש מקום לומר שההתחלה הראשונה הויא שחיטה והשניה ל״ה שחיטה, והיינו מכיון שכל אחת מהן הויא התחלה כלפי הסוף דנים שהך התחלה היא ההתחלה הראשונה וממילא אין מקום לשניה אחריה. ואף שהבאנו לעיל את דברי רעק״א דבנקב אפשר לעשות עוד שחיטה למטה ורצינו לדמות לזה גם את דריסה, כל זה הוא במקום שיש חסרון בגוף השחיטה הראשונה, אבל באופן שבשחיטה הראשונה לא חסר כלום מצד עצם השחיטה אלא שהיא היתה בחוץ וכדומה, ע״כ דנים על הראשונה ולא על השניה. ואם ננקוט כן, לפי המ״ד שאינה לשחיטה אלא בסוף בנידו״ד אם שחט גוי ואח״כ שחט ישראל לכאו׳ הבהמה תהיה שחוטה והויא רק טריפה, דהא למ״ד אינה לשחיטה אלא לבסוף בודאי אין פסול של שחיטת גוי אלא דהויא כקוץ וכמו שביאר רש״י, וגם המ״ד שישנה לשחיטה מתוע״ס מודה בזה ששחיטת גוי הויא כקוץ ואינה נחשבת שחיטה, וא״כ בכהאי גונא ההתחלה השניה תהיה שחיטה.

ומה שיש לדון בזה הוא לפי מה שכתב האור שמח (פ״ד מהלכות שחיטה הי״ג) ליישב דברי הר״מ שכתב דהיכא ששחט גוי מקצת פסולה משום שישנה לשחיטה מתוע״ס, ולכאורה צ״ע דתיפוק ליה משום דהוי כקוץ, וכמ״ש רש״י (ועיין להלן באות י״ד במה שביארנו בזה עפ״י דרכנו). וביאר שהר״מ לשיטתו (שם הי״א) שבשחיטת גוי אין חסרון בעצם השחיטה אלא שיש עליה פסול של שחיטת עכו״ם וא״כ ל״ד לקוץ, ולכך באמת פסק שזה רק לפי מ״ד שישנה לשחיטה מתחוע״ס שאז חל על ההתחלה שם של שחיטת עכו״ם [אמנם עדיין קשה על הרמב״ם מדברי הגמ׳]. ולפי״ז אם שחט עכו״ם מקצת ואח״כ התחיל ישראל עוד שחיטה למטה יש לדון בזה שע״כ השחיטה הראשונה היא התחלת השחיטה וא״כ אין שחיטה אחריה והבהמה תהיה נבילה. ומאידך, יש מקום לטעון שאף לפי הרמב״ם בסופו של דבר הפסול שחיטת עכו״ם היינו שחסר בעצם תורת השחיטה וא״כ שפיר תחשב השחיטה השניה לשחיטה, ועיין.

יג) **אבל** לענ״ד יש מקום לדון שאי״ז תלוי איזו שחיטה היתה קודם אלא ביסוד הדין, והיינו שבגונא דידן באמת יש שתי שחיטות וא״כ אפשר לדון על כל אחת מהן, וא״כ צ״ע היאך דנים בכה״ג. והיה נראה לומר שיש לחלק בין

הדינים; והיינו, דלכאורה בדין של ישנה לשחיטה מתוע״ס כשיש פגם בהתחלת השחיטה מצינו בזה שני אופנים: חדא, באופן שהשם שחיטה בפסול של ההתחלה פוסל את השחיטה, דוגמת מחשבת פיגול שמבואר בסוגיא דזבחים דפוסלת בתחילת השחיטה למ״ד ישנה לשחיטה מתוע״ס, וכן שוחט מקצת לשם ע״ז. ושנית, באופן שחסר החלק של הכשר השחיטה [ולמ״ד אינה לשחיטה אלא בסוף לא חל בזה פסול, כיון שחלק זה אינו מצטרף לשחיטה, חוץ משחט גוי דהוי כמו נקב], ולכאורה בסוגיא בדף ל. ששחט תחילת השחיטה לשם פסח שלא בזמנו זהו הגדר, דהא לא חל פסול חיובי של שלא בזמנו אלא שחסר בשחיטה בזמנה. ולפי זה נראה שיש לחלק בין הדינים, והיינו, דבשחט קודם עקירה לשם פסח למעלה ואחרי העקירה המשיך למטה באותו צד של הצואר ואח״כ גמר בצד השני, לפי השאלתות נראה ששחיטתו כשרה, כיון דמה יפקיע את החלק השני להצטרף ולהיות כשר, אבל בשחט למעלה לשם ע״ז ואח״כ שחט למטה נראה שיהיה אסור אף אם עשה השחיטה הכשרה קודם, כיון דהשחיטה לע״ז היא פסול חיובי ומה יפקיענה. ואם כנים הם הדברים נצטרך לברר בכל אחד מהדינים לאיזה אופן הוא שייך, ובנוגע לשחוטי חוץ מסברא נראה שהקרבן יהיה כשר אבל השוחט יתחייב. ובחולין בעזרה יש לדון הרבה, דלכאורה על האיסור לשחוט ודאי עבר, אבל לענין איסור הנאה אם המקור הוא כמו שכתבו התוס׳ בקידושין (נ״ז: ד״ה מה) שלא היתה להם תורת חולין ולא חזו להתרה דשייך בהו, אולי אם יש שחיטה אחרת הם יהיו מותרים בהנאה.

יד) **והנה**, אם נבאר כן וננקוט שהרמב״ם ס״ל שבגונא של השאלתות שחיטתו כשרה (הרמב״ם בודאי לא ביאר כן בגמ׳, אבל יש מקום לומר שס״ל כן בלי הגמ׳), יש ליישב באופן נפלא את דברי הרמב״ם שכתב ששחט גוי וגמר ישראל השחיטה פסולה משום שישנה לשחיטה מתוע״ס, אף שמדברי הגמ׳ מבואר דהוי לכו״ע; והיינו דנחזי אנן, מה הדין בגוי ששחט מקצת למעלה ואח״כ שחט ישראל למטה. והנה בזה למ״ד אינה לשחיטה אלא לבסוף לכאורה שחיטת הגוי לא תפסול ולא תהא אלא טריפה, ולמ״ד ישנה לשחיטה מתוע״ס מכיון שחל על השחיטה שם שחיטת עכו״ם הבהמה תהיה נבילה, וא״כ צ״ע כשרבא בא לבאר מה הנ״מ במחלוקת אי ישנה לשחיטה מתוע״ס או אינה אלא בסוף למה לא ביאר שהנפק״מ היא בציור כזה. והיינו, שאע״פ שרבא סובר דלכו״ע שחיטת גוי הויא כקוץ, אבל מצד זה עדיין אפשר לעשות שחיטה חדשה. ולכאורה התשובה היא שאה״נ, אבל זה לא ציור פשוט וא״כ עדיפא ליה למינקט שחוטי חוץ. אבל הרמב״ם שס״ל להלכה שישנה לשחיטה מתוע״ס בודאי יש לו לנקוט שזה הטעם בשחט גוי וגמר ישראל, הואיל וזה כולל גם ציור זה.

ולפי כל זה נראה לדון לגבי ק״פ בשוחט מקצת סימן לפני חצות ואחר חצות ירד למטה והתחיל שחיטה

חדשה, וגמר השחיטה, מה דינו למ״ד ישנה לשחיטה מתוע״ס. והנה בפשטות אין בזה ספק, דהא כיון שהחלק הראשון של השחיטה פסול לא עדיף מטריפה [קמט], אבל לפי השאלתות יש לדון בזה טובא. והיינו, דביארנו דבשחט למעלה ולמטה בצד פנים וגמר השחיטה בצד החוץ יש כאן שתי שחיטות, ואף אם אחת מהן פסולה אפשר להכשירה ע״י השחיטה השניה, וא״כ גם בשוחט לפני חצות ואחרי חצות התחיל שחיטה חדשה תהא שחיטתו כשרה. אלא שאף שבזה אמרינן שאע״פ שיש אופן לדון השחיטה כפסולה דנים אותה בכשרות, מ״מ אם יהיה דוגמת זה באיסור שחיטה לא נדון על השחיטה המותרת אלא ילקה, כיון דע״כ יש כאן שחיטה אסורה. ולכן בשוחט על החמץ והתחיל השחיטה וביער החמץ, או שהתחיל השחיטה כשלא היה לו חמץ ושחט מקצת ואפה חמץ וחזר ושחט אותו חלק מהשחיטה למטה וביער החמץ ואח״כ גמר השחיטה, בשני הציורים הללו ילקה ואינו יכול להיפטר מצד שנחשוב שהשחיטה היא החלק שלא היה לו בו חמץ. וביאור הדברים הוא כדאמרן, שאף שאפשר להכשיר כל חלק של השחיטה אבל כל חלק הוא שחיטה אסורה.

קמט. אמנם יש לדון בזה על פי מה שחקרו האחרונים האם בכל שחיטה דנים שההתחלה היא מעשה המטריף אלא שאח״כ היא מתכשרת ע״י גמר השחיטה, או שכל שהוא דרך שחיטה אינו נידון כלל כטריפה. ועי׳ במתנת יושר (סימן מ״א אותיות ו - ח) מה שכתב בזה, והביא שם דברי ר״ת בספר הישר (סימן תמ״ג) בביאור ספק הגמ׳ בשהה במיעוט סימנים, וז״ל שם: ״טריפה נמי לא הויא - דבדרך שחיטה קעביד, כי היכי דלא הוייא שהייה בעור לענין מום בקדשים״.

ספירת העומר

סימן א

ספירת העומר בספק השיכה

גוסס שלדעת הרופאים ודאי ימות לפני צאה"כ האם יכול לברך בבין השמשות

א) **ז"ל** התוס' מנחות (דף סו ע"א) נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן. וז"ל השו"ע (סי' תפט ס"ב, ומקורו משו"ת הרשב"א) והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, ובמשנה ברורה (ס"ק יד) ר"ל דמן הדין היה אפשר להקל לספור משתחשך אף קודם צה"כ, דביה"ש הוא ספק לילה ואזלינן לקולא בספק דרבנן, בספירה בזה"ז שהוא מדרבנן לרוב הפוסקים, אלא דמ"מ אינו נכון להכניס עצמו לספק לכתחלה ולהכי המדקדקים ממתינים עד צה"כ שהוא בודאי לילה (עכ"ל).

ומבואר דבעיקר הדין אפשר לברך על ספק קיום במצוה דרבנן. והנה מצינו בזה סתירות רבות ואנסה לסדר הענינים לתועלת המעיין.

והנה מקודם צריך לבאר שכל זה בציור שעיקר חיובו הוא בודאי ויש ספק אם במעשה זה יהיה קיום, אך באופן שעיקר חיובו הוא בספק, בודאי אינו יכול לברך. אמנם אף שברור שאינו יכול לברך לכאורה יש ב' אופנים בהבנת הדין שאינו יכול לברך, דהנה בנוגע לספק דאורייתא לחומרא נחלקו הר"ם והראב"ד אם חייב לברך, ועיקר נקודת מחלוקתם דלפי הר"ם מכיון שיש ספק על חיובו אינו חייב בברכה, דספק ברכות להקל, והראב"ד ס"ל שכיון שמצד הספק חייב בהמצוה, נחשב למחוייב בדבר וחייב לברך [והארכנו בדבריהם בסימן ב' ועי"ש שהבאנו כמה מהלכים בביאור מחלוקתם]. וא"כ אם נדון בכה"ג בספק דרבנן, מסברא היינו אומרים שזה שתי צדדים של אותו מטבע וגם בזה יהיה מחלוקת ר"מ וראב"ד. והיינו דבודאי לכו"ע לא יוכל לברך אבל חלוקים בטעמם, דלפי הר"מ מטעם ספק ברכות להקל ולפי הראב"ד משום שהוא נחשב לפטור על המצוה, דכמו דבספק דאורייתא נחשב למחוייב בתורת ודאי בספק דרבנן נחשב לפטור בתורת ודאי, דלהראב"ד לא דנים האמת אלא חיוב הגברא בפועל. ויהיה נ"מ ביניהם אם בירך ואח"כ נתברר שבאמת היה חייב, האם צריך לעשות תשובה על ברכה לבטלה, דלכאו' לפי הראב"ד כמו שבספק דאורייתא אם יתברר שלא היה חייב לא צריך לעשות תשובה [דאם היה צריך לעשות תשובה משום דאמרינן דכלפי שמיא לא היה חייב, קודם שיתברר לא היה יכול לברך], כמו"כ בספק דרבנן, אם בירך, אף אם יתברר

שהיה חייב במצוה עבר על ברכה לבטלה דהוא היה פטור בתורת ודאי.

אבל באמת יש נ"מ להלכה ולמעשה לא רק כלפי הלכות תשובה, והיינו בטומטום שבירך שלא כדין על בגד שמחוייב בציצית מדרבנן, ואח"כ נקרע ונמצא זכר, דלכאורה לפי הרמב"ם אין חייב לחזור ולברך ויצא בברכה ראשונה[א], ולפי הראב"ד יברך דברכתו הוי ודאי לבטלה[ב]. דלפי הר"מ לכאורה לא יצטרך לברך משום שנתגלה שהברכה היתה כדין, ולפי הראב"ד לכאורה הברכה היתה של אינו מחוייב ומה שנתברר שהוא זכר לא מעלה ולא מוריד[ג] [אך עיין בסימן ג' מה שהבאנו מארצות החיים, ויתכן דלדבריו אף להר"מ יצטרך לברך].

ב) **וכ"ז** בציור שהספק על עיקר חיובו, ודברי התוס' שהבאנו הם בחיוב ודאי וספק בהקיום אם אפשר לברך כשמקיים המצוה באופן זה, דמבואר בדבריהם שאפשר לברך בביה"ש אם ספירת העומר הוי מדרבנן. וכן יש להביא מדברי הב"י (סי' תרמ"ח ס"ד) בנוגע לפסול ניקב באתרוג וז"ל, וכן משמע שהרי"ף סובר דאזלינן בהאי בעיא לקולא דהנך פסולי אין עיקרן אלא מדברי סופרים ולהכי לא הביא זאת הבעיא (עכ"ל). והיינו דממילא אפשר לברך על אתרוג כזה ומבואר כנ"ל. וכן איתא בפמ"ג (סי' תרמ"ו במשב"ז יא) על מחלוקת הפוסקים שהביא השו"ע בהדס שיבשו רוב עליו והנשארים כמושין, שיש מכשירין ויש פוסלין, וז"ל ולא הכריע המחבר ולכאורה ביום ראשון ספק תורה והשאר ספק דרבנן לקולא, וכי תימא לברך ליש אומרים ברכה שאינה צריכה דין תורה כבסימן רט"ו (מ"א

א. דהא אם היה מחוייב כלפי שמיא עיקר המצוה ודאי יצא לכאורה וממילא דגם ברכתו עלתה לו, אמנם עי' בסימן הנ"ל שעצם הנחת דברינו דיצא ידי מצותו בהחמיר על עצמו בספד"ר לקולא, אינו ברור כ"כ ויתכן דלדעת כמה אחרונים אינו כן.

ב. ואולי יש לדחות דגם לפי הראב"ד יתכן שאינו חייב לחזור ולברך על פי מה שדנו במי שבירך על לולב קודם עלות השחר ולא הפסיק ולא הסיח דעתו עד עלוה"ש ולקח הלולב, האם מהני הברכה או שנחשב כאינו בר חיובא באותו שעה. ואם ננקוט ששם מהני משום שנחשב כבר חיובא על לאחר זמן אולי גם בדידן נאמר כן. וע' בגליון מהרש"א יו"ד סימן י"ט סעיף ה שנקט לדבר פשוט שבכה"ג לא יצא חובתו בהברכה. ועיין בלמועד אשר דיבר עניני סוכות סי' יד שהארכנו בזה. אבל אף אם נחלוק על הנחתו עדיין יש לצייר נ"מ בטומטום שבירך על ציצית דרבנן ולפני שנודע זכרותו הוריד הבגד, דבכה"ג אין לדונו כבר חיובא על אח"כ, ואף דעתה אין נ"מ אם חייב לברך שוב דהא כבר הוריד, מ"מ יש לצייר באופן שהוציא אחר בברכתו והשני עדיין לובש הבגד שלו, האם יצטרך השני לברך.

ג. ואולי יש מקום לדחות יסוד הנחת דברינו ששתי הספיקות הם שתי צדדים של אותו מטבע, ולומר דלפי הראב"ד יש ברכה בין על עצם החיוב ובין על מה שהוא מחוייב מצד ספק, אבל לכאורה יותר מסתבר כמו שנקטנו. אמנם עיין בסימן ב' שהארכנו לדון בגדר הא דהברכה תלויה לדעת הראב"ד בחיובו בפועל, ויתכן שלפי מ"ש שם אינו מוכרח לתלותם זב"ז.

ואשל אברהם ס"ק ו[ד]), יש לומר כל שספק דרבנן כשר תו מברך שפיר (עכ"ל). וא"כ לכאו' מבואר להדיא שעל ספק דרבנן כיון שבזה מקיים חיובו יכול לברך. אבל יש לציין שהמ"ב השמיט דברי הפמ"ג בנוגע לברכה.

ומאידך עי' פרי מגדים (סי' רסג א"א ח) בנוגע לנר של עכו"ם שכתב בתו"ד ואם כן בדרבנן כל שאין לו אחר ספק דרבנן לקולא וכשיש לו אחר אסור, ולא יברך למאן דאמר לא תשא דין תורה, כבסימן רט"ו (סעיף ד ומ"א ס"ק ו) עכ"ל. ולכאו' זה סתירה למש"כ בהלכות אתרוג דבספק דרבנן מברך. וכן יש להקשות בספירת העומר גופא על מה שהבאנו מהתוס' דבביה"ש אפשר לברך, דבסימן תפ"ט (סעיף ז-ח) איתא, שכח ולא בירך כל הלילה, יספור ביום בלא ברכה. אם שכח לברך באחד מהימים, בין יום ראשון בין משאר ימים, סופר בשאר ימים בלא ברכה. ושתי הלכות אלו לפי שזה ספק להלכה אם עדיין יכול לקיים מצות ספירה, ולכאו' מבואר להדיא שגם בדין דרבנן אין לברך בספק קיום. וכן יש להוכיח מדברי המשנה ברורה בכמה מקומות דמצוה שכשר רק ביום אם לא בירך עד ביה"ש שוב אין לו לברך בביה"ש אף במצוה מדרבנן, עי' סי' תקפח (סק"א) בנוגע לשופר, בשער הציון שם מבואר דבין בראשון ובין בשני לא יברך, ובנוגע להלכות מגילה (סי' תרפז סק"ה). וכן בנוגע ללולב (סי' תרנב סק"ב).

ביאור לחלק בין ביה"ש של אפוקי יומא וביה"ש לעיולי יומא

ג) **ושמעתי** מהגר"א וייס שליט"א לבאר [וכן הביא הגר"א גניחובסקי זצ"ל בשם ספר בצל החכמה] שכשדנים **ספק חיוב** בדרבנן הדין ספק לקולא פוטר אותו, אך כשדנים **ספק קיום** הדין ספק לקולא אומר שהוא יכול לקיים בזה מצותו, וממילא יכול גם לברך. ובזה הסבירו ליישב הסתירה שהבאנו מדברי התוס' בספירת העומר דמיירו בביה"ש דעיולי יומא וכל דברי המ"ב שהבאנו דברו בביה"ש של אפוקי יומא, דבביה"ש של עיולי יומא הוא בודאי חייב והספק האם יכול כבר לקיים חיובו ע"י הך ספירה, וזה הוכרע ע"י ספק דרבנן שיכול לקיים, אבל כשלא ספר בלילה ודנים בבוקר שהוא ספק אם אפשר לספור ביום הלא למ"ד דאין ספירה ביום ע"כ אזל כבר חיובו, וממילא נידון הספק הוא על עצם החיוב.

ד) **והנה** לפי מהלך זה עולים לכאורה דינים מחודשים. חדא דכל מה שמבואר שיכול לברך בביה"ש משום שהוא ודאי חייב, והיינו משום שאם לא יספור עכשיו הוא יצטרך לספור בלילה, וא"כ כל הפסק של השו"ע היינו משום שנקטינן שהוא יהיה בחיים אחרי צאה"כ. ולחדד אם הוא יודע שימות לפני צאה"כ

ד. עיי"ש אריכות במחלוקת הראשונים לענין ברכה לבטלה אי הוי מדאורייתא ועובר בלא תשא או דהוי אסמכתא בעלמא.

יספור באמת בלי ברכה. והנה הציור של מי שיודע שימות לפני צאה"כ הוה ציור רחוק קצת, אבל מכיון דשמא ימות חיישינן (עי' גיטין כח ע"ב) ואין ע"ז חזקה וכל מה שלא חוששין למיתה זה רק משום שלא חיישינן לזמן מועט, א"כ בגוסס שהרופאים אומרים שיש סיכוי סביר שימות לפני צאה"כ לא יוכל לברך. וביותר יש לדון מה הדין במי שיודע בבירור שיהיה אנוס או פטור מצאה"כ ואילך מה דינו, והנה יתכן דלא כל פטור נידון כאינו מחוייב אך לכאורה בפטור כגון עוסק במצוה בודאי מסתבר טובא שגם בזה יהיה נחשב ספק אם הוא התחייב, וא"כ הציור אינו רחוק כלל לצייר שיודע שמצאה"כ יהיה עסוק במצוה. ובאונס גרידא צריך לברר מה הדין במי שיודע שיהיה אנוס מצאה"כ ואילך [ה].

ה) **והנה** אם אמנם זה החילוק בין ביה"ש דעיולי יומא לביה"ש דאפוקי יומא, יש לעיין מה הדין באופן שיש מצוה שדינה ליעשות פעם אחת בלילה ופעם אחת ביום, וזמנה כל היום וכל הלילה [ולכאו' במגילה כן הוא להשיטות דקריאת יום וקריאת לילה הם באותה דרגא של חיוב] ויש לו אפשרות לעשות או בביה"ש של עיולי יומא או בביה"ש של אפוקי יומא, מה עדיף. והנה לפי מהלך הנ"ל בודאי יעשה בעיולי יומא, אם לא מצד עצם המצוה אלא כדי שיוכל לברך, אבל מה דינו אם בי"כ אינו יכול לברך (וכגון אילם או ערום) האם יש עדיפות מצד עצם קיום המצוה. והנה לכאו' לפי מהלך זה יהיה סברא בעצם לקרוא בביה"ש של עיולי יומא, דהוי ספק קיום ואנו דנים שיש לו קיום בתורת ודאי דספק דרבנן לקולא, ואם יקרא בבין השמשות של אפוקי יומא הוי ספק מחוייב, ולפו"ר נראה שיש בזה דוחק בסברא.

ו) **ונראה** להעיר מצד אחר, דלפי מהלך זה ביארנו דמי שכבר עלה עמוד השחר ולא ספר אינו יכול לברך משום שהנידון עכשיו האם הוא חייב או לא. וא"כ צ"ב מה יהיה הדין אם ממש עכשיו עלה עמוד השחר רוצה לספור עכשיו והוא נמצא במטוס מהיר ביותר מציפורי לכיוון טבריה באופן שברור לו

ה. ונראה לדון בציור שכיח טובא, כגון במי שצריך ניתוח והרופא אומר שאין מנוס אלא להרדימו דקה לפני צאת הכוכבים, האם זה נחשב אונס או עוסק במצוה. ולברר הנידון נקדים דלכאורה אם ראובן צריך ניתוח והרופא אומר ששמעון צריך להחזיק מגבת בפיו כל הזמן להצלחת הניתוח וממילא אינו יכול לקרוא ק"ש, שמעון חשוב עוסק במצוה, וא"כ מה הדין אם הרופא אומר למנותח עצמו שלהצלחת הניתוח הוא צריך להחזיק פיו פתוח כל הזמן, לכאורה גם זה נחשב עוסק במצוה, דרפואת עצמו אינה פחות מצוה מרפואת אחרים. אבל אולי יש לדון דזה אינו נחשב עסוק (עכ"פ להשיטות דבאפשר לקיים שתיהם אין זה נקרא עוסק בדבר מצוה) וא"כ בציור דידן יש לדון דאינו עוסק באופן שמעכב על ידו מלהתעסק בקריאת שמע, ואם הי' אפשר לקרוא ע"י כתיבה או שומע כעונה שפיר הי' אפשר ויכול לקיים, וא"כ אולי זה אינו נגדר כעוסק במצוה אלא כאנוס, וצ"ע. ולכאורה להיות מורדם דומה לזה.

שעוד יגיע ללילה של אותו יום[ו]. דלכאו׳ היאך נאמר שהוא ספק מחוייב, וכי מה בינו למי שאוחז בבין השמשות דעיולי יומא ויבא לילה, ואם ננקוט דבציור זה איה״נ דיכול לברך משום שאצלו זה נחשב כספק קיום, מה הדין במי שאינו על מטוס אבל יש לו אפשרות לעלות עליו. והנה הנידון בשאלה זו תלוי לכאורה בשאלה האם הוא חייב לעשות כן כדי להתחייב או לא. דאם הוא מחוייב לעשות כן בודאי תמוה לומר שנחשב ספק פטור הלא אם אינו יכול לספור עכשיו אינו פטור כלל, אלא חייב ללכת אחורה, ואם אינו חייב משום שדנים שכבר באמת עבר זמן חיובו יש לומר שזה נחשב כספק חיוב, אבל יעוי׳ בסימן ב (אות ד) שכתבנו דלענ״ד יותר מסתבר שחייב לחזור. וכתבנו שם עוד דאם כשיש לו היכ״ת לעבור ליום שלפניו יש לו חיוב א״כ גם כשאין אפשרות הוא נחשב כמחוייב בהמצוה ואנוס על קיומה. וא״כ הדין הוא דבאמת חייב לחזור בעצם. וא״כ קשה לבאר דברי השו״ע על פי מהלך זה.

ובנידון הך שאלה האם חייב לחזור נראה שאף אם אינו חייב לחזור ליום שלפניו אחרי שכבר עבר הך יום, בבוקר בודאי יצטרך לעבור להלילה. דלכאורה יש חילוק בעצם בין מי שכבר נמצא ביום אחר כבר למי שנמצא בבוקר להסוברים שאין לספור ביום, דעיקר חיוב המצוה הוא לספור בכל יום אותו היום, והא דצריך לספור בלילה ולא ביום הוי תנאי בקיום ספירת היום דצריך ספירת תמימות[ז]. ואם אמנם כן הוא לכאו׳ מסתבר שספק אם עלה עמוד השחר

ו. עי׳ שבת קיח ע״ב לעולם יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריה וכו׳ וברב נסים גאון שם. ויש עוד אופן לצייר ע״י מטוס מהיר שיכול על ידו לחזור לאחור בעברו את קו התאריך, עי׳ בקונט׳ ליום אתמול כי יעבור שהארכנו לדון באופנים כגון אלו.

ז. וכדי לחדד הך נקודה נראה לדון [מבלי לדון ע״פ שיטת הבה״ג שיש ראשונים שפירשו בדעתו שכל הימים מצוה אחת] במי שאוחז בבוקר ויש לו קול חזק מאוד ששומעים אותו למרחקים, האם יכול להוציא מי שעומד בלילה. והנה מקודם צריך לדון אם יכול להוציא מי שעומד בצד השני של קו התאריך ביום אחר, ובזה צ״ע טובא חדא דלכאו׳ נראה לדון שמי שעומד ביום י״ג בעומר אינו יכול לספור היום י״ד בעומר אפילו להוציא מי שאצלו י״ד, שאם הספירה שקר אינה ספירה. שנית צריך לברר האם אפשר לדון אותו כבר חיובא על הך ספירה, דמצד אחד אי״ז כבן י״ד ובן ט״ו במגילה דמבואר בירושלמי שאינו יכול להוציא, דהבן י״ד אינו חייב כלל בקריאת ט״ו, משא״כ בנידון דידן מחוייב בספירה גם של יום י״ד לכשיבוא, אלא שאצלו עדיין יום אחר. אבל מאידך אין זה כמו גבי ק״ש שצידדנו בקונט׳ ליום אתמול (חלק או״ח ריש סי׳ ה) דשפיר יכול העומד ביום ד׳ להוציא מי שעומד ביום ג׳ בק״ש, דבק״ש המצוה הוא לקרוא ק״ש בכל יום ואין היום חלק מן החפצא של המצוה אלא הזמן של המצוה, וא״כ מי שעומד ביום רביעי שפיר הוה בר חיובא על הקריאה של יום ג׳, אבל בספירה המצוה בכל יום של ספירה הוא לספור המנין של אותו היום, וא״כ יתכן שמי שעומד בי״ג אינו בר חיובא כלל על ספירת י״ד וצ״ע. אכן כ״ז ביום אחר, אבל לכאורה נראה פשוט שיכול לספור בבוקר ולהוציא חבירו שעומד בערב, שהלילה אינו אלא דין בהספירה שיהיה תמימות אבל הוא עדיין בר חיובא של אותו יום.

להשיטות שא״א לספור ביום או עצם הספק האם יום הוא עדיין זמן חיוב, אינו ספק חיוב, אלא ספק קיום. וא״כ כל המהלך בזו ליישב פסקי השו״ע אינו ברור כ״כ. ובנוגע לסברת הבה״ג ג״כ נראה שיש לדון כנ״ל, שהחיוב של היום מחייב לדאוג שיהי׳ קיום של ספירה אתמול.

ז) **והיה** אפשר לבאר על פי החילוק של הרבנים הגאונים הנ״ל אבל להוסיף ולומר שאין זה סברא בכל נידון כשלעצמו, וכל מה שאפשר לברך בביה״ש של עיולי יומא זה סברא בעיקר תקנת חז״ל, והיינו כיון דבדרך כלל הנידון של ביה״ש של עיולי יומא זה קולא בזה תיקנו חז״ל שאפשר לברך, משא״כ באפוקי יומא שהספק בציור רגיל שהפסק לקולא הוא לפטור אותו לא תיקנו שאפשר לברך, וממילא לא דנים בכל ציור בנפרד ול״ק מה שהערנו לעיל. אבל נראה שעדיין אין הדברים מתיישבים, ונקדים מה ששמעתי מהרב חנוך קופשיץ שליט״א, להעיר על מהלכו של ה׳בצל החכמה׳. הנה מבואר מדברי המ״ב (סי׳ תרנב סק״ב) שכשיש טרחא מרובה אינו חייב ליטול לולב בביה״ש ביו״ט שני, כיון שזה ספק דרבנן. ובפשוטו הדין כן גם בודאי חיוב וספק קיום. וא״כ מי שטרחא גדולה לו ליטול לולב לפני שקיעה לכאורה מותר לו לדחות הנטילה עד ביה״ש. וא״כ אם נבא לדון בראובן ושמעון שלקיחת לולב ביה״ש הוא טרחא גדולה להם. וראובן לא היה לו שום לולב כל היום, ושמעון היה לו לולב בשאר היום אבל הטרחא בנטילתו בשאר היום היה הרבה יותר גדולה מהטרחא בביה״ש, ולכך דחה הנטילה עד ביה״ש. ועכשיו בביה״ש שניהם רוצים לדעת אם חייבים או כיון שכל הקיום מוטל בספק אין לחייבם ליטול. ולכאורה הדין הוא שראובן פטור וכמו שמבואר מדברי המשנ״ב, ושמעון חייב דהא כל מה שפטר עצמו מנטילה הודאית היה על סמך הך נטילה. וא״כ לפי מהלך בצל החכמה בכה״ג יברך. וצריך לברר מה הדין לפי המהלך שכתבנו עתה, ובודאי אין לומר שיברך דהא ביארנו שזה רק סברא בגוף התקנה, ולכאורה לא יברך. אבל צ״ב למה באמת דנים שביה״ש של אפוקי יומא הוא חומרא, הא כשהנידון הוא אם יכול לחכות זה שפיר קולא, ואין זה היכי תמצי רחוקה כלל.

דברי האחרונים בברכה על ספק דרבנן

ח) **וביותר** יש להעיר על מהלך זה להסביר החילוק בין ביה״ש של עיולי יומא לביה״ש של אפוקי יומא, דלכאורה עצם ההנחה של הך מהלך, שבכל דבר שיש ודאי חיוב וספק קיום במצוה דרבנן מברכים עליו, הוא שלא כהבנת הרבה אחרונים. דהנה כתב הביאור הלכה (סי׳ רס״א) בנוגע לעירובי חצירות בביה״ש וז״ל, ומוכח מדברי המ״א (בסי׳ ר״ס סק״ג) שמהדר למצוא טעמים על מה שצריך לזרז על עירובי חצרות קודם בין השמשות, דפסיקא ליה דבבה״ש יכול לברך ג״כ כשמניח הע״ח, ולא הוי כשאר דברים דקי״ל ספק ברכות להקל, והטעם צ״ל דלענין ע״ח דקיל

עשו הדבר כאלו הוא יום ודאי, ואם ספק לו על הזמן גופא אם הוא בין השמשות או שהוא כבר לילה, יזהר שלא לברך. וע"ע בביאור הלכה (סי' קס) במים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה וז"ל, ומשמע בפמ"ג דיוכל לברך עליהם ג"כ אחרי שהרשוהו חז"ל ליטול באותם מים [וכה"ג כתבתי לקמן בסי' רס"א ס"א לענין עירובי חצירות בבה"ש ע"ש בבה"ל ראיה ממ"א].

והנה לפו"ר דבריו סתרי אהדדי, דאם נקט שבעירובי חצרות יש קולא מיוחדת היאך יכול לדמות לזה ספק מים שנעשו בהם מלאכה. ונראה דכוונתו שכיון שחז"ל קבעו שספק מים כשרים ע"כ כך היא עיקר התקנה, וזה רק דמיון שמצינו עוד מקום שכך תיקנו חז"ל. אבל עכ"פ חזינן מדבריו דבלי תקנה מיוחדת, פשיטא ליה שאין לברך על קיום מספק.

ועי' בדברי מלכיאל (הבאנו לשונו בהערה [ח]), שיוצא מדבריו דגם במצוה דרבנן אם במקרה יוצא ספק בציור מסויים אינו יכול לברך, אבל כשחז"ל קבעו תקנת ע"ח תיקנו שגם בספק ביה"ש מהני. והמעיין בדבריו יראה שאינו סברא בתקנת חז"ל בנוגע לברכה, אלא לדיני גוף המצוה דרבנן. ולכאו' צע"ג על דבריהם מדברי הב"י שהבאנו לעיל שבבעיא דלא איפשטא בספק דרבנן אפשר לברך. ולכאו' הביאור בדברי הב"י לשיטתם הוא, שכשיש בעיא דלא איפשטא בגוף דין דרבנן אז ההכרעה היא לקולא וזה נחשב מדיני הך דין דרבנן שדינו לקולא וממילא אפשר לברך, משא"כ אם יש ספק אחר אמנם דינו הוא לקולא אבל אין זה מכריע גוף התקנה.

ח. דברי מלכיאל ח"א סי' ז' - ראיתי בנודע בשערים [ח"א סי' ו] שנסתפק במערב עירובי חצירות בין השמשות אי צריך לברך דהא הוי ספק ברכה. ופשט ממ"ש החכ"צ סי' ק"ל דמערבין בדגים מלוחים ואף דהוי ספיקא דדינא מ"מ ספיקא לקולא, ופסק שלא יברך מספק, וה"ה במערב בה"ש. ולענ"ד דבריו צ"ע דהא מפורש בשבת דף כ"ג דלרבא מברכין על תקנת חז"ל שבאה מצד ספק ורק דמאי שאני דרוב מעשרין. וה"נ כיון דמפורש בש"ס דמערבין ביה"ש והקילו חז"ל בזה ועיקר תקנת ע"ח נעשה כן א"כ שפיר מברכין. משא"כ בספיקא דדינא דאין מברכים משום שזה רק ספק במקרה ולא תקנה קבועה וכמ"ש בסי' ל"ב בדעת הרמב"ן והרשב"א וכו' וע"כ כיון שהקילו בתקנתם לעשות ע"ח אף בה"ש שפיר צריך לברך כיון שעכ"פ קיים תקנתם לתקן איסור הטלטול כיון שמפורש זה בש"ס לערב ע"ח בין השמשות והיא קולא בע"ח דהא תחומין הוי ג"כ דרבנן ומ"מ אסור לערב בה"ש וכבר בארנו בס"ד בסי' כ"ג אות י"ב שכן היתה עיקר התקנה שיקנה העירוב בה"ש, משא"כ בעירובי תחומין אף לשיטת הפוסקים דמהני ביה"ש בדיעבד אף בע"ת היינו רק מצד דספק דרבנן לקולא אבל לא מעיקר הדין ולזה אסור לכתחילה, אבל ע"ח הוא מעיקר התקנה ולזה מותר אף לכתחילה ושפיר מברכין אף ביה"ש. וכן מוכח ממ"ש הט"ז בסי' רס"א סק"ב שמותר לכתחילה שלא לערב ביום ולסמוך על שיערב ביה"ש ע"ש ובפמ"ג שם שהבין כן בדעתו. וע"ש מ"ש בדעת הב"ח בזה. ואי נימא שאין מברכין בוודאי אסור לעשות כן לכתחילה והא קיי"ל ערום לא יתרום וכן לא ישחוט בשביל שאין יכול לברך. וכן פשטות כל הפוסקים שסתמו שמותר לכתחילה לערב ע"ח בה"ש ולא הזכירו שום חילוק מבואר שמברכים כמו ביום עכ"ל.

ט) **ויש** לציין עוד לדברי הביאור הלכה (סימן תרלט) וז"ל, ולפ"ז בליל שני לדעת הסוברים דיוכל לומר זמן ואח"כ סוכה יכול לעשות קידוש מבע"י קצת ויאמר ג"כ זמן וברכת המוציא ולישב בסוכה יאמר בלילה [פמ"ג] אכן מלשון הרמ"א דכתב בלילה הראשונה משמע דבלילה שניה מותר לאכול בין השמשות משום שהוא מדרבנן, דאנן בקיאין בקביעא דירחא ודומיא דספירה בין השמשות מקילין כמה פוסקים מטעם זה, ונראה דסבר הפמ"ג דמה שכתב בלילה הראשונה היינו בא"י וה"ה לדידן בחו"ל בלילה שניה (וכעין זה בסימן תע"ה ס"ז עיין שם), ומספירה יש לחלק דהתם עיקר ספירה בזמנינו הוא מדרבנן, משא"כ יום טוב שני. (עכ"ל) ונראה שאין כונתו דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא ביו"ט שני, אלא מה שביארנו בסתירת דבריו דהיכא שכך היה עיקר התקנה מברכין, לא נאמר ביו"ט שני שעיקר התקנה הוא בכעין דאורייתא. וגם לפי המהלך שכתבנו באות ז' יש לבאר כן. ואולי בדרך רחוק קצת אפשר ליישב בזה סתירת דברי הפמ"ג שהבאנו (אות ז) שכתב לברך על אתרוג שיש ספק בכשרותו בשאר ימים, ולא לברך על ציצית של ספק במינים דרבנן. והיינו דחלוק תקנת חז"ל של ז' ימים בלולב מהתקנה של שאר מינים בציצית, דבלולב יש ב' מצוות מדאורייתא, אחד ביום ראשון ואחד כל שבעת ימים במקדש, ובזה"ז התקנה השניה היא זכר למקדש, וא"כ היא מצוה שעיקרה דרבנן וממילא דיש לדון שהדין זכר למקדש הוכרע ספיקו לקולא ולכן אפשר לברך. משא"כ בציצית בשאר מינים הנידון הוא חד נידון כמו צמר ופשתים, אלא שזה חיובו מדרבנן וזה חיובו מדאורייתא, ואם אין הכרעה מיוחדת בגוף התקנה שתקנו להדיא דהוי כודאי וכדומה, הוה כמו ספק במקרה בדין דרבנן שאמנם הוא לקולא אבל אין לברך עליו.

ביאור החילוק בין עיולי יומא ואפוקי יומא לפי מהלך האחרונים

י) **ואם** כנים הדברים מובן היטב פסק השו"ע בספק האם ספירה ביום כשרה שאינו יכול לברך וכן בדילג יום אחד של ספירה. אך עדיין קשה להבין החילוק בין ביה"ש דעיולי יומא לביה"ש דאפוקי יומא. אבל לפי דברינו עכ"פ נוסח השאלה אחרת, והיינו למה תיקנו חכמים בעיקר התקנה דאפשר לספור עומר בביה"ש משום שזה ספק, ולא תיקנו בעיקר התקנה שאפשר ליטול לולב בביה"ש של אפוקי יומא. וכמדומני שקושיא זו הרבה פחות קשה, ויש לומר בזה כמה סברות, ועי' להלן. אבל מה שצריך ביאור יותר דהרי ראינו דבעירובי תחומין לא תיקנו חז"ל שיהני בביה"ש, ואף דיש בזה סברא משום דרמיזי בקרא, אבל עכ"פ רואים דלאו בכל דבר שדינו בספק הוא לקולא, חז"ל תיקנו שבביה"ש מותר לכתחילה. וא"כ מנין היה פשיטא להו להראשונים דאפשר לספור בביה"ש. ובנוסח אחר, אם חזינן בדברי הביאוה"ל שזה כ"כ מחודש לומר שכך היתה התקנה בע"ח, איך יפרנס הא דהיה פשוט לראשונים שכך הוא בספירת העומר.

ונראה ליישב שיש מקום לבאר שבעירובין יש חידוש מיוחד במה שנקבע זמן עירוב לביה״ש. דלכאו׳ זמן הראוי לעירוב אינו לפני ״היום של שבת״ אלא לפני ״שבת״, וא״כ מסברא היה מקום גדול לומר שאף דעירוב דרבנן אבל כיון שזמן העירוב תלוי בשבת והרי זה ודאי א״א לומר שהזמן דביה״ש הוקבע שאינו שבת מצד ספק דרבנן לקולא, וממילא מסברא לא היינו דנים שדין תקנת עירוב חצירות בעיקרו ייקבע ע״י ספק לקולא שביה״ש הוי הזמן עירוב, דהא א״א לדונו כהוקבע בתורת ודאי לזמן שלפני שבת. ולזה הוצרכו האחרונים לקולא מיוחדת שתיקנו חז״ל שעירוב כשר בביה״ש, אבל בספירה היה פשוט לראשונים.

יא) **ולבאר** החילוק בין ביה״ש דעיולי יומא וביה״ש דאפוקי יומא נראה כעין הסברא שכתבנו בשם בצל החכמה והגר״א וייס אבל להיפך, והיינו דלדברינו עיקר הקובע בנוגע לברכה היינו האם מותר לכתחילה לספור בביה״ש [וכמש״כ הדברי מלכיאל (המובא לעיל בהערה) שהחילוק גבי ברכה בין עירוב חצירות לעירוב תחומין נגזר מההיתר להניח ע״ח בביה״ש והאיסור להניח ע״ת] ונראה לדון בב׳ סברות למה מותר מעיקר התקנה לספור בביה״ש של עיולי יומא, וא״א לסמוך על מצוה של אפוקי יומא. חדא דהרי מצינו בדברי הפוסקים שדנו שחמור ביה״ש של אפוקי יומא משום שיש חזקת היום, וא״כ אם היינו דנים על שתי אנשים העומדים בביה״ש אחד בעיולי יומא והשני באפוקי יומא מי יש לו יותר חיוב כלפי הך שעה, יש לומר שזה שעומד באפוקי יומא יותר מחוייב דיש לו חזקת חיוב. ונראה דלכאורה כל החזקה הוה רק כלפי החיוב אבל לגבי כשרות המצוה, אין לדון עם חזקת יום להכשיר, וא״כ י״ל שאם רוצים לדון על קיום בביה״ש של אפוקי יומא, הצד חיובו הוא יותר חמור מהצד קיומו. משא״כ בביה״ש של עיולי יומא עד כמה שהוא מחוייב מצד ספק באותה מידה יש לו קיום, ואף דכלפי הזמן הבא של ודאי לילה יהיה לו חיוב גמור מ״מ בשעתו יש הכרעה שזה קיום מצוה. ויש לדון בנוסח אחר קצת, דכשדנים על מצוה בתחילת היום הרי אין שאלה על עצם המעשה מצוה דהא בין אם עכשיו יום ובין אם עכשיו לילה בודאי מותרת הספירה, וכל השאלה היא אחרי שספר האם יוצא ידי חובתו, וא״כ שאלה זו דנים אחרי הספירה האם היא כשירה בזה הקילו חז״ל שנקבע כספירה כשירה, משא״כ כשהנידון אם מותר לעכב הקריאה עד ביה״ש הוה נידון על היתר לעשות כן לכתחילה ועי׳.

יב) **הערנו** לעיל מה יהיה הדין במי שיש לו ברירה או לקרוא המגילה בביה״ש של עיולי יומא או בשל אפוקי יומא מה יעשה עי״ש. ולפי דרכנו הדברים ברורים דבודאי יקרא עכשיו דכך היא עיקר תקנת חז״ל שמותר לקרוא בביה״ש של עיולי יומא, וזה ממש דומה לחילוק בין עירובי חצרות לעירובי תחומין שבחד מותר וחד אסור.

סימן ב

ברכה בספק דאורייתא לחומרא

ברכה על ספירה בביה"ש להשיטות שספירת העומר דאורייתא בזמן הזה

הארכנו לעיל בסימן א' בדין ברכה בספירת העומר בבין השמשות דעיולי יומא, והארכנו בזה בענין ברכה על מצוה דרבנן באופן שקיומה מוטל בספק, ועתה נבא לדון בפלוגתת הראשונים בברכה על מצוה דאורייתא כשחיובה אינו אלא מספק, מדין ספיקא דאורייתא לחומרא.

א) ר"מ הלכות מילה (פ"ג ה"ו) וכן אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו מפני שהוא אינו זכר ודאי. וכתב הראב"ד שם וז"ל, א"א, אם אנדרוגינוס ספק מברך עליו, מפני שהוא ספק דאורייתא ועל ספק דאורייתא מברכין. וכן כתב הר"מ בהלכות ציצית (פ"ג ה"ט) ז"ל, ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה, וכן שאר מצות עשה שהנשים פטורות מהן אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן, טומטום ואנדרוגינוס חייבין בכולן מספק לפיכך אין מברכין אלא עושין בלא ברכה. ועי' עוד בראש"ש חולין ריש פרק כיסוי הדם (סי' א) ונוהג בכוי מפני שהוא ספק. ואין שוחטין אותו ביו"ט ואם שחטו אין מכסין דמו ואם נשאר מן הדם עד הלילה יכסה ולא יברך וכו', מצאתי כתוב בשם ה"ר יונה ז"ל שצריך לברך על הכסוי וכו' ועי"ש שהרא"ש חולק ע"ז וכתב בסו"ד, אבל מצוה שאדם מצווה לעשות מספק כיון דברכות אינן מעכבות טוב שיעשה המצוה ולא יברך שלא יעבור על לא תשא, וכ"כ הרמב"ם ז"ל[ט].

ב) והנה צריך לברר מה הדין לפי הראב"ד במי שבודאי נתחייב

ט. והנה לפו"ר רבנו יונה וראב"ד זה חדא שיטה, והר"מ ורא"ש שיטה אחת כנגדם. ואף שלא ראיתי מפורש בגדולי הפוסקים שתלו הדברים יחד, לכאו' איני רואה חילוק בין הנידונים. ומדברי הגר"א מבואר שקישר הענינים דז"ל על דברי השו"ע (או"ח סי' סז ס"א) שבספק קרא ק"ש מברך לפניה ולאחריה, וכתב: רמב"ם, וכו' אבל מ"מ צ"ע דהא הרמב"ם פסק בכ"מ דעל ספק לא יברך וכ"פ בש"ע בכמה מקומות ועמ"ש בסי' תרפ"ח, ומ"ש הרב"י וכ"ד הר' יונה שגגה היא, דהרמב"ם חולק על הר"י, וכן הרא"ש בר"פ כיסוי הדם, וכן טעה בזה בט"ז וכו'.

במצוה ויש ספק בהקיום, ובנוגע לענייננו להשיטות שספירת העומר דאורייתא בזמן הזה, וכמו שכתבו הר״ן והכס״מ שכן היא משמעות דברי הרמב״ם (פ״ז מתמידין ומוספין הכ״ד), א״כ צריך לדון בנוגע לספירה בביה״ש אם יודע שאחר צאה״כ לא יוכל לספור מאיזה טעם, אם ננקוט כהרמב״ם לגבי ספיה״ע ולגבי ברכה בספק ננקוט כהראב״ד, או באופן יותר פשוט משכחת לה כגון שנמצא בעיר שיש בה רק אתרוג אחד והוא ספק כשר, והנה בודאי שהוא חייב ליטול הך אתרוג מדין ספק דאורייתא[י] וא״כ לכאורה מצד סברת הראב״ד צריך לברך, אבל נראה שאינו כן. והנה משמעות הפוסקים במקומות לאין מספר שאין לברך בכגון דא, האף אמנם שמדבריהם אין להוכיח דהא לא קי״ל להלכה כהראב״ד לגבי ברכה בספק אלא כהרמב״ם, אבל לכאורה נראה דמסתבר מאד דאף לפי הראב״ד באמת לא יברך [אך עי׳ בסימן ג׳ שבארצות החיים מבואר דלא כן]. וההבדל בין זה לדברי הראב״ד ברור, דהראב״ד קאי באנדרוגינוס שנתחייב מספק, וחיוב כזה הבא מחמת ספק דאורייתא נחשב לחיוב גמור וממילא אינו פטור מברכה מצד שהוא רק ספק מחויב, אבל בזה שלוקח ספק אתרוג, הנידון על הברכה אינו משום שהגברא אינו חייב בודאי אלא משום שאולי אינו מקיים מצוה, וא״כ מה יועיל הא דספק דאורייתא לחומרא, דאף דמצד ספ״ד לחומרא הוא מתחייב במעשה הזה אבל זה לא יכריע שיש כאן קיום מצוה. אבל עדיין לא יצאנו חובת ביאור בזה דהא באנדרוגינוס נמי להצד שהוא נקבה וכן בכוי להצד שהיא בהמה, חוץ ממה שאינו מחויב הרי גם קיום אין כאן דלא עשה מצוה כלל, וממילא קשה היאך יברך. והביאור בזה נראה דעד כמה שדנים שהחיוב בא מצד ספק דאורייתא לחומרא יש לומר שכיון שכל החיוב הוא משום צד שהוא זכר אם כן חיוב זה שפיר מתקיים עם הך מילה אף שהמילה אינה מילה אם אינו זכר, אבל כשהוא חייב בתורת ודאי בחיוב אתרוג, הרי להצד שהאתרוג פסול לא קיים חובתו, והיינו אף דהוא חייב בפועל לקחת

י. אילולי החידוש שמטו בי מדרשא בשם הבית הלוי שאין חיוב להניח חוט של תכלת אם זה רק ספק תכלת, משום שאין חיוב לעשות ספק מצוה, וידוע לדמות דברי המהר״ם שי״ף ב״מ ה: בסוגיא דמעשר בהמה על הספיקות. והעירני הר.י. ישורון שליט״א דלכאורה מדברי המ״ב סי׳ תרנב דביום ראשון של סוכות צריך ליטול לולב בביה״ש משום ספיקא דאורייתא לחומרא יש להעיר על יסודו של הבית הלוי. והר.א. דומב שליט״א העירוני שאין בזה השגה על הבית הלוי דעיקר סברת הביה״ל זה רק במקום שגם אחרי שיעשה המצוה אין לו אלא ספק קיום, אבל בביה״ש הרי אחרי שקיים המצוה אף שאין לו אלא ספק קיום, אבל עכשיו הוא פטור בודאי, משום שעד כמה שחייב קיים מצותו, ובזה לא שייך סברת הביה״ל.

אתרוג זה מספק, אבל אין זה קיום של חיובו דהוי חיוב ודאי לקחת אתרוג כשר. ולפ״ז יוצא דהיכא דמספקא ליה אם כבר קיים מצות לולב או שופר ביום א׳ וכיו״ב, לפי הראב״ד צריך לעשותה בברכה[יא].

ג) **ואם** כנים הדברים צריך לדון לפי הראב״ד במצות עשה דאורייתא בבין השמשות דאפוקי יומא האם יברך עליה. והנה המ״ב (סי׳ סז סק״א בסו״ד) דן גבי ביה״ש וז״ל, ואם הביאו לו שופר או לולב ביום א׳ בין השמשות לכו״ע נוטל ובלי ברכה, כי בזה הספק הוא אם חייב עתה כלל בהמצוה. והנה מה שכתב הלשון ׳לכו״ע׳ כונתו למחלוקת הפוסקים שהביא שם קודם לכן (הובא בהערה לעיל עי״ש), ובודאי נראה שאין להוכיח דכונתו אף להראב״ד, דהא הוא קאי להלכה והפוסקים לא חששו להראב״ד, ולהראב״ד למה לא נדון ביה״ש כספק מחוייב, ששפיר אפשר לברך[יב].

הגדרת חיוב של מצוה בבין השמשות

ד) **ולכאורה** זה תלוי היאך דנים מצבו בבין השמשות, האם נאמר שנחשב כספק מחויב דהא על הצד שזה לילה באמת כבר אינו מחוייב, וא״כ שפיר צריך לברך, או דלמא הוא נחשב לודאי מחויב דבעצם הוא התחייב בהמצוה ולא קיים אותה, והא דאינו יכול עכשיו לקיימו אינו אלא אונס. והנה עי׳ בקונטרס ליום אתמול כי יעבור (חלק או״ח סי׳ ה, על דברי השו״ע סימן נ״ח) שהבאנו נידון האם מי שעבר עליו זמן המצוה מחויב לחזור אחורה בזמן כדי שיוכל לעשות המצוה, והבאנו שיש שתי סברות לחייבו, חדא לתקן מה שלא עשה (ובפרט אם זה היה בפשיעה), ושנית דעצם חיובו לקיים המצוה מחייבו לחזור עיש״ה.[יג] וא״כ נראה פשוט דבאופן שיש לו לפניו היכ״ת לחזור אחורה, אם הוא אכן מחוייב לעשות כן בודאי שאינו יכול לברך עכשיו אם אינו חוזר דהוי ודאי

יא. והנה העמדנו דברינו לפי הראב״ד דלא פסקינן כותיה להלכה, ולכאורה היה אפשר להעמיד הספק באופן שאכן נוגע להלכה לכמה פוסקים. דעי׳ משנה ברורה (סי׳ סז סק״א) וז״ל: ובשאר מצות דאורייתא היכא שמחוייב לעשות אותה מספיקא פסק לעיל בסימן י״ז ס״ב לענין טומטום אף דחייב בציצית, וביו״ד רס״ה ס״ג לענין מילה באנדרוגינוס, וכן כל כי האי גווני דלא יברך על המצוה, כי הברכות הם דרבנן וספיקא לקולא. אך יש פוסקים שמחלקין בין היכא שהספק הוא אם מחוייב כלל בהמצוה כגון ההיא שכתבנו, ובין היכא שמחוייב אלא שאינו יודע אם עשה המצוה דאז צריך לברך עליה ג״כ. וא״כ לכאורה לפי הני אחרונים שפיר היה שייך לדון שיתחייב לברך בנוטל ספק אתרוג דהוא התחייב בודאי ומצד ספק צריך לקיים, אבל נראה שבזה באמת אין מקום לדון כלל דהא לדבריהם מצד הספק בעצמו אין בו כדי לחייב ברכה, וכל הברכה זה רק בצירוף החזקת חיוב, ובזה פשוט שאין לברך על ספק אתרוג, וכל נידונינו הוא רק לראב״ד שאפשר לברך על הספק מצד עצמו.

יב. ועי׳ שב שמעתתא ש״א פ״ג שלפי הבנתו בדברי הר״ן בתשו׳ נראה שתלה זה במחלוקת הר״מ והראב״ד, ועי׳ בבית אבי להגרא״ג (פ״ג) שהשיג עליו בהבנת דברי הר״ן.

יג. ולאח״ז שמעתי שהגרא״ג נקט שחייב לחזור אחורה כדי לקרות.

חיוב וספק קיום וכנ"ל, ואם הוא יכול לחזור מצד המציאות אך יצטרך להוציא ע"כ יותר מחומש מנכסיו יש לדון, ולכאו' נראה דגם זה נחשב מחוייב אלא שיש לו פטור מלקיים חיובו וא"כ גם בזה לא יוכל לברך. אבל באמת נראה דאף באופן שאינו יכול לחזור כלל, לכאורה גם זה נידון כאונס, ואין הגדר שבעצם כבר אינו מחוייב, ולכן שפיר מתיישב הדין שאינו מברך בבין השמשות גם עם שיטת הראב"ד.

והנה לכאורה מדברי המ"ב שהבאנו לעיל דבבין השמשות לכו"ע נוטל ובלי ברכה כי בזה הספק הוא אם חייב עתה כלל בהמצוה, משמע דלא כדברינו. והנה אף שבפשוטו כונתו לאפוקי מסברת הני פוסקים שהביא שם המחלקים בין ספק אם חייב לספק אם קיים כבר, משום שבספק קיים יש לו ודאי חיוב, לזה כתב דבביה"ש אינו ודאי חיוב אלא ספק חיוב דשמא כבר עבר הזמן, אך מ"מ לכאורה משמע דלהראב"ד יברך דהא ס"ל להראב"ד דבספק חיוב כאנדרוגינוס מברך, ולדברינו עדיפא הול"ל דהוה מחוייב בתורת ודאי וספק אם יש כאן קיום ובזה אף להראב"ד לא יברך. אבל יש לדחות דהרי המ"ב לא נחית כלל לשיטת הראב"ד וכל כונתו אינו אלא לומר שאין לברך מצד שיטת הנך פוסקים, וממילא נקט הסברא הפשוטה ביותר, ועיין.[יד]

ישוב דברי כס"מ התמוהים

ה) **עי'** בביאור הגר"א (סי' סז סק"א) על דברי הר"ם שספק קרא ק"ש חוזר וקורא בברכות, שכתב בזה"ל: אבל מ"מ צ"ע דהא הרמב"ם פסק בכ"מ דעל ספק לא יברך וכ"פ בש"ע בכמה מקומות ועמ"ש בסי' תרפ"ח. ומ"ש הרב"י וכ"ד הר' יונה שגגה היא, דהרמב"ם חולק על הר"י וכן הרא"ש בר"פ כיסוי הדם, וכן טעה בזה בט"ז, וכבר פסק בש"ע סי' י"ז וביו"ד סי' כ"ח וסי' רס"ה כדברי הרא"ש והרמב"ם. ונראה בס"ד לישב דברי הב"י והט"ז, דכבר הערנו לעיל (אות ב) על דברי הראב"ד במילת אנדרוגינוס דאף אם מצד הא דחייב רק מספק אפשר לברך, אכתי הא יתכן שאין כאן קיום ואיך יברך [ועי"ש מה שבארנו דעת הראב"ד], וי"ל דהב"י ס"ל בדעת הר"מ דבעצם הדבר ס"ל כרבנו יונה והראב"ד דבספק של תורה חייב לברך, ומה שפסק דאין מברכין הטעם שאין לברך מספק כיון דיתכן שאין כאן קיום, וא"כ כ"ז באנדרוגינוס במילה ובכוי בכיסוי הדם וכיו"ב שאם אינו מחוייב אין כאן מצוה, אבל בספק קרא ק"ש אף אם כבר קרא

יד. הנה לכאורה לא רק מלשון המ"ב יש להקשות על דברינו אלא מעצם דינו של המ"ב שאינו נחשב לחזקת חיוב, אבל לכאורה זה אינו קושיא דכלפי לברך על מעשה שהוא עושה בביה"ש לא יעזור מה שמחוייב לחזור לודאי יום, ודו"ק.

אי״ז חסרון בעצם המעשה מצוה אלא שהגברא אינו מחויב, ובזה מהני ספק דאורייתא לחומרא להחשיבו כמחוייב ויכול לברך. ויש להעיר ע״ז דלכאו׳ בטומטום ואנדרוגינוס בציצית נמי אי״כ חסרון אלא בהחיוב, אבל מצד המעשה מצוה אין חסר דבר אף כשאינו מחוייב, ולמה פסק הרמב״ם בהל׳ ציצית שהבאנו לעיל דאינם מברכין. אבל נראה שיש מקום לומר דיש חילוק בין ספק אשה (לפי הרמב״ם דנשים אינם מברכות על מצות עשה שהז״ג) ובין מי שספק קרא ק״ש, דבאשה כיון דאינה מחויבת אינה נחשב בר חיובא ויש חסרון בהמעשה מצוה שלה, משא״כ מי שהיה בר חיובא ודאי אלא שיתכן שכבר קיים חיובו לעולם לא הוי חסרון בהמעשה מצוה.

וצריך בדיקה בחילוק זה.

סימן ג

ברכה על מצוה כשחיובה מצד ספק

זרק לו רבו גט שחרור ספק קרוב לו ספק לרבו וספר ספיה"ע בברכה ואח"כ נשתחרר בתורת ודאי

הבאנו לעיל מחלוקת הרמב"ם והראב"ד [וכן נחלקו בזה הרא"ש עם רבינו יונה] האם מברכים על מצוה באופן שחיובה הוא מצד ספק דאורייתא לחומרא, דהראב"ד ס"ל שאף דספק ברכות לקולא אפשר לברך בכה"ג, משום שלמעשה הוא חייב מצד ספק דאורייתא לקיים המצוה. והבאנו שם לדון שלכאורה לאידך גיסא בספק דרבנן שהוא לקולא, לפי הראב"ד בפשוטו יהיה פטור מן הברכה בתורת ודאי ולא רק מצד ספק ברכות להקל, דהרי לפו"ר יסוד שיטתו הוא דהחיוב ברכה תלוי לא באם הוא מחויב כלפי שמיא אלא בחיובו בפועל וא"כ כמו שמטעם זה חייב לברך בספק דאורייתא, מאותו טעם לא יברך בספק דרבנן.

והנה בדברי עם כמה ת"ח בנוגע לשיטת הראב"ד ראיתי דמה דפשיטא לי' לחד פשוט לאידך להיפך, ולכך נראה תועלת להעמיד הצדדים בהבנת דברי הראב"ד, והקושי שיש בהבנה בכל צד.

מהלך א' בביאור דעת הראב"ד

א) **נראה** שיש ג' מהלכים לבאר שיטת הראב"ד ורבנו יונה דמברכין בספק דאורייתא לחומרא. בפשוטו יש לבאר דתקנת ברכת המצוות אינה על מה שמתקיימת מצות ד' מצד האמת, היינו מצד המצוה עצמה שהיא מחוייבת, אלא הדבר תלוי בהגברא במה שמצווה עליו בפועל. והיינו דלענ"ד פשוט מאד שמי שהסתפק אם הוא עבד או בן חורין ותקע בשופר משום שהיה מחוייב לעשות כן מצד ספיקא דאורייתא לחומרא, ואח"כ נשתחרר בודאות, פשיטא דחייב לתקוע משום הספק שמא הי' עבד כשתקע בפעם הראשונה ואין לטעון דכיון שהי' חייב מצד ספק דאו' לחומרא נחשב ודאי בר חיובא, דפשוט שעל הצד שהוא עבד אינו חייב כלפי שמיא אלא שצריך לחשוש שהוא בן חורין. וכן מבואר ממה ששנינו דטומטום אינו מוציא מינו משום ספק שמא אחד זכר ואחד נקבה, ול"א דכיון ששתיהם מחוייבים חיוב של ספק

יוכל להוציא מינו, וכ״ז פשוט מאד בנוגע לעצם החיוב, אבל כלפי ברכה ס״ל להראב״ד דנים עם החיוב בפועל.

ואם כך הם פני הדברים לכאורה גם מי שברך על ספירת העומר או על הטלית כשהוא ספק עבד כגון שזרק לו רבו גט שחרור ספק קרוב לו ספק לרבו, ואח״כ נשתחרר בתורת ודאי, ושוב נתברר לו בעדים שמקודם באמת היה עבד, לפי הראב״ד שמברכים גם על ספק, אף לשיטת הרמב״ם דאשה אינה יכולה לברך וממילא בתור עבד אינו יכול לברך מ״מ בנד״ד לא יצטרך לברך עוד הפעם דברכתו היתה ברכה כדין כיון שהיה מחוייב מצד הספק שמא הוא בן חורין. אלא דבזה יש לדון דשמא ספק וודאי הם שתי דרגות של חיוב, ולכן א״א לצאת בברכתו שבירך על הספק עתה שהוא מחוייב בתורת ודאי. ועוד נ״מ שאם ראובן שיודע ששמעון עבד אלא שאינו נאמן, יכול לצאת ע״י הברכה של שמעון. וביותר שאף מי שיודע שהוא עבד ואין לו נאמנות ע״ז מותר לו להושיט טלית לעבד ואינו מכשילו בברכה לבטלה, ואף אם יש לו נאמנות אינו מחויב להגיד לו שהוא עבד כדי להפרישו דאינו עושה בזה עבירה. ונ״מ זו היא נ״מ אפילו אם ננקוט שברכתו בתור מחוייב מספק אינה יכולה לפוטרו בתור מחוייב בודאי.

דעת הרמב"ם במקום שיש חזקה לחייבו

ב) **ולפי** מהלך זה אם נבא לדון במה חולק הרמב״ם לכאו׳ היינו אומרים שהרמב״ם סובר שחיוב ברכה תלוי בהמצוה באמת ולא במה שהוא חייב. אך עיין בארצות החיים (סי׳ ח ארץ יהודה אות ז) על הדין דצריך לעיין בחוטי הציצית שיהיו שלמים כדי שלא יברך לבטלה כתב וז״ל מה שתפס הטעם משום הברכה, כתבו האחרונים דברכה לבטלה חמור יותר משום חומרא דלא תשא, והמג״א כתב הטעם דצריך לבדוק הציצית ולא מוקמינן להו בחזקת כשרים משום דאין סומכין על החזקה במקום שיכולין לברר בקל. ויש להקשות על זה ממ״ש בירושלמי (פרק הרואה) שחיטה מאימתי מברך וכו׳ ומבואר בירושלמי גופיה (פרק אין צדין) דבדיקת הריאה חובה מדרבנן, והרשב״א בחידושיו כתב הטעם בשם רבנו יונה משום דאין סומכין על החזקה במקום שיכולים לבררו בקל, ואף על פי כן לענין חשש ברכה לבטלה אומר הירושלמי דסמכינן אחזקת בני מעיים כשר. הרי ממש להיפוך שלענין ברכה א״צ לברך וכאן בשו״ע הא כתב הטעם משום ברכה וכן בראב״ש כתב משום ברכה לבטלה. ובאמת הסברא היה נ״ל בזה, דאף דלא תשא חמור כאן לא יבא בשום פעם לידי עברת ל״ת, דהא מה שאין סומכין על החזקה במקום שיכולין לברר הוא מדרבנן, ומדאורייתא א״צ לברר, וא״כ בשעה שמתעטף בציצית מדאורייתא יצא ידי המצוה בלא ספק דחזקה כודאי, והורשה מדאורייתא לברך וללבוש בלא שום בדיקה. וא״כ אף אם באמת הציצית פסולים נראה דלא עבר אלאו דלא תשא, כמו אם היה בודק ועם סילוק ידו נפסלו שאינו עובר על ל״ת, דהא קיים המצוה מצד החזקה.

וגדולה מזו כתב הראב״ד (בסוף הל׳ מילה) שצריך לברך על מילת אנדרוגינוס מפני שספק לחומרא מדאורייתא וכו׳ וקשה כיון שספק ברכות להקל והטעם פן יברך לבטלה ויעבור על לא תשא, א״כ נהי שלענין גוף המעשה אזלינן לחומרא למול וכו׳ מ״מ איך יברך מפני הספק הא יש לדון בהיפוך וכו׳ ועובר על ל״ת. וצ״ל כיון שדעת הראב״ד דספק הוא מדאורייתא לחומרא וא״כ זה בעצמו מצוה למול ולעשר את הספק ועל מצוה צריך לברך ואף שיהיה באמת אשה מ״מ עשה מצוה במילתו ושייך לברך עליו וציונו ולפי״ז ה״ה כאן שחזקה הוא מן התורה כודאי וממילא בשעה שמתעטף בטלית זה עשה מצוה אפילו אם באמת הציצית פסולין אינו עובר על ל״ת ואע״פ שעדיין לא עשה המצוה בשלמות דהא מדרבנן צריך לברר זה אינו דהא אמצוה דאורייתא הוא מברך וכו׳ עכ״ד. וחזינן מדבריו ב׳ חידושים, חדא דהרמב״ם אינו חולק על עצם ההנחה שחיוב ברכה תלוי בחיוב בפועל ולא בחיוב אליבא דאמת, אלא דס״ל שחיוב בספק אינו מספיק כדי לברך ולכן כתב דבמקום חזקה א״צ לחידוש הראב״ד ומשמע להדיא דס״ל דבזה גם הרמב״ם יודה שאף אם כלפי שמיא הציציות היו פסולות ברכתו לא היתה לבטלה. ויש עוד חידוש בדבריו, שגם כשהספק אינו על עצם החיוב אם הוא חייב במצוה אלא אם יש כאן קיום מצוה היינו אם החפצא כשרה למצותה ג״כ יש דינו של הראב״ד, ובסימן הנ״ל הארכנו לדון בזה (עי׳ בהערה שהעתקנו הדברים[טו]). והנה מדבריו בודאי יוצא כמו שכתבנו שגם כלפי שמיא יצא

טו. [ציטוט מסימן א] והנה צריך לברר מה הדין לפי הראב״ד במי שבודאי נתחייב במצוה ויש ספק בהקיום, וכגון מי שנמצא בעיר שיש רק אתרוג אחד ספק כשר, והנה בודאי שהוא חייב ליטול הך אתרוג מדין ספק דאורייתא וא״כ לכאורה מצד סברת הראב״ד צריך לברך. אבל נראה שאינו כן. והנה משמעות הפוסקים במקומות לאין מספר שאין לברך בכגון דא, האף אמנם שמדבריהם אין להוכיח דהא לא קי״ל להלכה כהראב״ד אלא כהרמב״ם, אבל לכאורה נראה דמסתבר מאד דאף לפי הראב״ד באמת לא יברך. וההבדל בין זה לדברי הראב״ד ברור, דהראב״ד קאי באנדרוגינוס שנתחייב מספק, וחיוב כזה הבא מחמת ספק דאורייתא נחשב לחיוב גמור וממילא אינו פטור מברכה מצד שהוא רק ספק מחויב, אבל בזה שלוקח ספק אתרוג, הנידון על הברכה אינו משום שהגברא אינו חייב בודאי אלא משום שאולי אינו מקיים מצוה, וא״כ מה יועיל הא דספק דאורייתא לחומרא, דאף דמצד ספ״ד לחומרא הוא מתחייב במעשה הזה אבל זה לא יכריע שיש כאן קיום מצוה. אבל עדיין לא יצאנו חובת ביאור בזה דהא באנדרוגינוס נמי להצד שהוא נקבה וכן בכוי להצד שהיא בהמה, חוץ ממה שאינו מחויב הרי גם קיום אין כאן דלא עשה מצוה כלל, וממילא קשה היאך יברך. והביאור בזה נראה דעד כמה שדנים שהחיוב בא מצד ספק דאורייתא לחומרא יש לומר שכיון שכל החיוב הוא משום צד שהוא זכר אם כן חיוב זה שפיר מתקיים עם הך מילה אף שהמילה אינה מילה אם אינו זכר, אבל כשהוא חייב בתורת ודאי בחיוב אתרוג, הרי להצד שהאתרוג פסול לא קיים חובתו, והיינו אף דהוא חייב בפועל לקחת אתרוג זה מספק, אבל אין זה קיום של חיובו דהוי חיוב ודאי לקחת אתרוג כשר. ולפ״ז יוצא היכא דמספקא ליה אם כבר קיים מצות לולב או שופר ביום א׳ וכיו״ב, לפי הראב״ד צריך לעשותה בברכה.

בברכתו, אלא שדבריו מחודשים ולכאו׳ דלא כמשמעות הרבה אחרונים שכתבו דאף במקום שהכשירו המצוה אסור לברך משום חומרא דלא תשא.

עכ"פ לפי מהלך זה בדברי הראב״ד יש לדון מה הדין לאידך גיסא, והיינו בשופר ביום שני של ר״ה, והך ספק עבד פטור בפועל משום ספק דרבנן לקולא, והחמיר על עצמו ותקע ואח״כ נשתחרר בתורת ודאי. והנה בנוגע לעצם המצוה נראה שהוא פטור, דעל הצד שהי׳ חייב כלפי שמיא שפיר קיים מצותו לפני כן, וכמו שביארנו, אבל בנוגע לברכה יש לדון אם בירך כשהי׳ ספק [שזה לא הי׳ כדין לפי הרמב״ם] האם זה נידון כספק ברכה לבטלה או כודאי ברכה לבטלה. ואמנם בציור דידן אין נ״מ דאף אם זה ודאי שברכתו יצאה לבטלה אינו יכול לברך שוב, משום שגם עתה יש ספק שמא כבר יצא המצוה ומצד זה אינו יכול לברך, אבל לפי המבואר בתוס׳ בסוכה (ל״ט ע״א ד״ה עובר) שאפשר לברך עד אחר הנענועים, א״כ זה נוגע אם השתחרר אחר הנטילה לפני הנענועים, האם נאמר שבודאי אז היה פטור מכיון שזה ספק וממילא היתה ברכתו לבטלה ויכול לברך עכשיו כשנוטל ומנענע, או דלמא על הצד שבאמת הי׳ משוחרר הרי קיים מצוה וממילא הי׳ ברכה. ובפשוטו גם זה תלוי במחלוקת הרמב״ם והראב״ד ובזה יהי׳ הדין להיפך מספק דאורייתא, והיינו דלפי הרמב״ם שתלוי בהחיוב אליבא דאמת בזה יהי׳ ספק ברכה, ולפי הראב״ד יהי׳ ברכה לבטלה בודאות, אמנם לפי מה שהבאנו לעיל מהארצות חיים שגם הרמב״ם ס״ל שיש חיוב בתורת ודאי באופן שיש חזקה, אלא שס״ל שחיוב מצד ספק לחומרא אינו מחייב, יש לדון מה הדין בספק לקולא ועיין.

בגדר ספק לקולא מן התורה להרמב"ם

ג) **והנה** מה שכתבנו לדבר פשוט שאם קיים מצוה דרבנן בשעה שהוא ספק מחוייב אף שמצד ספיקא דרבנן לקולא לא הי׳ מחוייב לקיימה, מ״מ על הצד שהוא חייב כלפי שמיא יצא ידי מצותו, אף שמסברא זה פשוט יש לדון אם כ״ע סברי כן. דעי׳ שב שמעתתא (ש״א פ״ג) שכתב וז״ל אמנם נראה להוכיח כשיטת הר״ן והרשב״א דספק אסור דבר תורה, מהא דפריך פרק קמא דמציעא (דף ז, א) בהא דתנן הספיקות נכנסין לדיר להתעשר אילימא ספק בכורות יהיה קודש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש, אלא ספק פדיון פטר חמור ע״ש, ואי נימא דספק מותר מן התורה אם כן ספק בכור מותר בגיזה ועבודה כחולין גמור והיכי ה״ל קדוש כבר, ואף על גב דעשירי ודאי ולא עשירי ספק, הא ודאי בכור נמי אינו פטור ממעשר אלא משום דבעינן יהיה קודש ולא שכבר קדוש, ואם ספק אינו קדוש מן התורה ויוצא לחולין לגיזה ועבודה ואם כן כודאי חולין הוא, אע״כ דספק אסור מן התורה והו״ל קדוש מספק, ומשום הכי פריך שפיר יהיה קודש ולא שכבר קדוש וזה קדוש מספק הוי ליה עשירי ספק וזה נראה ראיה ברורה. ועיין בתשובת הר״ן (סי׳ נ״א) במי שנדר שלא לאכול בשר ביום פסח דאין להתיר הנדר עד שיחול

ויגיע יום הנדר, ונסתפק שם אם יכול להתיר בבין השמשות, והעלה דתליא במחלוקת הרמב״ם והרשב״א, דאי נימא ספק מן התורה מותר אם כן עדיין לא חל הנדר כלל, ולדעת הרשב״א מיקרי חל הנדר ע״ש, ואם כן הכא נמי אם ספיקא דאורייתא מותר מן התורה א״כ אינו חל קדושה כלל והוי ליה חולין גמורים. ואם כן מאי פריך יהיה קדש ולא שכבר קדוש (עכ״ל). והיינו דס״ל דלפי הרמב״ם שספק דאורייתא היא לקולא באמת מותר בתורת ודאי [ועד כדי כך שאינו קדוש כלל] ואמנם תמהו עליו האחרונים דזה חידוש גדול. והנה בדעת החולקים עליו יש שתי נוסחאות, חדא דכדי לבאר למה אינו נחשב עשירי ודאי לא הוצרכנו אלא לחדש שגוף האיסור קיים אף אין דין להחמיר, אלא דאם עבר העבירה וכלפי שמיא הי׳ אסור הוה דוגמת מי שעבר במחמת שהאמין כדין לעדים שהעידו שקר או במקום רוב, דהוי אונס או שוגג, והיינו דבודאי בעצם הויא עבירה אבל התורה התירה לא לחשוש לצד זה. ובשערי יושר (ש״א פרק ג׳) הרחיק לכת וביאר שבאמת מי שסמך על ספיקא דאורייתא לקולא מדאורייתא וכלפי שמיא איגליא דהוי איסור עבר על איסור גמור ונחשב מזיד, וכל הדין של ספק דאורייתא לקולא זה שאין כאן איסור נוסף מצד הספק. והיינו דהתורה לא אסרה הספק מצד ספק אבל בפועל הוא לוקח על עצמו סיכון של עבירה גמורה. וזה חידוש נוסף דלפי״ז כל הדין של ספק לקולא זה רק למי שמוכן לקחת ספק השקול של עבירה במזיד, ועיין שם להלן (פ״ד) מה שהוסיף ר׳ שמעון לבאר בענין זה בדרך חידוש, אבל עכ״פ החלק הראשון של דבריו שכתב בפ״ג שם לכאורה הוא הפשטות באמת ודלא כהש״ש, וכן נקט הקהילות יעקב ב״מ. והנה לכאו׳ ספק דרבנן לקולא זה דוגמת ספק דאורייתא לפי הרמב״ם וא״כ יוצא דלפי הש״ש לכאורה נחשב כמי שאינו חייב כלל בהמצוה ולכאו׳ לא יצא מצותו, ולפי מה שנקטו בשע״י ובקה״י שפיר יצא.

והנה השב שמעתתא הביא מקור להבנתו בשיטת הרמב״ם מדברי הר״ן בתשובה שכתב דיש נ״מ בפלוגתת הרמב״ם והרשב״א בנודר לאחר זמן שאינו יכול להתיר הנדר עד שחל, האם בביה״ש של אותו יום אפשר להתיר, דלפי הרמב״ם אינו יכול להתיר. משום שאכתי לא חל האיסור ולפי הרשב״א אפשר להתיר. ועיין בשע״י שכתב שאינו מפורש בר״ן שלפי הרמב״ם לא יחול ההתרה על הצד שבאמת חל הנדר כלפי שמיא, ובקה״י כתב ששאני דין התרת נדרים שתלוי בחלות האיסור בפועל, ודימה לזה דברי הר״ן בנשבע שאוכל ככר זו ע״מ שאוכל ככר פלוני [ועיין בנספח שהארכנו בביאור דברי הר״ן בזה ובדין נדר על תנאי].

והנה לפי מהלך זה בדברי הראב״ד אם נבא לדון במי שהיה פשוט לו שחייב במצוה והאמת היא שלא היה חייב האם ברכתו היתה לבטלה, לכאורה לא היתה לבטלה, דלא גרע מי שחושב בודאי שהוא חייב ממי שחייב מספק, וממילא מי שרואה חבירו שכבר שמע

תקיעת שופר ושכח ששמע והולך לברך ולתקוע אינו חייב להפרישו, דהא לפי טעותו חייב לתקוע וממילא ברכתו הוא כדין.

מהלך ב' בדעת הראב"ד

ד) **עכ"פ** עד כאן עסקנו במהלך אחד בדברי הראב"ד דבאמת אף אם כלפי שמיא לא הי' חייב יש לזה דין ברכה גמורה, אך יש עוד אופן להבין, ובהקדם קושית הראשונים על הרמב"ם דס"ל שספק דאורייתא לקולא מדאורייתא א"כ האיך שייך אשם תלוי [והשערי יושר על פי דרכו כתב שהקושיא אינו מוכחת, שהרי אף שזה מותר עשה עבירה], והרבה אחרונים ביארו שבאמת הרמב"ם מודה בציור של חייבי כריתות באופן של אשם תלוי שהדין הוא ספק לחומרא, דבפרשת אשם תלוי גופא נתחדש שיש איסור בספק.

ואלא דלפי"ז יוצא דאם נצייר ספק איסור כרת במקום דלא אקבע איסורא, והיינו שמסתפק האם הובא כאן כלל חלב או שכל מה שנמצא כאן הוא שומן, ונתברר אחר שאכל שהיה חלב לא יתחייב בשום כפרה, דהא היה מותר לאכול ולא שייך כפרה על מעשה היתר [דזה קושית הראשונים על חיוב אשם תלוי], אבל מאידך הרי מי שלא ידע כלל שיש צד שהביאו כאן חלב ואכל חייב חטאת [שזה הציור הרגיל של חטאת], והאיך שייך שמי שמסתפק אם זה מותר נחשב שעשה מעשה היתר ול"צ כפרה ומי שלא היה לו אפילו צד ספק נחשב כעובר עבירה בשוגג וחייב חטאת. וצ"ע האם יש מקום לומר שאמנם יש הבדל ביניהם ויותר חמור מי שלא היה לו צד שיש איסור, דמי שנסתפק כיון שיש הכרעה של היתר על הספק א"כ הרי האיסור הוא רק צד אחד של הספק וע"ז הלא הי' לו דין לסמוך ולהקל, משא"כ כשלא הי' לו ספק כלל א"כ דנים שלא הי' לו היתר אלא שלא ידע וזה נחשב שוגג. ואף שהדברים נשמעים מחודשים מאד מצאתי שבשערי יושר התייחס לצד כזה, וז"ל (בפ"ב שם) ואם נדחוק לומר דרק ידיעת הספק משווי ליה להיתר ובהעלם ידיעה לגמרי ליכא היתירא דא"צ לחדוש דין (עכ"ל) וגם מצאתי שמבואר כן בתוך דברי הקובץ הערות (סימן מ"ב) וז"ל, והרשב"א (קידושין ע"ג ע"א) הקשה מאשם תלוי לדעת הרמב"ם דספק מותר מדאורייתא וכו' ואין לומר כיון דמותר לאכול ספק חלב ליכא קרבן, כדאמרינן ספ"ב דשבועות (י"ח ע"א) אי שלא בשעת וסתה אנוס הוא, דלא דמי דהתם ידע [שהיא] שלא בשעת וסתה, ואינו חייב לחוש שמא תראה דם, אבל אם היה סבור שהיא בשעת וסתה, ובאמת היתה שלא בשעת וסתה וראתה דם, נראה דחייב חטאת דבכה"ג אין לפוטרו מטעם אנוס, והכא לענין אשם תלוי, הא מיירי שהיה שוגג שלא ידע כלל מהספק, כמ"ש רש"י ותוס' ר"פ ספק אכל (כריתות י"ז ע"ב) [אלא שמדברי תלמידי רבינו יונה פ"ב דכתובות (כ"ב ע"ב) גבי הבא עליה באשם תלוי מבואר דגם בידע הספק איכא אשם תלוי, וכן כתב רש"י נזיר (כ"ג ע"א ד"ה דאיקבע וד"ה קמ"ל – עי"ש בשיטה), וכיון שלא ידע מהספק אין לפוטרו מטעם אנוס עכ"ל. והיינו

דקושית הראשונים מובנת לו באופן שידע שיש ספק, אבל במקום שחשב שזה מותר בודאי ולמעשה זה ספק לא מובנת הקושיא, והיינו ממש כנ"ל.

ולפי"ז יש מקום לומר בדברי הראב"ד שכל מה שאפשר לברך זה רק באופן שיש לו ספק, והיינו דעי"ז יש הכרעה לדינא על ספק זה שהוא חייב וממילא זה לא יהי' ברכה לבטלה, דיש לו מחייב לקיים המצוה גם על הך צד משום הצד ספק שבו.

ולפי"ז בציור שלא ידע כלל שיש ספק ובירך הכל תלוי בהאמת כלפי שמיא אם הי' מחוייב, ואם נתברר שלא הי' מחוייב הברכה לא חלה.

אבל בציור שהי' ספק אם הוא מחוייב הכל תלוי אם מיירי בחיוב דאורייתא או דרבנן, דבדאורייתא אף אם באמת אינו חייב הברכה היא כדין, דהוכרע לחומרא, ובדרבנן שההכרעה היא לקולא אף אם באמת חייב ברכתו לבטלה. ולחדד החידוש בזה, הרואה חבירו מברך על המצוה מפני שסובר בטעות שהוא חייב בודאי, ע"י שיעורר אצלו ספק שמא הוא פטור, מחייב אותו בתורת ודאי בברכה ובכך מצילו מאיסור ברכה לבטלה. [וזה ממש כדברי השערי יושר, שאם זה היה הדין בכל ספק איסור היה אפשר לתת איסור לחבירו אבל רק אם מודיעו שיש ספק[טז]]

בירור עד כמה מועלת הכרעת הספק לחומרא או לקולא

ה) **הבאנו** לעיל דברי הקובץ הערות שנתקשה בקושית הרשב"א על הרמב"ם מדין אשם תלוי, וקושיתו היא דכיון דמיירי בפשוטו בציור שהוא לא ידע כלל שיש צד שזה חלב ואעפ"כ אם נמצא חלב חייב חטאת, מה הקשה הרשב"א שכיון שספק מותר לא שייך שיהי' חייב קרבן, הלא גם הרמב"ם מודה שכלפי שמיא זה אסור וכל מה שמותר לו היינו משום שאינו מחוייב לחשוש לזה, וא"כ עד כמה שהוא אינו יודע שזה ספק האיך יתכן שיהי' בזה נ"מ.

ולכאורה הי' נראה בביאור דברי הראשונים שעד כמה שבמצב זה של ספק מותר לאכול לכתחילה לא שייך שיצטרך ע"ז כפרה, וא"כ עד כמה שאצלנו נתברר שזה הי'

טז. כתב לי ע"ז הגאון ר"ר שמואלביץ שליט"א, יש להוסיף דעד"ז מוכח אף לדעת ש"ר, דהנה מי שסמך על רוב ואח"כ נתברר לו שהי' אסור, פטור מן הקרבן, וכדתנן בריש החולין, ולפ"ז נמצא דאם נסתפק על חתיכה של שומן שמא הוחלפה בשל חלב, ואיכא רובא דליתא קמן שלא הוחלפה, ואכלה, ואח"כ נתברר שבאמת הוחלפה בשל חלב, ה"ה פטור מן הקרבן, ואם לא נסתפק כלל שמא הוחלפה ואכלה, ואח"כ נודע לו שהוחלפה בשל חלב, חייב חטאת, וה"נ בכמה גווני דכוותה, עכ"ל. אבל לענ"ד יש הרבה יותר חידוש בענינו, דבסומך על רוב יש יותר סברא שיהיה פטור משום שיש לו בירור של התורה שזה מותר, ובלא נסתפק לו כלל אמנם לא ידע להסתפק אבל לא היה לו בירור של תורה להיתר. אבל בציור של הר"מ אין בירור להיתר אלא כיון שלא ידע בודאי שזה אסור אינו אסור, ובזה יש יותר חידוש שיותר קל מי שיודע שאולי זה אסור ממי שאין לו ספק כלל.

חלב צריך כפרה ועד כמה שזה ספק ע"כ ל"צ כפרה, אבל בודאי אם אכל כשזה ספק ואח"כ נתברר שזה חלב, חייב חטאת.

והנה ביארנו בחיוב חטאת שתלוי בידיעה שיש לו עכשיו על המעשה שעשה, והיינו דאם לפי הידיעה של עכשיו מותר לו לאכול לא שייך שיהי' חיוב חטאת על הך אכילה, ואם לפי הידיעה של עכשיו זה אסור [ורק דהוא חסרה לו הידיעה בזה] שייך שיהי' חיוב חטאת, ואף שבשתי הציורים בשעת האכילה היתה לו אותה ידיעה. וצריך לברר אם לפי"ז שייך לדון כן גם בדבר שאין עיקר הנידון עכשיו אלא כלפי לשעבר, והיינו דחיוב חטאת אפשר להבין שכיון שבשעה שמסתפק על האכילה שאכל ההכרעה היא שהאכילה מותרת לא שייך להיות מחוייב כפרה ע"ז, וכן להיפך אם ההכרעה עכשיו שזה אסור מספק צריך להביא כפרה, אבל בנידון שכל ההכרעה היא על מה שהי' בשעתו האם אפשר בזה לומר שיהי' תלוי בידיעה של עכשיו, ויש לזה קושי בין בסברא בין בדין, וכמו שנבאר. ומצאתי בבית אבי להגר"א גנחובסקי זצ"ל (פ"ג) שנסתפק אי כשנתברר הספק אח"כ בטלה הכרעה קמייתא למפרע, וז"ל והנה לדעת הש"ש להרמב"ם דהספיקות מותרים לא תחול השאלה על הנדר בתורת ודאי. ויש לעיין אם אח"כ נתברר שהנדר חל מקודם אם נימא דאיגלאי דהשאלה תחול למפרע, וכן להרשב"א דהספיקות אסורים והשאלה חיילא בתורת ודאי אם אח"כ נתברר הספק שהנדר לא חל אם תפקע השאלה למפרע [ולכאורה אם נימא דלאחר הבירור ישתנה הדין א"כ בכל ספק ניחוש להך צד ואמאי אמרינן דהשאלה חלה בתורת ודאי. אך אינה ראיה דהא חזינן כדכוותה בספיקות בממון דהוי שלו ודאי לכל דיני התורה אף לקולא עי' בתשו' חמדת שלמה או"ח סי' א וחו"מ סי' י' (סק"ו) במה שכתב על דברי הקונטרס הספיקות, ומ"מ אם יתברר הדבר איגלאי מילתא למפרע שאינו שלו ומספק לא חיישינן.] ומסברא היה נראה יותר לומר דכל שנתברר אזלינן בתר הבירור גם בשאלה על הנדר (עכ"ל). ונחדד הקושי בהצד שנקט הגרא"ג באופן שנדר נדר שיחול כשירד גשם במדינה מסוימת, ולוקח שבוע ימים להגיע משם, ונשאל על נדרו ביום ראשון ואכל ביום שני. והנה לפי ביאור השמעתתא בשו"ת הר"ן מכיון שביום ראשון הי' מותר לאכול מצד ספק שמא אכתי לא ירדו שם גשמים, לדעת הרמב"ם הוי היתר גמור וממילא לא חלה השאלה בתורת ודאי, וא"כ ילקה על האכילה ביום שני, אבל אם לא הספיקו להלקותו עד יום ראשון הבא, וכבר באו עדים שהיו באותה מדינה ביום ראשון והעידו שירדו שם גשמים, נתברר למפרע שהשאלה חלה שוב ממילא לא ילקה. וקשה מצד הסברא דאם ההתרה לא חלה משום שכיון שהוא הי' מותר נחשב שלא חל הנדר, האיך ישתנה הדין משום שעכשיו התברר לנו, הרי הבירור לא משנה את ההכרעה לזמן ההוא, ועוד קשה אם אמנם זה הדין האיך מלקין אותו מיד בשבוע הראשון הלא זה ספק השקול מה יגידו העדים שיבואו בשבוע הבא.

ומאידך נראה להעיר דלכאורה קשה לומר שהכל תלוי אם הי׳ אסור בפועל [עכ״פ אם לא ננקוט הך חידוש שהבאנו שהשערי יושר דן בזה שמי שיש לו ספק יכול ליחשב יותר מותר ממי שאינו יודע כלל שיש צד איסור]. דלפי זה יוצא דאם לא ידע כלל שנדר בשעה שהתיר לא חל ההיתר, וגם זה נשמע חידוש. ובודאי יתמה המעיין היאך יתכן מי שנשאל על נדרו ואינו יודע שנדר כלל, אבל באמת יש לזה היכ״ת פשוטה, דנחלקו הרמב״ם והר״ן באוסר נכסיו על חבירו מי עובר בבל יחל, ולדעת הר״ן שהמודר עובר לכאורה המדיר אינו עובר שום איסור [מלבד לפני עור], וא״כ מה הדין בראובן שאסר נכסיו על שמעון ולא הודיע לשמעון והתיר הנדר האם חל ההיתר. ונראה דזה חידוש לומר שלא חל, אבל מאידך הרי לא נודע לשמעון וא״כ לא נאסר. ואם כנים הדברים שלפי הרמב״ם א״א להתיר בינתים, גם להרשב״א א״א להתיר בזה דהא אין כאן נידון של ספק דאורייתא לחומרא דהא המודר אינו יודע כלל וס״ל בודאי שזה מותר.

בכח ידיעה של אחר להגדיר את המעשה

ו) **אמנם** אם ננקוט שחל ההיתר בכה״ג צריך לבאר מה הסברא בזה, ונראה לבאר שבציור שראובן יודע שחתיכה אסורה על שמעון ושמעון לא יודע, מצד ההסתכלות של ראובן שמעון עובר איסור בשוגג [או באונס], וכשראובן לא יודע אם זה אסור ויש הכרעה של ספק דאורייתא לקולא - לפי הרמב״ם - הוא דן שמעון כעושה דבר המותר. והחידוש בזה שהיה אפשר לומר דכל דיני ספיקות זה רק האיך להתנהג בפועל וא״כ מה שייך לדון כלל נ״מ בנידון של שמעון במה שראובן יודע, וע״ז רצינו לבאר שאמנם כן הוא שגם כלפי מי שלא נוגע אליו הדין ספק דאורייתא לקולא גורם שהוא דן אחרת המעשה של השני, וכמו דהידיעה של אחר כך משפיע על החיוב חטאת שלו, דאם אח״כ יודעים שהי׳ חלב הוא עבר בשוגג ואם לא יודעים דנים שעשה מעשה היתר.

ועל השאלה השני׳ דסו״ס האיך נדון עכשיו בתורת ודאי שההיתר לא חל הא יש ספק שיתברר אח״כ, ביאר הגרא״ג [כך הבנתי דבריו] שזה כמו מה שביארו רבותינו שבדבר שהוא בתולדה גדרי הבירור תלויים בהפסק על יסוד השאלה. והיינו כמו שביארו בדין מדרש כתובה, שאף דכלפי שמיא אם לא מת הבעל אין לה כתובה, מ״מ מאחר שע״א נאמן על ההיתר נשואין, כיון שזה תלוי בדין האיסור שחל על הגברא הבירור שלו תלוי בדיני האיסור, וכיון שספק דאורייתא לקולא והוכרע שזה דבר היתר לא חוששים שישתנה הבירור, ועיין.

מהלך שלישי בדעת הראב"ד

ז) **ואם** כנים הדברים נראה שיש מקום גם כן לבאר בזה שיטת הראב״ד, והיינו דאם נבא לדון אחרי שנתברר שלא הי׳ מחוייב, זה ברכה לבטלה לכל דיניו, וכן מי שיודע שאינו

חייב צריך להפרישו, ואעפ״כ במצב שאינו יודע יכול לברך דהראב״ד ס״ל שהחיוב ברכה תלוי בחיובו בפועל, אבל לא בפועל במציאות אלא בהגדרה בלומדות של דינו בפועל. וא״כ כלפי מי שיודע דינו הוא כעובר עבירה בשוגג, וכן הוא אח״כ כשיתברר לו הוי ברכה לבטלה, אבל עד כמה שהוא לא יודע הוא חייב מצד ספק דאורייתא לחומרא ויכול לברך, ואינו צריך לדון כלל כלפי הלכות ברכות שדינם לקולא, משום שכיון שמספק יש לו דין שחייב במצוה א״כ דין הספק הוא לברך, וממילא דנים הבירור של ברכתו בדיני הספק מצוה.

נספח

נדר על תנאי

ביסוד דברי הר"ן שכתב שלפי הרמב"ם בספק נחשב שלא חל הנדר, הבאנו את דברי הקה"י שזו סברא מיוחדת באיסור נדר שדנים אותו ע"פ האיסור בפועל. ומכיון שהארכנו ביסוד הזה במקו"א (בנוגע לביאור הסוגיא בנדרים דף י"ד:) צירפתי הדברים כאן

א) נדרים דף י"ד: "איתמר קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר אמר רב יהודה אמר רב אל ישן היום שמא ישן למחר ורב נחמן אמר ישן היום ולא חיישינן שמא ישן למחר ומודה רב יהודה באומר קונם עיני בשינה למחר אם אישן היום שישן היום, כי לא מזדהיר בתנאה, אבל באיסור' מזדהר". והנה בדברי הגמ' יש קושי גדול, וכבר עמדו בזה הדברות משה (סי' י"ג ענף ג' ד"ה והשבתי) ובספר הזיכרון ברית אברהם מדברי הג"ר נחום פרצוביץ, דלמה הגמ' הוצרכה לבאר שאין חוששים שיעבור על האיסור משום שבאיסורא מזדהר איניש, הרי כשיישן היום יהיה כסתם נדר שלא יישן למחר בלא תנאי שמותר לנודרו מתחילה. עוד עמד הגר"נ פרצוביץ על מש"כ הר"ן בסו"ד שהחידוש בהא דמזדהר איניש באיסורא הוא שאע"פ שהאיסור בא ע"י קיום התנאי מקודם בכ"ז הוא נזהר, וכי איזה חידוש יש בזה. ומ"מ נראה, שאף אם נבין שיש איזו סברא לחשוש כאן במיוחד שיעבור על האיסור כיון שהיה ע"י תנאי, אין זה מספיק לפרש ההו"א של הגמ', דבפשטות הנידון בגמ' הוא לאסור מעשה שעושה עכשיו מחשש שאח"כ יתברר הדבר כאסור, אבל לא מצינו שיש בכלל נידון שיהי' איסור לעשות חלות באופן שיש חשש שאח"כ יעבור על איסור.

ב) ולכאו' משמע מדברי הגמ' שהגדר של נדר על תנאי שונה משאר חלות על תנאי. והדברות משה ביאר זאת באופן קיצוני, והוא, שבציור של שתי ככרות או שני ימים בשינה שתלה איסורו של אחד בחבירו, הרי אין נפק"מ למעשה איזה מהם הוא האיסור ואיזה הוא התנאי, כיון בפועל כל אחד לבד מותר ורק שניהם אסור, ולכן היה מקום לדון שמצד דין חילול הדיבור באמת אין נפק"מ איזו כיכר הוא אוכל או באיזה יום הוא ישן, והוצרכה הגמ' לחדש שעכ"פ כיון שאמר הקונם על יום המחר מזדהר בו יותר (וטרח לבאר שם לפי"ז למה בעינן שיהא מזיד רק על האיסור ולא על התנאי). וביאר שם ע"פ דרכו, שכ"ז הוא רק כאשר האיסור והתנאי שניהם הם על אותו סוג של עשייה, כמו שינה או אכילת כיכר, שאז אפשר לומר שאיסור שניהם שווה, אבל

כשהקונם הוא בדבר אחד והתנאי בדבר אחר, כמו ע"מ שלא תלכי לבית אביך, בודאי אי אפשר לדון שהוא אוסר עליה ההליכה. והאריך שם לבאר את חילוקי הדינים בין שני הציורים.

ג) **והג"ר** נחום פרצוביץ ביאר באופן אחר, ובדבריו יש ב' שלבים;

תחילה ביאר שהיסוד של תנאי בנדרים אינו כלל מפרשת ב"ג וב"ר, אלא כמו שאפשר לאסור דוקא מין מסוים ולזמן מסוים כן אפשר להחיל איסור על כיכר עד כמה שמשהו יקרה בעתיד, והתנאי הוא פירוש ותיאור של הדבר הנדור. ואח"כ ביאר דלפי"ז האיסור הוא על שינת שני ימים יחד ולכך העבירה היא רק בצירוף שניהם, ולכן היתה הו"א שכיון שהתנאי אינו פחות איסור מגוף הנדר תהא אסורה גם שינת היום הראשון, ואינה כמו כל עשיית חלות שאותה לא היה צד לאסור[יז].

ד) **והנה** השלב הראשון של חידוש הגר"נ אמור בכל נדר על תנאי, גם באומר קונם ככר זו עלי אם ירדו גשמים. אבל לפו"ר היה נראה שהשלב השני של דבריו לא נאמר בזה, דאין דנים חילול הדיבור בצירוף אכילתו והגשם, וגם שלכאורה לא היתה הו"א במי שנדר ע"מ שירדו גשמים, וירדו, שלא יזהר באיסור משום שגם הגשמים שותפים לאיסור; וא"כ צ"ב באיזה ציור נאמרו דבריו. אמנם כמובן יש בזה דוחק, דמהיכ"ת שבנדר ע"מ שלא יאכל הככר השניה לא יהי' אותו גדר כמו ע"מ שלא ירדו גשמים, ויש ליישב. והנה קשה לברר מה הנ"מ בזה, משום שכל הנ"מ של נקודה זו בדברי הגר"נ היתה רק לבאר את הצד של הגמ' שאותו באו

יז. והנה הגרנ"פ שם נקט דלפי"ד אם עשה נדר בתנאי של אם הוא חל מיד ואינו יכול לחזור גם קודם שנתקיים התנאי, והגם דבכ"מ אמרינן דאם כלאחר דמי, אבל בנדר אין התנאי בחלות הנדר כי אם בעצם החפצא של האיסור, דזהו איסורו זו עם זו. עכ"ד. ולכאורה צ"ע ע"ז מדברי הר"ן בשבועות דף י"ב. מדפי הרי"ף, שאחר שהביא ראיה מדברי הגמ' בנדרים שבתולה נדרו בעשיית דבר מסוים אין הנדר חל עד שיעשה כן, כתב וז"ל: "והיינו נמי דתנן בגיטין בפ' מי שאחזו הרי זה גיטיך אם לא באתי וכו' ומת בתוך שנים עשר חדש אינו גט וכו', וכיון שכן, זה שנשבע שלא אוכל זו אם אוכל זו אינו במשמע שיהא אסור בו אלא אם כן יאכל התנאי ראשון, אבל אכל איסור ראשון ואח"כ תנאי ואפילו שתיהן במזיד, לא עשה איסור כלל וכו'". עכ"ל. ומשמע שהגדר של נדר בתנאי דאם הוא לאחר זמן כמו כל תנאי דאם. ונצטרך לדחוק שכל כוונתו בזה אינה אלא על הדמיון להא שכוונתו על לאחר זמן ובאמת אי"ז אותו דין כלל. אבל זה דוחק, ובפרט לפי מה שהוכיח הגר"ח דהא דבתנאי דאם המעשה חל רק לאחר קיום התנאי אי"ז כמו עשייה לאחר זמן כלל, רק דדין התנאי מגביל החלות, א"כ בודאי אין לדמות את זה לנדר כיון שאינו מדיני התנאים. וגם צ"ע מדברי הרא"ש בנדרים י"ח. שכתב וז"ל: "כגון שקבל עליו ב' נזירות בבת אחת - כגון דאמר הרי עלי ב' נזירות, או דאמר הריני נזיר הריני נזיר אם אוכל, ואכל, דעתה חלו עליו שתי נזירות כאחת". עכ"ל. ומהא דדן שקבלת נזירות בלשון אם נחשבת כבת אחת לכאורה מבואר שאינה חלה אלא עם קיום התנאי.

להפקיע, ולמסקנא אין דין כזה, וצריך לברר האם למעשה יש נ"מ בזה.

אבל מהמשך דברי הגר"נ נראה בעליל שכוונתו היא שבכל תנאי, אף אם הוא תלוי באחרים, נאמרו דבריו שהאיסור הוא עשיית שניהם יחד. ונביא כמה מהנ"מ שהביא, וכמדומני שיש קושי בדברים.

דהנה הג"ר נחום שם כתב להוכיח מדברי התוס' בכתובות (ע"א. ד"ה שלא) שאליבא דר"ת (הובא ברא"ש שם סי' ג') דס"ל שמי שאוסר על עצמו כל פירות שבעולם אם לא יעשה דבר שבידו לעשות הנדר לא חייל כיון שא"א לקיימו, ה"ה גם באוסר על עצמו תשמיש אשתו אם היא תאכל שום פרי נחשב לדבר שא"א לקיימו, מכיון שא"א לקיים התנאי. וזה תמוה לכאורה, דהא הנדר הוי דבר שאפשר לקיימו ומה לי אם א"א לקיים התנאי. וביאר שם עפ"י היסוד הנ"ל דהאיסור הוא התנאי והנדר יחד, וא"כ גם כשאינו יכול לקיים התנאי הוי נדר שוא. וחזינן דנקט כן גם כשהתנאי הוא על אחרים, כגון בנדר הבעל אם תעשה האשה משהו, וא"כ לכאורה הוא ינקוט כן גם בע"מ שירדו גשמים. ולענ"ד דבריו תמוהים במה שרצה לבאר בהם דברי התוס', דא"כ נמצא שמי שאוסר על עצמו ככר זו אם לא ישברו גשמים בנין זה לא חל הנדר, משום שהתנאי א"א לקיימו. וחוץ מהפלא בדין מחודש כזה עוד יש לתמוה על הטעם שביאר הג"ר נחום לפי מהלכו, שכתב שע"י עשיית האיסור חל עליו חיוב שלא לעשות התנאי, וממילא כשא"א לעשות התנאי הוי נדר שוא. ויל"ע בציורו של הג"ר נחום שאסר על עצמו תשמיש אם אשתו תאכל פירות, להנהו דס"ל שבכה"ג הנדר חל, האם אפשר לדון שאם ישמש תאסר היא באכילת פירות; שהרי איך אפשר שנדר הבעל יחייב את האשה לקיים התנאי.

עוד הביא הגר"נ את קושיית הקר"א (נדרים ט"ו.) על סתירת דברי הרמב"ם, שבפ"ד מהלכות נדרים (הי"ד) שכתב שהאומר ככר זה עלי אם אלך למחר, והלך, לוקה על אכילתו למפרע. והיינו לשיטתו דס"ל שהתראת ספק שמה התראה; ואילו לענין הלכה לפני הפסח כתב (שם פ"י הי"ב) דאם ההנה אותה אחר כך לוקה, אבל למפרע אינו לוקה, וכן אם הלכה אחר הפסח אינו לוקה. וכתב הקר"א ליישב, שמשום שהיא עברה על התנאי א"א לחייב אותו מלקות למפרע. וכתב הגר"נ לבאר עפ"י דרכו, שכיון שבנדר על תנאי דנים שהאיסור הוא על שני המעשים והתנאי הוא חלק מעצם חילול הדיבור, א"כ במה שהוא ההנה אותה לבד אין כאן חילול הדיבור גם אם היא תקיים התנאי אח"כ, אלא שע"י מה שמהנה אותה נתחדשה אפשרות לחלל הדיבור ע"י הליכתה, ואכן מכיון שהיא הלכה מעצמה אין לדון שהוא פעל את חילול הדיבור [ורק היא עוברת על האיסור חפצא, כמו כל מודר הנאה שאוכל בלא שיאכילהו המדיר]. וא"כ יוצא דלפי הרמב"ם מי שאוסר את חבירו באכילה ע"מ שירדו גשמים, אם אכל ואח"כ ירדו גשמים לא שייך כלל בל יחל, דכיון דהאיסור הוא רק בצירוף האכילה עם ירידת הגשמים, אין לדון

שהוא חילל הדיבור. וא"כ ה"ה גם באוסר על עצמו שעל האכילה לבד אינו עובר בבל יחל, כיון שכל מה שעובר על בל יחל כשמבטל התנאי זה רק כשהתנאי הוא על מעשה שלו, שאז אפשר לדון שהתנאי מצטרף למעשה העבירה שלו, אבל בע"מ שירדו גשמים שאין קיום התנאי בידו - אינו עובר. והנה על עצם הדין שאינו לוקה אין תימה, דהא לפי הפוסקים דהתראת ספק לא שמה התראה בלא"ה אינו לוקה, אבל הפלא הגדול בזה הוא שלפי דברי הגר"נ בכה"ג באמת לא עבר כלל על בל יחל.

ה) **בסוגיא** דכרות בשבועות דף כ"ח. יש ג' שיטות, הראשונה היא שיטת תוס' דין האדם בשבועה הוא שאם לא היתה לו דעת בשעת אכילת התנאי דע"י קיום התנאי יחול האיסור הוי חסרון של האדם בשבועה; שכיון שעל ידי קיום התנאי נאסר בכיכר, דנים שאכילת התנאי פועלת חלות השבועה. ולכאו' דבר זה צ"ב, דהא באמת אין קיום התנאי גורם כלל את חלות האיסור, ואינו אלא תלייה. ועיין בשיעורי הגרש"ש הנדפסים בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ, שהוכיח מכאן מה שייסד שם שקיום התנאי פועל את קיום הנדר.

השיטה השניה היא שיטת רש"י שדין האדם בשבועה נאמר בשעת המעשה הראשון, ולכן גם אם אכל קודם את האיסור ושכח אז מענין השבועה אינו אסור לאכול התנאי, משום שדנים שעל ידי אכילת האיסור הוא נאסר בקיום התנאי, וממילא גם זו היא שעת חלות השבועה דבעינן בה דעת ואל"כ יש חסרון של האדם בשבועה. וגם שיטתו צ"ב, דהיאך אפשר לומר שאכילת האיסור גורמת שיחול איסור על קיום התנאי. וביאר הג"ר נחום שם על פי דרכו, שהטעם שבאמת דנים האיסור על אכילת התנאי הוי משום שחילול הדיבור הוא בהצטרפות שניהם.

והנה באסר על עצמו ככר אם ירדו גשמים, יש לדון האם יש דין של האדם בשבועה אם לא הי' מזיד בשעת ירידת הגשמים; דלכאו' נראה תמוה לדון דבזה יש דין של האדם בשבועה, דהא בתנאי שאינו קשור אליו מה שייך לדון על דעתו בשעת ביטול התנאי, אבל צ"ע מה באמת החילוק בין תנאי זה לתנאי של אם אוכל ככר פלוני. והנה אם הביאור בסוגיא של ככרות הוא משום שדנים שבנדר האיסור מורכב מהאיסור והתנאי יחד, דהיינו שהאיסור חל רק בצירוף קיום התנאי, והיינו אומרים שכ"ז שייך רק כשגם התנאי הוא מעשה של המודר, דבזה אפשר לדון שכל איסורו הוא עשיית שניהם, הוה ניחא טובא הדין של האדם בשבועה בתנאי. אבל לפי מה שנקט הגר"נ לכאו' אין לחלק מצד זה, וא"כ אם לא נאמר שבאמת יש דין האדם בשבועה גם בירידת גשמים, נצטרך לומר שזו סברא מיוחדת בדעת של האדם בשבועה, וצ"ב.

וגם לפי רש"י בציור שאכל האיסור תחילה, שביאר הגר"נ שהיינו משום שבזה דנים שעי"ז האיסור חל על התנאי, וס"ל להגר"נ שזהו הגדר בכל תנאי, א"כ לכאו' יהי' בזה דין של האדם בשבועה, והיינו שלא יכול לחול איסור

על הגשם בלי דעתו. והדברים נראים קשים מאד.

ובאמת אף אם היינו מגבילים את חידושו של הגר"נ שהוא נאמר רק בציור שהתנאי הוי מעשה שלו, הדברים צ"ב, דמהיכ"ת באמת לחלק בין התנאים ולבאר כל אחד באופן אחר, ומדוע אין לבאר שכל תנאי הוא כמו תנאי דירידת גשמים.

ו) **והנה** זה ודאי שאף לפי ביאור הגר"נ שבמידה מסוימת דנים שחילול הדיבור נעשה ע"י שניהם, יש הבדל בין שני המעשים, ואכתי רק המעשה שאותו אסר בשבועה הוא האיסור, ולכך מבואר בגמ' שם דהתראה בשעת איסור בעינן ולא בשעת התנאי, בין אם אכלו ראשון בין אם אכלו שני, כיון שהמזיד ודאי תלוי בו.

ונראה לחדד נקודה זו יותר. והיינו שבכל איסורי תורה, כגון מי שהפריש תרומה בתנאי שיאכל בשר, אף שמותר לזר לאכול התרומה משום שיכול שלא לאכול בשר, מ"מ אם יודע שאח"כ יארע לו מצב של פיקו"נ ויצטרך לאכול בשר בודאי אסור לו לאכול התרומה. ואם יטען שהרי אכילת הבשר הותרה משום פיקו"נ, וא"כ לכל היותר אין זה אלא מביא עצמו לידי פיקו"נ שרבו בזה המתירים; כמובן שזו בורכא ממש, דהא בכלל לא היה לו לאסור אכילת הבשר, ואם אכל הבשר אף אם היה זה בהיתר גמור מ"מ גרם עי"ז שעבר למפרע על איסור. ולהיפך - אם אכל התרומה באונס או מחמת פיקו"נ יתכן מאד שמותר לו לאכול בשר, דהא אכילתו לא היתה באיסור.

וצריך לברר לפי הגר"נ מה הדין בשני הציורים הללו לגבי נדר; דלכאורה בציור השני אמנם יהי' אסור, דכיון דחילול הדיבור לא נגמר אלא בצירוף שניהם לכאו' ע"כ יש בזה מעשה איסור, אבל לכאו' גם בציור הראשון יהי' אסור, ועיין.

ז) **והשיטה** השלישית בסוגיא דככרות היא של ר"ת, שס"ל שגם לענין שגגה אפשר לדון את שגגת התנאי לשגגה, אף שאכל מקודם האיסור במזיד [ובזה פליג על רש"י דס"ל דלענין שגגה בעינן שיהא שוגג דוקא בשעת אכילת האיסור]. והנה הג"ר נחום לא דיבר כלל על שיטת רבנו תם, אבל בודאי לפי דבריו שפיר יש מקום לדון דכל דברי רבנו תם אינם אלא בתנאי של שבועה שנחשב שהאיסור הוא ע"י שניהם, ולא בשאר תנאים.

ח) **עכ"פ** הבאנו את ביאור הדברות משה וביאור הג"ר נחום בסוגיין, והערנו על החידוש שבדבריהם. והנה לפי הדברות משה רק בציור שאפשר לדון שאין הבדל כלל בין הככרות אז דנים שאי"ז כשאר תנאי בעלמא, ולפי הג"ר נחום בכל תנאי בנדר כן הוא, אפילו מה שביד אחרים. ולענ"ד נראה לבאר הסוגיא הנ"ל בדרך ממוצע, וכמו שיבואר.

ותחילה נראה לבאר ענין אחר. מבואר בדברי הגמ' בגיטין פ"ד. שאשה שנתגרשה ע"מ שתקיים תנאי מסוים, אם קיום התנאי הוא בידה -

מותרת להנשא, דלא חיישינן שלא תקיים התנאי; ואם התנאי אינו בידה - אסורה להנשא. ונסתפקתי מה הדין אם קיום התנאי הוא בידו של פלוני, האם מותרת להנשא לו. ולכאו׳ מסברא נראה שמותרת, שהרי הסיבה שאנו מתירין אותה כשקיום התנאי בידה היינו משום שאין חוששים שתעבור עליו, וא״כ בציור שקיום התנאי בידו של הבעל, אם נבוא לדון האם עליו יש איסור לשאת אותה, לכאורה הוא מותר בה, דהא לא חיישינן שהוא לא יקיים התנאי, וא״כ גם האשה תהא מותרת; דלמה יהיה חילוק בין הבעל לאשה אם נקטינן שיתקיים התנאי. ובאמת כן כתב הקר״א (ט״ו. ד״ה גמרא הלכה), שהק׳ על הרמב״ם שס״ל שהמדיר את חבירו בהנאה וההנה אותו עובר המדיר בבל יחל, א״כ איך מבואר בגמ׳ (שם) שהבעל מותר להנות אותה לפני הפסח משום דמזדהרת בתנאה, הא מוכח בגיטין (פ״ד.) דרב נחמן לא אמר אלא בתנאה דתליא בדידיה, והוא עצמו מזדהר, אבל הכא דהוא עבר בבל יחל ותנאה תליא בדידה איך מותר לו להנות אותה, הרי אינו יכול לסמוך עליה שלא תלך. וכתב הקר״א ליישב, שכיון שגם היא עוברת איסור [אף שאינה לוקה לפי הרמב״ם] יש לו לסמוך עליה שלא תלך. אבל ברשב״א שם לכאו׳ מבואר דלא ס״ל כן, דהתוס׳ הקשו על הציור המובא בגמ׳ שאסר הנאתו על האשה אם תלכי לבית אביך, היאך יכול לאסור אותה הא משעובד לה. ותירצו, דאיירי שהוא אסר על עצמו הנאתה אם היא תלך. וכתב הרשב״א דלפי״ז הא דקתני בברייתא דאסורה בהנאתו היינו משום לפני עור לא תתן מכשול, ולוקה דאמרי׳ היינו נמי משום לאו דלפני עור שתעבירו על בל יחל. והקשה הרשב״א דלפי״ז איך מותר לו להנות לפי רב נחמן, הלא אין זה בידו שהיא לא תלך. ולכאורה מאי קשיא ליה, הלא לא חיישינן שהיא תלך כיון דאז תלקה על לפני עור. ומבואר מדבריו דמה שהיא לא תעבור על עבירה דידה אי״ז סיבה שהוא לא יחשוש לזה.

ובפשטות כן משמע מדברי הגמ׳ בגיטין, דהכי איתא התם ״א״ל רבא לו הוא דלא תנשא הא לאחר תנשא, והא בעי קיומי לתנאה וכי תימא, אפשר דמינסבא היום ומיגרשה למחר ומקיימא לתנאה ולהך דפליגת עליה דרב יהודה קמדמית ליה דאתמר קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר אמר רב יהודה אל יישן היום שמא יישן למחר ורב נחמן אמר יישן היום ואין חוששין שמא יישן למחר הכי השתא התם בדידיה קיימא דאי בעי מבריז נפשיה בסילואתא ולא נאים הכא בדידה קיימא לאיגרושי״. ומשמע שכיון שצריך שהבעל יגרש אותה יש לה לחשוש שהוא לא יגרש, אף שעי״ז גורם לעצמו שבא על אשת איש. ולכאורה מבואר כמו שהוכחנו מדברי הרשב״א, דהא דלא חיישינן שהוא יעבור אינו מתיר אותה.

אבל הדברים צ״ע באמת, דהא לכאו׳ הסברא נותנת כדברי הקרן אורה, דממ״נ, אם לא חוששים שתעבור - תרוויהו לישתרו, ואם חוששים - שגם היא תהי׳ אסורה.

ולכאו׳ נראה בהגדרת הדברים, שאין ההיתר משום שאנו נוקטים

שזה לא יקרה, אלא שא״א לאסור על אדם לעשות מעשה מחמת שאין אנו יודעים אם יקיים התנאי, דכיון שבידו לקיימו ע״כ מותר לו לעשות ולקיים התנאי, ומכיון שזה הסברא, זה שייך רק כלפי דידיה.

ויוצא שכל פעם שדנים על איסור שתלוי בתנאי שבידו האם הוא אסור או לא, יש בזה ב׳ פנים, שאם דנים על עצם האיסור, זהו ספק שצריך להתברר האם זה אסור או לא; אבל אם דנים בפועל האם יש עליו איסור - אי״ז אסור לו, משום שיכול לקיים התנאי.

ט) **ונראה** דזהו יסוד שיטת רבינו תם שכששגג בתנאי הוי שגגה אף שהזיד באיסור, משום שכיון שדין האיסור בפועל הוא שמותר לעבור עליו עד כמה שהוא לא יעבור על התנאי, א״כ אף שעבר במזיד על האיסור, אבל כיון שהתנאי הוא שאוסר את העבירה, אם שגג בו הוי שגגה.

ונראה, שאף שבשאר איסורי תורה במצב כזה אם דנים כלפי האיסור הוי ספק גמור, מ״מ בנדרים עד כמה שאין לאסרו בפועל, חסר בעצם הכח האוסר של הנדר. והיינו דחלוקים הם נדר ושבועה משאר איסורים, דבשאר איסורים יש את גוף האיסור והאדם מוזהר שלא לעבור עליו, אבל בנדרים ושבועות כל גוף האיסור אינו אלא במה שהוא אוסר את הגברא. וזה לכאו׳ הביאור בשיטות הראשונים [עיין מה שהארכנו בקונטרס יד שלום על נדרים סימן ט] שבנשבע לעבור על המצוה בקום ועשה בכולל לא חל כלל, כיון דאינו יכול לעבור על העבירה. וזה גם יסוד הסברא ששבועה שאינו יכול לקיימה לא חלה.

וא״כ כשבאים לדון במי שנשבע על ככר אחד אם יאכל הככר השני האם כבר חל עליו איסור השבועה, התשובה היא שבעצם כן [מספק] אבל בפועל לא, משום שאינו אסור לעבור על שבועתו כל זמן שבידו שלא יחול האיסור, וא״כ רק כאשר הוא אוכל התנאי חל עליו האיסור בפועל של השבועה, ולכן גם ע״ז יש דין האדם בשבועה. ורש״י סובר שכיון שדין האיסור בפועל הוא ש״מותר אם אינו עובר התנאי״, א״כ כשאוכל את האיסור מה שנשאר בפועל הוא שאינו יכול לאכול את התנאי, ולכן גם בזה אפשר לדון שחל עליו איסור, כיון שבפועל באמת יש כאן איסור.

ולפי דברינו יוצא שההגדרה המחודשת שעולה מתוך הסוגיא אינה דוקא בתנאי מאותו סוג מעשה של האיסור כמו לפי הדברות משה, וגם לא בכל תנאי כמו לפי הג״ר נחום, אלא זה תלוי רק במה שבידו.

י) **ולחדד** הך נקודה שאי״ז משום שאפשר לדון שהתנאי הוא חלק ממעשה האיסור אלא משום שכאשר זה בידו אינו צריך לחשוש, נצייר במגרש את אשתו ע״מ שבהמתה לא תצא מהדיר, שלכאורה אם הבהמה בדיר נעול והמפתח היחידי ביד האשה - מותר לה להינשא, ואם יש גם לאחרים מפתח - אסור; וממילא לענין האדם בשבועה אם נשבעה שלא תאכל אם תצא בהמתה,

לדברינו אם יש לאחרים מפתח, אזי אף אם היא פתחה את הדלת ויצאה הפרה בשוגג אין בזה חסרון של האדם בשבועה, כיון שהשבועה כבר חלה מזמן, אבל אם רק לה יש מפתח ופתחה את הדלת בשוגג - השבועה לא תחול, כיון שאין כאן האדם בשבועה. והיינו דאין השבועה תלויה בקיום התנאי, אלא שברגע שנהיה המצב שאין בידה למנוע את איסור השבועה אז הוא זמן חלות האיסור שבועה בפועל, ולכן כשקיום התנאי הוא ביד אחרים, שאז כבר משעת השבועה אין בידה למנוע האיסור, שעת חלות השבועה היא הרגע שבו נשבעה.

והדברים נשמעים מחודשים מאד, אבל יש לזה סימוכין מדברי חידושי הר"ן בשבועות דף כ"ח., שכתב לבאר שיטת רש"י בדין האדם בשבועה וז"ל: "עיקר החילוק הוא משום דבעינן דבאותה שעה שמתחיל עליו החיוב להזהר מאותו דבר שנשבע שיהא לבו עליו, הילכך מי שנשבע שלא יאכל ככר זו ואכלו בשוגג חייב, שבשעה שנשבע התחיל עליו החיוב להזהר מככר זו, ובאותה שעה לבו היה עליו, וכשאכלו אחר כך בשגגה חייב, ככל חייבי שגגות שבתורה, אבל זה שנשבע בתנאי לא אוכל זו אם אוכל זו, בשעה שיצתה שבועה מפיו עדין לא היה לו להזהר, מתי יש לו להזהר בשעת מעשה ראשון, הילכך אם מעשה ראשון במזיד שבועה חלה עליו, ואם לאו אין מקום לשבועתו כלל. וכיון שזהו חלוקן של דברים, ע"כ כל שאכל ככר ראשון במזיד, בין של תנאי בין של איסור שבועה חלה עליו, שמאותה שעה ואילך יש לו להזהר שלא יאכל ככר שני, והאדם בשבועה קרינא ביה, והוה ליה כמי שנשבע על הדבר בלא שום תנאי ואפילו בשוגג". עכ"ל. והיינו כמו שכתבנו שחלות השבועה היא בשעה שהוא חייב להיזהר בה, ובודאי זה תלוי אם התנאי בידו.

יא) **ונראה** שלפי דברינו יש להבין היטב את שיטת רבנו תם שס"ל שבאכל האיסור במזיד ואח"כ אכל התנאי בשוגג חייב קרבן. והיינו, דכבר הארכנו בקונטרס אוהב שלום (שער ג פרק ה) שיש כמה ציורים שא"א לדון עליהם שמצד גדר הדבר הוא אנוס על מעשה העבירה, אבל לכאו' למעשה הוא אנוס. והמשל הכי פשוט לזה הוא, דמדאורייתא הדין הוא שמותר להניח מאכל על האש בשבת כדי להפיג צינתו על דעת להורידו לפני שיגיע למאכל בן דרוסאי, וא"כ, אם הניח כן בהיתר ואנסוהו גוים שלא להוריד, היכי נדיינו דייני להאי דינא; הלא מצד אחד אינו אנוס על **מעשה** העבירה שהוא הנחת המאכל, דהא הניחו ברצון, ומאידך הרי על חלק **העבירה** שבו הוי אונס גמור. וכתבנו שם שגדר האונס בזה הוא כמו באומר מותר או כמו מי שסמך על הרוב, דהיינו שיש לו פטור אונס על העבירה אבל בעצם מעשה העבירה לא הי' באונס. ובאמת זה קרוב לגדר שביארנו כאן, דמעשה העבירה בעצם הוא ההנחה על האש, והעבירה בפועל היה ההנחה בצירוף ההשארה על האש.

והנה בכה״ג אם שגג על ההשארה על האש, יש לדון האם חייב חטאת. ולפו״ר אינו חייב חטאת, כיון שצריך לדון השגגה על עצם העבירה. אבל יש מקום לדון בזה, דסו״ס כיון דהדין שגגה נאמר כלפי האחריות שלו לחטא, דהיינו כלפי האשמה שלו, דנים על החטא בפועל. ונראה דלפי מה שביארנו יש מקום לומר דאף אם בכל דיני התורה זה לא נחשב שוגג, בשבועה זה כן ייחשב שגגה, כיון שבשבועה דנים יותר על הבפועל. ויוצא מדברינו חידוש, שיתכן שיהי׳ דין שגגה לגרום חיוב חטאת בדבר שאין בו תורת מעשה כלל בדיני התורה, והיינו בנשבע שלא לאכול ככר זו אם יוציאו ככר שני מחדר שרק לו יש את המפתח אליו, ואכל הככר הראשון במזיד בסמכו שלא יפתח הדלת ושגג ופתח, יהי׳ חייב חטאת.

יב) **ויש** להקשות על דברינו, דא״כ לפי דברי רב יהודה לא שייך כלל הדין של האדם בשבועה, דהא הוא אוסר מיד מחשש שלא יזהר. אבל באמת הקושיא אינה על דברינו אלא על דברי הר״ן. ולפי מה שמשמע בראשונים שדינו של רב יהודה הוא דין דרבנן לכאו׳ ניחא. אבל באמת נראה שיש חילוק בעצם היסוד, דכל דברי הר״ן שדין האדם בשבועה נאמר על הזמן שבו חייב להיזהר, ומשמע מדבריו שאם היה כבר חייב להיזהר שלא לאכול האיסור קודם שעבר על התנאי לא שייך לדון בזה האדם בשבועה, זהו רק בציור שקיום התנאי הוא דבר שאינו בידו שאז יש לדון שבאמת לא ניתוספה עליו חלות איסור אכילה על ידי קיום התנאי, אבל בדבר שבידו בעצם אין עליו ליזהר מיד, דהא יכול לא לקיים התנאי, אלא שלר״י חיישינן שלא יקיים התנאי ולכן אסרנוהו עליו, אבל אין זה נחשב איסור מחמת עצם השבועה; וממילא רק כאשר חל עליו האיסור שהוא מחמת עצם השבועה זוהי שעת חלות השבועה.

יג) **והנה** אף דלכאורה נראים כן הדברים, יש מקום להעיר ע״ז מדברי חידושי הר״ן בשבועות שם [ועיקר הדברים מבוארים גם בדבריו לקמן בריש פרק אלו נדרים], וז״ל: ״משמע דכל מי שאומר הריני אוסר על עצמו דבר פלוני אם אעשה כך, אין האיסור מתחיל אלא לאחר שיעשה אותו דבר, אבל קודם לכן אין איסור חל עליו כלל, ואפילו נתקיים התנאי אחר כך, והראיה מדאמרי׳ בריש פרק בתרא דנדרים היכי קאמרה, אילימא דאמרה קונם פירות עולם עלי אם ארחוץ, למה לה הפרה, לא תרחץ ולא ליתסרון פירות עולם עליה. והקש׳ שם הרשב״א ז״ל מ״מ הרי היא אסורה באכילת פירות מעתה, וכדאמר רב יהודה בריש פ״ב דנדרים באומר קונם עיני בשינה היום אם אישן למחר, אל ישן היום שמא יישן למחר, דבתנאי לא מזדהר, הכא נמי לא תאכל היום שמ׳ תרחץ למחר, ונמצאת עוברת באכילת הפירות למפרע. ותירץ דליתא, דכל האומר קונם פירות עלי אם אעשה כך, אינו אוסר על עצמו פירות אלא מזמן שיעבור על תנאו ואילך, אלו דבריו ז״ל״. עכ״ל הר״ן.

והנה למדנו מדברי הגמ׳ הנ״ל דבאוסרת על עצמה דבר שיש בו עינוי נפש בתנאי שתמנע מדבר שאין בו עינוי נפש אי״ז נחשב כנדר שיש בו עינוי נפש, כיון שיכולה לבטל התנאי. ויל״ע בזה שהרי עצם הנדר הוי עינוי נפש, ומה איכפת לן שיכולה לבטל התנאי. ונחדד הנקודה: לקמן (ע״ה.) פליגי תנאי האם מהני הפרה קודם הנדר, ושורש מחלקתם הוא האם הפרה הוקשה להקמה, אבל הא מיהת לא מצינו סברא שלא תהני הפרה קודם הנדר משום שבידה לא לידור וא״כ אין בזה עינוי נפש, וא״כ ה״נ למה דנים הא שיכולה לא לקיים התנאי וממילא לא יחול הנדר כחסרון בעינוי נפש. והנה את השאלה הזו לכאו׳ אפשר ליישב על פי מהלכו של הגר״נ, דמכיון שאין דנים הנדר על הפירות לבדם אלא על הפירות יחד עם הרחיצה, צריך לדון אם יש בזה עינוי נפש. והא דלא דנים כן באסרה על עצמה כל פירות העולם אם ירדו גשמים דלא ליהוי עינוי נפש, היינו משום שכיון שאינו בידה לגרום שלא יחול הנדר ע״כ זה נחשב עינוי נפש.

ולדברינו דברי הגמ׳ מאירים, דבאופן שמותר לה לאכול עד כמה שלא תרחץ, א״כ בפועל אינה אסורה אלא ב״רחיצה ואכילה״ וממילא זה אינו עינוי נפש. ולדרכנו הא דתלי אם קיום התנאי הוא בידה אי״ז סברא מיוחדת בנוגע לעינוי נפש, אלא משום שרק בדבר שהוא בידה דנים שזהו האיסור בפועל.

אבל הרי מבואר בדברי הר״ן עוד נקודה, והיינו שלפי רב יהודה גם בדבר שבידה, כיון שלמעשה היא אסורה משום שחיישינן שלא תקיים תנאי, יכול להפר לה מעתה. וזו סתירה למה שביארנו שאף לרב יהודה כל עוד שלא נתקיים התנאי זה נחשב שעדיין לא נאסרה מחמת עצם הנדר.

יד) **וא״כ** לכאו׳ נמצא שדברי הר״ן סתרי אהדדי באותו דיבור, דהא הר״ן ביאר בתחילה הא דאכילת האיסור נחשבת לשעת חלות האיסור על התנאי, וז״ל: ״אבל זה שנשבע בתנאי לא אוכל זו אם אוכל זו, בשעה שיצתה שבועה מפיו עדין לא היה לו להזהר, מתי יש לו להזהר בשעת מעשה ראשון, הילכך אם מעשה ראשון במזיד שבועה חלה עליו״; והרי כתב כן אף להלכה דקיי״ל כר״י. ומאידך נקט שאליבא דר׳ יהודה כבר משעת הנדר נחשב שיש עינוי נפש. ואולי יש מקום לחלק בין הדברים. ומקודם יש להעיר על דברי הר״ן, דהא שיטת הר״ן בסוגיין היא שכל החשש לרב יהודה הוא רק מדרבנן, וא״כ צ״ב איך אפשר להגדיר הנדר כעינוי נפש מצד חשש דרבנן. ולכאו׳ מבואר דבאמת דנים הנדר לפי איך שהוא מוגדר בעצם ולא כפי שהוא מתבטא בפועל, וממילא באוסרת על עצמה פירות העולם הר״ז נדר של עינוי נפש; והא דכתב הר״ן שאליבא דר״נ דפליג אר״י מותר לה לאכול הנדר ולעבור על התנאי, היינו דסו״ס כיון שבפועל יש לה דרך שלא לענות את נפשה א״א להפר לה; וממילא אם אין לה דרך לאכול בפועל אף אם זה רק מצד איסור דרבנן, נחשב הדבר כעינוי נפש.

ונראה לחדד יותר נקודה זו: ידוע מה שנחלקו הראשונים האם הדין שספק דאורייתא לחומרא הוא דין דאורייתא או דין דרבנן. וא״כ יש לברר מה הדין אם אשה אסרה את עצמה ברחיצה, ויש ספק האם כונתה לכל רחיצה או רק לרחיצת פנים של מטה; דרחיצת פניה של מטה ל״ה אלא בינו לבינה, ואילו לגבי רחיצת כל הגוף הדעה הראשונה בשו״ע (סי׳ רל״ד סנ״ט) ס״ל שזה עינוי נפש. וא״כ בנידון זה שיש ספק אם אשה זו אסורה לרחוץ גופה, אם הפר לה בעלה ונתגרשה, שהדין הוא שאם ההפרה היתה מצד עינוי נפש מותרת לגמרי, ואם זה מצד בינו לבינה אסורה אחר גירושין, היכי נדיינו דייני להאי דינא; האם נימא שהספק הוא האם מהני לה ההפרה לגבי רחיצת פנים של מטה עכשיו, דאם הנדר הראשון הי׳ על כל רחיצה הרי היה נדר של עינוי נפש, ואם לא אסרה כל רחיצה לא הי׳ של עינוי נפש, וא״כ נשאר הספק לענין רחיצת פנים של מטה אי הופר הנדר; או דנימא דלפי הרמב״ם שספיקא דאורייתא מה״ת לקולא בודאי ל״ה עינוי נפש [עכ״פ קודם שתיקנו חז״ל שספיקא דאורייתא לחומרא] ול״מ ההפרה, שהרי היתה מותרת ברחיצת כל גופה מספק. ולפי הרשב״א שספיקא דאורייתא לחומרא מה״ת בודאי הוי עינוי נפש, דהא הנדר אסר אותה מספק. ובודאי הפשטות היא שאף לפי הרשב״א אין זה ודאי עינוי נפש, דמה שהיא מנועה מליהנות מספק אינו מגדיר את הנדר כעינוי נפש. וא״כ יש עלינו לבאר למה לפי רב יהודה הא שחוששים שיעבור על התנאי הוי יותר מספק בעלמא. ולכאו׳ נראה דאה״נ כלפי דין זה גם ספק יספיק, והיינו דבאסרה על נפשה פירות העולם ויש עליה ספק תנאי שלא תרחץ שפיר יכול להפר; ואע״ג דאם לא תקיים התנאי הנדר הוא רק ספק, אין זה מפקיע דין הפרה, דכיון דלפי האמת יש כאן נדר ולמעשה אין לה אופן ליהנות אפשר להפר. והיינו משום דבאמת על הצד שהיא תעבור על התנאי, הנדר הי׳ של עינוי נפש בעצם גם לפני התנאי, שאף שהאיסור בפועל הוא לאכול אם תרחץ, איסור זה של אכילה אם תרחץ הוי עינוי נפש, אלא שכיון שסו״ס הי׳ לה דרך ליהנות זה מפקיע הנדר מדין עינוי נפש, ולזה מספיק הא דאין לה דרך בפועל ליהנות; וא״כ לרב יהודה הא שיש גזירה מספיק לזה.

ובמילים קצרות: נראה שלפי דברינו דינו של רב יהודה הוא דוגמת ספק דאורייתא לחומרא לפי הרשב״א, והיינו דבתרוויהו האיסור אינו מחמת עצם הנדר אלא רק בפועל. ולדברינו יוצא שבנדר על אכילת פירות בספק תנאי אם ארחץ, יש לו להפר. ונראה דבנשבע על ככר ויש ספק אם תלאה בככר אחרת, ואכל התנאי בשגגה, יהא כאן רק ספק שבועה; ולא נאמר דכיון דבלא״ה בפועל הוא היה אסור אף מקודם מצד ספק אם היה תנאי, אין זה נחשב לזמן חלות השבועה, וזאת מכיון שלגבי דין האדם בשבועה אין דנים לפי הבפועל אלא לפי עצם השבועה. וא״כ זהו החילוק בדעת רב יהודה בין הנידון האם הנדר יש לו הפרה לדין האדם בשבועה.

טו) **ונראה** שיש מקום ליישב את מה שהקשינו באותיות יב ו-יד באופן אחר. והיינו, דבאות יב הקשינו למה לפי רב יהודה באכילת תנאי יש דין האדם בשבועה הרי בין כך הוא מוזהר מלאכול הככר של איסור. ויש ליישב דאמנם יש עליו איסור מצד חשש, אבל הא דחל איסור ודאי הויא תוספת איסור, וממילא זה נידון כשעת חלות השבועה ולכך א"א לחול השבועה אם היה שוגג אז. ואם כנים הם הדברים ל"ק נמי מה שהקשינו באות יד, דבודאי הא דאסור מצד חשש לרב יהודה גם נחשב מניעה וממילא נחשב לעינוי נפש, אלא שכיון שיש תוספת איסור באכילת התנאי נחשב האדם בשבועה, ועיין.

טז) **לעיל** (אות ו) הבאנו לדון לפי מהלכו של הגר"נ היאך דנים במי שהיה אנוס לעבור על הנדר או על התנאי. ולדרכנו נראה ברור שאם הי' אנוס על האיסור, אם אח"כ עבר על התנאי ברצון הוי מביא עצמו לידי אונס, אבל אם עבר על התנאי באונס או חושש שיעבור עליו באונס, יש עליו איסור גמור לאכול האיסור ברצון, כיון שלדרכנו כלפי עצם השבועה גוף האיסור הוא האיסור והתנאי אינו אלא תנאי, ורק כלפי הבפועל דנים שזה תלוי בתנאי, וא"כ כלפי נידון אונס בודאי דנים על האיסור ולא על התנאי.

יז) **לעיל** (אות ד) הבאנו את קושיית הקרן אורה על סתירת דברי הרמב"ם, דבאסר על עצמו ככר אם ילך למקום פלוני ואכל ואח"כ הלך כתב דלוקה, ואילו באוסר אשתו ליהנות אם תלך לבית אביה וההנה אותה ואח"כ הלכה כתב שאינו לוקה.

ונראה להקדים, שיש להסתפק בביאור האיסור שיש על המדיר לפי הרמב"ם שהוא לוקה, האם מה שמאכיל למודר האיסור הוי איסור נדר שלו, או האיסור של המדיר אינו קשור כלל לאיסור של המודר. ובפשטות בודאי איסורו תלוי באיסור של המודר, וכן משמע מדברי החת"ס שדימה זאת למלביש את חבירו כלאים, וכן לכאורה יוצא מתוך דברי הגר"ח[יח].

וא"כ לפי דברינו נראה דבכל עובר על האיסור, בציור שקיום התנאי הוא

יח. אמנם עיין באו"ש (פ"ה ה"ב) שהביא ראיה לדברי הרמב"ם מהא דתניא בתוספתא שהמודר הנאה מחבירו, ומת, עושה לו ארון ותכריכים וחלילין וכו', משום שאין הנאה למתים. ולכאו' תמוה, דתיפו"ל משום שלא נאסר כלל שהרי למתים חפשי. ולפי הרמב"ם ניחא, כיון שהמדיר עובר אם ההנהו למודר, ולכך אם זה הי' נחשב הנאה הי' אסור אף שהמת אינו בר חיובא כלל. וכמדומני הדברים מחודשים מאד, דלפי"ז יוצא שלשיטת הר"ן (בדף ט"ז: ד"ה אלא) שאפשר לאסור צרור בזריקה אף שאין בזה הנאה, אם אסר תכריכים בלבישה על המת באמת יהי' אסור לפי הרמב"ם, ואף אם אסרם לאחר מיתה, דלכאו' אין בזה חילוק אם אסרו עליו מחיים ומת לבין אם אסרו עליו לאחר מיתה. וא"כ גם יכול לאסור מפה על שולחן להנחתה, דמה לי מת מה לי שולחן, והמדיר ילקה אם פרס המפה. והדברים נראים מחודשים ביותר.

בידו, הרי בפועל אין לדון שבאכילתו יש איסור, וא"כ כדי ללקות יתכן דיצטרך לעבור בידים גם על התנאי [וסימן לדבר דברי רבנו תם שאפשר לדון שגגה בעבירת התנאי, וא"כ כדי לדון מזיד בעבירת התנאי בעינן שיהא מזיד וגם עושה בידים], וא"כ הא דחייב כשהתנה אכילתו באם אלך, והלך, זה על הצירוף של שני המעשים, ולכן במדיר אשתו אם תלך וההנה אותה א"א להלקותו אף אם היא הלכה, כיון דהליכתה אינה עשייה שלו.

והיינו, שבדרך כלל לא משכחת לה היכ"ת כזו שעובר ע"י קיום התנאי של אחר, דממ"נ - אם עבירת התנאי אינה בידו, דנים שגוף האיסור לבד הוא מעשה האיסור; ואם זה בידו, אז באמת יעבור על האיסור רק כאשר יעבור גם על התנאי; ורק במדיר אחרים לפי הרמב"ם יש היכי תמצי כזו, שזה נחשב לתנאי שביד המודר שלא לעבור עליו, וא"כ האיסור הוא בצירוף שני המעשים, אבל המדיר עושה רק אחד מהם ולכן אינו לוקה.

ויש להעיר בזה, דמכיון שקיום התנאי אינו ביד המדיר למה באמת דנים את זה כתנאי שבידו, הלא הנידון הוא כלפי חיוב מלקות והמדיר הוא הלוקה, וא"כ לכאו' ל"ה בידו. ונראה, שכשדנים על הגדרת עצם האיסור דנים שהוא כלפי המודר, והמדיר מוזהר שלא לחלל הך איסור, וממילא אי"ז נחשב שהוא חילל איסור זה בידים אם לא עבר על התנאי.

יח) **לעיל** (אות ח) הבאנו את קושיית הקר"א היאך הבעל יכול לסמוך על האשה שלא תעבור על התנאי, והרי בגמ' בגיטין מבואר שאף שהבעל אינו חשוד לעבור על התנאי מ"מ זה לא מהני כלפי האשה, וא"כ גם הא שאין האשה חשודה לעבור על התנאי לא יתיר לבעל לעבור על הנדר לפי הרמב"ם שהמדיר עובר בבל יחל. ונראה על פי מה שביארנו שם שמצד המציאות באמת אין סיבה שהבעל יחשוש שהיא תעבור, שהרי גם עליה קיים איסור המודר וכן יש עליה לאו דלפני עור, אלא דבכל מקום אין להתיר על סמך זה אלא רק במקום שאפשר להגדיר שהפעולה לא נאסרה עליו מכיון שבידו לקיים התנאי; וא"כ נראה דכלפי זה, מכיון שביארנו שדנים שאיסור הבעל הוא מה שמאכיל אותה באיסור שלה, לכך הגדרת מעשה האיסור נמדדת לפי המודר ולא לפי המדיר, וכלפי המודר הרי לא חיישינן שהוא יעבור על התנאי, ודו"ק.

יט) **ואחרי** שביארנו גדר נדר על תנאי נחזור לסוגיין. ונתחיל בהא דמבואר בדברי הגמ' והר"ן בסוף הסוגיא, שדנים שמי שעבר האיסור עכשיו מוזהר על התנאי. ולדברינו בעצם אין זה דין מיוחד בנדרים, אלא כך מגדירים בכ"מ את האיסור בפועל שחל עליו, דהיינו שדנים עליו שהוא אסור בפעולה זו עד כמה שיקיים התנאי, ולכן כשעשה האיסור נשאר עליו האיסור לקיים התנאי.

והנה הר"ן בסוף הסוגיא כתב וז"ל: "וכי תימא כיון דהלך דסיפא ארישא קאי, למה לי למתני ה"ז בבל

יחל, פשיטא. וי״ל סד״א כיון דבעידנא דאכיל לא עבר, כי הלך נמי לא ליחול עליה בל יחל למפרע, קא משמע לן״. עכ״ל. ויל״ע האם גם בשאר דיני התורה היתה הו״א כזו שא״א לדון על איסור אם בשעת העבירה הי׳ תלוי בקיום תנאי. ולפי״ד נראה לבאר דההו״א היתה רק בנדרים, והיינו כיון שביארנו שבנדר צריך לדון מה האיסור בפועל, וא״כ באופן שאסר על עצמו פעולה מסוימת באם יעשה פעולה אחרת יש לנו ציור מורכב, דמצד אחד האיסור בעצם הוא רק בפעולה הראשונה וכמו שמבואר דהמלקות [וכן הקרבן, לחולקים על שיטת ר״ת] תלויים רק בראשונה, ומאידך בשעת אכילת הראשונה, אם דנים על פעולה זו בלבד הרי היא מותרת בפועל, אלא שאסור לו לאכול השניה; וא״כ בנדרים שביארנו שגם עצם האיסור תלוי במה שקורה בפועל, היתה הו״א שאולי לא שייך לדון שיש איסור בכה״ג, וזהו חידוש הברייתא. ואף דמיירי לרב יהודה ולדידיה הרי אסור לאכול, כבר ביארנו לעיל שמדין האדם בשבועה מבואר דאף לרב יהודה מעיקר הדין זה מותר.

כ) **ונחזור** להא דמבואר מדברי הגמ׳ בתחילת הסוגיא דאילו לא מזדהר באיסורא הי׳ אסור לעבור על התנאי, והבאנו את תמיהת רבותינו מאי גרוע ממי שנודר מתחילה.

והנה מקודם נדון מה הדין בציור שהנדר והתנאי היו על אותו זמן, והיינו דוגמת ב׳ ככרות, האם יש עליו איסור לאכול התנאי. והנה אם נבא לדון על דינו בפועל עכשיו באכילת האיסור, ביארנו שמותר לאוכלו לבד ואסור לאוכלו עם התנאי, וכמו״כ ביארנו שאחרי שאוכל האיסור נשאר האיסור בפועל כלפי התנאי, וא״כ כשאוכל התנאי תחילה ג״כ יש לדון, שכיון שהדין בפועל הוא שאסור לו אכילת שתיהן, האם בזה שאכל התנאי ג״כ נחשב שעבר על חלק אחד מהאיסור בפועל; דמצד אחד י״ל דכל מה שכתבנו שייך כשאכל כבר האיסור, אבל לפני אכילת האיסור אין דנים אכילת התנאי כחלק מאיסור המורכב מאכילת שתיהן, או דנימא דגם לפני אכילת האיסור דנים על התנאי כאסור לאוכלו עם האיסור, כיון שעכשיו הדין של האיסור הוא שאסור לאכלו עם התנאי.

ונחדד הענין: אם נצייר ב׳ ציורים, אחד בראובן שאסר על עצמו ככר אם יאכל ככר אחרת, והשני בשמעון שאסר על עצמו ככר אם הככר השניה תאכל, וראובן ושמעון שניהם אכלו התנאי, האם יש הבדל באופן שבו מגדירים את מה שהם עשו. ולדברינו בצד השני הנ״ל כלפי עצם האיסור אין שום הבדל, דשניהם גרמו על ידי קיום התנאי שהאיסור יחול, אבל כלפי הבפועל יש הבדל גדול ביניהם, דבציור השני ההגדרה של האיסור בפועל היא שאסור אם התנאי יתקיים, ובציור הראשון ההגדרה של האיסור היא איסור לאכול שתיהן; וא״כ יש נ״מ גם אם אכל התנאי תחילה, דבציור הראשון אכילת התנאי מוגדרת כחלק הראשון של האיסור, ובציור השני היא גורמת לעיקר הנדר לחול. ואם כן, אם היינו דנים בציורים אלו האם מותר לאכול התנאי או צריך

לחשוש שיעבור על האיסור, יש הבדל יסודי בין שני הציורים; דבציור השני הרי זה ממש כמו לידור מתחילה, ואילו בציור הראשון אין הדבר כן, משום ששם אם יאכל האיסור הגדרת אכילה זו היא שמשווה את האיסור בפועל ע״י אכילת ב׳ הככרות.

ואם אמנם ננקוט כן, צריך לברר הדין באופן שזמן התנאי מסוים והוא קודם זמן האיסור, האם נאמר דכיון דבכה״ג לא יתכן ציור שיהי׳ עליו דין איסור לאכול האיסור יחד עם התנאי, ע״כ א״א לדון אכילת התנאי כאיסור כלל, או דילמא אין הבדל בזה וגם בכה״ג יש לדון כן, שאף דלא משכח״ל בפועל שהגדרת האיסור תהא שאסור לאוכלו עד כמה שיאכל התנאי, מ״מ עדיין דנים שזהו גדר האיסור בפועל. ואם נאמר שגם בזה יש לדון כן שפיר נתיישבו דברי הגמ׳, דהי׳ מקום לאסור שינה היום משום שאולי זה השלב הראשון של איסור ׳שינה מחר עד כמה שישן היום׳. אמנם מסברא הדברים נראים כחידוש לדון על תנאי שבהכרח הוי קודם זמן האיסור שיהי׳ הבדל בזה בין תנאי שבידו לתנאי שאינו בידו, דהא כל ההבדל שביארנו הוא לגבי אם כאשר אוכל האיסור צריך הוא לחשוש שיתקיים התנאי, ואם בהכרח קיום התנאי הוא לפני אכילת האיסור אולי אין מקום לומר שדנים שבעצם האיסור בפועל מוגבל לזה שיקיים התנאי, וצ״ע. אבל אם אמנם ננקוט כן, תתישב לפי״ז קושיית הגר״נ על מש״כ הר״ן בסו״ד שהחידוש בהא דמזדהר איניש באיסורא הוא שאע״פ שהאיסור בא ע״י קיום התנאי מקודם בכ״ז הוא נזהר; והקשה הגר״נ מה החידוש בזה. ולדברינו י״ל שהר״ן בא לאפוקי מהצד שלא יזהר באיסור מכיון שצריך לצרף אליו את אכילת התנאי, והיינו דאף באופן שכבר קיים התנאי דנים שהאיסור בפועל הוא שינת האיסור ביחד עם שינת התנאי.

יום טוב

סימן א

מלאכת יו"ט שאפשר לעשותו מעיו"ט

שכח להכין מנה אחרונה עבור האורח האם מותר להכין לו ביו"ט והאם לאורח מותר להכין לעצמו.

יסוד האיסור של מלאכה שאפשר לעשותה מערב יום טוב

א) **נחלקו** הראשונים אם יש איסור במלאכה ביום טוב כשאפשר לעשות את המלאכה בעיו"ט בלי הפסד. וזה לשון הר"מ פ"א מיו"ט ה"ה, כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יום טוב ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב אסרו חכמים לעשות אותה ביום טוב אף על פי שהיא לצורך אכילה, ולמה אסרו דבר זה גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב ליום טוב ונמצא יום טוב כולו הולך בעשיית אותן מלאכות וימנע משמחת יום טוב ולא יהיה לו פנאי לאכול ולשתות.

והנה היה מקום להבין את יסוד הדין שצריך שיהיה אפשר לעשותה מערב יו"ט שהוא הגדרה במלאכה שאם אפשר לעשותה מערב יו"ט ש"מ דאינה שייכת להכנה של היום, ולפי"ז אין הדין תלוי כלל בגברא אלא במלאכה, אבל חזינן מדברי הרמב"ן והר"ן שלא נקטו כן ופשיטא להו טובא שאין צד כזה, שהרי שניהם הביאו מה שפירש רש"י בדף כ"ג ע"ב שהאיסור של צד דגים הוא מפני שאפשר לעשותו מבעוד יום, והקשו עליו דא"כ פרס מצודתו מבעוד יום ולא עלו בה דגים יהיה מותר, ואם זה הגדרה במלאכה שאם אפשר לעשותה ביו"ט אינה שייכת להכנה של היום א"כ מה לי בזה שהוא היה אנוס משום שפרס מצודתו בערב יו"ט.

ב) **והנה** מעצם הדין שכתבו הפוסקים שאונס נחשב אי אפשר לעשותו מערב יו"ט, לכאורה היה אפשר ללמוד שזה רק לאופן שבמציאות לא היה יכול לעשותו מערב יו"ט, אבל אין ראיה שבאופן שהיה יכול לעשותו אלא שלא פשע בזה שלא עשה, שג"כ מותר משום שעשה כל מה שהיה עליו לעשות ולכן נחשב אי אפשר לעשותו.[א]

א. והנה במאירי דף לא. כתב שהטעם שמותר לבקע עצים ולא נחשב אפשר לעשותו שכיון שאין לזה קבע לא ידע כמה להכין. ונראה דלא דמי להא דאמרינן בגמ' בדף י"ד ע"א במוריקא דאיתא שם דלישנא דטעמא דשרי לדוך תבלין הוא משום דלאו כל הקדירות צריכים תבלין ולא ידע שיצטרך שרי נמי מוריקא. חדא דלא משמע מדברי המאירי שזה תלוי במחלוקת האמוראים שם, ועוד דנראה שגם הך מ"ד דשרי

מה נחשב אפשר לעשותה מעיו"ט

ג) **וא"כ** יש לברר באיזה ענין נחשב אי אפשר לעשותה מערב יו"ט, דאמנם יש מצב שבאמת נחשב שלא היה יכול להכין מבעוד יום, אבל יש מצב שמחד ליכא למימר שלא היה יכול להכין אבל מאידך גם לא פשע. וכדי לחדד את הענין עיין ביו"ט כהלכתו פ"א הערה 84 שדן במי שבעיו"ט בבוקר היה יכול להכין וסמך שיספיק להכין בצהרים ואז נאנס, האם דנים בזה דהוי אונס ביום אחרון. והרי כל הנידון של אונס ביום אחרון אינו אם הוא היה יכול לעשות [דהרי ודאי בבוקר היה יכול לעשות ובצהרים לא היה יכול לעשות שהרי נאנס] אלא הנידון הוא אם הגברא "אשם" בזה שהוא לא עשה וא"כ אינו אונס אלא פשיעה. ובאמת עיין שם שהביא מאא"ז ה"ערך שי" שפסק לדינא על פי דברי הד"מ שאם היה יכול לעשות לפני ערב יו"ט אף שידע מתחילה שלא יוכל לעשותו בעיו"ט אין זה נחשב אפשר לעשותה, דכיון שאין זה הזמן העיקרי להכנות ליו"ט אינו מוטל עליו. ולכאורה גם זה שייך רק למערכה של מוטל עליו.

ד) **ונחדד** את הענין בציור פשוט מאד. ראובן הכין בערב יו"ט קילו לאקשין [אטריות] משום שזה היה כל צרכו ליו"ט, ונשפך ביו"ט, האם נחשב אפשר לעשותו מערב יו"ט דהרי בודאי היה בידו לעשות עוד קילו[ב], אבל מאידך איכא למימר דלא היה לו לחשוש שישפך. ועיין בקה"י לבעל הנתיבות סימן תצ"ה בסוף דבריו בסעיף א שמי שלש הורמזליך מעיו"ט ונאבדו דמותר ללוש משום שזה נחשב אי אפשר לעשותו מערב יו"ט. וא"כ מזה ראיה ברורה שהדין תלוי במה שמוטל על האדם. ונחדד ענין זה יותר, דיש לדון לפי מש"כ הקה"י במי ששאל את בני ביתו בעיו"ט ואמרו שיש מספיק אטריות לכל החג ולכך לא הכין ליו"ט, אבל התברר שזה היה טעות [באופן דלא הוה ליה למיחש שזה טעות, ולמשל כששיקרו לו], האם זה נחשב אפשר לעשותה בעיו"ט. ולכאורה זה דמי לנשפך, דבתרוייהו היה לו לחשוב בעיו"ט שיהיה לו מספיק ביו"ט, אלא שלמעשה לא היה

הוא רק במוריקא דע"כ בלא"ה יש כמה קולות בתבלין, דאלת"ה וכי נימא דלפשטות הסוגיא בשבת קלד. שהטעם שאסור לגבן ביו"ט הוא משום שגם גבינה שעשאוה מעיו"ט משובחת כמותה וממילא אפשר לעשותה מעיו"ט, א"כ מי שהחליט ביו"ט שהוא רוצה לאכול גבינה או שלא ידע כמה אורחים יהיו לו, וכי נימא דיהיה מותר לו לגבן, ואין זה במשמע. והביאור בזה הוא דבודאי דנים דחשיב אפשר לעשותה בהנחה שהוא יאכל את התבשיל הזה, וכל דברי המאירי מיירי רק בעצים שאין ידוע כמה יצטרך להנאת ושמחת יו"ט. וא"כ גם מדברי המאירי אין לדמות למי שבעצם מצד המאכל היה מוטל עליו להכין מערב יו"ט אלא שהגברא לא היה יכול להכין.

ב. כדי לא ליכנס לנידונים צדדיים שאולי גם הקילו השני גם היה נשפך, נצייר שכל הכלים שלו מכילים רק קילו אחד באופן שאין שום סיבה לחשוש שמשום שכלי אחד נשפך גם השני היה נשפך.

מספיק, ומה לי אם הטעות היתה על העבר או על העתיד. וא"כ חזינן להדיא שדין אפשר לעשותה תלוי במה שמוטל עליו, דהרי לדברינו יתכן שיהיו שני אנשים באותו מצב אלא שאחד יודע את המצב האמיתי ואחד אינו יודע, שאחד יחשב אפשר לעשותה והשני יחשב א"א לעשותה, ובודאי זה שייך רק כלפי מה שמוטל עליו.

ה) **והנה** עדיין לא הגדרנו מה נחשב מוטל עליו לחשוש. דאם נדון בגוף דינו של הקה"י יש לדון בזה שנחשב אי אפשר לעשותה. ותחילה נקדים שלכאורה ברור שאם ידע שזה יישפך בתחילת יו"ט שזה נחשב אפשר להכין, דהיה עליו להכין עוד ולהניחו במקום שלא יישפך. אלא שיל"ע מה הדין אם זה היה ספק השקול. וכדי לחדד את השאלה, הרי כהן שגירש את אשתו ע"מ שלא ישפכו האטריות האלו בליל יו"ט היא תהיה אסורה בתרומה דחיישינן שמא יישפך שהרי אין חזקה על להבא שלא יישפך. וא"כ באמת הרי בכל אופן שיהיה איכא ספק, ולמה אינו צריך להכין יותר. ויש לדחות שהרי כל מה שיכין יהיה באותו ספק, וא"כ ע"כ גם אם יכין הרבה אטריות לא יוכל להיות יותר ודאות מזה, ולכן אינו מחוייב לעשות יותר מזה. אבל נראה דא"צ להגיע לטענה זו ואין זה מוגדר בהלכות בירורי ספקות, ואינו מענינא כלל של ספקות וחזקות, וצ"ע מה השיעור, דמאידך גיסא הרי מסתבר טובא שאם קרוב לודאי שיישפך דאמנם חייב להכין עוד, ומהו השיעור.

וכן יש לעיין בנוגע לבירור העובדא שהיתה, וכגון שבא קטן שאין לו נאמנות מדינא ואמר שנשפך מה שהכין, וביו"ט התברר שאכן כך היה, האם אסור לבשל דהרי היה יכול להכין יותר או דלמא מצי למימר דמצידו דברי הקטן לא מעלים ולא מורידים. וכן מה יהיה הדין בדאיכא עדים המכחישים היאך נחליט האם זה נחשב אנוס אצלו. והנה בודאי מסתבר טובא שאינו תלוי בגדרי בירורי התורה דרוב וחזקה ומיגו ועדים, אבל צ"ע איך דנים. ולבי אומר לי שהדין תלוי מה היה עושה אם היה קורה לו מקרה כזה בערב שבת שיודע שאינו יכול להכין עוד בשבת, דאם היה סומך על המצב א"כ נחשב שהכין מה שצריך, ואם לא היה סומך אז נחשב דאפשר לעשותה מעיו"ט. אבל אם כנים הדברים יצא חילוק לדינא עד כמה חשובים אצלו האורחים שבאים אצלו, וכן אם הוא אדם רגוע או שהוא לחוץ, ואולי אה"נ, וכ"ז צריך בירור.

ו) **והנה** עצם המושג שהדין תלוי באם עשה מה שמוטל עליו נראה להביא ראיה מדברי הראשונים. דהרי הראשונים הקשו על רש"י שכתב שאיסור צידת דגים הוא משום שאפשר לעשותה מעיו"ט, דא"כ פרס מצודתו ולא עלו בה דגים צריך להיות מותר, והנה בדברי הרמב"ן שמקשה את הקושיא מפרס מצודתו בעיו"ט צ"ב האם עיקר הגדר הוא שכיון שפרס מצודתו בעיו"ט התברר שבאמת אי אפשר היה לעשותה מעיו"ט, או דילמא דכיון דעשה והשתדל הרי הוא נחשב כאונס, וא"כ יהיה מזה ראיה

לדברינו. ולכאו׳ נראה שהרמב״ן מתכוון לסברא השני׳, דהא באמת אם הי׳ מניח את המצודה שעה אחת קודם אולי היו עולים בה דגים, ואם כן מאי שנא ממי שלא הניח מצודה כלל. ואולי יש לדחוק דכונת הרמב״ן הוא להקשות ממי שפרס מצודתו מהבוקר דהרי ודאי אין חיוב יותר מזה וכמו שהבאנו, אבל באמת גם זה לא מספיק דהא הי׳ יכול להניח במקום אחר, ודחוק ביותר לומר שהרמב״ן מקשה ממי שפרס במשך כל עיו״ט מצודות על כל הימים והנהרות שנמצאים במרחק כזה מביתו שהיה חייב ללכת לשם אם הוא יודע שיש שם דגים. וא״כ מזה מקור שכשעשה את מה שמוטל עליו פטור.

ז) **והנה** במה שהסתפקנו בביאור דברי הרמב״ן, אם אך נקבל את דברי הקה״י שאם הכין מעיו״ט ונשפך מותר לבשל ביו״ט, נראה שמסתבר טובא שגם בציור שלא הצליח להכין בעיו״ט אלא עשה מספיק השתדלות שהיה יכול לנקוט שע״י השתדלות זו אמנם יהיה לו מספיק אוכל ליו״ט, אלא שלמעשה לא הצליח במאמציו ועדיין הוצרך לעשות את המלאכה ביו״ט, יהיה מותר לו להכין ביו״ט, ואין הבדל בין מי שהכין ונשפך לבין מי שניסה להכין ולא הכין. וכדי לחדד, הנה כבר כתבנו שלכאורה להקה״י נראה שאם בישל בעיו״ט ולא בדק אם נשפך ואח״כ התברר שנשפך בזמן שאם היה יודע היה יכול לבשל עוד, שמותר. וא״כ נראה שאם פרס מצודתו למשך זמן כזה שהיה לו לנקוט שהדגים יכנסו ולא בדק אם נכנסו דג״כ יהיה מותר, דאין הבדל בין לבדוק אם יצאו הדגים מהרשת (שזה ממש דוגמת הציור שנשפכו מאכליו שהכין ליו״ט) לבין לבדוק אם לא נכנסו. ואם אמנם הכי דינא שא״צ לבדוק אם נכנס, א״כ מאותה סיבה אם פרס מצודתו בסוף היום ולא נכנסו דגים מותר לו לפרוס ביו״ט, שכמו שאינו צריך לחשוש אחרי שצד שהדגים יברחו וכן שלא נכנסו כמו כן ממילא הוא יכול להניח בסוף היום ולנקוט שיכנסו.

מה נחשב שעשה את המוטל עליו בעיו״ט שלא יצטרך לעשות מלאכה ביו״ט

ח) **והנה** לפי מה שהוכחנו מהרמב״ן שיכול לסמוך שהדגים יכנסו, א״כ אפשר להמשיך ולהוסיף דה״ה גם בשאר השתדלות שעשה. וכגון מי ששלח את עבדו לפרוס מצודה ולא פרס, האם נאמר דכיון דהי׳ יכול לסמוך עליו מאי שנא זה מזה שפרס מצודה וסמך שהדגים יבואו וצ״ע, ולכאורה לא נראה שהסברא שאומרים בשאר חלקי התורה שמעשה שתלוי בדעתו אינו כאילו כבר נעשה, שייכת בענינו.

ולחדד את הנידון נצייר בציור מאד מעשי. ג׳לי לכאורה הוא דבר שאפשר להכינו מעיו״ט בלי שום הפסד. ולפי מש״כ בדברי הרמב״ן נמצא שמי ששם כמה דקות לפני יו״ט כל מה שצריך במכונה שמכינה את הג׳לי, וביו״ט ראה שהיה הפסקת חשמל, שיהיה מותר לו להכין ג׳לי ביו״ט. ויש לעיין מה הדין אם ביקש מבתו שתכין, וכשנכנס יו״ט ראה שלא הכינה או משום אונס או שנתעצלה. דהנה במושכל ראשון

היינו אומרים שיש לחלק בין שני הציורים, דאם מה שלא הכינה היה לאונסה הרי הוי אונס ומותר, ואם נתעצלה יהיה אסור. אבל לא נראה לי, שלכאורה כלפי האב אין הבדל אם הבת לא עשתה מחמת אונס או מחמת עצלות, וכמו שאין הבדל אם הדגים לא נכנסו מרצונם או באונס. וכלפי שניהם הנידון הוא אחד, האם אדם יכול לסמוך שבתו לא תתעלף ושלא תחליט לא לעשות, דאם הוא צריך לחשוש שהיא תתעלף, א"כ זה שהיא אנוסה לא מעלה ולא מוריד, שהרי הוא יכול לעשות בעצמו, וכיון דאינו בטוח שהיא לא תתעלף היכן האונס שלו. ואם אינו צריך לחשוש גם שהיא סתם לא תעשה, א"כ גם זה הוי כפרס מצודה מע"ש [וציירתי בבתו ולא באשתו, דבאשתו כיון שההכנה מוטלת עליה יתכן דדנים עליה אם היתה יכולה לעשות מעיו"ט], ואולי תלוי במה שיש להסתפק בכל משהה קדירה על האש בערב שבת מי עובר על האיסור, שהרי אין איסור כלל להניח את הקדירה על האש אלא ל'השהות' את הקדירה על האש, והיינו להשאיר על האש. ולכאורה מסתבר טובא שמי שמתארח אצל חבירו בשבת אע"פ שראה את הקדירה על האש אינו חייב להורידה משום דאין זה נקרא שמשהה, ואע"פ שאין נ"מ בזה בדרך כלל דהא מסתברא דיהיה עליו חיוב להסירה מהאש מצד אפרושי מאיסורא של בעל הבית, אבל יהיה נ"מ במתארח במלון של גוי שיש לו הכשר. וא"כ פשוט שמי שלקח חברה של גוים בקבלנות לעשות קייטרינג בביתו גם כן אינו נקרא שהוא המשהה אלא הם. אבל יש לעיין מה הדין אם האוכל הוא כולו של הבעלים ועל החברה מוטלים רק הבישול וההכנה, דלפו"ר נראה שגם בזה יהיה מותר משום שאין זה תלוי בבעלות על האוכל אלא במי שמוטל עליו להכין. ואם כן צריך לברר במי שאשתו השהתה קדירה על האש האם נאמר שכיון שהאוכל הוא שלו הוא נחשב המשהה, או דנימא דכיוון שניהול המטבח מוטל עליה היא נחשבת המשהה. וא"כ י"ל דכל מי שנחשב האחראי בנוגע לשהייה, עליו מוטל גם החיוב לעשות מעיו"ט ועיין.

ט) **ויש** בזה עוד נ"מ גדולה. וכדי שלא נצטרך לדון בספקות צדדיים נצייר בקהילה שכולם אוכלים ג'לי למנה אחרונה ביום טוב, ובחור ישיבה ושמו ראובן התקשר למשפחה אחת כדי לוודא שהוא יכול לאכול אצלם את סעודת ליל יו"ט, וכשהגיעו למנה האחרונה גילתה בעלת הבית ששכחה להכין את הג'לי, והנה לה בודאי אסור להכין לעצמה ואולי גם למשפחתה, ויש לדון אם ראובן יכול להכין לעצמו, דהרי אם המשפחה היו מכינים ונשפך בודאי היה מותר לו להכין, וא"כ כלפיו יש לדון האם מה שהזמין את עצמו לסעודה, שעפ"י דרך הטבע זה השתדלות מוחלטת לג'לי שלו, מועיל לומר שלא היה יכול לעשותה וממילא יהיה מותר לו להכין.

והעירני הרב י. מ. ספרא שליט"א שאם אמנם ננקוט בציור דבתו או כשהמארח פשעו ולא הכינו, שמותר לאב או לאורח להכין, יש להסתפק אם הבת והמארח יכולים להכין בעבורם, דמחד

היאך אפשר שיהיה מותר להם, אבל מאידך אם לאב מותר, מאיזה דין נאסור לבתו. והרי לכאורה בציור הפוך כגון שאדם פשע ולא הכין מאכליו בערב יו"ט ובא אליו חברו ביו"ט ואמר לו אני הייתי חולה בעיו"ט וממילא אני אנוס ומותר לי לבשל עבורך, בודאי אינו כן, והכל תלוי במי שרוצים לבשל עבורו, וכיון שהוא פשע אין היתר להכין בשבילו, וא"כ מהיכ"ת למימר דאיכא תרי גווני לאסור. אבל כמובן א"כ נצטרך לדעת אם האב יכול לסמוך על בתו שתעשה, דהרי אם ננקוט שאם היא לא תעשה בעיו"ט היא יכולה לעשות ביו"ט, לכאורה החיוב כיבוד אב אינו מחייב אותה לעשות, וא"כ אינו יכול לסמוך על זה, ויש בזה גלגל החוזר וצ"ע. ואולי תלוי בשיטות אם כיבוד אב ואם מחייב את הבן לשמוע בקולם גם היכא שאין להם בעצם הנאה מזה. ויתכן שנמצא בזה היכ"ת מחודשת, דהרי הפוסקים חולקים בביאור דברי התוס' במגילה דף ז' ע"ב ד"ה כאן האם מאכלים שעדיפי לעשותם בעיו"ט חמירי יותר ממאכלים ששוים בטעמם אם עושים אותם בעיו"ט. ולדברינו יתכן קולא בדבר שיותר טוב כשעושים אותו בעיו"ט, והיינו דאם הוא עדיף כשנעשה מעיו"ט א"כ היא בודאי חייבת מצד כיבוד אב להכין בעיו"ט, וא"כ הוא בודאי יכול לסמוך שהיא תכין, וממילא אם היא פשעה הוא יכול לבשל ביו"ט, אבל אם הוא רק שוה בטעמו אינו יכול לסמוך שהיא תכין וממילא אסור לו לבשל.

והנה אף אם ננקוט שכשבתו פשעה היא יכולה לבשל עבור אביה כיון שמותר לו לבשל לעצמו, צ"ע מה הדין בהורים ששכחו ולא הכינו לילדיהם, דלכאורה בזה מסתבר שכיון שהילדים מוטלים עליהם צריך לדון לפי ההורים, אבל מצד שני האם באמת הילדים יהיו אסורים לבשל לעצמם.

ספיקות בדין מי שהכין בערב יו"ט רק חלק ממה שהוא צריך

י) **ויש** עוד כמה ענינים שצריך להבין במערכה הזו של קיום מה שמוטל עליו לעשות. ונצייר דוגמת הציור של הרמב"ן בג'לי. ראובן צריך קילו ג'לי ליו"ט, והגיע אל המכונה על דעת להכין קילו, והתחיל להכין וראה שהמכונה לא עובדת ואין לו זמן למצוא עוד מכונה. ועתה נפשו בשאלתו כמה ג'לי מותר לו להכין ביו"ט. דהנה אם נבא לדון במי שהכין שני קילו של מזון בעיו"ט וביו"ט הוא רוצה לאכול ארבע קילו, (וזה דבר שהיה ליה לאסוקי אדעתיה שיצטרך כל כך ביו"ט) בודאי אסור לו להכין, ואם נשפך לכאו' יהיה מותר לו להכין רק שנים, אף שקצת קשה בהבנה לנקוט שהשנים חשיבי אפשר לעשותם מעיו"ט והשנים האחרים חשיבי אי אפשר, אבל לכאו' זה הדין.

והעירני הרב ח. שמואלביץ שליט"א שאולי אסור לו להכין כלל, ותחילה נדון במי שצריך שני קילו ליו"ט, והיה יכול לעשות רק קילו אחד ולא יותר, ולמעשה לא עשה כלום, וביו"ט הוא רוצה לאכול רק קילו אחד, וטוען שהקילו הזה שלא עשיתי הוא הקילו השני ואני באמת לא אעשה אותו אבל על הראשון הרי הייתי אנוס, ולכאורה

אין הדין כן, אלא כשיבא להכין אחד יהיה אסור מפני שכשדנים על אחד הרי היה יכול לעשות אחד. וא"כ נאמר כן גם במי שעשה אחד ונשפך, שהרי בעצם היה צריך להכין שני קילו, וא"כ יש אחד שלא הכין, וא"כ מהיכ"ת שנתיר לו לבשל אחד ביו"ט. אבל לכאורה אין הנידון דומה לראיה, דאם לא הכין כלום והוא רוצה לאכול קילו אחד הרי היה יכול להכין קילו ולא הכין, אבל כשהכין קילו אחד ונשפך ודנים כלפי אכילת הקילו ואת זה הרי באמת הכין, וממילא מותר לו לבשל.

וא"כ צריך לברר בנידוננו כמה ג'לי מותר לו לעשות ביו"ט. האם רק את מה שחשב להכין בעיו"ט, או דלמא כיון דבאמת לא הי' אונס מוחלט דהא היה יכול להכין קודם, וכל מה שאירע לו האונס היה כשהשתדל לעשות, והרי גם אם היה מחליט לעשות ארבע קילו היה יוצא בהשתדלות זו, וא"כ נדון שזה חשיב אי אפשר לעשותה. ומה יהיה הדין באופן שעוד לא החליט כמה לעשות לפני שנשברה המכונה.

והנה בעצם הדין שנקטנו לדבר ברור שאם לא עשה כלום אף שלא היה יכול לעשות אלא קילו ורוצה עתה לעשות שנים שבודאי אינו יכול לעשות אפילו אחד, יש לדון בציור אחר קצת. וכגון בציור שהיה יכול לעשות רק אחד ולא עשה, ובא חבירו שנוהג כפסקי המחבר שמתיר לעשות מלאכה ביו"ט אף באופן שהיה יכול לעשות בעיו"ט, ועשה בשבילו אחד, ועכשיו הוא רוצה לבשל את השני, האם בזה הוא יכול לטעון שחבירי עשה לי את הראשון ועל השני הרי באמת הייתי אנוס, או דילמא נאמר שאסור משום שאם היה עושה אחד בעיו"ט היו לו עכשיו שנים, וא"כ אע"פ שמה שהוא היה יכול לעשות זה עבור אחד, והרי יש לו כבר אחד, מ"מ דנים שאם היה עושה היו לו כבר שנים וא"כ אסור. אבל אם זהו הסברא נמצא שאם חברו אמר להדיא שהוא עושה את הג'לי רק משום שהוא לא יכול לראות אותו בלי שום ג'לי לכבוד יו"ט, אז יהיה מותר, דהא בציור כזה בודאי צריך לדון דאם היה עושה אחד לא היה לו יותר, דהא אז חבירו לא היה עושה בשבילו.

יא) **ויש** עוד נידונים כעין הנ"ל שצריך לברר. וכגון שני מכניסי אורחים גדולים שיש להם "בית פתוח" לקידוש אחרי ותיקין בשבועות, ואחד מהם עשה כמויות עצומות של ג'לי והכל נשפך והשני לא עשה. והנה זה שלא עשה אסור לו לעשות, אבל מה הדין של הבחורים שבאים לקידוש, האם זה תלוי באיזה בית הם יעשו קידוש או איפה הם חושבים לעשות קידוש, או שמא נאמר שכיון שהם יודעים שהם יכולים ללכת לבעל הג'לי, לכן כולם יכולים לעשות ג'לי, וצ"ע.

והנה צריך לדון בנידון שלנו גם לאידך גיסא, וכגון שבאמת לא ניסה לעשות אבל יתכן שגם אם היה מנסה לא היה מצליח. וכגון בעובדא דקושיית הרמב"ן שראובן ושמעון ולוי ויהודה פרסו מצודות ולא עלו בהם דגים, דהם כולם מותרים, אבל לכאורה מי שלא הניח יהיה אסור, דאצלו לא היה אונס,

ואף דלכאורה מסתבר דגם אם היה מניח לא היה מצליח, מ״מ עד כמה שלא עשה בפועל לכאורה צריך לדון עם מה שאפשר בפועל, וא״כ היה יכול ללכת למקום אחר או בזמן אחר.

יב) **וכעין** זה יש להסתפק בציור מצוי, וכגון תבשיל שאם מחזיקים אותו במקרר אפשר להכינו מעיו״ט ולא יפסד כלל אבל מחוץ למקרר יפסד. ועיין יו״ט כהלכתו פ״א הערה 94 דמדברי השעה״צ סימן תק״ד אות ל״ג שכתב שדבר שאפשר לכסותו בכלי נחשב אפשר בעיו״ט, א״כ בזמננו כל מה שאינו נפגם כלל במקרר חייב לעשותו מעיו״ט. וא״כ מי שיש לו שני מקררים בבית [ואם היה יודע שאחד יתקלקל היה יכול להכין את האוכל מעיו״ט ולהניחו במקרר השני, אבל בדרך כלל אינו משתמש כלל עם השני] והכין קילו אחד והניחו במקרר ובבוקר ראה שהמקרר התקלקל והתבשיל סרח, דבודאי מותר לו לבשל קילו אחד, אבל צ״ע האם מותר לו לבשל את השני, האם נאמר דהרי היה יכול לעשות את השני, או דנימא דאנן ידעינן שאם היה מכין היה מניחו במקרר הזה שהתקלקל והיה נפסד, וא״כ זה נידון כנשפך, או דנימא דבשלמא אם לא היה אפשר להניחו במקרר אחר בודאי זה נחשב אי אפשר לעשותו, אבל כאן הרי היה יכול להניחו במקרר השני אלא דלא ידע שהראשון יתקלקל, וא״כ לא היה חייב לחשוש לזה, אלא דכאן הרי לא עשהו כלל, וא״כ אין לדון שלא היה צריך לחשוש לשני אם לא הניח בראשון. ולכאורה ספק זה הוא גם אם לא עשה כלל אבל המקרר התקלקל, האם דנים את זה לאי אפשר משום שידוע שאם היה עושה באופן הרגיל זה היה מתקלקל.

וכעין זה יש לדון במשפחה שגרה בעיר שאין בה בית חולים והוצרכו לנסוע לבית חולים ביו״ט, דאף אם עשו ג׳לי אסור להם לקחת איתם משום שזה הוצאה מחוץ לתחום, והנה אם הם הכינו ג׳לי בודאי חשוב כנשפך, אבל מה הדין אם לא הכינו, דבאופן זה, הרי ברור שאף אם היו מכינים הם לא היו יכולים לאכול אותו כיון שהוצרכו לנסוע.

יג) **הרמב״ן** הקשה על רש״י שאסר לצוד דגים משום שאפשר לעשותו בעיו״ט וז״ל והצידה עצמה א״א לעשותה מבערב [יום טוב] ואם צד דגים מן הים בערב יום טוב וחזר וצד ביום טוב זו צידה אחרת היא א״א לו לעשותה מבערב, והיינו דאף שהיה יכול לצוד מעיו״ט אין לאסור צידת יו״ט משום שהיא צידה אחרת. וא״כ יש להעיר שהרי גם הרמב״ן מודה שיש איסור מדרבנן, וזה היסוד של האיסור מגבן ביו״ט, וא״כ מדרבנן להרמב״ן יהיה הדין כמו שסובר שהדין מדאורייתא לרש״י, וא״כ יוצא חידוש פלאי דאם ראובן ושמעון לא גיבנו בעיו״ט, שאסור להם לגבן ביו״ט, אבל אם יחליפו את החלב שלהם זה עם זה ביו״ט יהיה מותר להם לגבן, דאת החלב הזה לא היו יכולים לגבן מעיו״ט, ומה לי שתי כוסות חלב לגיבון או שני דגים לצידה.

והעירני הג״ר מ. א. ליברמן שליט״א שזה אינו מוכרח כלל, דאפשר

דכל מה שכתב הרמב"ן את הסברא הזו ששני דגים נחשב אי אפשר מאתמול, זהו רק לענין מה שבא לאפוקי מדעת רש"י שיש דין דאורייתא של אפשר מעיו"ט, דבזה דן הרמב"ן שצריך לדון בחפצא של המלאכה שהיא התיקון של הדג הזה, אבל אם יש דין מדרבנן אז הוא בודאי נמדד כלפי הגברא אם היה יכול לעשות זאת מעיו"ט, ועיין.

כמה ספיקות בגדר אפשר לעשות מעיו"ט

יד) **עכ"פ** לשיטת הרמב"ן בודאי יש איסור מדרבנן בדבר שאפשר לעשותו מעיו"ט, וכן הוא לכאורה לסמ"ג אפילו מדאורייתא, ולכך מחמיר הרמ"א בסימן תצ"ה בכל דבר שאפשר לעשותו מעיו"ט, ויש לדון בזה בכמה ציורים, וכמה מהם נוגעים ממש למעשה.

ונקדים שדעת החזו"א שמי ששם קדירה על אש שעומדת להדלק ע"י שעון שבת אינו עובר על איסור דאורייתא של בישול. וא"כ לכאורה יש לדון במי שמשתמש בכיריים חשמליים לחמם את תבשיליו ורוצה לבשל עליהם את האוכל ליו"ט, למה מותר לו לבשל ביו"ט משום שבשר שהתבשל היום יותר טעים, והרי הוא יכול להפעיל את הכיריים על שעון שבת מעיו"ט ולהניח את התבשיל עליהם בזמן שאינם דולקים, דאז אינו מבשל מדאורייתא.

וע' בספר יו"ט כהלכתו שיצא לחדש שכיון שיסוד האיסור של דבר שאפשר לעשותו בעיו"ט הוא כדי שיהיה פנוי לשמחת יו"ט, לכן אם אינו חוסך התעסקות [דממילא אינו פנוי יותר לשמחת יו"ט] אלא חוסך רק מלאכה אין בזה חיוב [ולא התייחס בדבריו לשיטת הסמ"ג, ולכאו' לדעת הסמ"ג יהי' אסור לדידי', ויש להעיר מזה על הרמ"א שהביא מקור לדבריו מהסמ"ג, ולהלכה אינו חושש להחמיר אלא לרמב"ן ורמב"ם]. וכתב שאף שמסברא הי' מקום לומר שאף שזה טעם הדין אבל למעשה זה תלוי במלאכה, מ"מ הוכיח מדברי המ"ב סימן תקד ס"ק ו שכתב בזה"ל ואם מעורב המלח עם התבלין דך כדרכו ואינו חושש הואיל ואינו טורח בה בפני עצמה עכ"ל, וביאר הנ"ל בכוונת המ"ב דכיון דבין כך הוא עוסק ואינו מוסיף בהתעסקות שרי אף דמוסיף במלאכה.

אבל לפי מה שכתבנו במקום אחר שהאיסור של טחינת תבלין יש לו גדרים אחרים אין להוכיח מזה. אבל אף אם לא נחלק בזה נראה שכל זה שייך היכא שיש מעשה טחינה, שמצד עצם מעשה הטחינה שניהם שוים אלא שיש דין אפשר לעשות מעיו"ט על חלק, דע"ז י"ל דפעולת המלאכה התירה, אבל אם יש לו פירות שהי' צריך לרסקם מעיו"ט ולא עשה כן, והפירות מונחים על השיש ויש לו סיר כבד שצריך בלא"ה להניחו על השיש, ורוצה להניחו על הפירות כדי לרסקם, וטענתו בפיו שאינו מוסיף שום טרחא, וא"כ זהו ממש דינו של המ"ב, ולענ"ד הדברים רחוקים, וא"כ ע"כ אין לדמות את דברי המ"ב לנידון שלנו.

והנה אף אי יהיבנא ליה תירוצו בזה, עדיין ימצא חידוש דבדבר שאינו

מתקלקל אם יעמוד מחוץ למקרר כמה שעות, וא״כ יכול להניחו לפני החג ולהדליק ע״י שעון שבת, דאסור לאפותו ביו״ט, וזה נוגע למעשה, שיהיה אסור לאפות תפו״א ביו״ט בתנור, שהרי אפשר להניחו בתנור מע״ש ולהפעיל את התנור על שעון.

טו) **וכדי** לבאר ענין זה יש לדון בעוד נידון, דהרי מדאורייתא אסור לבשל בשבת בתולדות האור ומותר לבשל בתולדות חמה, ויש קלי הבישול שמתבשלים בכלי שני, וא״כ אם נבא לדון במי שיש לו דג מליח [שהוא מקלי הבישול] ורוצה להדיחו ברותחים ביו״ט, ויש לפניו שתי כוסות מים רותחים, אחת מהדוד שמש ואחת מהדוד שהתבשל על האש, האם מותר לשים את הדג בתוך הכוס שמהמיחם, או דנימא דאיכא ק״ו דאם אסור לעשות מלאכה ביו״ט אם אפשר לעשותה מעיו״ט אם אפשר שלא לעשותה כלל [דידיחנו בכוס השניה דאין בה איסור כלל] עאכו״כ. וכמדומני שאין בה איסור, דזה שהוא יכול להגיע אל התכלית הנרצה בהכנת האוכל שלא ע״י מלאכה אינו אוסר את המלאכה, משום שההגדרה של אפשר לעשותה מעיו״ט אינה דלא יעבור על מלאכה אלא שההכנה אינה מחייבת שיעשה ביו״ט.

ואף דמבואר בסימן תק״ו סעיף ז דאם יש לו פת אינו יכול לאפות עוד פת ולאכול את השניה, וא״כ חזינן דאמנם יש מחייב להגיע לתכלית של האוכל נפש בלי לעשות מלאכה, מ״מ נראה דיש חילוק דהתם הגדר הוא דאין צורך אוכל נפש בתיקון האוכל הזה, אבל אין דין להגיע לתיקון הזה בלי מלאכה. וקצת דמיון לזה נראה מדברי הרמב״ן שכתב שאם הי׳ איסור של אפשר לעשותו בעיו״ט מדאורייתא, אם הי׳ לו אפשרות לבשל דג זה מעיו״ט לא יאסר מלבשל דג אחר ביו״ט [הרמב״ן דן בצידה, אבל לכאו׳ אין הבדל], והרי אם יש לו את הדג והוא מבושל א״כ אצלו אין היתר לבשל את השני, והיינו משום דאין אנו דנים בצורך של הדג הזה אלא בצורך של האדם בדג, וא״כ למה זה נחשב אי אפשר לעשותו מעיו״ט, אלא ע״כ דיש לחלק דהצורך נמדד באדם, והאפשר לעשות נמדד במלאכה. וכמו״כ בנוגע לנידונינו הצורך הוא במה שיהיה לאדם מזה ואת האפשר לעשות דנים בהכנת המאכל.

טז) **ונראה** שאף שחידשנו שדנים את התוצאה של המלאכה ולא האיסור של המלאכה, ואם תוצאה זו נצרכת אע״פ שאפשר להשיגה בלי מלאכה, אין איסור, נראה שבודאי יש ציורים שלא נדון כן ואמנם יהיה אסור משום שכיון שאפשר להגיע אל התוצאה בלי מלאכה דנים שהמלאכה אינה צורך יו״ט. וכגון מי שצריך לחמם קצת את האוכל שלו אבל אינו צריך שהאוכל יתחמם עד שהיד תהיה סולדת בו, ויש לפניו שתי תנורים דלוקים, אחד חם מאד וברגע כמימרא משיניח את האוכל בתוכו יתבשל האוכל, והשני רק יחמם אותו, נראה שאסור להניח בתוך התנור החם. וההבדל בין ציור זה לציור שיכול לבשל בתולדות חמה הוא דכיון דכשיכול להשיג מים חמים בלי לבשל, נחשב

שעושה מלאכה שאינו צריך לה ולא שעושה המלאכה הנצרכת שהיה יכול לעשות באופן היתר. או במילים אחרות בציור זה ע"י הפעולה שהוא עושה כדי לקבל את התוצאה שהוא צריך בשביל אוכל נפש [והיינו החימום עד חום מסויים] הוא מקבל עוד תוצאה של מלאכה, וע"ז אין היתר. וההיתר שחידשנו הוא רק לקבל תוצאה הנצרכת על ידי עשיית מלאכה והיה יכול להשיגה בלי מלאכה. וכמדומני שיש כמה ענינים שיש מקום לדון בהם אם חילוקי האופנים של עשיית המלאכה מגדירים שזו "תוצאה" אחרת או שזה רק אופן אחר לעשות את אותה "תוצאה". ולמשל עיין בסי' שכ"א סעיף י"ב דאם חותך ירק דק ומניחו חייב, ואם חותכו ואוכל מיד מותר, ואם כן צריך לדון האם ביו"ט צריך לחתוך את התבלינים סמוך לסעודה, או שמותר לחותכם מקודם אף שעי"ז הוא עושה מלאכה והצורך יו"ט מתקיים בלי עשיית מלאכה אם יחתוך סמוך לסעודה. ולדרכינו הגדרת הספק היינו האם דנים שכיון שטחינה סמוך לסעודה נחשבת כפעולה אחרת דהוה דרך אכילה, א"כ אם אין לו צורך אלא לדרך אכילה אין לו היתר לעשות את המלאכה של טוחן ומניח לעשותה באופן אחר, או שדנים שזה אופן המותר של אותה טחינה וממילא אין חיוב, דהוה דוגמת בישול בחמה. ולכאורה בזה באמת נידון כאותה תוצאה ולפי"ד לא יצטרך לעשותה סמוך לסעודה, אבל, אם הוא יכול להשיג את התועלת של אוכל נפש על ידי שיזיז חלק מהפסולת בלי להפרידו שאין זה בורר כלל, לכאורה הוי כעוד תוצאה ואסור ועיין.

ואם נמשיך במהלך הזה יש לדון גם מה הדין אם הדג המלוח הזה שצריך לבשל, אינו מתקלקל כלל אם מבשלים אותו מעיו"ט אבל בעיו"ט היה לו מים רותחים רק של תולדות חמה ולא של תולדות האור, דמצד אחד איך נאמר שבזה מותר לבשל ביו"ט, וכי יש ענין שצריך דוקא שיהיה יכול לעשותו מעיו"ט ע"י מלאכת איסור, אבל מאידך מה הנ"מ כלפי בישול בחמה אם אפשר לעשותו ביו"ט או בעיו"ט. ולכאו' נראה דבאמת יהי' אסור, וזה הצד השני של המטבע, דזה שאפשר לעשותו באופן היתר ביו"ט אינו מפקיע מהשם אי אפשר לעשותו אלא במלאכת יו"ט, משום שדנים עם הפעולה של המלאכה ולא בגדרי המלאכה.

ואם נמשיך במהלך הזה יש לדון עוד מה הדין אם הוא יודע שיש גוי שמדליק תנור בשעה מסוימת ביו"ט, האם הוא חייב להניח שם את תבשילו, או שהוא יכול לבשל בעצמו, ונראה דזה הוא ממש כמו תולדות חמה ועוד עדיף מיניה שהרי זה אינו נקרא שאינו צריך בישול אלא שאפשר לבשלו ביו"ט בהיתר. וא"כ נראה שהציורים שציירנו בשעון שבת הרי הם ממש כמו גוי וממילא הם מאותו גדר שאי"ז אפשר לעשותם בלי בישול יו"ט אלא שאפשר לעשותם ע"י בישול דממילא, וע"ז אין דין לעשות כך.

יז) **והנה** יש להעיר מעוד שני אופנים שלכאורה כל מי שמכין כוס

חמין לשתייה, יכול לעשות באופן שלא יהיה מלאכה ולא יהיה הפסד בטעם התה. שהרי הוא יכול לבשל את המים של התה לפני יו"ט ולבשלם עוד פעם ביו"ט, דהא מעיקר הדין נקטינן שאין בישול אחר בישול בדבר לח, וא"כ הבישול שבו אינו נצרך ביו"ט.

ולכאורה מה שביארנו לעיל לא יהני ליישב את טעם ההיתר בציור זה, דהרי כאן יכול לעשות את המלאכה שעושה את הבישול לפני יו"ט, ולכאורה זה בודאי נידון כעוד תוצאה. ובמילים אחרות אם באמת המטרה שלו היא בשביל ה"בישול" ולא בשביל החימום בודאי הוא חייב לעשותה מעיו"ט,

ונראה שיש מקום לדון בענינו עפ"י יסודות הענין של מלאכה המתלווה למלאכת אוכל נפש, ועיין בספר יו"ט כהלכתו סימן ו ודברינו יוצאים מתוך דבריו. דהנה בא"ר סימן תקי"ד סק"ו כתב דמדברי כמה ראשונים מבואר דלהסתפק משמן שבנר אף ביו"ט אסור. והיינו דאף דכאן הכיבוי נעשה בגררא של מלאכה הנעשית לצורך אוכל נפש אבל מ"מ כיון דעצם הכיבוי לא נעשה לצורך אוכל נפש אלא כיון שהוא רוצה את השמן נגרם כיבוי הרי זה אסור ביו"ט, וע' בשו"ע סי' תק"ח סעיף ב' פוצעים אגוזים במטלית ולא חיישינן שמא תקרע. ומשמע דאם ודאי תקרע אסור, ומבואר א"כ דגם להסתפק מהשמן אסור.

ויש להעיר ע"ז מסוגית הגמ' שבת קלד. אין מסננין את החרדל במסננת שלו ואין ממתקין אותו בגחלת אמר ליה אביי לרב יוסף מאי שנא מהא דתנן נותנים ביצה במסננת של חרדל אמר ליה התם לא מיחזי כבורר הכא מיחזי כבורר ואין ממתקין אותו בגחלת והתניא ממתקין אותו בגחלת לא קשיא כאן בגחלת של מתכת כאן בגחלת של עץ אמר ליה אביי לרב יוסף מאי שנא מבישרא אגומרי אמר ליה התם לא אפשר הכא אפשר ע"כ. ולכאו' בשני הציורים, מסתפק ובישרא אגומרי, הוא עושה מלאכה אחת שהיא לצורך אוכ"נ ובגררא של מלאכה זו נעשית מלאכת כיבוי שאין בה צורך של אוכ"נ, ולמה במסתפק אסור ובבשרא אגומרי מותר. וע' בלשון הרשב"א ביצה דף כב. כבוי לצורך אוכל נפש היינו אורחיה כבשרא אגומרי ומגופו של מעשה הוא עכ"ל, וא"כ צ"ל שגדר הדברים הוא שבמלאכת אוכל נפש שדרכה הוא שבזמן שעושה אותה נגררת עוד מלאכה אז נטפלת המלאכה השניה לעשיה שהיא לצורך אוכל נפש ולכן גם המלאכה השניה הותרה עבור אוכל נפש, ופשוט שה"ה גם אם העשי' הנצרכת של אוכל נפש אינה מלאכה מ"מ נטפלת אליה המלאכה השני'. [וכגון שהבשר כבר מבושל ורוצה לחממו, ועדיין יש בו רוטב שיוצא ויכבה את הגחלים].

יח) **ואם** כן נחזי אנן מה יהי' הדין במי שמבשל בשרא אגומרי אם נמצא היכי תמצי שיעשה את הכיבוי מעיו"ט אם יהי' חייב לעשות כן. והנה בודאי לא שייך היכי תמצי כזו דהא א"א להקדים את הכיבוי לבישול וכל בישול הרי ע"כ מכבה את הגחלים, אבל יש למצוא דוגמת זה בשאר ציורים. וע'

בשטמ"ק כג. בדין סירוק ביו"ט שאסור לר' יהודה משום שאפשר יחבול בבהמה שביאר דהא דלא מתירין את החבלה משום שהסירוק הוא מצרכי יו"ט היינו משום דלא אמרינן מתוך בצרכי בהמה, ומבואר דבכגון דא באדם שפיר אמרינן מתוך. וא"כ בציור כזה באדם, אם הי' יכול לכוון את כל המקומות שיחבול בו בסירוק ויחבל שם קודם, האם יהי' בזה הדין של מלאכה שאפשר לעשותה מעיו"ט שהרי היה יכול לחבול מעיו"ט.

ונראה דאין זה נקרא אפשר לעשותה מעיו"ט, משום דצריך לדון על העשי' של אוכל נפש ולא על המלאכה וכמו שבארנו, והעשי' היא הצליה וא"א לצלות אלא ביו"ט, והא דהוא יכול לעשות את העשייה הזאת באופן שלא תעשה מלאכה לא גרע מהא דיכול לבשל בתולדות חמה שאינו צריך.

יט) **ולפי"ז** מובן הא דמותר לחמם מים שלא נתבשלו אף אם יש לו אפשרות לחמם מים שנתבשלו ונצטננו, משום דצריך לדון אם החימום נצרך ולא אם הבישול נצרך.

אבל עדיין נראה שאם יש לו מים שנתבשלו ולא נצטננו לגמרי, יהי' חייב לחמם אותם ולא לחמם מים צוננים, דהרי להלכה מחמירים שבזה שנצטנן עכשיו יש עוד בישול, ובזה נראה שאין לדון שהחימום נצרך, משום דהך חימום מצונן לחם באמת אינו נצרך. והיינו כשרוצה לחמם מים לשתייה ויש לפניו מים מבושלים שהצטננו ומים לא מבושלים, שאז דנים שהעשייה שהיא החימום הוי אותו עשייה אלא שאפשר לעשות את העשייה עם מלאכה ואפשר לעשותה בלי מלאכה וע"ז אין חיוב, וכשיש לפניו מים שלא הצטננו יש לו אפשרות לעשות פחות חימום והפחות הזה אינו מלאכה וא"כ אינו צריך את המלאכה וזה אסור.

ואם כן מה שהערנו לעיל דהרי אם מכוון לבשל את המים בודאי אסור וא"כ למה מותר לחמם אם אינו מכוון לבשל. הנה באמת באופן שמתכוון רק לבשל פשוט שלא שייך כל מה שכתבנו דשם העשייה לצורך אוכל נפש היא הבישול, אבל גם באופן שמתכוון גם לבישול נראה דיש מקום לאסור על פי דברי הא"ר תק"ד סק"ז דבבשרא אגומרי אם מתכוון לכבות אסור והיינו משום שאז אינו נטפל לעשיה.

כ) **והנה** לפי"ד ההיתר בציור זה יהי' מוגבל לתנאים של מלאכה הנלוית למלאכת אוכ"נ, ולכך רק אם דרכו לעשות את מלאכת החימום באופן שעי"ז יש גם בישול שרי.

ולהמחיש את הדברים, אם המנהג הוא לבשל מים [כדי להשמיד חיידקים וכדומה] ואח"כ סמוך לשתי' מחממים שוב את המים כדי לשתותם אבל לא עד שתהא היד סולדת בו. א"כ לדברינו אם לא חימם קודם יו"ט יהי' אסור לחמם ביו"ט גם לולא החידוש של הא"ר, דכיון דבדרך כלל החימום אינו גורם לבישול א"כ אין לדון שהבישול נטפל לחימום [וזה דוגמת מיתוק חרדל שכתב הרשב"א בעבודת הקודש שער ב בטעם שאסור למתקו בגחלת של עץ

וז״ל ועוד שאפשר בגחלת של מתכת והוא ראוי ומצוי יותר עכ״ל, וא״כ גם בציורנו אפשר לחמם עד פחות מיד סולדת ולכך הצורך אוכל נפש אינו מתיר את הבישול] וא״כ צריך לדון על הבישול בנפרד וזה אפשר לעשותו מבעוד יום.

ועוד יש מקום להעיר במי שמערה חמין מהמיחם על התה או על הקפה ועל ידי זה הוא מבשלם כדי קליפה, שהרי הוא יכול לשפוך את המים לכלי קודם לזה וממילא זה יהיה כלי שני שאינו מבשל. והמציאות היא שרובא דאינשי אינם מרגישים חילוק אם התה או הקפה שלהם מבושלים כדי קליפה, וא״כ לכאורה צריך לדון אותם כדבר שאין בו הפסד אם לא יעשנו. אבל לדברינו נראה שגם זה לא קשה משום שדנים שהעשייה לצורך אוכל נפש הוא חימום המים והבישול הוא מלאכה הנגררת וממילא מותר, והוא כמו מה דאפשר לבשל בתולדות חמה וכמו שביארנו. ואה״נ אם הדרך בחול היה לשפוך את הקפה מתרמוס והוא שופך ביו״ט מהמיחם אולי זה היה אסור.

כא) **והנה** כ״ז דיברנו בנוגע למים, ויש לעיין אם יש מקום להמשיך במהלך הזה גם למאכל שמצטמק ויפה לו כמו טשולנט. וכגון שיכול [בלי הפסד ממון] לשים את הטשולנט על האש בערב יו״ט ויתבשל יומיים ויהי׳ טוב לאכילה, דלכאו׳ בזה לא שייך טענתנו, דהא כאן הוא צריך את הבישול ואין לו חסרון לא לבשל קודם ולא להמשיך את החימום. אבל יש לדון דלדברינו שדנים בפעולה ולא במלאכה גם בזה יש לדון בפעולה של רתיחת התבשיל, ולא על בישולו, וממילא הוא צריך שהטשולנט ירתח ביו״ט, וזה שהוא יכול לגרום שהרתיחה זו לא תפעל בו בישול ע״י שיהי׳ כבר מבושל אינו משווהו לאפשר לעשותו מעיו״ט. אבל מי שמנהגו לבשל את הטשולנט שלש שעות על האש ואח״כ מעבירו לפלטה, שיש בה חום כזה שאינו יכול לבשל, עד הבוקר, והוא רוצה לבשל את הטשולנט בליל יו״ט ולהעבירו לפלטה עד הבוקר, דלכאורה אם המציאות היא שהזמן שהטשולנט יושב על הפלטה אינו פוגם בטריות של הטשולנט, ומה שהתבשל בעיו״ט והונח על הפלטה אינו פחות טעים ממה שהורתח בליל יו״ט והונח על הפלטה, בזה כל הסברות לא יועילו, דהא הוא עושה שתי פעולות נפרדות והפעולה השניה גורמת שלא יהיה הפסד מתי יעשה את הראשונה.

סימן ב

בדין מרבה בשיעורים

כהן שנכנס לאהל המת שיש בו אביו ואחר

דברי הר"ן והרשב"א

א) **ביצה** יז. תנו רבנן אין אופין מיום טוב לחבירו באמת אמרו ממלאה אשה כל הקדרה בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד, אבל לאפות אינו אופה אלא מה שצריך לו. ונחלקו בזה הראשונים דדעת הרא"ה בביצה והריטב"א (עירובין סח.) דכל ההיתר להוסיף בקדירה הוא משום שמשביח, וההיתר במים הוא משום שזה גוף אחד ממש, אבל להרבות חתיכות בקדירה בלי השבחה בודאי אסור. ושאר ראשונים סברי דכיון דהוא בטרחא אחת מותר להרבות בשיעורים בהכנת אוכל ליו"ט.

וז"ל הרשב"א שם אלא הא קשיא דאמרינן בשמעתא קמייתא דפרק ר' ישמעאל במנחות (סד.) בעי רבא חולה [שאמדוהו] לשתי גרוגרות ויש שתי גרוגרות בב' עוקצין וג' בעוקץ אחד הי מיניהו מייתינן שתים מייתינן דחזיאן ליה או דלמא ג' מייתינן משום דקא ממעט בבצירה, ואסיקנא דג' מייתינן ב' לא מייתינן משום דכי קא ממעט באוכלא נפישא בצירה ומשמע מהתם דבהכין הוא דאיבעיא ליה אבל היכא דאיכא שתים בעוקץ ושלשה בעוקץ אחד דשתים מייתינן שלש לא מייתינן כי היכי דלא ניפוש באוכלא. ותירץ רבינו יצחק הזקן בעל התוס' דהתם בשבת דאיכא איסור סקילה אבל בי"ט דאיסור לאו לא. ולפי זה ההיא דחולין אפילו להוסיף באותה קדרה קודם הנחתה ע"ג האש נמי גזרינן, ואי קשיא לך ההיא דגרסינן בעירובין פרק הדר (סז:) ההוא ינוקא דאישתפוך חמימיה אתו לקמיה דרבא אמר להו נשייליה לאימיה אי צריכא נחים ליה אגב אימיה אלמא אפילו בשבת רבויי בשיעורא שרי. י"ל דההיא על ידי ארמאי קאמר אבל לא על ידי ישראל וכן כתב שם רש"י ז"ל וכן פירשו בתוס' רבותינו הצרפתים, ובמקומה כתבתי כי מדברי הרב בה"ג נראה שהוא גורס נחיימו ליה סתם כלומר אפילו ע"י ישראל ולא קשה מידי אהא דהכא דכיון דלגבי יום טוב שרי אלמא ליכא איסורא דאורייתא ומדרבנן בלחוד הוא דאסור במקום [מצוה] כגון גבי מילה שרו ליה רבנן ושם כתבתיה בארוכה בס"ד.

והר"ן חולק וז"ל ותמהני עליהם דא"כ מאי קא מיבעי לן התם במנחות פשיטא דשלש מייתי' דרבויי בשיעורא לא מיתסר אלא מדרבנן ורבוי בצירה מיתסר מדאורייתא דהא (תלמודא אמר) אלו (לא) אמדוהו (אלא) לגרוגרות אחד

ומייתי שלש בעוקץ אחד לא עבר אדאורייתא כלל ואלו הביאו שנים בשני עוקצים לוקה וחייב חטאת לפיכך נראה לי ברור דודאי רבויי [שעורא] בשבת מדאורייתא מיתסר ואפי׳ הכי לא דמי (למזיד דאיכא למימר דאחמיר) רבויי בשיעורא ביו״ט לרבויי שיעורא בשבת שהשבת דחויה היא אצל חולה ולא הותרה ולפיכך כל שהעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו ומיתסר מדאורייתא אבל יו״ט שאוכל נפש הותר בה דאפי׳ אפשר מעיו״ט שרי כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שיהא בטורח אחד תוספתו כמוהו ועוד שנראה להם לחכמים שכיון שאמרה תורה אך אשר יאכל לכל נפש לא הוצרכה לשקול ולדקדק שלא יבשל אלא המצטרך אליו בלבד ומשום הכי רבויי בשיעורא כל היכא דלא מפשי בטרחא שרי אבל בשבת שהעיקר אסור אף תוספתו כמוהו מדאורייתא ולא ניתן לידחות אצל חולה ולפי זה האי דעירובין דוקא ע״י נכרי הוא עכ״ל.

והנה לכאורה בדברי הר״ן יש שתי סברות שונות בתכלית. דסברתו השנית שייכת רק ביו״ט ואם נמצא דהותרה במק״א יהיה אסור, וסברתו הראשונה שייכת בכל התורה אם היה היכ״ת של הותרה. והנחל יצחק (סימן צ״ז סוף אות א) כתב שהר״ן כתב הטעם השני לרווחא דמילתא.

ב) **אמנם** באמת לא ראיתי ראיה מדברי הראשונים כלל שקיים המושג של ריבוי שיעורים בשאר עבירות, והיה שפיר שייך להבין שזה שייך רק בשבת ויו״ט, שזה מעניני שביתת האדם. והרי לשון רש״י בחד טרחא לכאורה אינו שייך בשאר דיני תורה ומה לי עם טרחתו. ואם באמת יש היתר ששייך בכה״ת ע״כ הוא תלוי במה דהוה עשייה אחת ולא במה דהוה טרחא אחת, וא״כ למה נקט רש״י לשון טרחא. אבל האחרונים נקטו שזו סברא בכל התורה וכמו שיתבאר בהמשך דברינו.

ולפי דבריהם י״ל בביאור דברי רש״י שבא לאפוקי דאם יש שתי טרחות אסור אף דהכל בחד מעשה, עיין משנ״ב סימן ת״ק סקכ״ב, ואולי איסור זה רק בשבת ויו״ט. ולמשל לכך שנקטו האחרונים שגם בשאר דיני תורה יש דין של ריבוי שיעורים, הוא מה שהתיר הנחל יצחק למעשה בצירוף דברי הרשב״א והסברא הראשונה של הר״ן, לתפוס בחד מעשה משכון על חצי מלוה חצי פקדון [ויש לציין דבדבריו שם כתב דשרי משום דהוה בחד טרחא וזה דלא כמו שביארנו בדברי הרש״י וצל״ע מה שייך לדבר על חד טרחא באיסור משכון], ואח״כ מצאתי בנחל יצחק במהדורת מכ״י שהביאו שם באמת מספר מלאכת מחשבת שרק בשבת ויו״ט יש גדר של חד מעשה. אבל כיון דהנח״י והמנ״ח ואחיעזר שנביא בהמשך דברינו נקטו לדבר פשוט שזה שייך בכה״ת, לכאורה כך נקטינן.

ביסוד ההיתר של מרבה בשיעורים

ג) **והנה** לכאורה שיטת הרשב״א שמרבה בשיעורים אינו אסור דאורייתא צ״ב דהרי אין היתר על הך תוספת, ואף סברת הר״ן הראשונה צ״ב דמה לי שזה הותר, הלא לא הותר אלא חלק מסויים,

וא״כ מה יתיר השאר. וכמדומה שיש כמה מהלכים בביאור שיטת הרשב״א ולכן נראה להאריך בזה קצת.

בחידושי הרשב״א (שבת צג:) ותמיהא לי היכי מדמי לה לאכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, דהא הכא בבת אחת מפיק להו ובכהאי גוונא ליכא לחיוביה תרתי ואפילו תמצא לומר בקצר וקצר או אכל ואכל בהעלם אחד שהוא חייב תרתי, דאטו מי שבלע בבת אחת כדי שני זיתים מי איכא למימר שיהא חייב שתים, ותדע לך דהא איכא מאן דאמר בכריתות פרק אמרו לו אכלת חלב (טו.) דרבי אליעזר מחייב תרתי בקוצר כגרוגרת וחזר וקצר כגרוגרת בהעלם אחד, ואפילו הכי בקצר כשני גרוגרות בבת אחת אינו חייב אלא אחת וכו׳ וי״ל דכיון שהן שני שמות דהיינו אוכלין וכלי וגופין מוחלקין אפילו בבת אחת חשבינן ליה כזה אחר זה, וכדאמרינן התם הכא במאי עסקינן בדלית המודלה על גבי תאנה וקצצן בבת אחת דמשום הכי מחייב רבי אליעזר הואיל ושמות מוחלקין וגופין מוחלקין, דכוותה גבי קצר וקצר היכי משכחת לה דלא מיחייב כגון שקצר שתי גרוגרות בבת אחת. ע״כ.

והנה בדבריו אינו מבואר דאינו נחשב לה׳ מעשי עבירה בבת אחת, ויתכן להבין בדבריו שכל מאי דפשיטא ליה אינו אלא לענין חיובים, דלא שייך לחייב שתים בכה״ג, אבל יש גם מקום להבין בדבריו דגם כלפי איסורים אינו נחשב לב׳ איסורים נפרדים, וא״כ יתכן שזה יסוד הקולא של מרבה בשיעורים לפי הרשב״א. ולפי״ז בעצם עולה חומרא גדולה לשיטת הרשב״א יותר מדברי הר״ן, דלפי הר״ן אין הגבלה של מין אחד ולרשב״א להנ״ל כל דין ריבוי בשיעורים אינו אלא במין אחד, וא״כ גם ביו״ט ההיתר יהיה רק במין אחד, דלפי מה שביארנו ברשב״א יש יסוד אחד לשני הנידונים האלו. ואמנם אין בזה חומרא כל כך למעשה, דהא אם הריבוי אינו ראוי ליו״ט יתכן דגם לר״ן אין כאן דין ריבוי בשיעורים, והארכנו בזה להלן, וא״כ החומרא לשיטת הרשב״א תהיה רק בב׳ מינים וכל אחד ראוי ליו״ט, ואין ענין שיהיו לו שניהם כדי שתהיה לו הברירה, והציור רחוק. אמנם בדברי הר״ן בודאי אין זה הביאור, והקושי שיש להבין ההיתר בריבוי יש גם בהותרה, אמנם גם בדברי הרשב״א מהלך זה הוא חידוש ובפשוטו דברי הרשב״א הם גם בב׳ מינים.

אבל עכ״פ לפי מהלך זה, יסוד הדין של ריבוי שיעורים הוא דאין דנים התוספת כעוד חטא גמור בפנ״ע, ובעצם עיקר היסוד שייך גם כשיסוד המעשה הוא של איסור אלא שאז אינו נוגע לדינא דבין כך ובין כך המעשה אסור. ואמנם יתכן לצייר בזה נפק״מ בנוגע לדין אפרושי מאיסורא. דהרי כתב באבני נזר (יו״ד סי׳ קכ״ו סק״ז) דבמומר שמצוי לו לקנות בשר חזיר, ואם לא ימכרו לו בשר טרפה יקנה מעצמו בשר חזיר, מותר בכהאי גוונא ליתן למומר בשר טרפה, כיון דטרפה קילא דיש באכילתה רק איסור אחד, איסור אכילת בהמה טרפה, משא״כ חזיר חמיר טפי שיש בו ב׳ איסורים, איסור בהמה טמאה וגם איסור נבילה. אשר מעתה יש לנו לדון

אם מדאורייתא יש ענין להחליף בשר שיש בו שתי כזיתי חלב שאוכל המומר, בבשר שיש בו כזית אחד של חלב. שאם האיסור הוא רק ריבוי בשיעורים, הלא מדאורייתא אין חילוק ואין הוא ממעט באיסורו, וא"כ לכאורה עדיף שלא יהיה הוא המאכילו.

ובעיקר משנ"ת לעיל שיסוד דין ריבוי בשיעורים לרשב"א שייך גם כשהעיקר הוא של איסור, כן מבואר שנקט האור שמח (הלכות שבת פרק יח) וז"ל: אולם בהוצאה נתבונן אם מרבה בהוצאה חייב או לא, כגון שצריך להוציא לחולה אוכל כגרוגרת והוציא שתי גרוגרות, מי חייב על הגרוגרת השניה, ולכאורה גמרא ערוכה היא סוף המצניע (שבת צג: צד.), ואם היה כלי צריך לו חייב אף על הכלי כשנודע לו וחזר ונודע לו, הרי דחייב שתים על האוכלין והכלי שמוציא אוכלין בכלי בבת אחת, א"כ מוכח דמרבה בהוצאה חייב שתים, עכ"ל. ומהוכחתו חזינן דגם כששניהם באיסור סבר שזה מענינא של ריבוי שיעורים.

ד) **אמנם** הרבה אחרונים נקטו שכל הסברא של מרבה בשיעורים שייכת רק בדבר שבעיקרו אינו אסור. עיין בקובץ שעורים וז"ל: שיטת תוס' ורשב"א (פ"ק דחולין ט"ו) דריבויי בשיעורא אינו אלא מדרבנן, וצריך טעם אמאי יהא מותר מדאורייתא, וכבר כתב הרמב"ם בפיה"מ בנזיר שהיה שותה יין כל היום דאינו חייב אלא אחת, דזה אינו אלא בדיני אדם אבל בדיני שמים חייב על כל אחת, וא"כ אם החולה אינו צריך אלא גרוגרת אחת, והוא מוציא או תולש ומבשל שני גרוגרות כאחת, למה לא יתחייב בדיני שמים על השניה, ושמעתי הטעם משום דכל חדא וחדא בפני עצמה מותרת, דכל חדא חזיא לחולה ואיזה מהן תאסר, ולפי טעם זה אם יבשל או יוציא שתי גרוגרות בב"א, האחת ראויה לחולה והאחרת אינה ראויה לו, ודאי אסור מדאורייתא, וכן המוציא ביום טוב אוכלין ואבנים בהוצאה אחת לוקה על האבנים מדאורייתא, וכן להיפוך אם היו שתי גרוגרות בשני עוקצין, וכל חדא וחדא חזיא לחולה, ותלש שני העוקצין בבת אחת ג"כ שרי מדאורייתא, דאיזה מהן תאסר, וא"כ מה שהקשה הר"ן בפ"ב דביצה על שיטה זו מסוגיא דמנחות ל"ק, עיין שם.

והיינו דביאר הקו"ש דכל הדין של ריבוי בשיעורים להרשב"א הוא רק כששניהם ראויים לפיקוח נפשו ואינו מטעם שתוספת השיעור נטפלת להמעשה כלל, ואה"נ דאף בשני מעשים נפרדים שנעשים בבת אחת דינא הכי, ובזה יישב קו' הר"ן על הרשב"א דאיזה צד יש לקצוץ הב' ענפים במקום העוקץ שיש בו ג', הלא הג' אינו אלא מעשה אחד לפי הרשב"א, וביאר הקו"ש דאותה סברא יש בב' הענפים. ובודאי הר"ן לא הבין כן בד' הרשב"א.

ויש הרבה מן האחרונים שביארו בדברי הרשב"א שנאמרו רק במעשה אחד, וכשחלק אחד באותו מעשה מותר ולא כשהכל מעשה איסור. ז"ל שו"ת הר צבי (אורח חיים א סימן קעז) על דברי האו"ש הנ"ל: ולע"ד דבריו תמוהים,

דבכל מקום שנמצא דאין חיוב על ריבוי שיעור, היינו דכשיעורו הוא עושה בהיתר בשביל חולה או ביום טוב ואם הוא מרבה על השיעור יותר מכפי צורך החולה להרשב"א או להר"ן שמרבה ביום טוב יותר מכפי צרכו **אמרינן דפשט ההיתר בכל המלאכה** וכו', הנה כנראה יסוד ההיתר הוא דמכיון דכל פעולת המלאכה זקוקה לו בשביל העיקר שוב אנו רואים את חלק של הריבוי כאילו הוא נעשה מאליו ומה"ט מותר לו להרבות, וזה לא שייך אלא במקום שהעיקר היינו שיעור ראשון הותר לו, אבל בכה"ג שכל המלאכה היא של עבירה מה שייך כאן לדון אם ריבוי שיעורא הוא אסור או לא, הא ודאי שהוא עושה עבירה בכל שיעור ושיעור, עכ"ל. ולדבריו כל הנ"מ בין הסברא הראשונה בר"ן לד' הרשב"א היא אם אמרינן כן גם בדחויה או רק בהותרה. והנה לכאורה לפי דברי ההר צבי אין צורך שהתוספת שיעור תהיה שייכת כלל להיתר, והיינו כשנצרך לחולה בשר מבושל בשבת ובישלו בשבילו בשר ותפוחים, גם בזה נאמר לכאורה הפטור של ריבוי בשיעורים.

והנה כמו כן מבואר לכאורה גם מדברי הח"ח שהתיר לאיש צבא שצריך להוציא רובה, להוסיף ולהוציא עמו סידור, והבאנו דבריו בהערה[ג].

ג. בהמשך דבריו הביא ההר צבי וז"ל: והלום ראיתי להגה"צ בעל חפץ חיים בספרו מחנה ישראל (פרק לא), שמדבר שם בדיני הוצאה מרה"י לרה"ר בשבת או להעביר ברה"ר לאיש צבאי שהוא מוכרח ע"פ הממשלה, אי מותר בשעת מעשה להוציא או להעביר גם חפצי עצמו, וכתב שם בהגהה דבכה"ג שהוא מרבה במעשה בבת אחת ועל מקצתו הוא אנוס ומקצתו הוא ברצון, דלדעת הר"ן הוא איסור דאורייתא ולדעת הרשב"א והתוס' הוא איסור דרבנן לבד, בזה"ז דאין לנו רה"ר דאורייתא מצדד שיהא מותר במקום פסידא, אך מסתפקנא על החפצים אשר הוא מוסיף מרצונו אי צריך דוקא לישא אותם באותה היד שהוא נושא החפצים שמוכרח להעבירם ע"פ הממשלה, דאל"ה אפשר דגם הרשב"א מודה דעושה בזה איסור דאורייתא דהוא ענין בפני עצמו, או דילמא כיון דאיש אחד הוא אין לחלק בזה.

ולכאורה יש לפשוט ספק זה מהא דאמרינן במכות (דף כ' ע"ב) דאם סך אצבעותיו נשא וקרח ה' קרחות בבת אחת דחייב ה' מלקיות משום דהו"ל התראה על כל חדא וחדא, אלמא אף שעושה זה בחמש אצבעותיו ביד אחת אפ"ה חייב על כל אחת משום דכל אצבע פעל פעולת קרחה בפני עצמה וכש"כ בזה שעשה בכל יד מלאכת הוצאה בפני עצמה וכו', וספק זה יש להסתפק ג"כ אם בשל בשר וחלב בבת אחת והתראה אחת בכל יד בקדירה בפני עצמה אי חייב שתי מלקיות או דנחשב לבשול אחד, עכ"ל.

ונראה דהוכחת החפץ חיים מדינא דנשא אינה מעצם הדין שחייב שתים, דהרי ביארנו דשייך להתחייב שני חיובים גם על מעשה א', וכמו שהביא האור שמח מהוצאה, וגם אינה מהא דחייב בנשא ולא אמרינן שזהו ריבוי בשיעורים, דהא לפי ההר צבי לא שייך ריבוי בשיעורים אם אין היתר על העיקר, ואף דאין הכרח שהח"ח לא ס"ל כמו האו"ש, אבל א"כ תקשה עליו קו' האו"ש דבהוצאה לא אמרינן ריבוי בשיעורים, אם לא שחילק מצד אגד כלי, עיין בדברי האו"ש שם, וע"כ נראה לבאר דהוכחתו הוא מהא דחייב שתים בנשא היינו משום שדנים שההתראה משתייכת לכל מעשה בנפרד וא"כ חזינן שדנים בו שתי מעשים וממילא אין בזה דין ריבוי שיעורים. והמדייק בלשון החפץ חיים שכתב דלפי"ז במבשל בב' ידיו

אבל לכאורה נחלקו בזה המנ"ח והאחיעזר, ז"ל המנחת חינוך (מצוה רסד): אם מונח בבית מת קרוב ויש עוד באותו בית מת רחוק, אמת כל זמן שהיה מטמא לקרוב אין איסור לטמא אף לרחוק כי הוא מחולל כמבואר לעיל, אך ליכנס בתחילה בתוך הבית אשר יש שם רחוק, זר מאוד דהוי כמו שלש בעוקץ א' דחצי מותר והמותר הוא תוספת. ואם אמרינן דטומאת קרובים הותרה א"כ הו"ל כמו ריבוי ביום טוב, כיון שהוא בב"א אף דהמותר הוא מלאכה ובלאו כיון דלאו צריך לי' מ"מ הוא בב"א ואין איסור ה"נ אין איסור, אבל אי אמרי' דיחוי הוא א"כ הוי כמו פקוח נפש בשבת בשלש בעוקץ א', דהריבוי שא"צ שהוא איסור אסור אף בפ"א, א"כ ה"נ אסור ליכנס לבית שיש שם מת קרוב אם יש שם רחוק ג"כ, כי הוא תוספת ותוספת איסור אסור אם

שתי קדרות חייב **בהתראה אחת**, יראה מבואר היטב דכל הנידון אינו אם יש לחייב שתים בהתראות מחלקות אלא בלי התראות מחלקות וזה כדביארנו.

ונראה לפי"ד דע"כ הגדרת ה' אצבעות היינו דדנים דכ"א עושה פעולה בנפרד ומי ששם המשחה על ה' מקומות בזרועו יהי' חייב רק א'. וכן הוא לשון הח"ח דכל אצבע פעלה פעולה בפני עצמה.

אמנם נבוך אני מאד בדברי הח"ח, חדא דז"ל התוס' במכות שם, מיהו קשה למה הוצרך לפרש בקרחה דעל ידי נשא לוקמי בקרחה בידו שיעור ה' קרחות בבת אחת ומ"מ לא קשה מהא דנזיר שותה כו' דשאני הכא דגלי קרא דקרחות מחלקות כמו גופים מוחלקין ויש לומר דלא מתוקמא ליה בקרחה וקרח בידו בבת אחת משום דקרח בידו קרחה במקום אחד והכל אחד בלי הפסק שיעור בינתים וכה"ג חשיב הכל קרחה אחת ואין כאן על כל קרחה וקרחה להכי מוקי לה בה' אצבעותיו בנשא ואותבינהו בבת אחת ופי' בה' מקומות רחוקים קצת זה מזה שיש הפסק שיעור בין קרחה לקרחה וקרינן ביה על כל קרחה וקרחה. ע"כ. וא"כ לכאורה אין זה תלוי במה שיש שתי מעשים מצד הגברא אלא בקירוב הקרחות. ושנית, דבמה שביאר הח"ח שעיקר הגדר הוא משום שנחשב שעשה שתי פעולות ויש הבדל בין נשא בשני מקומות בגב ידו ובה' אצבעותיו, משום שהם פעולות נפרדות, לכאורה כ"ז מובן אם כופף הפרק שבין הכף יד להאצבעות דבזה יש לדון שיש כאן פעולה נפרדת לכל אצבע אבל בכופף הפרק שבין הכף יד להזרוע ועי"ז כל אצבעותיו זזות יחד, בודאי אין סיבה לדונו כשתי פעולות, ולכאורה אה"נ וסתמה הגמ' משום שזה הציור הרגיל. ולפי דברינו יש בזה חידוש שזה נחשב טרחא אחת דלכאורה עד כמה שהן ב' פעולות והיינו בציור זה של ב' אצבעות שפועלת כל אחת בנפרד, הוו באמת ב' פעולות וב' טרחות, אלא שהן בבת אחת, וא"כ ע"כ אין דמיון לספק הח"ח. ולכאורה צ"ל דס"ל לח"ח דכיוון שסו"ס מזיז הד' אצבעות יחד נחשב לטרחא אחת, ועיין.

אבל ביותר אני תמה במה שדימה הח"ח להוצאה, הלא הוצאה אינו עושה בידו אלא ברגלו, בהילוכו בין הרשויות, ונמצא דזה שמונח החפץ בשתי ידיו אינו עושה את מעשה ההוצאה לב' פעולות. והגע בעצמך במי שחפץ מונח על כתפו הימנית וחפץ על כתפו השמאלית היאך נידייניה, דמחד גיסא לכאורה אין שום הבדל בין אחד על כתף ימנית ואחד על כתף שמאלית ובין ששניהם מונחים על שני חלקים מכתף השמאלית, ומאידך אם זה נחשב למעשה אחד למה גרע כשמונח בשתי ידיו.

דחוי הוא, וכו׳. ואם דיחוי אסור, ודמי מכל צד לד׳ הר״ן שמחלק בין י״ט לשבת. ע״כ.

ובאחיעזר (חלק ג סימן סה אות ח), ומש״כ כת״ר ע״ד המנח״ח שכתב דלפירש״י דהותרה לגבי קרובים טומאת כהנים, דאם הי׳ שם מת קרוב באותו אוהל יש בזה דין מרבה בשעורים. והעיר ע״ז דלא דמי דהתם במרבה בשעורים בשבת או יום טוב כל חד מותר ורק הרבוי אסור, משא״כ בזה דלהרחוק אסור ולהקרוב מותר אין שייך בזה דין מרבה בשעורים, דבריו נכונים עכ״ל. והנה צריך ביאור קצת בדברי האחיעזר, דמחד גיסא בודאי אין משמעות דבריו שמתכוין ליסוד הקוב״ש הנ״ל שיש היתר מצד דהי מינייהו מפקת, אבל מאידך משמע דס״ל שכל הדין של ריבוי הוא רק כשהכל ראוי וא״כ נחשב כריבוי.

ה) **והנה** נראה לציין שאף שבהר צבי הגדיר דההיתר מתפשט, אין הביאור שיש חלות היתר שחל על המעשה וממילא חל על כל המעשה. אלא דיש דין על הגברא שמותר לעשות מעשה זה אלא שעשה מעשה יותר גדול, ובזה אין לדון שיש כאן עשייה באיסור. ונראה לחדד במאי דנקטו המאמר מרדכי ונהר שלום ושבות יעקב (ח״ב סימן מ״ב) בביאור דברי הרמ״א (סימן רמ״ז סעיף ה׳) דמותר לתת אגרת לדוור עכו״ם בשבת, ותמה המג״א דאף דהגוי הולך מעצמו הלא מוציא האגרת בשביל הישראל, וביארו האחרונים הנ״ל משום דהוה רק מרבה בשיעורים דמטלטל גם את שלו. ולכאו׳ איזה שם היתר יש על חלק הגוי שיתפשט, וע״כ הביאור כמש״כ שגם אצל גוי דנים שעיקר העשייה מותרת ורק רוצים לאסור התוספת שעושה בשביל הישראל, ועל זה אמרינן דאין לדון איסור על חלק. אמנם יש עוד לעיין בדברי הני אחרונים ויבואר להלן אות ז.

ולפי מה שביארנו בזה, נראה לבאר בדעת האחיעזר שכתב שרק במרבה פטור, ואם החפץ השני אינו ראוי להפיקו״נ אין לדונו כמרבה, דהיינו שאם כל חלק ראוי להיתר נמצא שמרבה במעשה שהותר ע״י פיקו״נ, אבל אם ההוספה אינה ראויה אין דנים את העושה כמרבה בפעולה המותרת אלא כעושה עוד פעולה.

ו) **ונראה** דלפי מה שביארנו יש כמה אופנים שצריך לדון אם נחשב בהם שאין שם איסור על כל המעשה. ומתחילה נדון בעכו״ם שאנסו לאכול כזית מפירות אשירה ואכל שתי כזיתים, דשיטת הר״ם דאף שעל הכזית הראשון עשה שלא כדין דהלא דין ע״ז בייהרג ואל יעבור, פטור מעונש משום שזה אונס. והנה בזה אין היתר כלל וכל המעשה הוא באיסור, אלא שיש פטור על חלק, ונראה דלפי מה שביארנו יש צד גדול דיתחייב על התוספת.

והנה יש מן האחרונים (עיין חידושי רבי ראובן יבמות סימן לא, וזכרון שמואל סימן סה) שחידשו שאונס הוא גם מתיר, ובחידושי רבי ראובן ביאר לפי זה את הצד בש״ך שסכנת אבר דוחה

שבת אף שבודאי אין זה פיקו"נ. ולדבריהם יש לדון בציור כזה, אם ריבה בשיעור האם יש פטור, דבודאי בזה יש יותר מקום לפטור מאונס על ע"ז, דיש היתר על המעשה, אבל אינו דומה לפיקוח נפש דשמה יש היתר על המעשה אבל כאן עצם המעשה לא הותר אלא שהוא אינו מחוייב להקפיד על האיסור, וא"כ נראה שיש צד גדול לומר שאין בזה ריבוי שיעורים דהא המעשה אסור ורק לגברא הותר עד כמה שיש לו אונס, ועיין.

מה נחשב לריבוי שיעורים באיזה אופן דנים תוספת במעשה אחד

ז) **והנה** בוודאי צריך לברר מה מגדיר לדון הדבר כמעשה א' וממילא הוי רק ריבוי בשיעורים ולא לדונו כעוד מעשה. והנה לפי הקו"ש בשיטת הרשב"א בוודאי הכל תלוי רק במה שנעשה בבת אחת [וגם בתרי גברי יהי' מותר], אבל לפי מה שביארנו בדברי הר"ן והרשב"א יש לברר הדבר לכאורה. ויש לעמוד בזה מכמה בחינות וכאשר נבאר:

א. צריך לדון מתי דיינינן לה כמעשה אחד שנתרבה בשיעורו ומתי נחשב לשני מעשים נפרדים. ויש בזה ג' דרגות, דיש מעשה שבכלל אינו נחשב יותר עבירה כשמוסיף, ויש שנחשב ריבוי בעבירה אבל עודנו מעשה אחד, ויש שנחשב לשני מעשים.

והנה נקט המנ"ח שמצד איסור ריבוי בשיעורים, כששוחט לחולה שצריך לאכול בשר מחויב לשחוט עוף קטן ולא עוף גדול, ונחלקו עליו האחרונים מצד דשם חיות חד הוא[ד]. והנה בראשונים מבואר שקצירת ענף שיש בו ג' תאנים נחשב ריבוי בשיעור, ואף שבודאי זה מעשה אחד של תלישת הענף מהאילן, מ"מ ודאי בזה אין לטעון את טענת האחרונים על המנ"ח דשם חיבור לארץ אחד הוא, דבודאי יש בהך מעשה יותר קציצה דהיינו ג' תאנים נתלשים ממקור יניקתם. אבל יש להסתפק בתלישת פרי גדול במקום תלישת פרי קטן, אי דמיא לנטילת נפש מעוף גדול דסו"ס שם חיות אחד הוא או לריבוי בשיעור האיסור. ואף דלפי הרשב"א עכ"פ בדאורייתא אין נ"מ בזה, מ"מ יש להסתפק לפי הר"ן דבפיקו"נ יש איסור בענף א' עם ג' תאנים, מה יהי' הדין בתלישת פרי גדול, דנראה שיש מקום גדול להבין דחלוקים בדינם הם שני חלקי פרי אחד משני פירות נפרדים בענף אחד, דהתורת יניקה של פרי הוא

ד. ויש לציין שהאו"ש שבת פי"ח כשחלק עליו נקט הסברא משום דלית בי' שיעור, אבל לכאו' אין הכוונה משום ששיעורו בכל שהוא, אלא שהטעם שאין שיעור דל"ש בזה שיעור, משום שכל הדין הוא החיות ובאמת אין הבדל בין גדול לקטן. ויש לעיין במה שנקט האמרי משה (סימן ל' אות י"ג) דהבערה מכיון דאין בה שיעור גם לא יהי' בה דין ריבוי בשיעורים, הלא אף דאין שיעור וגם על אש קטנה חייב, אין הוכחה מזה שאש יותר גדולה אינו יותר הבערה ודו"ק. [וכמובן לפי דעת האבני נזר שיסוד מלאכת הבערה הוא כילוי החומר פשוט שיהי' בזה ריבוי שיעורים].

אחד ודו״ק. והנה אמנם אין זה דומה לבעל חי גדול וקטן, דשם האיסור הוא נטילת חיות ואין לחלק חיות לחלקים, וכאן יש קציצה על כל חלק מהפרי, אך עדיין יש לדון שהמעשה הוא תלישה של פרי ממקור יניקתו ופרי נחשב לדבר אחד.

ולכאורה יש להוכיח כן מדברי הראשונים, דהנה ז״ל הריטב״א בעירובין סח. ומור״י ז״ל היה אומר כי אולי שאני חמום מים שהכל גוף אחד וענין אחד וכשם שהתירו בי״ט למלא נחתום חביות של מים אע״פ שאינו צריך אלא לקיתון אחד והתם אין שבח לקיתון בחמום מים מרובים אלא ודאי לא התירו אלא מפני שהמים כלם כגוף אחד, ואין זה מחוור דאתוספת בישול ותוספת מלאכה קפדי׳, מה לי אם הכל גוף אחד או ב׳ גופים, וכי יש הפרש בין מבשל חתיכה אחת גדולה למבשל שתי חתיכות קטנות. ועוד שהרי אמרו במנחות אמדו לשתי גרוגרות ויש שתים בשני עוקצין וג׳ בעוקץ א׳ שתים מייתי׳ ליה דחזו ליה או תלתא מייתינן דקא ממעט בקצירה ואלו בשתים בעוקץ א׳ וג׳ בעוקץ א׳ פשיטא לן דשתים מייתינן דאסור להרבות כלל ממה שצריך לחולה ואע״פ שהכל קצירה אחת, עכ״ל. והיינו דהריטב״א מדמה בישול חפצא אחד גדול לקצירת ענף שיש בו ג׳ גרוגרות. ועי׳ בלשון המאירי, וא״ת והיאך מוסיפין על ידי תינוק והרי אמרו במסכת כריתות שתי תאנים בעוקץ אחד ושלש בעוקץ אחר אסור לו ללקוט שלש ותירצו בתוספות שבבישול ודאי הדין כן ואפי׳ בחתכה אחת שהאוכל חשוב הוא כחלקים מחוברים אבל משקה אינו אלא כגוף אחד וכשם שחולה הצריך למקצת פרי אין אומרים לקוץ מקצתו אף משקה כן עכ״ל. ולכאו׳ משמעות דברי המאירי דלכו״ע לקיטת פרי גדול מותרת והמחלוקת היא אם לדמות בישול חתיכה אחת ממש ללקיטת פרי גדול או לתלישת ענף עם ג׳ פירות. והיה אפשר לדחוק שכוונת המאירי היא מדין ריבוי בשיעורים, דבזה פשיטא ליה דאמרינן ריבוי בשיעורים. אבל לא נראה כן, ובפרט שדעת המאירי לקמן כהר״ן שלא אמרינן ריבוי בשיעורים כלל בפיקו״נ [ה].

ה. ועיין בשו״ת הר צבי (אורח חיים א סימן קעז) וז״ל: וכן ראיתי להגאב״ד דבגדד בספרו רב פעלים (סימן כא) שנשאל ג״כ בחולה שיב״ס שצריך לאכול בשר עוף ויש עוף קטן המספיק בעד החולה, אי שרי לשחוט לו עוף גדול, ומאריך שם ומביא דברי המנ״ח דזהו מרבה בשיעורא, דלשיטת הר״ן הוא איסור דאורייתא, וע״ז מביא מס׳ אמרי בינה מהגאון מקאליש שכתב לדעת הר״ן דס״ל ריבויא בשיעורא הוא איסורא דאורייתא, א״כ בשחיטה נמי אם די לו בעוף קטן ושחט עוף גדול מהראוי לומר דאסור מן התורה וא״כ למה לא גזרינן בשוחט לחולה שיהא אסור לבריא שמא ירבה בשבילו, וכתב לחלק ואומר דדוקא שם בקצירה כיון דהענבים נפרדים זה מזה על העוקץ נקראת הבצירה על כל אחד ואחד בפני עצמה, אף דעשייתו בעוקץ היא פעולה אחת, מכל מקום נקרא שם המלאכה על כל פרט ופרט, אבל בשחיטה לא איכפת לן אם מרבה שיעורה לכן אף אם די לו בעוף קטן ושוחט גדול אינו עושה איסור דאורייתא בריבוייא, ע״כ. וע״ז משיג בעל רב פעלים דבמחילה מכבוד תורתו חילוק זה אין בו טעם, דמה

מה נחשב ריבוי במעשה אחת ומה נחשב שתי מעשים

ב. עד עתה ביארנו מה נחשב שאינו ריבוי כלל ומה נחשב לריבוי, ופש גבן לברורי מתי נחשב לב׳ מעשים נפרדים. והנה בסוגיין מבואר דבישול קדירה שיש בה כמה חתיכות בשר נחשב ג״כ ריבוי בשיעורים. ובאמת יש בזה חידוש דבשלמא קציצת ענף שיש עליו ג׳ גרוגרות הוה תורת מעשה אחת, אבל בשימת קדירה על האש לכאו׳ מסברא היינו אומרים שזה ממש ב׳ מעשים נפרדים לגמרי שנעשו ע״י פעולה אחת, ולמה ייחשב לריבוי בשיעורים בעלמא הלא יש כאן ב׳ מעשים חלוקים הבאים כאחת. ואטו ישתנה הדין במי שיש בידו שתי קדירות בשר התלויות במקל אחד ומניח שתיהן על שתי תנורים נפרדים בהנחת המקל, ואיך נוכל לדונו למעשה אחד הלא עושה ב׳ דברים נפרדים לגמרי.

ועכ״פ גם אחרי שנתחדש כן בגמ׳, לכאו׳ היינו אומרים דרק שימת הקדירה נידונית כמעשה בישול אחד משום דעכ״פ בקדירה נחשב הכל לבישול אחד ע״י המים שבתוך הקדירה. אבל עי׳ בפמ״ג המובא במשנ״ב תק״ג ס״ק ה׳ שיכול להוסיף על השפוד כמה שירצה, והרי זו ממש פעולה גופנית אחת הכוללת ב׳ מלאכות שמכניס מקל אחד למקומות חלוקים בתנור. וכמי שהניח ע״י מקל ארוך שתי חתיכות בשר על שני מקומות באסכלה בבת אחת, שצ״ת להחשיבו ע״י האסכלה כמי שעושה פעולה אחת, דהלא אין שייכות בין ב׳ הפעולות. ולכאו׳ באמת לפי הרא״ה וריטב״א אין לנו מקור לדון בישול כמו ריבוי בשיעורים, אבל לפי הרשב״א ור״ן

לנו בגרוגרות אם הם נפרדים הלא הוא אינו תולש אלא רק העוקץ שהוא עצם אחד ודמיא זה ממש לשחיטת בהמה או עוף דהוא שוחט הסימנים בלבד ובזה מתקן כל האברים של הבהמה, דהתם נמי כל האברים שלה הם נפרדים ועומדין בפני עצמן, עכת״ד.

הנה מה שמדמה הגאון בעל רב פעלים שחיטת עוף גדול במקום שמספיק לו עוף קטן, לזה שקוצר עוקץ עם שתי גרוגרות במקום שיש לפניו עוקץ עם גרוגרת אחת, ולדעתו תרוייהו שקולין הן לדין ריבויא בשיעורא, לע״ד היה נראה לחלק בדבר, ואולי זהו כוונת הגאון בעל אמרי בינה באמרו דבבצירה כיון דהענבים נפרדים זה מזה נקרא בצירה על כל אחד ואחד בפני עצמו, והיינו משום דבקצירה עצם המלאכה כשמה כן הוא שהוא קוצר ומפריד פרי ממקום גידולו ולכן כשקוצר ותולש עוקץ אחד עם שתי גרוגרות מאן מפיס לומר דהקצירה היה בגרוגרות אחת ולא בשניה, הלא באמת שתי גרוגרות נקצרו, ואף על גב ששניהם נקצרו בפעולה אחת, אבל הרי קמן שתי גרוגרות שנקצרו שפיר יש כאן ריבויא בשיעור המלאכה, משא״כ בשוחט עוף גדול במקום שיש לפניו עוף קטן, מה היא המלאכה נטילת נשמה, בנטילת נשמה ליכא שיעורים מה לי גדול ומה לי קטן, הנשמה אחת היא שנטלה ואין כאן ריבויא בעצם המלאכה, וריבוי בשר של הנשחט זה אינו משפיע על עצם המלאכה דאין הבדל במלאכה אם בהנשאר יש בשר הרבה או מעט. ע״כ.

והנה בודאי טענת ההר צבי היא כמו שכתבנו בפנים, אבל בלשון האמרי בינה נראה שמתכוון גם למה שהוכחנו מדברי המאירי שכשאין חלקים נפרדים, נידון כאחד.

הנה מבואר מכאן חידוש גדול דכל פעולה אחת נידונית כמעשה אחד. ולכאורה גם בפעולה כהסרת בידקא דמיא נאמר ריבוי שיעורים, ולחדד החידוש נצייר בזמננו מי שידליק כמה תנורים במדינות שונות בשבת בלחיצת כפתור, ייחשב לו רק לריבוי שיעורים.

והנה כל זה מצד הפעולה, וצריך לדון ג"כ מצד הנפעל. והיינו אחר שמבואר שאף ב' מעשים מחולקים בשורש הבנת הפעולה, בכ"ז אם נעשים ע"י פעולה אחת נחשב הדבר רק לריבוי בשיעורים, א"כ יש לדון מה הדין במי שעשה כמה מלאכות בפעולה אחת, כגון שלקח מקל גדול ועשה בו גם קצירה וגם בישול, ואם תאמר שאבות המלאכה מחלקים בזה, הנה יצוייר כן גם במלאכה אחת ואטו אם צריך לגבן גבינה לפיקוח נפש של חולה ומגבן לה בפעולה אחת עם בניית בית, ייפטר על הבנין ונדונו כמרבה בשיעורים אחר ששני הדברים באים מאותו אב מלאכה. ואמנם בציור זה אולי י"ל דגם שתי תולדות נחשבים לשני מעשים. וצ"ב. ויצוייר כעי"ז עוד בשפוד שיש בו בשר ומתכת וצ"ב בזה. והעירוני דהלא גם בממלא קדירה חלק נצלה וחלק מתבשל, וגם זמן בישול החתיכות משתנה מחתיכה לחתיכה ואינו בבת אחת, וע"כ שהכל תלוי בהפעולה דידיה.

מרבה בשיעורים באיסורים שאין בהם פעולה

ג. עד עתה דיברנו על מעשים שיש בהם פעולה, וצל"ע טובא היאך נכלכל הדין באיסורים שאינם תלויים בפעולה כלל. דלכאורה לדברינו עד עתה, הנה כל המושג של ריבוי בשיעורים הוא על הפעולה. אבל באמת יש אופני ריבוי שאינם בפעולה, וכגון בחולה הצריך להחזיק ברשותו שיעור של חמץ בפסח לפיקוח נפש ופטור מבל יראה ובל ימצא, והחזיק יותר מזה ברשותו. האם ילקה לפי הרשב"א או שנידון כמרבה בשיעורים[ו]. ולכאורה מסברא היה נראה דבבל יראה וב"י לא יהי' ההיתר של ריבוי בשיעורים כלל, דלא שייך ריבוי אלא בפעולה אחת [ובפרט לפי מה שהוכחנו שהכל תלוי בפעולה המציאותית], וא"כ בבל ייראה אין סיבה לדונו כפעולה אחת דהא יש בידו שתי החזקות של חמץ.[ז]

אבל אם כנים דברינו, יעלה מכאן חידוש לנידון המנ"ח שנקט שהכהן הנכנס לאוהל המת שיש בו רחוק וקרוב הרי הוא מרבה בשיעורים בלבד, דלדברינו אם יש דלת בין האהל שבו המתים למקומו ויודע שעומדת להיפרץ ונשאר במקומו, יעבור על איסור דאורייתא [ציירתי באופן זה דוקא כדי ששתי הטומאות יבואו עליו בבת אחת],

ו. דוגמה לדבר באיסור גילוח דניקף, אם הוקף בכמה מקומות בבת אחת האם נידון כריבוי בשיעורים, והאם יש חילוק בנוגע לניקף אם הדבר נעשה בידי מקיף אחד או כמה מקיפים.

ז. אמנם יש מקום לדון דאין זו סברא במעשה פעולה דייקא, רק גם במעשה דיני של החזקה ברשותו, יש לדון בו ריבוי בשיעורים,

דהא אין כאן פעולה אלא שהייה באהל המת ועל שהייה שם לא שייך לדון בדין מרבה בשיעורים, אבל בודאי אין להניח יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, שמי שנשאר בשב ואל תעשה במקומו עובר על איסורא דאורייתא ומי שנכנס בקום ועשה לאהל אינו עובר, וא"כ לכאורה המנ"ח חולק על דברינו [והגרח"ע שהבאנו דבריו לעיל כנראה הסכים עמו בזה וחלק מטעם אחר] ודעתו דגם בנשאר במקומו ובאו עליו שתי טומאות עי"ז לא יתחייב, דגם בכגון דא נחשב כמרבה בשיעורים.

ודברי המנ"ח בזה מחודשים, הגע עצמך באיסור מקיף וניקף פאת ראשו, והוצרך אחד משום פיקו"נ להיות ניקף מקצת ראשו וניקף יותר מכפי צרכו בבת אחת, דמסברא הי' נראה דגם להרשב"א אין בכאן היתר דריבוי בשיעורים דלא תלי בהעשי', אבל לדברי המנ"ח תיתי לן דגם בזה נדון בריבוי בשיעורים, ויש לדון אם לגבי זה דיינינן פעולה אחת לפי מעשה ההקפה או לפי מה שנהיה ניקף, ולמשל בשניים שמקיפים אחד בחדא מחתא דמצד מעשה ההקפה יש כאן שני מעשים חלוקים לגמרי ומאידך כלפי מה שנהיה ניקף מה לו אם כמה הם המקיפים לו.

מרבה על מעשה שאין בו איסור כלל

ד. הנה יצוייר בכמה אופנים שאדם עושה פעולה שיש בה את תוכן המלאכה, אבל אין במעשהו את איסור המלאכה. והנה צ"ב טובא לפי הרשב"א דריבוי בשיעורים מותר (וכן לפי הר"ן אם יצוייר שהותרה) מה יהי' באופן שעצם המעשה הנצרך לו משום פיקו"נ, מותר גם לולי הפיקוח נפש[ח]. האם נאמר דסו"ס יש כאן מעשה מלאכה שחל בו היתר וממילא נתפשט ההיתר (כנוסח ההר צבי) לכל שיעורו, או דכיון שהמעשה בשיעורו הקטן מותר גם בלי הפיקו"נ והוא אינו צריך יותר מזה לפקח נפשו, נמצא שהפיקו"נ כלל אינו מתיר איסור מלאכה, שוב אין לדון שחל בו היתר פיקו"נ, ואם ייכנס בכלל האיסור ע"י ריבוי השיעור נמצא שנתחדש כאן מעשה איסור ואסור.

ויש לדון בזה בכמה אנפי. באופן שסיבת ההיתר היא שאופן עשי' זו לא נאסר, לכאו' פשוט שאין בזה היתר של ריבוי בשיעורים כלפי תוספת שיעור שנעשית באופן האסור, ואף שהפועל יוצא של כל העשיה אחד הוא. וכגון במניח חתיכה גדולה על מתכת שהוחמה חציה ע"י האש וחציה בחמה, ויש מספיק לחולה בהחלק שנתבשל בחלק המתכת שהוא תולדות חמה, נראה פשוט שחייב על החלק שנתבשל

ח. והנה לפי האו"ש לכאורה אין נידון בזה דהא לדבריו היסוד הוא דאין יותר מחיוב אחד על מעשה וא"כ הוא יתחייב באופן הכי חמור. אבל צל"ע אם יש כזית מזיד וכזית שוגג, דהאם יש לחייבו בשניהם. אבל לדברי האו"ש לפי הרשב"א אין סיבה לפוטרו מחטאת ואין סיבה לפוטרו ממיתה אבל צ"ע אם יש לחייבו בשניהם, דהא ע"כ אחד זה רק ריבוי.

בתולדות האור, דאין כאן ריבוי בשיעור בישול שאסרה תורה והותר לצורך החולה. וכן הוא הדין בפעולה שנאסרה בדבר אחד ולא נאסרה באחר ודי לחולה בפעולה בדבר המותר וריבה בשיעורים לעשות הפעולה גם בדבר האסור, וכגון בדוחף קורת בית הבד וסוחט בבת אחת זיתים ושאר פירות, ודי לחולה בשאר פירות. דלכאו׳ פשוט שאין בזה היתר של ריבוי בשיעורים.[ט]

אבל לכאורה נראה יותר, דגם כשהחסרון הוא מצד אופן העשייה של הגברא ג״כ לא נאמר ריבוי בשיעורים. וכגון אם הוציא עבור חולה כזית אחד כלאחר יד, או בעקירה בע״ש ועומד להניח בשבת, או באינו מתכוון, או במלאכה שאינה צריכה לגופה (שמוציא חפץ שמפריע לחולה) יהיה אסור [מדאורייתא] להוסיף על כל אלה עוד משהו שאסור דאורייתא.

ואולי יש לדון באם יש חילוק בדרגת חומר האיסור, ולמשל אם החולה צריך כזית של יוצא מן האסור שאסור מדאורייתא אבל אין לוקין עליו, האם ילקה על תוספת של עוד כזית מגוף האיסור, וגם בזה הדעת נוטה שלוקה. ויש לדון גם בחולה שהיה צריך לכזית בשר, והיו לפניו שתי כזיתים של חֵלב, וידע רק באחד מהם שהוא חלב ואכלם יחד, האם נאמר שיתחייב מיתה כיוון דעל הדרגה של מזיד לא חל ההיתר. ולכאורה אינו כן, דזה לא הוה חילוק בגוף העבירה, וממילא אף דהוא לא ידע שפיר חל היתר על האכילה. ומסתפקנא טובא בריבוי בשיעורים במתעסק. דהנה הגרע״א (שו״ת קמא סי׳ ח׳) כתב דמתעסק חשיב עבירה ופטור רק מקרבן, ועיין פנינים להגאון ר׳ אברהם גנחובסקי זצ״ל (ויקרא תשע״ו) שדן בנוגע להפריש מי שעבר עבירה במתעסק אם נחשב קל כלפי עבירה גמורה בשוגג, וז״ל: דלחד גיסא יש לומר דכיון דבמתעסק פטרה התורה מקרבן, אם כן חשיבא קל, ואם כן יפריש השוגג דחמור יותר, אמנם לאידך גיסא יש לומר דכיון דבשוגג גמור חייב קרבן, חשיבא קל, דעל ידי קרבן יתכפר, ואם כן אדרבה יפריש המתעסק דחמור יותר. והיה נראה דתרוייהו שקולים, עכ״ל. ומשמע דפשוט לו שאמנם יש קולא במה שאין כאן חיוב קרבן, והיה מקום לדון בזה שאינו קלות בעבירה כלל אלא בדיני הקרבן.

אבל אף אם יש בזה קולא נראה להסתפק במי שעושה עבירה של מתעסק לפיקו״נ ומוסיף עוד שיעור באיסור, האם עבר על איסור דאורייתא לפי הרשב״א. האם נאמר שכיון שמתעסק הוה קלות באיסור ע״כ כלפי הדרגה החמורה אין כאן מרבה בשיעורים

ט. ויש מקום לומר שזה מוכרח מיניה וביה דאם לא נאמר כן ונאמר שזה סו״ס כולו מעשה בישול אחת וא״כ אין לדון התוספת כמעשה איסור בנפרד, א״כ אף אם אין פיקו״נ נאמר שכיון שחציו הוא בחמה א״א לאסור התוספת. אבל אולי שיש לחלק ביניהם אבל אף בלי הראיה הדברים ברורים שכשאין מעשה מלאכה אין לדון ההיתר של ריבוי שיעורים.

אלא עבירה שלימה בפנ״ע, או דנימא דהך קלות כלפי הלכות קרבן לא ישווה הריבוי לאיסור שלם דסו״ס הותר לו מעשה האיסור ורק ריבה בשיעורים. והרב ח. שוורצברג שליט״א נקט דאין להסתפק בזה כלל, דהנה לדעת רעק״א שפטור מתעסק אינו הפקעה מהמעשה, מסתברא מילתא שרק נאמר בזה מיעוט בתורת שוגג דמתעסק שאין בה חיוב קרבן, וכבר ביארנו שכשהפקעת עיקר האיסור היא מצד התורת מזיד ושוגג של הגברא ודאי דיינינן בזה ריבוי בשיעורים, ועיין.

והנה אם לא ננקוט כדבריו, יש לדון טובא, דמצד אחד, מסתבר שעדיין נחשב ריבוי דהא אין זה הפקעה בחפצא של העבירה, והרי לכאורה בעבירה שאין בה קרבן בודאי מסתבר לומר שכה״ג נחשב ריבוי שיעורים, דחידוש הוא לומר דכיון דחזינן דמתעסק הוה קולא כלפי קרבן, יהיה זה קולא גם בעבירות שאין בהם חטאת [ומסופקני לפי מה דנקט הגרא״ג דדין לאפרושי משוגג קודם להפרשת מתעסק, אם הדין כן אף בחייבי לאוין], וא״כ גם בחלב לכאורה יש לדונו כמרבה בשיעורים. אבל מאידך, אם דנים כלפי החיוב חטאת גופא, לכאורה מסתבר טובא לומר שאם השיעור של פיקו״נ היה במתעסק היאך נדון לפטור אותו על השיעור השני, הלא השיעור הראשון לא היה עבירה כלפי חטאת כלל ולומר שהכזית השני אין בו איסור משום שכלפי האיסור הוא רק מרבה בשיעורים, אבל בכ״ז יש בו חיוב חטאת, גם כן אינו מובן. ולכאורה יותר מסתבר לנקוט דבדבר שיש בו חיוב חטאת נמצא שיש חילוק למעשה בזה בדרגת האיסור, וא״כ גם כלפי האיסור עצמו נדונו כשתי דרגות, וממילא ל״ש לדונו בריבוי בשיעורים ושוב יש בו גם איסור, ובאין בו חיוב חטאת נמצא שאין חילוק למעשה שנובע מהחילוק בדרגת האיסור בין מתעסק ושוגג וממילא דיינינן לי׳ בריבוי בשיעורים וגם איסור אין בו, ואם כנים הדברים אכתי יל״ע בחטא שיש בו חטאת ורק שמאיזה סיבה אינו חייב כעת חטאת (שחסר בההלכות שוגג וכדומה), וכל זה צריך בירור טובא.

עוד יש לדון בזה בדין ריבוי בשיעורים בחצי שיעור. ולתועלת הדיון ננקוט שבישול דג ובישול מתכת נחשבים מעשה אחד בנוגע לריבוי שיעורים אבל אינם מצטרפים לשיעור בישול, ונצייר הנידון בחולה שחייב לאכול מה שיותר דגים מבושלים לפיקוח נפשו, ויש לפניו רק דגים חיים, אם בישל חצי שיעור דג ושיעור שלם של מתכת בבת אחת באופן שאין לו היתר על בישול המתכת. הנה לכאו׳ נראה שעבר על איסור דאורייתא, שאין בישול המתכת נידון כתוספת וכריבוי בשיעור הבישול המותר, משום שהבישול דפיקו״נ לא היה איסור שהותר. ואפילו לרבי יוחנן דחצי שיעור אסור מדאורייתא, מסתברא דלגבי החומר של מעשה כשיעור אין זה נחשב ריבוי בשיעורים. ואם בישל חצי שיעור דג וחצי שיעור מתכת במעשה אחד בוודאי זה נידון כריבוי בשיעורים כלפי האיסור של חצי שיעור, וגם אם בישל חצי שיעור של פיקו״נ ואח״כ חצי שיעור של איסור, ואח״כ בישל בפעולה אחת חצי שיעור של פיקו״נ יחד עם ח״ש של

איסור, לכאורה לא עבר על איסור כשיעור, דבמעשה המשותף שניהם שוים ושפיר נידון גם החצי השני כחלק מהמעשה היתר וכמרבה בשיעורים.

ומעתה נבא לדון באם בישל מתחילה חצי שיעור של מתכת באיסור ואח״כ בישל בבת אחת חצי שיעור דג לפיקו״נ וחצי שיעור מתכת. ונראה לכאו׳ שילקה, דאף שבמעשה זה שעושה בשניהם יחד, שניהם באותה דרגה, מ״מ הרי הח״ש מתכת מצטרף עם הח״ש מתכת שבישל מתחילה בפנ״ע למעשה בישול של שיעור שלם, משא״כ בישול הדג אינו אלא בחצי שיעור וממילא אין לדון זאת כמרבה בשיעורו של איסור שהותר, דהא אין כאן עיקר של שיעור שהותר לפיקו״נ. וחידוש הוא לומר שלא ילקה כי דנים כל מעשה בישול בפני עצמו וממילא אין לצרף לשיעור האיסור את החצי שיעור מתכת שנתבשל עם הח״ש שהותר.

ומעתה יש להסתפק אם יבשל אח״כ עוד ח״ש דג, דמסברא היינו אומרים שעכשיו נתברר ששני החצאי זיתים שבישל בבישול האמצעי היו באותו דרגה, שבשניהם בישל כשיעור אלא שהותר לו לבשל הדג משום פיקו״נ וא״כ בוודאי נחשב שמרבה בשיעורים. וזכינו בזה לדבר חידוש שהאיסור מתלא תלי וקאי אם יבשל עוד לפיקו״נ, ונראה דהכי הוה דינא על אף חידושו.

איסורים שאין בהם ריבוי שיעורים

ה. מבואר במתניתין בחולין (ל:) שאפשר לשחוט שתי בהמות במעשה שחיטה אחד. ויש לדון במי ששחט שתי בהמות ואחר כך באותו יום נזדמן פיקוח נפש לשחוט את בן אחת מהן, ובפעולה אחת שחט גם הבן של השניה האם עבר על איסור דאורייתא לפי הרשב״א.

ונראה דאמנם יעבור ואין זה נגדר כריבוי שיעורים, דכשהאיסור מתייחס למה שנפעל בחפץ אין זה נחשב כעובר יותר איסור אלא עוד איסור, היינו דכל היסוד שהתוספת על המעשה דינה כעיקר המעשה היינו כשיסוד האיסור הוא המעשה, אבל כשיסוד האיסור הוא התוצאה אין לדון כן.

ו. הבאנו לעיל דברי המנ״ח שכהן שמטמא לקרוב ולרחוק הוה ריבוי בשיעורים, ויש לדון במי שמכניס מת לאוהל שנמצא בו גם בנו של המת וגם כהן אחר, אם נידון אף הוא כריבוי בשיעורים בנוגע ללאו של טומאת אחרים. ונראה שבעבירה שעיקרה נאסר מצד שהנפעל מחייב שלא ייעשה בו דבר זה, היינו שהאיסור הוא מצד החפצא ולא מצד המעשה, אין לדון בה דין ריבוי בשיעורים. שכל דין ריבוי הוא כמו שביארנו, משום שעצם המעשה אין לדון בו איסור, וכל זה כשעיקר האוסר הוא המעשה של העושה אבל כשהעיקר הוא הנפעל בחפצא אין דנים כלל מצד שאין לאסור המעשה. והנה יש הרבה ציורים שבהם שתי סברות אלו באות כאחת אך יש ציורים שאפשר לחלק ביניהם.

והנה אחר כל מה שביארנו יש לדון טובא אם שייך דין ריבוי בשיעורים בשליח לדבר עבירה. ז״ל הגמ׳ בבא מציעא (י:) כהן דאמר ליה לישראל צא וקדש לי אשה גרושה אי נמי איש

דאמר לה לאשה אקפי לי קטן וכו׳ להך לישנא דאמרת כל היכא דשליח לאו בר חיובא מיחייב שולחו הני נמי כיון דלאו בני חיובא נינהו מיחייב שולחן. והנה אם נבא לצייר בשני נידונים אלו אופן של ריבוי בשיעורים, לפי משנ״ת יתכן דאינו שייך כלל. דבכהן ששולח ישראל שהולך לקדש לנפשו אשה גרושה להיות שלוחו לקדש בשבילו גרושה אחרת [י] נראה דלפי מה שביארנו שכל איסור שמתייחס לכל חפצא בנפרד כמו שחיטת אותו ואת בנו, אין לדון בו מטעם ריבוי בשיעורים, גם בזה אין לדון כן.

ואם נבא לדון בציור השני של הגמ׳ שיש בו שליח לדב״ע והיינו באיש ששלח אשה לגלח קטן האם יש בו ריבוי שיעורים והציור הוא בקטן שמצד פיקו״נ צריך לקצוץ לו שתי שערות ואשה שהולכת לקצוץ הני ב׳ שערות ואיש שולחה לקצוץ עוד ב׳ שערות שאין בהם צורך, האם יש לחייב האיש השולח או נימא דלפי הרשב״א הך קציצה הוא רק ריבוי דהא עיקר הקציצה מותרת. אבל לפי מה שכתבנו בשמגלחת שתי שערות לקצוץ עוד שערות כתבנו לעיל (באות זו ענין ו׳) דבאיסור שכל מטרתו הוא הנפעל בחפצא לא דנים כלל במרבה בשיעורים, ולכאורה האיסור להקיף אחר יסודו שלא יהיה האחר ניקף ולא עצם המעשה.

אבל נראה ששפיר יש מקום לצייר הנידון של ריבוי שיעורים במעשה עבירה ע״י שליח. עיין בשו״ת פני יהושע, הובא בשו״ת רע״א סימן קצד, וז״ל: הנה במה דאמרינן איכא בינייהו כהן שאמר לישראל צא וקדש לי אשה גרושה וכו׳, וכן נראה דעת הפני יהושע בתשובה חלק יו״ד (סי׳ י״ג) במה שדן דאם קבל עליו שבת קודם חשיכה ואומר לישראל אחר שלא קיבל עליו שבת לעשות לו מלאכה, דלישנא דבר חיובא הוי שליח וכו׳ קשה לי דלפ״ז איך כתב הרמ״א (ססי׳ רס״ג) עלה דינא דהרשב״א הנ״ל, וכ״ש מי שמאחר להתפלל במוצאי שבת מותר לומר לישראל לעשות לו מלאכה, דמה כ״ש זה, הא י״ל דגרע דבמ״ש כיון דזה השליח הבדיל, אין בידו לעשות שבת ומקרי לאו בר חיובא עכ״ל. ולכאו׳ משמעות דברי רע״א דהפנ״י באמת יחלוק על דינו של הרמ״א במוצ״ש. וא״כ לפי הפני יהושע יש לדון בשולח שליח שכבר הבדיל לעשות מלאכה, והשליח עושה מלאכה לעצמו, האם יש להתיר משום מרבה בשיעורים.

ולכאו׳ יש לדון מצד שתי סברות שלא יהי׳ בזה ההיתר דריבוי

י. צריך לדון טובא מה נחשב מעשה אחד בכגון דא, והציור הכי מסתבר לדונו כחד מעשה מצד הבנות הוא בשתי קטנות אחיות גרושות מן האירוסין שהאב מקדש אותן, ואמנם בנוגע להמקדש צ״ע אם אפשר לדונו כמעשה אחד ועי׳ בסוגיא קידושין ז: שתי בנותיך לשני בני אם דנים בתר המתקדשת והמקדש או בתר בעלי המעשה ובראשונים, אבל שם הנידון הוא בנוגע לתורת כסף ואין ראיה כלל שזה נחשב מעשה אחד.

בשיעורים. חדא, דהרי עיקר המעשה אינו מעשה איסור כלל, וכמו דאם בישל בחמה אין זה מעשה בישול שאסרתו תורה לדון שיש תוספת במה שמבשל, כך גם בבישול אחרי שיצאה השבת לזה שעשה את עיקר המעשה, ל"ש ההיתר דריבוי בשיעורים דהא בישול בחול אינו מעשה איסור כלל . ועוד יש לדון דכיון דהחיוב הוא על המעשה שמתייחס אל המשלח א"כ אין זה ריבוי כלל, אלא מעשה נפרד בפנ"ע. ונפק"מ בין שתי הסברות אם שני אנשים שלחו להך גברא שכבר הבדיל לבשל עבורם בפעולה אחת, ולאחד מהם היה בזה פיקו"נ, דבזה מצד הפעולה שפיר שייך לדונו בדין מרבה בשיעורים, אבל אם דנים לשליחותו של כל משלח בנפרד לא יהי' בזה ריבוי בשיעורים.

בדין אמירה לנכרי ובביאור דברי הגמ' במנחות

ח) **והנה** לפי מה שכתבנו יש להעיר על דברי האחרונים שהבאנו לעיל באות ה' שבגוי העושה עבור עצמו יש היתר של ריבוי שיעורים לומר לו להוציא גם עבור ישראל. דהנה עיין בקו"ש בביצה שם שכתב וז"ל ונראה דבאמירה לנכרי יש שני איסורין: א) דמדרבנן יש שליחות לנכרי לחומרא, והמלאכה שעושה הנכרי, נחשבת על הישראל מטעם שליחות, ומה"ט אפילו אמר לנכרי בחול שיעשה לו מלאכה בשבת ג"כ אסור, ב) האמירה עצמה אסורה, ומשו"ה אם יצוה לנכרי בשבת שיעשה לו מלאכה בחול, ג"כ אסור, ואם מצוהו בשבת לעשות בשבת יש בזה שני איסורין, עכ"ל. והנה בודאי בנוגע לאיסור אמירה לא שייך לדון כלל שיש ריבוי בשיעורים, וגם לדון מצד השליח לפי מה שביארנו יש מקום גדול לומר דל"ש לדון מצד ריבוי בשליח, מצד ב' הסברות שכתבנו, חדא דלכאורה נידון המעשה כלפי המשלח וא"כ אינו ריבוי, ושנית דלכאורה גוי שעשה מלאכה אינו עבירה כלל וא"כ היאך נדון בזה ריבוי.

דהיינו, לא מיבעיא לאחרונים דס"ל דבכלל לא שייך שליחות על מלאכת שבת משום שהעבירה היא מה שהישראל אינו שובת, אלא לכאורה אף לחולקים היינו דע"י דין שליחות אפשר לדונו כמלאכת ישראל ונמצא שאינו שובת, אבל בנידון דידן שהחלק העיקר הוה מלאכת גוי ממש היאך נדון בזה שיש כאן מלאכה וריבוי בשיעוריה, וכי הגוי עדיף ממי שכבר הבדיל שנקטנו שאינו מעשה שבת כלל. אמנם מצינו שמלאכת הגוי בשבת נחשבת לסתירת השביתה, דהרי איתא בסימן רח"ץ סעיף ה' שאין מברכים בורא מאורי האש על נר שהדליק עכו"ם בשבת שלא שבת ממלאכת עבודה מיקרי, ואף דהוא אינו מצווה בשבת, וא"כ שפיר יש מקום ליישב הערה זו, מ"מ לכאורה הטענה הראשונה מסתברת, שצריך לדון המעשה כלפי המשלח וא"כ אינו ריבוי במעשה ההיתר אלא מעשה אחר בפני עצמו.

ולכאורה נראה דהני אחרונים דנו איסור אמירה לעכו"ם לא מצד שמעשה העכו"ם מתייחס אליו, אלא שזה גופא נאסר עליו לגרום

באמירתו הך מלאכה של גוי, וא״כ דנים המעשה כלפי הגוי ועיין.

ט) **בראש** דברינו הבאנו דברי הגמ׳ במנחות (סד.) בעי רבא חולה שאמדוהו לשתי גרוגרות ויש שתי גרוגרות בב׳ עוקצין וג׳ בעוקץ אחד הי מיניהו מייתינן שתים מייתינן דחזו ליה או דלמא ג׳ מייתינן משום דקא ממעט בקצירה ואסיקנא דג׳ מייתינן דעדיף למעט בקצירה. ומזה הקשה הר״ן קושייתו על הרשב״א. והנה לפי מה שנקט האור שמח קושית הר״ן היא קושיא עצומה, ולפי הקובץ שיעורים אין מקום לקושיא, ובאמת בזה יישב הקו״ש דעת הרשב״א. ולפי מה שביארנו בדעת הרשב״א לפי הרבה אחרונים שכשעיקר המעשה אינו אסור אין מקום לדון את התוספת כריבוי בשיעורים נראה לבאר מחלוקת הר״ן והרשב״א. והנה מצד א׳ מובנת דעת הרשב״א דבודאי יש צד להתיר לתלוש הב׳ גרוגרות בב׳ עוקצין, דכשדנים בעיקר הדחייה באיזה אופן יהיה פחות חילול שבת, הרי אם יקוץ שתי העוקצין שיש בהם רק ב׳ גרוגרות יש בזה רק ב׳ שיעורי עבירה ושניהם הותרו לחולה זה, ובעוקץ הא׳ יש ג׳ שיעורים וא׳ מהם אינו לצורך החולה כלל, ועכ״פ יש יותר מלאכה בזה. ואעפ״כ הקשה הר״ן, דהרי כדי לדון שמותר לו לקוץ העוקץ עם הג׳ גרוגרות. אי״צ לדון הדחיה אלא על גרוגרת אחת, שהרי אם יש לו היתר על גרוגרת אחת כיון שתולש אותה בהיתר נמצאו ב׳ הגרוגרות האחרות שבאותו עוקץ מותרות מדאורייתא בלא לדון הדחיה עליהם, ונמצא שלאחר שדנים הדחיה תלישת העוקץ הג׳ גרוגרות בעוקץ אחד קילא טפי דל״צ דחייה אלא על אחד מהם. אמנם הרשב״א ס״ל דצריך לדון מתחילה את כל המעשה היאך למעט בעבירה ולמעשה בעוקץ הא׳ יש בזה ג׳ שיעורי עבירה שהותרו ע״י הדחי׳. ובנוסח מקוצר - הרשב״א סובר שצריך לדון בלי הדחייה מה היה יותר עבירה ולדחות מה שיש פחות עבירה, והר״ן סובר שצריך לדון מה צריך פחות דחייה, ועיין.

איברא דבהא ניחא ליישב הס״ד דגמ׳ אליבא דהרשב״א, אך לפי״ז צ״ע מסקנת הגמ׳ לדידיה, דכיון דס״ל דלעולם יש לדון על גוף העבירה שייעשה ולא על לאחר הדיחוי – כמה איסורים היה צריך לדחות, ובזה היה אפשר לדון ששני הגרוגרות מתוך ג׳ העוקץ שיש בו שלש לא הוצרכו לדחייה משום ריבוי בשיעורים, א״כ למה באמת יקצוץ העוקץ הא׳ עם ג׳ הגרוגרות למסקנת הגמ׳, הלא מעשה אחד עם ג׳ שיעורים שאין בו דיחוי חמור יותר משני מעשים שיש לכל אחד שיעור שלם. ובודאי אינו משמע בדברי הגמ׳ לומר שהספק היה בזה גופא אם דנים לפני הדחי׳ או אחרי הדחי׳ ולמסקנא יודה הרשב״א לסברת הר״ן דדיינינן לאחר הדחיה.

ובאופן אחר אפשר להעמיד הקו׳ בעיקר ספק הגמ׳, דהנה אם נדון בקציצת עוקצין באיסור, והיינו במי שרואה שני אנשים קוצצים עוקצים באיסור, האחד קוצץ שני עוקצים שבכל אחד יש גרוגרת אחת והשני קוצץ עוקץ

אחד עם ג׳ גרוגרות, ואין בידו למנוע אלא אחד מהם מה יעשה. ובפשוטו לא נחלקו הר״ן ורשב״א כלל בהך ציור דכל מחלקותם זה בגדרי ריבוי שיעורים ולפי מה שהבאנו לעיל כל הדין של ריבוי שיעורים היא רק כשהעיקר מותר, וא״כ בהני שעוברים באיסור אינו שייך כלל לדין ריבוי בשיעורים, ולא יהיה תלוי כלל במחלוקת הר״ן והרשב״א. ומסברא לכו״ע צריך להפריש קודם את הקוצץ עוקץ אחד עם ג׳ גרוגרות, דהא יש כאן יותר עבירות. ואם אמנם כן הדין נקטינן דיותר חמור זה שקוצץ ג׳ גרוגרות מה היה ספק הגמ׳ בחולה, ומאי שנא במקום היתר שנסתפקו בגמ׳.

ואמנם אף לולי דברינו קושיא זו תיקשי על הר״ן, דהר״ן הקשה על הרשב״א מס״ד דגמ׳ שנקצוץ ב׳ ענפים, ואיך ס״ד כן הלא הם ב׳ מעשים ובענף אחד הוא רק מעשה א׳ דהריבוי בשיעורים אינו אסור מדאורייתא לפי הרשב״א. והיינו דלהר״ן לדידי׳ ניחא כיון שלשיטתו בפיקו״נ אין דין של ריבוי שיעורים, ולכן שפיר ס״ד שיקצוץ שתי הגרוגרות דהא בעוקץ האחד יש יותר איסור, אבל לפי הרשב״א קשה. והקשו האחרונים דלהר״ן קשה להיפך בהבנת מסקנת הגמ׳, ולמה באמת יקצץ העוקץ עם ג׳ הגרוגרות, דאם אין היתר של ריבוי בשיעורים בפיקו״נ הלא כולו אסור ויש כאן ג׳ חיובים. והוכיחו מכאן דאף הר״ן מודה דיש חלישות לאיסור במרבה בשיעורים.

ולולי דבריהם היה נראה לבאר מסקנת הגמ׳ באופן אחר, דלפי מה שביארנו הרי אין יסוד מחלוקת הר״ן והרשב״א בכמה עבירות עובר כשאוכל שתי כזיתים או מבשל שתי כזיתים, וכל פלוגתתם היא ביסוד זה שבמקום שעל עיקר הפעולה יש היתר אין לדון את ריבוי הפעולה בדין ריבוי בשיעורים, ונחלקו אם כ״ז שייך רק בהותרה או גם בדחויה. ואם כן נראה דבאמת אין הכרע מי חמור טפי, העושה ג׳ עבירות במעשה אחד או ב׳ עבירות בב׳ מעשים, ואף שבזה עבר יותר עבירות ומתחייב ביותר עונשין, מ״מ כשדנים מה עדיף למנוע אפשר דסברא היא למדוד לפי מעשה האדם. ומסופקני אם ספק הגמ׳ יהיה גם בנוגע לאפרושי מאיסורא, או דבזה ודאי יותר חמור מי שעובר על הרבה איסורים. ורק בפיקו״נ שלמעשה לא תהיה עבירה אלא דדינא הוא לדחות הקל הקל תחילה (ולפי הקרית ספר זה רק מדרבנן), בזה דוקא מסקנה דגמ׳ לדחות פחות עשיית עבירה של הגברא. ובכל זה אין שום חילוק בין הר״ן לרשב״א, וכל קושיית הר״ן על הרשב״א היתה רק שלדבריו למה לא נדון דחי׳ רק על גרוגרת אחת שבעוקץ זה, וממילא השאר אינו איסור.

י) **הר״ן** ביאר דהסוגיא של נחים ליה נכרי אגב אימיה היינו בעכו״ם דוקא משום שלדידיה ריבוי בשיעורים בפיקוח נפש אסור מדאורייתא. והק׳ הגרעק״א דאם כן מה הרויחו במה שאמרו לעכו״ם להוסיף ולא להחם לתינוק דסו״ס יש בזה אמירה לנכרי במעשה איסור, והרבה אחרונים [הרש״ש בגיטין, אמרי בינה וקה״י] כתבו דאכן אמירה לעכו״ם לצורך חולה הותרה

ואינה כמו דיחוי דפיקוח נפש וא״כ הוה כמו מלאכת יו״ט.

והנה לעיל הערנו שיש חידוש בדברי האחרונים שבגוי העושה לעצמו מותר לומר לו להוסיף, והערנו מב׳ צדדים, חדא דאולי מלאכת גוי אינה מלאכה כלל וממילא אין לדונו כמוסיף אלא כעושה עוד מלאכה להישראל, ושנית דאולי נדון כלפי הישראל המשלח וממילא כולו אסור. ובציור זה של האחרונים סרו שתי הקושיות, דהא דנים באמת כלפי הישראל, והמעשה בדין אמירה לנכרי הותר בעיקרו.

אמנם נראה דיש קצת מקום לדון דלא כהאחרונים שתירצו דברי רעק״א, דיש לומר שבאמת מלאכת עכו״ם הרי היא כמלאכה שעושה בחול, וממילא אין לדון שהעיקר הותר כלל, והא דדנים אותו כריבוי בשיעורים לפי הרשב״א היינו דבדין אמירה לעכו״ם נתחדש שיש מעשה שבת של גוי עבור ישראל. ואם אמנם נאמר כן יש לדון במה שעושה הנכרי עבור חולה, דבפשוטו גם מעשה זה הוא חלק של המעשה שבת דאמירה לנכרי, אלא שזה הותר לצורך החולה ושוב שפיר יהי׳ מותר אף לפי הר״ן. אבל יש מקום לדון לאידך גיסא דכיון דאמירה עבור חולה לא נאסרה ולא נאמרה בה כלל התקנה דאמירה לנכרי, א״כ כל מה שעושה בשביל החולה אינו מתייחס אליו כלל בתורת מעשה שבת של גוי עבור ישראל, וממילא צריך לדון רק על מה שאינו עושה בשביל החולה ול״ש לדונו כריבוי בשיעורים.

סימן ג

בדברי הרמב"ן בהיתר של מלאכת אוכל נפש ביו"ט

יו"ט שחל במוצ"ש האם מי שלא הבדיל יכול לשלוח אחר שהבדיל לבשל עבורו

הרמב"ן (ויקרא כג ז) פי' בנוגע להיתר עשיית מלאכת אוכל נפש ביו"ט וז"ל: אבל פירוש "מלאכת עבודה", כל מלאכה שאינה לצורך אוכל נפש וכו' ומלאכה שהיא באוכל נפש היא מלאכת הנאה לא מלאכת עבודה וזה מתבאר בתורה, כי בחג המצות שאמר תחילה (שמות יב טז) כל מלאכה לא יעשה בהם, הוצרך לפרש אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, ובשאר כל ימים טובים יקצר ויאמר כל מלאכת עבודה לא תעשו, לאסור כל מלאכה שאיננה אוכל נפש ולהודיע שאוכל נפש מותר בהן ולא יאמר הכתוב לעולם באחד מכל שאר ימים טובים "כל מלאכה" ולא יפרש בהם היתר אוכל נפש, כי "מלאכת עבודה" ילמד על זה, אבל בפרשת כל הבכור (דברים טז ח) בחג המצות אמר וביום השביעי עצרת לה' אלהיך לא תעשה מלאכה, והטעם, מפני שכבר התיר בו בפירוש אוכל נפש ולא הוצרך לאמר בו "כל מלאכת עבודה", והזכיר "מלאכה" סתם ולא אמר "כל מלאכה".

והנה יש מקום להבין בדבריו, דלפי"ז ההיתר אינו קשור כלל עם צורך יו"ט, אלא כל שמבשל לצורך אכילת עצמו הוי מלאכת הנאה ולא מלאכת עבודה ולכן הוא דשרי. ולכאו' ייפלא לפי"ז מה נשתנה מבשל ליו"ט דשרי ממבשל לצורך מחר דאסור ולמה המבשל לצורך עכו"ם ובהמות בכלל מלאכת עבודה יותר מן המבשל לצורך ישראל. ועי' היטב בדברי הפמ"ג בפתיחה להל' יו"ט (פ"א אות ד) ובאמרי בינה (הל' יו"ט סימן א), ומתוך דבריהם נראה לבאר שעבודה לצורך מחר לא הויא מלאכת הנאה [ולפי דרכם נצטרך לומר דלמ"ד צרכי שבת נעשים ביו"ט וכן למה דמבואר בשער הציון שאפשר לבשל מיום ראשון של פסח ליום אחרון, כ"ז נחשב על פי דיני התורה כמלאכת אותו יום ועי'], ובמבשל לאותו יום בשביל עצמו הוי מלאכת הנאה, והא דהתירה התורה בישול ביו"ט לאחרים היינו שנחשבת המלאכה לצרכם ג"כ כמלאכת הנאה אגב ההיתר לבשל עצמו

(ולכך ביאר האמרי בינה שהמתענה אסור לו לבשל בשביל אחרים). והנה השאגת אריה הביא משמעות הסוגיא בפסחים שהיתר אוכל נפש קשור עם שמחת יו"ט, ולכאורה אם נרצה ליישב דבריו עם דברי הרמב"ן נצטרך לומר שכוונת הרמב"ן היא שיש קולא בתורת מלאכה בזה שהיא מלאכת הנאה, אבל הא דהתירה תורה הך דרגא הוא רק בצירוף טעמא דשמחת יו"ט. ויש גם לפרש שדברי הרמב"ן אינם אלא ביאור בילפותא ולא בגדר הדין.

עכ"פ נמצאו בידינו ב' צדדים בהבנת היתר מלאכת אוכל נפש: א. שבישול עבור עצמו אינו מכלל סוג המלאכה שנאסרה ביו"ט. ב. שמלאכת בישול עבור ישראל הותרה ביו"ט.

ולכאו' אם נבא לדון בעכו"ם שבישל לעצמו האם עשה מלאכת יו"ט [אלא שלא הוזהר ע"ז] או שלא עשה מלאכת יו"ט כלל, יהי' תלוי בזה, דבודאי אין לדונו כמלאכת עבודה דהא מבשל בשביל עצמו אלא שאין לזה ההיתר של לכם. [ויש לציין שלדברי האבני מילואים סוף תשובה ב' שאיסור מבשל לעכו"ם הוא מגזה"כ ואין גדרו שצריך צורך ישראל, יתכן דגם לפי מהלך הראשון בדברי הרמב"ן יהי' אסור ודו"ק].

ונתתי אל לבי לבאר אם אמנם יש נ"מ בזה בעכו"ם שבישל לעצמו אם מלאכתו הויא מלאכה, דהרי לכאו' ל"ש נ"מ בזה דכך או כך לא נצטווה. ועלו בידינו שמנה ענינים שאפשר לדון בהם, ויש בנוגע לכ"א מהם לצדד כמה ספיקות, לכך אמרתי להעלות הדברים על הכתב לעורר לב המעיינים.

אם נר שהדליק גוי לצורך עצמו ביו"ט שחל להיות ביום הששי חשיב נר ששבת

א) **בגמ'** ברכות (דף נב:) אור ששבת מברכין עליו ושלא שבת אין מברכין עליו, ושם (נג.) אמר רב נחמן בר יצחק מאי שבת ששבת מחמת מלאכת עבירה. היינו שאסור לברך בורא מאורי האש על נר שלא שָׁבַת ממלאכת עבודה. והנה לשון הגמ' הוא שלא שבת והיינו שנעשה בו איסור בהך שבת, ונסתפקתי האם בדוקא נקטה הגמ' כן, או נקטה הציור הרגיל אך גם אם עשה בו איסור שבת שלא בשבת זו אין מברכין עליו. והציור הפשוט לזה הוא בהדליק נר גדול מאד בשבת זו ודלק עד מוצאי שבת הבאה, האם מברכין עליו. ואם נאמר שגם בזה אין לברך, לכאו' ה"ה ביו"ט שחל להיות ביום שישי והדליק ישראל נר לצורך עכו"ם אין לברך עליו במוצ"ש.

וא"כ לפי המבואר בסוגיא שם ונפסק בשו"ע דגם גוי שהדליק נחשב ללא שָׁבַת בנוגע לזה, יש לברר הדין בגוי שהדליק לעצמו ביום טוב שחל

ביום ו', אם אפשר לברך עליו במוצ"ש. ולכאורה לפי הפרי מגדים והאמרי בינה יהי' אפשר לברך דלא הויא מלאכת עבודה כלל, ולפי הצד השני יהי' אסור לברך.

אם מצווה על שביתת בהמתו ביו"ט במלאכה לתענוג עצמה

ב) **נחלקו** הראשונים [עי' מ"ב סימן רמו ס"ק יט] אם אדם מצווה על שביתת בהמתו ביו"ט. ולפי הראשונים שיש איסור במלאכת בהמתו, יש לברר הדין בבהמה שעשתה מלאכה ביו"ט לצורך עצמה [באופן שלא שייכת טענת הירושלמי שמניעת מלאכה זו צער הוא לה, דלכאורה זהו רק באכילת עשבים וכדומה. ובבהמה שמדליקה עצים וכוונת הבעלים היא לבשל מאכלי בהמה בשבילה בודאי אסור ביו"ט], דלכאו' לפי הפמ"ג והאמרי בינה זה יהי' מותר דאי"ז מלאכת עבודה אלא מלאכת תענוג. ולפי המהלך השני יתכן גם בזה איסור שביתת בהמה.

והי' מקום לומר דהגדרת מלאכת תענוג נקבעת ע"י הבעלים המוזהרים ולא על ידי הבהמה, וא"כ רק מלאכת תענוג לבעלים אינה מלאכת עבודה. אבל נראה שאינו כן, דכל דבר שמגדיר את עצם התורת מלאכה, צריך לדון במלאכת בהמה כלפי הבהמה. ועי' בהגהת הגר"א (סי' תצ"ב סעיף ג) שמבואר להדיא שגם בנוגע לצורך ולא לצורך דנים כלפי הבהמה ולא כלפי הבעלים.

אם יש איסור בשליחות עכו"ם, חוקר בכמה אופנים אם מייחסים הפעולה למשלח, והשליח הוא עכו"ם העושה לתענוג עצמו

ג) **ידועים** דברי האחרונים שהקשו לפי המבואר בתוס' בשבועות (ג. ד"ה ועל) שלענין איסורים יש שליחות לעכו"ם, וכן לפי רש"י בב"מ (עא: ד"ה בשלמא) שיש שליחות לעכו"ם לחומרא, למה לא נאסרה אמירה לעכו"ם בשבת משום שליחות למ"ד שבאינו בר חיובא ל"א אשלד"ע. ועי' בנתיבות סימן שמ"ח. והבית מאיר בסימן ה' נקט בשיטת רש"י שבאמת יש איסור באמירה לעכו"ם מצד שליחות. והיינו דחוץ מהדין של אמירה לעכו"ם שבות יש איסור משום שהמלאכה מתייחסת אליו.

והנה באופן שאוסרים מצד שליחות, יש לברר אם דיינינן ליה כידא אריכתא על עצם הפעולה וכל התורת עשי' היא של המשלח, וממילא בכל מה שתלוי בדעת וכדומה יהי' תלוי במשלח, או שמייחסים אל המשלח לגמרי את כל הפעולה. ואפשר לצייר הנדון בהרבה ציורים ויש מקום לחלק ביניהם:

א. לר' שמעון (שמתיר דבר שאינו מתכוין) בשולח שליח לגרור מיטה כסא וספסל ודעת המשלח שיעשה חריץ והשליח אינו מתכוין לזה.

ב. וכן להיפך, כשהמשלח אינו מתכוין לעשות חריץ והשליח מתכוין. אמנם בציור זה יש לדחות דעל המעשה בכוונה לא עשאו שליח.

ג. לפי השיטות דספק פסיק רישא מותר, באופן שהשליח אינו יודע המציאות ולכך אינו פסיק רישא אצלו, אבל לגבי המשלח הוי פסיק רישא.

ד. וכן להיפך כשהשליח יודע המציאות והמשלח אינו יודע, ולכאו׳ בזה אין לדחות כדלעיל בציור ב׳ ולומר שאינו שליח על הפסיק רישא, שהרי אינו מעשה אחר.

ה. למ״ד מלאכה שאי״צ לגופה פטור, היאך דנים הצורך, לפי המשלח או השליח.

ו. בביאור הלכה (ריש סימן שב) הסתפק בניעור בגד בשבת שאסור למקפיד ומותר למי שאינו מקפיד, אם במנער בגד של חבירו הולכים בתר המנער או בתר בעל הבגד, וכן דן בשו״ת מהר״מ שיק (סימן קלד) במסנן משקה בשביל אחר אם דנים בשותה או במסנן, ונוטה לומר שאם המסנן אינו מקפיד מותר. וא״כ צריך לברר האם הולכים בתר השליח או המשלח בסינון כשאחד מהם מקפיד והשני אינו מקפיד.

ז. ראובן אמר לשמעון להפריד תפוחים מתפוזים שמעורבים יחד. וכונת ראובן היתה מפני שרוצה התפוזים בלי תערובת, היינו דלדידיה הוא בורר פסולת מתוך אוכל, ושמעון חשב להיפך שבורר אוכל מתוך הפסולת. וכן להיפך. והנה בציור זה יש סברא לומר שאם עושה בשביל המשלח, ודאי עושה לצרכו והגדרת אוכל ופסולת תלויה במשלח. אבל אף אם נאמר כן, הלא לא כל שליחות היא לצורך המשלח ופעמים שעושה בציוויו ולא לתועלתו, עי׳ בסוגיא בכתובות דף צח במכבד אורחים לאכול דהאורחים הוו שלוחי המכבד כיון שעשו על פיו, ובודאי אין הביאור שהם עושים בשבילו אלא שעושים על פיו. וא״כ בציור כזו בודאי צריך לדון אם הגדרת אוכל ופסולת תלויה בבעל הבית או בשליח.

ח. בציורים המבוארים בפרק המצניע, דלמצניע אחשבינהו לשיעור הוצאה ולאחר הוו פחות מכשיעור, והמצניע שלח אחר או להיפך.

ולכאו׳ בדבר שמגדיר החפצא של המלאכה מסתבר שהולכים בתר השליח העושה, וא״כ בישראל ששלח עכו״ם לבשל בשביל עצמו ביו״ט לכאו׳ לפי הפמ״ג לא יהי׳ בזה איסור מטעם שליחות דשלח אותו לעשות מלאכת תענוג, ולפי הצד השני דלישראל הותרה מלאכת אוכל נפש, יהי׳ אסור.

ויש לצייר באופן יותר פשוט לפי״מ שנקט הגרע״א בסימן קצ״ד בדעת שו״ת פנ״י דמי שעדיין לא הבדיל אסור לומר ליהודי שהבדיל לעשות מלאכה משום שבזה בודאי אמרינן יש שלד״ע, א״כ יש לדון מה הדין במי שלא הבדיל ביו״ט, ואומר לחברו שכבר הבדיל לעשות מלאכת או״נ לעצמו, האם אסור משום שהוא שליח על מלאכת חול ויש שלד״ע, או כיון דאצל השליח זה עבור הנאת אותו יום, ע״כ אינה מלאכת עבודה.

אי שריא אמירה לעכו"ם לבשל ביו"ט עבור עצמו ובדברי הפוסקים בזה

ד) **חז"ל** אסרו אמירה לעכו"ם, ויש לברר אם מותר לומר לעכו"ם לבשל בשביל עצמו, ולכאו' הדבר תלוי בהנ"ל אם זו מלאכת יו"ט או אינה מלאכה כלל רק מלאכת הנאה ושריא. ועי' במג"א (סימן תקיב סק"ב) ובמחצית השקל (שם) דלמהרש"ל פשיטא לי' שזה אסור. ולכאו' דברי המהרש"ל קשים מאד על מהלך הפמ"ג [וגם טעם המג"א שהתיר אינו מטעם זה], ודוחק גדול לומר שנאמר בזה כלל שכל מה שאסור לעשות בעצמו אסור לומר לגוי אף דאצל הגוי אינו מלאכה. והגע בעצמך לפי המהר"ם שיק, אטו יש מקום לאסור למי שמקפיד, לצוות לגוי שאינו מקפיד לסנן. וכמדומני שדוחק לחלק בין דבר שאסור לו ומותר ליהודים אחרים, לדבר שאסור לכל יהודי ודו"ק.

ואולי יש מקום לחלק בזה ולומר דלפי מה שכתב האמרי בינה שבאמת כל מלאכה לאחרים הוי מלאכת עבודה אלא כיון שמותר לעשות לעצמו צרכי אכילה מותר לעשות גם לאחרים, א"כ בגוי שלא נתחדש היתר זה כלל כמובן, הדרינן לקמייתא דכל מלאכה לחברו הוי מלאכת עבודה. וא"כ יצא דין מחודש מאד דמותר לומר לעכו"ם לבשל בשביל עצמו ולא בשביל חברו, והציור של המהרש"ל הי' באמת בשביל חברו וצ"ע בזה.

גוי ששבת ביום טוב מלבד מלאכה לצורך אוכל נפש דידיה האם חייב מיתה

ה) **בר"ם** פ"י מהלכות מלכים ה"ט, עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת. ומשמעות דבריו שגם בגוי ששומר יו"ט יש איסור של עכו"ם ששבת.

ולצד דיש לעכו"ם דין וחי בהם והיתר פקו"נ בדברים האסורים לו, וחילל שבת עבור עצמו, לכאורה גם כן תלוי בנידון זה, דאם דנים כלפי דיני שביתה היאך היה דינו אם היתה שבת לבני נח, ודאי נחשב ששבת וחייב, אבל אם דנים אם שבת שביתה של ישראל, לכאורה לא שבת כי מלאכת פקו"נ גוי אסורה לישראל ואינה שביתה.

ויש לדון בגוי ששבת ביו"ט אבל בישל לצורך עצמו או לצורך גוי אחר האם נחשב ששבת, דלפי הפמ"ג לכאו' שבת שפיר [ובבישל לגוי אחר תלוי במה שהסתפקנו לעיל בסוף נ"מ ד]. אבל לפי הצד השני שהותרה מלאכת יו"ט לצורך או"נ, נראה שלא נקרא ששבת. והנה אף שהיה מקום לומר שהשם גוי ששבת תלוי אם היה עושה כמעשהו, והוא היה ישראל האם זה היה שביתה, וא"כ בנידון דידן אם היה ישראל שפיר היה זה נחשב כשביתה וא"כ עובר על גוי ששבת,

דהאיסור הוא לגוי להתנהג כמו שגוי מתנהג בשבת ויו"ט. ונראה להוכיח שלא דנים כן מדברי המנ"ח. דעי' במנ"ח (מצוה לב מוסך השבת אות לט [עמוד קעט בהוצאת מכ"י]) שדן מה יעשה אסופי שהוא ספק ישראל ספק גוי בשביתת שבת, וז"ל ובאמת הי' אפשר לומר לפמ"ש הר"מ בהל' מלכים דשיעורין לא נאמרו לב"נ וכו' א"כ משכחת לה שעושה מלאכה הצריכה שיעור, חצי שיעור, וא"כ אם האסופי בן נח הרי לא שבת, דבבני נח לא ניתנו שיעורין, ואם הוא ישראל הרי לא עשה איסור מלאכה כלל, כיון דבמלאכת שבת לא נאסר חצי שיעור, ע"כ. ולכאורה חזינן מדבריו שס"ל שהאיסור הוא לשבות בגדרי בן נח, ולא לדון אם מעשה כזה היה נחשב שביתה אילו היה ישראל. וא"כ גם במבשל עבור עצמו אם החפצא של ההיתר הוא לבשל עבור ישראל, לא ייחשב עכו"ם ששבת. אבל אף אם היינו חולקים על המנ"ח ודנים שזה נקרא גוי ששבת משום שדנים גדרי מלאכת ישראל נראה דבציור דידן אין זה נחשב לשבת שאף לצד זה אין דנים אם פעולה זו היתה בכלל שביתה אם הוא הי' ישראל, אלא אם שרי לישראל לעשות פעולה זו. וא"כ אף שבישול פחות מכשיעור אינו חסרון שביתה אצל גוי בישול עבור עצמו הוה חסרון שביתה משום שכשדנים הפעולה אצל ישראל אין דנים אם היה מבשל עבור עצמו אלא אם היה מבשל עבור גוי, ודו"ק.

בנידון החלקת יואב אם אומרים ממה נפשך בדרבנן

ו) **עי'** בחלקת יואב (חלק אבה"ע סימן ל"ה) שהאריך לברר הנידון אם אומרים ממ"נ בדרבנן, וצייר למשל בכהן שנולד מחלוצה האם מותר בחלוצה. (והארכנו בדבריו בלמועד אשר דיבר על סוכות סי' ב) האם אומרים דממ"נ, מדאורייתא מותר לכהן לקחת חלוצה ומדרבנן הרי הוא חלל ומותר בחלוצה, או אומרים שחז"ל אסרו חלוצה על כל מי שהוא כהן מדאורייתא. וכן דעתו נוטה והרבה להוכיח כן. והביא דברי הב"ש (אה"ע סימן מ"ב סקי"ט) בשם הב"י בשם תשובת מ"כ, שמי שקידש בפני פסו"ע דרבנן ובא אחר וקידשה בפני פסו"ע דרבנן צריכה גט משני, וא"כ חזינן דלא אמרינן ממ"נ. אמנם האבנ"מ תמה בזה, וכתב החלקת יואב שתמיהת האבנ"מ היא רק כשזו תקנה דרבנן אחת של פסו"ע, ולא שדנים כל הציור לפי הדרבנן.

והנה יש לצייר כמה ציורים של שני גרים שנתגיירו באופן שהגרות כשרה מדאורייתא ופסולה מדרבנן. ויש בציורים דרגות אחרות של ממ"נ: א] ראובן טבל במקוה שאובים ושמעון התגייר בפני בי"ד פסולי דיינות מדרבנן. ב] א' טבל במקוה של שאובים וא' טבל עם חציצה במיעוט המקפיד. ג] שניהם טבלו במקווה של שאובים. ד] שניהם טבלו באותו מקוה של שאובים. ה] מעוברת שנתגיירה במקוה של שאובים וילדה, דהוה טבילה וגרות אחת ממש.

ו] ראובן טבל במקוה שאובין ושמעון התגייר לפניו. ויש לברר בכל הני אם ראובן יכול לבשל עבור שמעון ביו"ט. האם אמרינן ממ"נ עד כמה שהשני גוי, הרי הראשון אינו מצווה על יו"ט דגם הוא גוי. ויתכן שלפי החלקת יואב בכולם יהי' אסור, ולפי דעתו בדעת האבנ"מ יהי' חילוק בין הציורים, ויש מקום לומר בציור הו' שהוא יותר גרוע מכל ציורי החלקת יואב, דכל מה ששמעון הוא גוי היינו משום שראובן הוא גוי, וא"כ א"א לאסור ראובן לבשל בשבילו. אמנם חילוק זה אינו מוכרח.

ואם נאמר שגם בציור זה אסור, יש לדון אי שרי לבשל לעצמו, אם נאמר דבזה בודאי אמרינן ממ"נ, או דלמא גם בזה אפשר לדון שכיון שיש לו דין ישראל מדאורייתא יש בו איסור דרבנן לבשל לעצמו כמו שיש לו איסור לבשל לאחר.

ואם נאמר שגם בזה יש לאסור, יהי' בזה נ"מ בין הפמ"ג לצד השני, דלפי הפמ"ג יהיה מותר, דלבשל לעצמו אינה מלאכת עבודה.

אם מותר למומר לבשל לעצמו

ז) **והראוני** שכבר דנו בדוגמת זה ממש מפוסקי זמננו. והיינו לפי הכרעת המ"ב שאסור לבשל למומר ביו"ט שנחשב כמו גוי, האם מותר למומר לבשל בשביל עצמו. עי' בציץ אליעזר (ח"ח סימן יח) חילופי מכתבים עם הגר"מ שטרנבוך שליט"א ובליקוטים שבסוף מועדים וזמנים (עמוד ט"ו) מכתבים מהגאון בעל קהילות יעקב זצ"ל בנוגע לסברא זו, האם אמרינן בכי האי ממ"נ. ועי' שם שהביאו דברי הגר"מ אריק שאין אסור למומר לשתות מיינו מצד ממ"נ. והנה לכאו' לפי הפמ"ג בודאי יהי' מותר אף בלי ממ"נ וכנ"ל דכל שמבשל לעצמו אי"ז בכלל מלאכת עבודה.

בדין גר תושב במלאכת אוכל נפש בשבת

ח) **איתא** בכריתות (ט.) שלר"ע גר תושב אסור בשבת במה שאסור לישראל ביו"ט. ויש לדון האם מותר לו לבשל בשבת לצורך גוי וכלב או לצורך מחר.

ולכאורה לפי הצד השני שמלאכת או"נ הותרה לישראל ביו"ט, באמת צ"ע מאי שייטי' דשמחת יו"ט אצל גר תושב בשבת שהותרה לו ג"כ מלאכה זו. ורק אם נאמר דיש קולא של מלאכת הנאה והתירו דרגא זו בשביל שמחת יו"ט אתי שפיר, דהגר תושב לא נאסר בדרגא זו אפילו בלי ההיתר דצורך שמחת יו"ט ולכן הותרה לו מלאכה זו בשבת. ולפי"ז אין מקור לחלק בין בישול להיום ובישול למחר או בישול לאדם ובישול לכלב, וא"כ יהי' מותר לגר תושב לבשל לכלבו בשבת. אבל לפי הפמ"ג דמבאר דבישול בשביל כלב ולמחר אינו עבודת הנאה אלא מלאכה גמורה, גם זה יהי' אסור לגר תושב.

והנה בשביל עצמו בודאי מותר ובשביל גוי אחר צ"ע ואולי תלוי במש"כ לעיל בסוף נ"מ ד'.

סימן ד

דיני עירובי תבשילין השכיחים בזמנינו

הנוסע לבית חולים ביו"ט בעיר אחרת האם הוא ובני ביתו יכולים לסמוך על עירובו

בסימן זה נעמוד לברר כמה פרטי הלכה שכיחה מאד בזמננו שהרבה שומרי תורה ומצוות גרים במקום שאין בו בית חולים בתוך תחום שבת, ומצוי שצריכים לנסוע לבית החולים ביום טוב שחל להיות בערב שבת, ויש לברר אם על ידי זה נתבטל העירוב תבשילין שלהם אחר שאינו עומד לשימושם. ואיך הדין כשנסעו ההורים ונותרו הילדים בעירם, אם הם יכולים לסמוך על העירוב. וכדי לעמוד על בירור הדברים נסדר כמה עניינים כלליים בדיני עירובי תבשילין, ומתוכם נבאר הנידון שלפנינו בס"ד.

הזמנים הנוגעים לעירובי תבשילין

א) **יש** כמה זמנים שנוגעים לדין עירוב תבשילין, ולהלן נדון בהם ובנפק"מ ביניהם. הזמן הראשון הוא זמן הנחת העירוב ואמירת "בהדין עירובא וכו'", הזמן השני הוא תחילת בין השמשות, הזמן השלישי הוא זמן אכילת סעודת יו"ט, הזמן הרביעי הוא זמן הבישול שרוצה לבשל מיו"ט לשבת והזמן החמישי הוא השבת עצמה.

אף שהדין הוא שאם נאבד או נאכל העירוב קודם שבישל אסור לבשל, שההיתר הוא כל זמן שהעירוב קיים, מ"מ פשוט שאם נאבד העירוב קודם השבת אחרי שגמר לבשל לשבת, לא עבר איסור בשוגג למפרע, וודאי לא אמרינן דאגלאי מילתא שלא היה ראוי לשבת, דפשיטא דסגי שבשעת הבישול היה ראוי. וזה מבואר להדיא מדברי השו"ע שאחר שגמר לבשל מותר לאכלו לכתחילה.

עירוב במאכל שלא יתקיים לשבת מצד עצמו ומצד אחר

עוד פשוט לכאורה שאם הניח עבור העירוב מאכל שאינו יכול להתקיים עד שבת, העירוב פסול, דאי אפשר לדונו כתחילת בישול לשבת, וגם לרבה החפצא של עירוב היא הנחת תבשיל לסעודת שבת. ואף שאין הדבר צריך לשום ראי', לכאו' יש להביא ראי' מדברי פסקי הריא"ז שכתב בזה"ל, מי שהיה חוץ לתחום אינו ראוי לערב בשבילו שהרי אין עירוב זה ראוי לו שאינו יכול לבא אצלו ביום טוב ובשבת

ע"כ. ולהדיא שהחסרון הוא במה שלא יהי' בהישג ידו בשבת. ואף דשרי לאכול העירוב ביום טוב אחרי הבישול, היינו דלא בעינן שיהי' בפועל קיים בשבת, אבל הא מיהת בעינן שבשעת הבישול יהי' ראוי לשבת דכל החפצא של עירוב זה עירוב שראוי לשבת.

מי שחשב מתחילה לאכול עירובו לפני שבת

ב) ומ"מ נראה במי שיודע שייאכל עירובו לפני שבת, באופן שאין הדבר "מונח" מצד העירוב עצמו שייאכל, שאין הידיעה פוסלת, וכיוון שמצד עצמו יש כאן חפצא של תבשיל העומד לסעודת שבת, הרי הוא מתיר.

ועיין בשלחן שלמה שנסתפק הגרשז"א במי שמניח עירוב לכתחילה על דעת לאכלו אחר הבישול אם מהני, וז"ל מי אמרינן דלכתחילה צריך להניח העירוב באופן שיהיה לשבת אלא שאפילו אם אכל ג"כ שרי, (ועיין בהערה מה שנסתפקנו בכוונתו[א]). ועכ"פ דברי

יא. ולא נתברר לי בספק הגרשז"א אם הצד לפסול הוא רק במתכוון לאכלו בעצמו או גם כשיודע שאחר מתכוון לאכלו. כלומר, אם עיקר הצד לפסול הוא משום שכיון שיודע שהמאכל לא יהיה לשבת שוב אינו יכול לדון שיש לו הנחת מאכל לשבת ושוב אינו יכול לבשל, או דבוודאי עצם הא דיודע שזה ייאכל אין זה מפקיע התורת עירוב אלא שעד כמה שהוא עצמו מתכוון לאכלו אין לדון שהוא מניחו על דעת עירובי תבשילין. ולפו"ר הי' נ"ל בדבריו שהחסרון הוא מצד שהוא יודע מזה, אך העירוני שיש מקום להבין דבריו באופן אחר והיינו שאין זה חסרון במעשה הנחה שלו משום שהוא ע"כ אינו עושה על דעת שיהיה לשבת, אלא דאם הבעלים חושב לאכלו הרי זה מפקיעו מהייחוד לעירוב.
והנה לשני הצדדים יש לדון היאך נידייניה להך דינא בעירוב שמזכה אחד לחבירו. להבהרת הדברים ננקוט כהצד שזה תלוי רק בידיעתו, וא"כ יש לדון אם מי שיודע שהעירוב לא יהי' קיים בשבת אינו יכול לסמוך על העירוב. דהנה זה ברור דכשראובן מניח העירוב ושמעון יודע שעומד להיאכל, אינו צריך לומר לראובן, דעצם הידיעה היא הפוסלת את העירוב ולא גוף העובדא שזה ייאכל. ומעתה יש לדון במניח עבור חבירו, בידיעת מי העירוב תלוי. ובפשוטו במניח עבור חבירו כל העשי' הוא על ידי המניח ועל דעתו ואינו צריך לדעת מי שזוכה בשבילו אלא בשביל זכיית הממון, וא"כ בודאי זה תלוי רק במערב. אבל אכתי יש לדון בשולח אחר לערב עם תבשיליו.
ועי' בקונטרס אחרון להגר"ז (סימן תקכז) וז"ל הנה בדין זה יש להסתפק אם מותר לאדם לברך על עירוב תבשילין שמניח לאחרים משלהם, כי המג"א בסי' שס"ו כתב דהמערב עירובי חצירות לאחרים אינו מברך לפי מנהג שלנו שאינו עושה שום מעשה שהרי המצוה נעשית מאליה ע"י גביית הקמח עיין שם בסק"כ, וא"כ הוא הדין בעירוב תבשילין לפי מה שכתבו רש"ל והט"ז דהאמירה אינה מעכבת כלל, וכו' אם כן אם בעל הבית הפריש דבר לעירוב תבשילין ומצוה לאחר לברך עליו אם אינו מאנשי ביתו אין לו לברך כיון שאינו עושה שום מעשה. אבל בעל הבית בעצמו יכול לברך וכו' אבל לפי מה שכתבו אור זרוע ורמ"א ומג"א דהאמירה מעכבת, א"כ פשיטא דאחר יכול לברך, עכ"ל. ולכאו' אם צריך אמירה, לא שייך אמירה ע"י מי שיודע שעומד העירוב להתכלות, וא"כ באופן שבעל התבשיל לא יודע שזה ייאכל ומייחד העירוב יודע זה, יהי' תלוי אם אמירה מעכבת. אבל אם בעל התבשיל יודע ולא המערב לכאו' נראה שאם יאמר המערב יהני אפילו למ"ד דאמירה לא מעכבת, דגם הוא מודה ששייך שהוא יעשה יחוד ע"י האמירה. ובציור כזה הוא באמת יכול לברך. וכמובן כל זה לפי מה שנקטנו לפו"ר אבל לפי מה שהעירוני הכל תלוי בבעלים של העירוב.

הגרשז״א חידוש הם, ובפשוטו אם באמת מצד החפצא יכול המאכל להתקיים עד השבת, לא יפסול את העירוב עצם הידיעה שעומד להיאבד, ורק אם עומד להתקלקל או להיאסר מצד עצמו לא מהני. וכשדבר הבא מעלמא [שאינו תלוי בבעל בחירה] עומד לקלקלו, וכגון שעומד לישרף ברוח מצויה לפני שבת, לכאו׳ דינו כבשאר דיני התורה שנידון עתה כמי שאינו מתקיים לשבת ופסול, וכסוכה שאינה ראויה לשבעה ונר חנוכה שאינו ראוי לדלוק חצי שעה.

כשבשעת הבישול אין המאכל ראוי אך יהיה ראוי לשבת

ג) **והנה** עד עתה דיברנו באופנים שבשעת הבישול ביו״ט העירוב ראוי לאכילה ונהפך קודם שבת לאינו ראוי. ועתה נדון באופן הפוך, שבשעת הבישול ביו״ט לא היה העירוב ראוי לאכילה אבל עומד להיעשות ראוי לאכילה קודם השבת.

ומקודם נברר הדין במי שהניח קדירה על האש סמוך לליל יו״ט ועד ביהמ״ש של ליל יו״ט לא תגיע למאכל בן דרוסאי, ומניחה שם עד שבת ובשבת כבר יהיה המאכל מבושל כל צרכו. דמבואר מדברי הפרי מגדים (משבצות זהב סק״ו) דאפילו תבשיל שהגיע למאכל בן דרוסאי פסול לעירוב, דבעינן שיהיה ראוי לאכילה ללפת שלא על ידי הדחק, אבל כאן יש לדון להכשירו שהרי יהי׳ ראוי למאכל בשבת.

והנדון בזה הוא אף דמצד הסברא של התקנה ודאי אף בזה כבר התחיל לבשל עבור שבת וכילה כל מלאכתו שבתבשיל זה, וא״כ בודאי יש לדון בזה תחילת הכנה לשבת, אבל מסתבר טובא שסו״ס אחר שנתקנה תקנת עירוב, בעינן שיהי׳ לו תבשיל מוכן לשבת כדי להתיר לו לבשל, ולא סגי במה שעשה הפעולה שעל ידה יהי׳ לו תבשיל [יב].

יב. וא״כ צריך לברר הדין אם הניח העירוב על האש בעוד היום גדול כשלא הי׳ כמאב״ד ועד ביה״ש הוה כמאב״ד אי מהני. והנה למ״ד דאמירה לא מעכבת, לפו״ר הי׳ נראה פשוט שיהני כאן דהא היחוד עדיין קיים וא״כ יש כאן עירוב. אבל אם אמירה מעכבת יש לדון שלא יהני, דהא בשעתו לא הי׳ זה עירוב. אבל אין זה ברור אצלי כלל, דנחזי אנן לפי הצד שכן צריך אמירה ומעשה יחוד, אם יאמר במפורש שעושה העירוב שיחול רגע לפני שקיעת החמה האם יהני. והנה לפו״ר לר״מ דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם בודאי מהני, דהגע בעצמך המקדש אשה לאחר ל׳ יום בחפץ שעכשיו אינו שוה פרוטה ואז יהי׳ שוה פרוטה מהני לר״מ, ולעירוב לא יהני, אתמהה. וא״כ כל הנידון הוא לרבנן מצד אין אדם מקנה דשלב״ל אבל כבר נודע צד ספיקו של המל״מ שבמחוסר זמן אין חסרון של דשלב״ל וא״כ עכ״פ להך צד בודאי יהני בכה״ג.

אמנם נראה דאין בזה הכרח, דהרי הרא״ש כתב דלמ״ד שעירוב תבשילין הוא שיזכור השבת אין לערב זמן רב לפני יו״ט. ולכאו׳ יקשה למה לא יעשה העירוב תבשילין על מנת שיחול סמוך ליו״ט, ואף דלפו״ר אפשר לומר דכיוון דס״ל להרא״ש שצריך שהעירוב יהי׳ לזכרון לכך לא מהני כשעושה כן זמן הרבה לפני יו״ט, אבל נראה שאין זה נכון דאף דבודאי טעם הדין הוא משום שיזכור, אבל למעשה גדר וצורת הדין גם להרא״ש הוא שיהיה העירוב נעשה בעיו״ט. ומוכח כן מעירוב שעשה אחר בשבילו והוא לא

כשנתבשל כל צרכו אך מטעם אחר ראוי לאכילה רק לשבת

ומעתה יש לדון בתבשיל שכבר ראוי לאכילה מצד בישולו, אבל מצד סיבה צדדית אין ראוי לאכול, ועומד להיות ראוי לאכילה בשבת אם מהני. ובזה יש לדון בדברי הפמ"ג שהבאנו למעלה שכתב במאכל בן דרוסאי שאף שנחשב ראוי לאכילה אינו כשר לעירובי תבשילין כיוון שאינו ראוי לאכילה אלא ע"י הדחק, אם הטעם הוא דזה מפקיע כל השם תבשיל, או הוא דין בפ"ע שצריך שיהי' התבשיל מוכן לשבת באופן שראוי לאכילה שאין בו דוחק, ויתכן דיהיה בזה נפק"מ לנידוננו, והבן.

חילוק בין אינו מוכן בעצם למוכן שאין לאכלו מצד אחר

ד) **והנה** בראשונים מבואר שאי אפשר לערב על מי שנמצא חוץ לתחום ולא עירב, בתבשיל הנמצא כאן, כיון דאינו יכול להגיע לעירובו [הביאם המ"ב בסקכ"ט והבאנו דברי הריא"ז לעיל]. ולכאו' ה"ה בכל אופן שאינו יכול להגיע להעירוב או אינו יכול לאכלו. וא"כ יש לדון במי שהניח עירוב במקום שאינו בהישג ידו עתה אבל עד שבת יהי' בהישג ידו, אי חשיב שיש לו מאכל מוכן לשבת ומהני. ולכאו' בודאי אין זה דומה לתבשיל שלא נתבשל, דכאן עומד לו החפצא של העירוב כבר עתה אלא שצריך שיהי' יכול להגיע אליו ובזה לכאו' די במה שיוכל להגיע אליו בשבת [ואם אמנם צריך שיוכל להגיע אליו כבר בביה"ש של יו"ט שאז חל העירוב או רק אח"כ יתבאר להלן]. ולכאו' יש לדון כן גם בתבשיל שמצד עצמו מוכן הוא אלא שיש בו דבר המקלקלו, ועומד המקלקל להסתלק לפני ביה"ש.

ובאמת חילוק זה בין מאכל החסר בעצם השם תבשיל שלו ובין מאכל שאין חסרון בעצם התבשיל אלא שאינו יכול לאכלו מצד מונע אחר, הוא מוכרח בעצם. דלכאורה פשוט שכל דבר שאין בו חסרון בעצם השם תבשיל אלא שלמעשה אינו יכול לאכלו, מהני הא דבידו לגרום שיכול להגיע אליו, וייחשב עי"ז שיש לו תבשיל מוכן לשבת. ואם אינו תבשיל בעצם ודאי לא יהני, דאינו חלוק מכל דבר חי שמניחו לעירוב בצהרי ערב יו"ט, דפשיטא שאין לדון הך הנחה כלל כמאכל מוכן לשבת מצד שבידו לבשלו.

ידע מזה כלל עד יו"ט. ולכן נראה דגם להרא"ש אם הי' שייך לעשות עירוב שיחול רק בעיו"ט אף שהוא אינו עושה אז שום פעולה שפיר יהני, וא"כ לכאו' מוכרח מדברי הרא"ש שאין לעשות עירוב לאחר זמן, והטעם בזה נראה שכיון דעירוב אינו חלות לא שייך לעשותו שיחול לאחר זמן, ועיין.

וא"כ לכאו' נראה דאף למ"ד דאמירה אינה מעכבת אף דהיחוד לעירוב עדיין קיים, עכ"פ עד כמה שצריך מעשה עם היכר א"א לדון את הנחתו לפני שהי' המאכל ראוי כלל, אבל גם זה אינו מוכרח דאף שהוכחנו מדברי הרא"ש דאין מהני מעשה לאחר זמן כשאינו ראוי להנחת עירוב, אבל המניח בעיו"ט שזה זמן הראוי לעירוב אלא שהעירוב אינו ראוי עד ביה"ש שפיר יש לדון שיהני, כיוון שכבר עכשיו מונח שיהי' ראוי לשבת, וצ"ע.

אם דבר איסור נחשב כחסרון בעצם השם אוכל

ה) **ונראה** לדון היאך דנים דבר איסור לגבי עירובי תבשילין, האם האיסור הוא חסרון בעצם השם תבשיל או רק דהוה כמו שהוא אינו יכול לאכלו. ונפקא מינה לדברינו, חדא באופן שבידו לתקנו ושנית אם עומד להיות נתקן מעצמו לפני שבת, שאם הוא חסרון בעצם אינו יכול לערב בו ואם הוא מעכב מן הצד שפיר דמי.

ומקודם יש לברר הדין במאכל הראוי לראובן ואינו ראוי לשמעון, אם שמעון יכול לערב בו. והנה למדנו מדברי הראשונים שאם המאכל אינו בהישג ידו, אף שהוא בתחומם של אחרים, כל שהוא חוץ לתחומו לא מהני בשבילו, ויש לדון אם כמו כן הוא בדבר איסור. ובספר שלמי תודה הביא דברי הכלבו (סי׳ נ״ט) והאורחות חיים (הלכות עירובי תבשילין סימן ג׳) וז״ל אחרי שביאר יסוד דין עירוב תבשילין: ויום טוב צריך ערובי תבשילין וערובי תחומין אבל לא ערובי חצרות ולא שתופי מבואות, אבל ביום הכפורים צריך כל ערוב כשבת. ומערבין בכל אוכל שהוא מותר באכילה ואף על פי שאסור לזה שמערבין לו כגון לנזיר ביין ולישראל בתרומה ולגדול ביום הכפורים שהוא חייב בתענית ואסור לאכול, עכ״ל. ולכאורה משמע שכמו שבעירוב תחומין מהני בכה״ג, כן הוא גם בעירוב תבשילין דמהני. אבל בספר יום טוב כהלכתו (הערה 132) חלק עליו בתוקף דהא בעירובי תבשילין צריך לדון שיש בזה הכנה לסעודת שבת ובדבר האסור לו ליכא (וראיתי גם בגידולי שמואל דנקט כן מסברא אבל לא הביא דברי הכל בו) ולכך ביאר שהכל בו קאי על עירוב חצירות דוקא [ובודאי גדול ביוה״כ לא קאי על עירובי תבשילין].

ולכאו׳ הי׳ נראה שיש מקום לחלק בזה (והמעיין בהערות שבס׳ יו״ט כהלכתו שם יראה שרמז לחילוק זה), דאמנם יש ללמוד מהסוגיא דעירוב חצרות מה נקרא שאינו מאכל הראוי כלל, וא״כ חזינן מהתם דיין לנזיר נחשב מאכל בחפצא, אבל אף אם זה נחשב מאכל הראוי, אכתי בעינן שיהא אפשר להחשיבו כהתחלה של הכנה ובישול לשבת.

ונפקא מינה, שאף שהוא פסול מ״מ אינו הפקעה בעצם השם מאכל אם הוא אסור רק בשעת הנחת העירוב אבל עד בין השמשות של שבת יהא מותר. ואף שאין לנו ראי׳ לזה שדבר שאינו ראוי לשום אדם חסר בשם אוכל שלו, דהא גם בעירובי תחומין צריך שתהא סעודה ראויה, וא״כ אפשר דמה שלא מהני בתרומה טמאה הוא משום שאינה סעודה הראוי׳, מכל מקום מסברא שפיר יש מקום לדון שבאופן שאין ראוי לשום אדם, לא מיקרי אוכל כלל.

תבשיל כשר שנתערב בו דבר איסור

ונראה מחילוק זה עוד נפקותא, דהנה יש לעיין בדין תבשיל כשר שנתערב בו דבר איסור, אם אפשר לערב בו כיון דגוף התבשיל הוה דבר היתר או דכיון דסו״ס אינו יכול לאכלו לא הוה דבר הראוי. ועיין במג״א (סימן תרמ״ט סק״כ) שדן בזה בנוגע לאתרוג שנבלע

בו דבר איסור שהאתרוג כשר לשאר ימים כיון דבעצמו נחשב ראוי לאכילה וכל מה שנאסר הוא רק מחמת דבר האסור הבלוע בו, ולכאורה נראה דאף אם האתרוג כשר לנטילה מ"מ מסתבר שבעירוב צריך שיהי' ראוי לאכילה במציאות ולא רק מצד השם של החפצא, ולכן ודאי שגם איסור בתערובת פוסל. וראיתי בספר גידולי שמואל בסוגיין בתו"ד דנקט כן לדבר פשוט. וא"כ שפיר יתכן דהניח עירוב המעורב באיסור, ועומד להתברר לפני שבת ע"י מומחה שיברר לנו מה האיסור ומה ההיתר, או שעומד לכך שיפול יותר היתר ויתבטל האיסור, שיוכשר העירוב בזה[יג].

סיכום העולה עד כאן

ו) **נמצאו** לפנינו לכאו' ג' זמנים כלפי עירובי תבשילין: א. זמן חלות עירוב (שהוא לא יאוחר מביה"ש והארכנו בו אם צריך לדונו בדוקא בשעת ההנחה או סגי בשעת בין השמשות, ובהערה כתבנו דלפי הר"ן אולי אי"צ לשעת בין השמשות כלל). ב. הזמן שצריך שיהי' עירוב כדי להתיר בישול לשבת. ג. שבת עצמה, שהעירוב צריך להיות ראוי לשבת.

והנה זמן ההנחה כבר ביררנו, והשעה שצריך שיהיה בה העירוב קיים בפשוטו היא שעת המלאכה ביו"ט, אלא דהצל"ח והרש"ש כתבו דלפי רבה צריך העירוב רק בשעת סעודת יו"ט משום שלשעה זו נצרך הזכירה [ובר"ח משמע שהזכירה נצרך לשעת בישול סעודת יו"ט, עי' שלמי תודה סימן ל' אות ג', וא"כ לפי הצל"ח לפי הר"ח צריך להיות קיים עד שעת הבישול אליבא דרבה].

יג. ודאתינא להכי נראה שיש אופן שיהני אף אם לא יהי' ראוי לפני ביה"ש. ובהקדם עוד בירור במה דביארנו שאם אינו תבשיל בזמן הנחת העירוב לא יהני אף דעומד להגיע מיד אחרי ביה"ש לתורת תבשיל, משום שצריך להיות חפצא של עירוב ותבשיל מוכן בשעת הנחה, והסתפקנו באם ידוע כבר בשעת הנחה שיהי' ראוי עד ביה"ש אם זה נחשב הנחה מעליא. וצריך לברר הדין באם הי' ראוי בשעת הנחה ובביה"ש לא הי' ראוי אבל עומד לשוב ולהיות ראוי אח"כ. ויצויר בפשוטו לפי מה שנקטנו שדבר שאסור לכו"ע נחשב שאינו אוכל כלל [ולא רק שחסר בשם ראוי], במי שאסר תבשילו בקונם כללי לכל זמן בין השמשות עד אחר צאת הכוכבים, והרי עירוב זה הי' ראוי בין בשעת הנחתו ובין בשעת המלאכה ביו"ט ובין בשבת, רק בביה"ש לא הי' ראוי כלל.

ולכאו' נראה דמהני, דז"ל הר"ן: ואסיקנא דהוא נאסר וקמחו נאסר הלכך צריך לאקנויי קמחו לאחרים ומקשו (וזו קושיית התוס' בסוגיין) הכא אם איתא דהוא נאסר וקמחו נאסר כי מקני להו קמחו מאי הוי והא כיון שנאסר מעיו"ט אינו בדין שיהא מותר לאחרים כדאמרי' לקמן לענין עירובי תחומין (לז.) הבהמה והכלים כרגלי הבעלים, ואינה קושיא אצלי דהתם היינו טעמא לפי שאין השביתה ניקנית אלא בין השמשות שהרי אם נאכל עירובו משחשיכה אין בכך כלום ולפיכך הכל הולך אחר ביה"ש אבל בעירובי תבשילין אינו כן אלא כל שעה ושעה הוא מתיר שהרי שנינו אכלו או שאבד לא יבשל עליו בתחילה ולפיכך מתיר כל שעה ושעה לכל אחד מה שהוא שלו עכ"ל. והיינו דבעירוב תבשילין אין דין שביה"ש קונה עירוב, אלא כל שעה ושעה הוא מתיר.

ולפי רב אשי צריך שיהיה קיים בשעת המלאכה[יד].

עוד ביררנו שהחפצא של עירוב הוא שיהי' מוכן לו מאכל ראוי לשבת, ולכן אם בזמן שרוצה לבשל התבשיל עומד העירוב להתקלקל עד שבת, הרי זה כנאבד העירוב.

א"כ העלינו שבשעת הנחה ובשעת הבישול צריך שיהי' חפצא של עירוב ראוי, ובביה"ש לפי הר"ן לכאורה ל"צ כלום. ובשני זמנים אלו צריך שיהי' ראוי לסעודת שבת. לפי כל זה נראה פשוט שאם יש תוספת דין בעירוב תבשילין יותר מעירוב חצירות, הכל יהי' תלוי רק באם הוא ראוי לשבת ולא ביו"ט, וכל מה שצריך שיהי' העירוב קיים ביו"ט הוא כדי להתיר הבישול, אבל הראוי שצריך, הכל תלוי בשבת.

אינו יכול להגיע לעירובו ביו"ט ויכול בשבת

ז) **מעתה** נבוא לדון במי שאינו יכול להגיע לעירובו ביו"ט אבל יוכל להגיע אליו בשבת [וציור לזה עיין להלן], דלכאו' יהני דהרי ראוי הוא לשבת. אבל עיין בלשון הפסקי ריא"ז שהבאנו לעיל, ובספר יו"ט כהלכתו (הערה 134) דייק מלשונו שצריך שיהיה גם ראוי ליו"ט. דז"ל: מי שהיה חוץ לתחום אינו ראוי לערב בשבילו, שהרי אין עירוב זה ראוי לו שאינו יכול לבא אצלו ביום טוב ובשבת. [ובודאי הכונה במש"כ ראוי ליו"ט היינו לשעת בישול דאם דרך משל הוא מבשל בליל יו"ט עבור שבת, והעירוב הוא בהישג ידו בליל יו"ט ובליל שבת ולא ביום של יו"ט לא יתכן שיהי' בזה פסול] ולכאורה זה דלא כדברינו.

אמנם נראה לבאר דברי הריא"ז באופן אחר, דהנה כבר כתבנו שבנוגע לדין ראוי מהני מה שבידו להשוותו לראוי, וא"כ נחזי אנן במי שיש לו עירוב תבשילין שלשת אלפים אמה למזרחו ועשה עירוב תחומין ליו"ט ולא לשבת בריחוק אלף ומאה אמה ממזרח לביתו,

---

יד. והנה לכאו' לפי הצל"ח שכתב דלפי רבה צריך רק שיהי' העירוב קיים בשעת סעודה ואם נאבד אחרי הסעודה אפשר לבשל, גם לבשל בלילה כשהעירוב קיים יהיה אסור באם הוא יודע שהעירוב יאבד לפני סעודת יו"ט. וא"כ לכאו' כל שעת העירוב אליבא דרבה לפי הצל"ח זו שעת הסעודה, וא"כ לדברינו יש לדון בדין מאכל שאינו ראוי בליל יו"ט אבל יהי' ראוי בשעת הסעודה, דלכאו' כמו שכתב הצל"ח שאם הי' העירוב קיים בשעת עירוב שזו שעת הסעודה ונאבד, מותר לבשל אח"כ, כמו כן גם להיפך בערב כשעדיין אין עירוב אבל עומד להיות ראוי עד שעת הסעודה, יהני.
וביותר כלפי מה שצידדנו שגם אם יש עירוב בשעת בישול ומבשל בלילה, כל היתרו הוא עד כמה שהעירוב יהי' קיים בשעת הסעודה, א"כ ע"כ דנים את העירוב לפי הקיום העתידי, וא"כ יהני גם בלילה אף שהעירוב עדיין אינו קיים, אבל נראה שאינו כן ואין הביאור בצל"ח שאם נאכל העירוב אחר הסעודה יש היתר בלי עירוב כיון שנתקיים התקנה, אלא שהיתרו עכשיו בזה שהי' עירוב, וכל זה שייך רק אחרי שהי' כבר הקיום ונעשה עירוב, אבל בלילה אפשר דלא מהני מה שיש כאן "עירוב שיהי' כשר למחר", דסו"ס עתה אכתי לא היה כאן עירוב המתיר.

ובשבת הוא כבני עירו. דלכאו׳ פשיטא דיכול לערב בהאי תבשיל אף שבמקומו עכשיו אינו ראוי לו לאכלו בשבת, דהא יכול לקחתו ביו״ט ולהביאו למקום שהוא בתוך התחום של ביתו ולאכלו בשבת, והרי יש לו תבשיל מוכן לשבת. ומעתה זהו ביאור לשון הריא״ז שהרי אין עירוב זה ראוי לו שאינו יכול לבא אצלו ביום טוב ובשבת, היינו שאינו ראוי אצלו בשבת משום שאינו יכול לבא אצלו ביו״ט ובשבת, שאם היה יכול לילך שם ביו״ט או בשבת היה ראוי לשבת. ולעולם לא נתבאר בדברי הריא״ז דבעינן שיהי׳ ראוי ליום טוב.

בדברי הכלבו במה דילפינן מעירובי חצרות בעיקר יסוד עירוב הראוי

ח) **ובדרך** צחות קצת נראה ליישב בזה לשון הכל בו והאורחות חיים (הבאנו לשונם באות ה), שהבאנו דרהיטת לשונם משמע דמיירי בעירוב תבשילין אבל מסברא אין זה מתקבל על הדעת. והנה מש״כ לגדול ביוה״כ ודאי לא קאי על עירוב תבשילין, והקושיא היא מיין לנזיר ותרומה לישראל, ולפי״מ שביארנו שכלפי שיהי׳ חשיב תבשיל ראוי מהני מה שבידו לאשוויי ליה ראוי, שפיר מובן מה שדימה עירוב תבשילין לעירוב תחומין ביין לנזיר, דכיון דמוכרח מדין עירוב תחומין שהיין נחשב מאכל בחפצא אלא שיש לפסול מצד שאינו ראוי, ע״ז שפיר מהני הא דיכול לשאול. ואף דלפי״ז לכאו׳ הי׳ להכל בו לבאר דבנזיר שמשון אין הדין כן, נראה דאין בזה קושיא, דהא עיקר כונתו הוא על ההכשר של גוף העירוב דבזה שוו עירובי חצרות ותבשילין זה לזה, וממילא כיון דברוב אופני הנזירות מהני העירוב נקיט בסתמא שמהני.

אבל לכאו׳ צ״ע מתרומה לישראל, דלכאו׳ אין בידו לאכול תרומה. ואף דהי׳ מקום לדון שנחשב בידו משום שיש אפשרות על התרומה, אבל יש לעיין בזה בג׳ נקודות. חדא, הכל בו לא חילק מי הוא בעל התרומה, וא״כ משמע שמיירי ג״כ בתרומה של אחר, ויש לדון אם בידו של אחר מהני להשוותו לראוי לסעודת יו״ט. שנית, דלכאו׳ מדסתם משמע דמיירי אף בתרומה שבאה כבר ליד כהן, ואיתא בסוגיא דנדרים דף נט. והרי תרומה דאי בעי מיתשיל עלה ובטלי ברוב דתנן סאה תרומה טמאה שנפלה לפחות ממאה חולין תרקב הא למאה תעלה אמרי בתרומה ביד כהן עסקינן דלא מצי מיתשיל עלה, וכיוון דליכא בשאלה תו אין זה בידו לאשוויי לה שם מאכל. ואמנם דבר זה תלוי בביאור הגמ׳ דעיין שם בפירוש הרא״ש וז״ל כיון דיצאה מרשות ישראל וקיים בה מצות נתינה תו לא מצי לאפקועי שם תרומה מינה על ידי שאלה, והרב רבי אליעזר ממיץ פירש דלא מצי למיתשיל עלה שהרי לא קרא עליה הוא שם תרומה, משמע דאכהן קאי אבל ישראל שהפרישה מצי מיתשיל עלה, וצריך לומר לפירושו דאף על גב דיכול הישראל להחזירה לחולין הוי ליה דבר שאין לו מתירין דלא שכיח כלל שישאל עליה עכ״ל. וא״כ לפי הרא״ם שפיר הוה התרומה דבר שבידו לשוויי ליה שם מאכל אם יישאל עליה ואפילו אם כבר באה ליד כהן. ואולי אף אם לא ס״ל

להכל בו כהרא״ם, בכ״ז נקט הדין של תרומה לזר אף שאינו נוגע אלא לקודם שבא ליד כהן, ודוחק.

אבל עיקר הקושיא היא דאם ישאל הרי יהי׳ זה טבל ושוב אינו ראוי לסעודת שבת מטעם טבל ואי״ז בידו לאשוויי ליה שם מאכל. ואולי יש לישב בדוחק, דהנה בספר יום טוב כהלכתו (הערה 133) דן אם טבול לחלה נחשב ראוי משום שבידו ללוש עוד עיסה ולהפריש משם. ואם ננקוט דבזה מהני, יש לדון כה״ג גם להפרשת תרומה, דכמבואר בביצה (יב:) אם נתחייב בתרומה ביו״ט מותר להפריש, וא״כ יש לדון שאם נשאל ביו״ט על הפרשתו מותר לשוב ולהפריש [ואף דחכם עוקר למפרע סו״ס לא הי׳ חייב בתרומה בערב יו״ט לפי המצב דאז] וא״כ שפיר יש לקיים דברי הכל בו.

דין היוצא ביו״ט חוץ לתחום ובאם יכול לחזור

ט) **אחר** שנתברר כל הנ״ל ניתנה ראש ונשובה לנידון דידן. והנה בדין מי שאיחר לבא לעיר סמוך לשקיעה אם יכול לסמוך על עירוב של אחרים, עיין בהערה[טו]. ובמי שנוסע חוץ לתחום באמצע יו״ט לבית חולים וכדומה, הוה כנאבד העירוב ששוב אינו מוכן לו ולכן אחרי שנסע אינו יכול לבשל. ואם חזר, הוה כנמצא העירוב ויכול לבשל. אבל אם בידו לחזור [ויצוייר בנהג הצלה בעיר שאין עוד נהג או ברופא העיר שדינו לחזור] אזי גם בשעה שהוא עדיין חוץ לתחום מותר במלאכה. ובאופן שיודע כבר בערב יו״ט שיצטרך לנסוע ביו״ט בצהרים לבית חולים [בציור שאין יכול לנסוע מערב יו״ט], יהי׳ דינו תלוי לכאו׳ בספק הגרשז״א שהבאנו לעיל, ועיין מה

טו. והנה מקודם צריך לדון במי שבא לעיר אחרי שכבר הפרישו בשבילו עירוב תבשילין ולפני ביה״ש. דלפי מה שביארנו לכאו׳ אין בזה חסרון, דכיון דכל החסרון בהך עירוב אינו בגוף העירוב אלא במה שאינו יכול להגיע אל העירוב, וכאן הרי בידו להגיע אל העירוב בעיו״ט. אבל בהא יש להסתפק בגדול העיר שהניח עירוב סתם, ומבואר בראשונים שאין כוונתו למי שנמצא חוץ לתחום אף אם עשה עירוב תחומין, וא״כ צריך לברר האם בכה״ג נכלל הערוב של גדול העיר, דאין ראי׳ מהגמ׳ שלא מהני דבציורנו בביה״ש הוא תוך התחום ויש סברא גדולה לומר שהדעת תלוי במקומו בביה״ש, והגריש״א בהערות (ביצה טז) נקט שלא מהני משום שהנוסח הוא לדרים בעיר הזאת והוא עדיין אינו דר. אבל כמדומני דמדבריו משמע שזה רק במי שבא לעיר ליו״ט ועדיין לא הגיע, אבל מי שגר בעיר בקביעות ויצא לעבודתו בבוקר וחוזר מחוץ לתחום נחשב גם באותו שעה דר בעיר הזאת.

ויש להוסיף דלפי מה שהביא בספר יו״ט כהלכתו פכ״ה הערה 18 שאחרי קבלת שבת לא מהני עירוב של גדול העיר, ולכך מחוייב גדול העיר לעשות עירובו לפני פלג המנחה, וא״כ לפי המציאות שיש אורחים שבאים לחג, ומאחרים לבוא עד אחרי פלג המנחה אין לגדול העיר עצה אלא להוסיף על הלשון בסידור הדרים בעיר הזאת ׳ושיבואו היום לדור בעיר הזאת׳.

שהארכנו שם אם ספקו שייך גם בעירוב של גדול העיר.

כשעירב עליו אחר בעיר שעדיין לא בא אליה

י) **והנה** אם ביקש ממי שנמצא בעיר שעומד להגיע אליה לערב עליו עירוב תבשילין, יש להסתפק אם חל הך עירוב. וביאור הצדדים דאף דבודאי אם לא הי׳ האוכל ראוי בשעת בית השמשות אין לו שם עירוב, אבל כאן מצד גוף העירוב הוא ראוי אלא שפסול משום של״ש לדון בו שהוא צרכי שבת המוכנים לו, וא״כ אם עושה עירוב כלפי אותו צד שיבוא, ולבסוף יצא שיוכל להגיע אליו יש מקום גדול לדון ששפיר הוה עירוב, ומאידך יש לטעון שא״א לדון כלל הנחת עירוב אם בשעת העירוב אינו ראוי ואינו בידו. ולכאורה מסתבר דמהני, כיוון דאיגלאי מילתא דלהך צד שצריך העירוב היה ראוי. ואם אמנם נדון כן, נפקא לן מינה עוד במה שביארנו דילפינן מעירובי תחומין שדבר האסור רק לו נחשב ראוי בחפצא אלא שחסר בהא דהוא אינו יכול לאכלו, והיינו דרך משל למאן דלא אמרינן חנ״נ בשאר איסורים ויש לו קונם פרטי [על דעת רבים שיש לו ביטול] ועירובו נתערב בהך קונם ויש חמישים של היתר נגד האיסור, ועושה בו עירוב, על דעת שאם יפול מעצמו בתוך התערובת עוד היתר יחול הערוב, דלדברינו יהי׳ כשר. והיינו דהא דאינו אוכלו אינו מפקיע עצם השם אוכל בחפצא מהעירוב כיוון דחזי לאחריני, וכל הפסול של העירוב הוא משום שאינו ראוי לסעודת שבת וא״כ עד כמה שלמעשה הי׳ ראוי מהני.

אם יכולים הילדים לסמוך על עירוב הוריהם אחר שיצאו מן העיר

יא) **והנה** כל זה ביארנו בנוגע למי שנוסע בעצמו לעיר אחרת, ויש לדון עוד בדין הילדים שנותרו בעיר. יעויין בספר יום טוב כהלכתו (סימן מו אות ד) שהאריך בזה דמצינו לכאורה ג׳ מהלכים בדברי האחרונים בהא דמהני עירוב של בעל הבית לבני ביתו. הנה הטור כתב דאסור למי שלא עירב לבשל עבור מי שעירב: וכתב ע״ז הב״ח בזה״ל כלומר, אף על פי דשלוחו של אדם כמותו וא״כ אחרים שעירבו אינן צריכין לזכות לבני ביתם דכשעירב [בעה״ב] כולם מותרים וכמ״ש הרא״ש, ואם כן מדינא ודאי זה שלא עירב מותר לאפות ולבשל לאחרים בביתם כשעירבו הם, עכ״ל. ומשמע שיסוד ההיתר הוא דכיון דהאוכל הוא של בעל הבית ל״צ בני הבית עירוב כלל. ומשמע שאין כאן שום קיום עירוב כלל אצל בני ביתו אלא שכיון שמבשלים משל אביהם ממילא אי״צ עירוב. ולכאורה לפי דבריו באמת אסור להם לבשל לעצמם משל עצמם.

ובשולחן ערוך הרב (אות יח) כתב וז״ל: אין צריך לזכות את העירוב אלא לאחרים דהיינו כל אנשי העיר שאינן אוכלין מעיסתו ומתבשילו אבל בני ביתו האוכלים מעיסתו ומתבשילו אין צריך לזכות להם והן מותרים לעשות כל מלאכת אוכל נפש מיו״ט לשבת ע״י עירובו של בעל הבית לפי שהן טפלים לבעל הבית ונגררים

אחריו כיון שהן אוכלים מאכליו (אף על פי שאין אוכלים מתבשיל אחד מכל מקום כיון שהתבשיל שהן אוכלין הוא שלו הרי הן טפלין אצלו ויוצאים בעירובו). ע"כ. והנה גם מדבריו מבואר שאין עירוב לבני הבית אבל כיון שהם נגררים מהני עירוב הבעה"ב גם להם, ולכאורה לפי דבריו שפיר יכולים לבשל משלהם שהגרירה נידונית כלפי הגברא ולא כלפי הדבר המתבשל. ובמחצית השקל כתב: אבל ודאי שאר בני בית האוכלים על שלחן בעל הבית אף על גב שלפעמים מבשלין תבשיל א' משלהם ולא משל בעל הבית מ"מ יכולים לסמוך על ע"ת דהא עכ"פ יכולים לאכול מן הע"ת דהא אוכלים משל בעה"ב וא"כ לגבייהו שפיר הוי ע"ת כהתחלה לבשל לצורך שבת מעי"ט, ע"כ. ולכאורה משמעות דבריו שיש להם קיום עירוב תבשילין במה שמוכן עירוב בעל הבית גם להם.

ועיין בספר יו"ט כהלכתו שביאר שיש כמה נפק"מ בדבריהם: חדא, אם המאכל ראוי למערב ולא לבני ביתו. שנית, אם בעל הבית יצא מחוץ לעיר דממילא נהיה לא ראוי לבעל הבית אבל עדיין ראוי לבני ביתו, דלפי הב"ח והגר"ז בכ"ז אזלינן בתר הבעה"ב ולפי המחה"ש בתר בני הבית. וכן אם מהני העירוב לבני הבית אחרי שכבר קיבלו שבת.

והנה לכאורה מה שכתב שלפי הגר"ז והב"ח אם הבעה"ב עזב את העיר נחשב כלפיו כנאכל העירוב משום דלא חזי ליה, וממילא לא יהני גם לבני ביתו, דברים ברורים הם. ולכאורה גם לאידך גיסא, אם זה ראוי לבעל הבית לא איכפת לן באם זה אינו ראוי לבני ביתו. ולכאורה גם מש"כ שיהני העירוב אחרי שקיבל שבת, אליבא דהב"ח ודאי כן הוא, אמנם לפי הגר"ז יש מקום לדון בזה.

בגדר עירוב תבשילין לבני הבית להמחצית השקל

אבל מה שנקט דלפי המחה"ש תלוי בבני הבית, אף דהביא שם שגם הגרד"ל שליט"א כתב כן, יש לי הרהורי דברים בזה. והיינו שאף שכתב המחצית השקל שיש לו עירוב בזה שיש חלות עירוב על האוכל שלו לשבת, הרי בודאי בזה לבד לא סגי לן, ובוודאי מי שעושה קידוש בשבת שאחרי יום טוב ועושה עירוב תבשילין בכל התבשילים שעתיד להגיש לאורחיו בקידוש, לא מהני לאורחיו אף דבוודאי הוכן כל זה עבור תחילת סעודתם. וכוונת המחה"ש גם הוא רק על דרך שהבני בית נטפלים להבעל הבית ולכן דוקא הוא דמהני להם עירובו, אלא שאינו דן הטפלות בהגברא אלא בתורת "רשות אוכל" שלהם, ולסבר את האוזן זה כאילו אכילת הבן הוא עוד אכילה של בעל הבית, ולזה כוונתו דדנים כאילו יש התחלה על אכילתו בשבת, ולא שדנים עירוב כלפי בני הבית בנפרד.

ונראה דגם לפי המחצית השקל, אם העירוב יחדל להיות ראוי לבעה"ב יפסל גם כלפי בני ביתו, לפי מה שביארנו דגם לדידיה החפצא של עירוב הוא של האב אלא שבני ביתו ניתרים על ידי שיש עירוב להאב כי נחשב הדבר שיש עירוב לרשות אכילתם.

וכן נראה דלדברינו לא צריך שהמאכל יהיה ראוי כלפי הבן, ואף דהמחה"ש כתב שזה תחילת אכילתו אין הכונה שמאכל זה בדוקא חייב להיות התחלת האכילה הפרטית שלו אלא שדנים שכיון שהוא אוכל משל אביו, סומך על מאכל זה שהוא תחילת הבישול של מאכלי אביו עבור שבת. ונחדד הדבר במשל רחוק, מי שהניח עירוב של בשר ורוצה לבשל חלב ביו"ט לשבת, דודאי זה בורכא לדון לאסור משום דאין הבשר יכול להיות תחילת סעודת החלב, דפשיטא דלא דנים תחילת האי סעודה אלא תחילת אכילתו בשבת. ודוגמת זה נראה לפי מה שביארנו בדברי המחה"ש, היא תחילת אכילת הבן בדבר זה שהוא תחילת סעודת האב, והם נחשבים אכילה אחת. ואף דעירוב זה אינו התחלה לסעודת הבן, מ"מ מהני העירוב דזו התחלה לאכילת האב והוא חלק מהך אכילה. ומתוך כך מסתפקנא בבן שקיבל עליו יום טוב, דלדברינו בביאור המחצית השקל, נראה שיש צד גדול דמהני ליה עירובו של אביו שהונח אחר שכבר קיבל הבן יו"ט, משום שדנים שהבישול עבור הך "תורת אכילה" התחיל בעיו"ט ותו לית לן מידי בזה שבפועל הונח העירוב אחרי כניסת היו"ט של הך גברא.

והרב ש. גודמן שליט"א הוסיף דלפי דברינו בביאור המחה"ש יש מקום לומר שאף אם אינו ראוי להאב, אם זה ראוי לנטפלים אליו נחשב לעירוב, דמכיון שזה תחילת סעודה של הנטפל אליו נחשב שהוא כבר התחיל בהכנותיו לשבת, ועיין.

מצדד דגם פסול נאבד העירוב הוא פסול בהחפצא

יב) **הדין** הוא דבנאבד העירוב פסול, והיינו אף אם ישנו בעולם כל שהוא אינו יודע איפה נמצא העירוב נחשב הדבר שאין לו עירוב. ועיין בריטב"א (עירובין דף לד:) וז"ל ודקדק הראב"ד ז"ל מהאי לישנא דדוקא שאינו ידוע לו שהמפתח במקומו אבל [כ]שידוע שהוא במקומו כי הוא יודע בודאי שהניחו במקום המשתמר אף על פי ששכח היכן הניחו הרי זה עירוב דעביד הוא דמדכר מקומו עכ"ל. ולכאורה משמע היטב מלשונו שאם מעולם לא ידע, דינו כנאבד כי ל"ש מדכר מקומו ושוב אינו מוכן לו. וא"כ לכאורה אם ימות גדול העיר ביו"ט רח"ל ואין אשתו יודעת איפה העירוב, ייחשב כנאבד העירוב. וא"כ יש לומר דאף אם לא מת גדול העיר, מ"מ אם נצרך ללכת מחוץ לתחום ולא הספיקו לשאלו למקום העירוב שהניח, ייפסל העירוב. אבל מסופקני בזה טובא וכמו שנבאר.

דהנה הארכנו לעיל לבאר שיש שני דינים נפרדים: חדא, אם נחשב שאין עירוב או שהעירוב אינו ראוי כלל וממילא אין עירוב מתיר בשעת מלאכה וחסרון זה פוסל אף בעירובי תחומין. והשני, שעירוב תבשילין צריך להיות ראוי לאכילת שבת. והנה בודאי המשמעות הפשוטה שפסול נאבד העירוב הוא כמו שנאכל העירוב, ולכך לכאורה פשוט שאף אם יימצא בשבת, בינתיים בזמן הבישול אינו מתיר שהרי הוא נאבד ואינו קיים לו. ומעתה אולי יש מקום

לומר שכיון דאבוד הוא שם בחפצא, א"כ באופן שאחרי יו"ט ידעו איפה העירוב אינו נחשב כאבוד, אמנם עדיין יש לדון מצד מה שצריך ראוי לאכילת שבת, ובמצב זה הרי אינו ראוי היאך יאכלנו אם לא יודעים איפה הוא, אבל לדברינו לעיל אין מקור מדין אבוד לכך שייחשב ג"כ אינו ראוי לאכילה, ומסברא יש מקום גדול לומר שזה נחשב ראוי ועיין.

מצדד דגם פסול נאבד העירוב הוא פסול בהחפצא

ואם מת בעל הבית לכאורה אף אם יודעים איפה העירוב מונח, לפי הגר"ז (ולפי מש"כ לכו"ע) ייפסל העירוב, דלכאורה אחרי מיתתו נחשב שהעירוב כבר לא חזי ליה[טז].

כשהלכו ההורים לעיר אחרת ביו"ט

יג) **שוב** נשוב לענינינו בציור שההורים הלכו ביו"ט לבית חולים בעיר אחרת, שהארכנו לעיל באות י"א אם יכולים לסמוך על העירוב שעשו בביתם ומתי יכולים לסמוך על העירוב שעשו בשבילם בעיר של בית החולים. ועתה נדון בדין הילדים שנותרו בעירם, באופן שההורים הלכו ואין להם עכשיו שום עירוב. דלפי הגרד"ל לכאורה דינם תלוי במחלוקת הגר"ז ומחה"ש, ולפמשנ"ת לכו"ע אין להם עירוב. ובאופן שמהני עירובם שהניחו בעיר (והציור הברור בזה הוא כשהאב הוא נהג הצלה שיכול לחזור בשבת) אזי העירוב כשר וגם להילדים מותר לסמוך עליו. וכל זה רק אם הם יודעים איפה מונח העירוב אבל אם אינם יודעים כתבנו לעיל שיש לדון שזה נאבד כלפיהם. אמנם כתבנו לדון שיותר מסתבר שאין זה כאבוד. ויש להוסיף, שאף אם נאמר שאם אינם יודעים איפה העירוב דינו כאבוד, היינו כשאין יודעים כלל איפה זה נמצא, אבל אם הם יכולים למצוא כל האוכל בבית אלא שאין יודעים לברר מה העירוב בודאי אין זה נידון כאבוד ויכולים לסמוך ע"ז.

וציור שמהני להורים העירוב שהניחו עבורם בעיר השניה, לכאורה לפי מש"כ בספר יום טוב כהלכתו לפי המחה"ש לא יוכלו הילדים לסמוך על עירוב ההורים שנשאר בעירם דאין לדון בזה עירוב עבורם, ולדברינו יש מקום להכשיר. ולפי מה שהבאנו באות י"א מהרב ש. גודמן יתכן דלפי המחה"ש אם הניח ילדים בבית מכיון שהם סומכים על העירוב הראשון גם להורים מותר, וזה חידוש.

טז. ועל פי זה חשבתי להביא ראיה לדברינו לעיל שבשיטת המחה"ש דל"צ לדון ראוי כלפי כל אחד, הדין הוא דנאבד העירוב פסול. והיינו דביארנו שאף אם העירוב בעולם, אם אינו יודע איפה הוא נמצא נחשב כמי שאין לו עירוב, ולכאורה זה אף אם יש אחר בעולם שיודע. וא"כ יל"ע לפי המחה"ש היאך יוצאים בעירוב האב וזה לא מצאנו למי מהפוסקים שיצריך שהאב יגיד לכל בני ביתו איפה נמצא העירוב. אך זה אינו, דע"כ די במה שיכולים לשאלו ושוב אי"ז אבוד, וכן הוא בגדול העיר שע"י שאפשר לשאלו הרי העירוב עומד לכל בני העיר. ופשוט.

סימן ה

הפרשת תרומה לשני ימים טובים של גליות בתנאי

מי שנולד בט"ו ניסן מתי נהיה גדול בחו"ל

א) איתא בגמ' (סוכה מ"ו ע"ב), אמר רבי זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא, מאי טעמא דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני, ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו. והנה כ"ז בא"י שעושין יום אחד, ולכך כתב בשו"ע (סי' תרנ"ח ס"ו) דאחר הנטילה יכול להקנות, ועיין בפמ"ג (א"א סק"ח) שכתב וז"ל, ולדידן דעושין שני ימים טובים בשני נמי אין יוצא בשאול כבסי' תרמ"ט אות י"א בט"ז, א"כ בהכרח קטן היודע לנענע חייב לקנות לולב, דלאחר שיצא אביו ביו"ט ראשון יקנהו לבנו במתנה גמורה, ואיך יעשה ביו"ט שני. וכדבריו כתבו הרבה אחרונים, אך בביכורי יעקב (סקי"ח) כתב על זה עצה פשוטה לכאורה, שיתנה בהקנאתו. וז"ל, ולכן נראה לענ"ד שיש תקנה בזה מבלי שיצטרך לקנות לולב לקטן ואף על פי כן יוצא ידי חינוך, דהיינו ביום ראשון אחרי שנטלו ויצא בו יאמר להקטן אם היום יו"ט הרי הוא לך במתנה ואם לאו אינו מתנה, ואז למחר יוצא בו האב ממה נפשך דאם הוא יום שני הרי יוצא בשאול, ואם הוא ראשון הרי מתנתו לקטן אתמול אינו כלום והוי שלו. עכ"ל. וכמו כן איתא בגמ' עירובין (דף ל"ט ע"ב) גבי תרומות ומעשרות, וז"ל הגמ' תניא, כיצד אמר רבי יהודה מתנה אדם על הכלכלה ביום טוב ראשון ואוכלה בשני, היו לפניו שתי כלכלות של טבל, אומר אם היום חול ולמחר קדש תהא זו תרומה על זו, ואם היום קדש ולמחר חול אין בדברי כלום, וקורא עליה שם ומניחה. ולמחר הוא אומר אם היום חול תהא זו תרומה על זו, ואם היום קדש אין בדברי כלום, וקורא עליה שם ואוכלה, רבי יוסי אוסר וכן היה רבי יוסי אוסר בשני ימים טובים של גליות.

ונפסקה הלכה כר' יהודה בזמן שהיו מקדשין על פי הראיה, אך בזמן הזה דבקיאינן בקביעא דירחא נחלקו הר"מ והראב"ד אם הכי דינא[יז], וקי"ל כהראב"ד שגם בזמנינו הדין כן. ולכאורה הביאור הוא שגדר המנהג להתנהג כאילו היה ספק, וכך מבואר בלשון הריטב"א (ר"ה י"ח, ד"ה ועל אלול) וז"ל, ונהיה בעיקר המעשה כאילו אין אנו יודעין כלום, ומברכין ומקדשין בו כמו שהוא ספק בידנו. וכן כתב בסוכה (דף מ"ג ע"א), ואנו אין לנו אלא

יז. עין רמב"ם פ"ו מהל' יו"ט הל' יב-טו ובהשגת הראב"ד הל' טו.

כמו שקבעו וגזרו הם, מעתה הרי אנו בעיקר המעשה כאילו אין אנו יודעים בקביעת הירח. והעירני ה"ר ל. י. בכהופר שליט"א, שמאחר דקי"ל כהראב"ד צריך ביאור למה לא נחתו שאר הפוסקים לעצת הביכורי יעקב.

ב) **והנה** האופן הפשוט כשמפרישים בשתי הימים על תנאי, שההפרשה הראשונה היא ביום הראשון. אמנם כשעומד על קו התאריך יש היכי תימצי שמפריש קודם ביום טוב שני, שנמצא במקום שהוא יו"ט שני כבר ואח"כ חוזר לעבר השני של קו התאריך ששם הוא יום טוב ראשון ומפריש, וצריך לברר אם באופן זה הדין שוה לסוגיא בעירובין שהבאנו, ואף דלפום ריהטא אין חילוק בזה, אבל לענ"ד יש מקום גדול לדון בזה, בהקדם מה שיש להאריך בסוגיא דמפריש על תנאי.

ומתחילה נראה להקדים מה שיש עוד להסתפק במפריש בזמן הזה על תנאי כדברי הגמ', איך יהיה הדין אם בכל יום הפריש פירות אחרים, כגון ביום הראשון הפריש בצד דרומי על שאר הכלכלה, וביום השני הפריש מצד צפוני על שאר הכלכלה, ובפשטות אין מניעה לעשות כן. ואם כן צריך לברר האם זר מותר לאכול הצד דרומי שהפריש ביום הראשון. ואף דלפום ריהטא הפירות של הפרשת יום ראשון אסורים לזר מספק דהא הפרישם על תנאי, מכל מקום נראה דאין זה פשוט כלל ועיקר.

דהא לכאורה זה דבר פשוט שבזמן הזה מי שנולד בז' ניסן, יש לו דין גדול כשיגיע ז' ניסן אחר י"ג שנה, ואין לו ספיקא דיומא בנוגע לגדלותו. ולמה לא נימא מאחר ותקנו יו"ט שני להתנהג כאילו אין אנו יודעין בקביעת הירח וחוששין שמא עברו אדר, אם כן בכל חדש ניסן יהיה לנו ספיקא דיומא שמא נתעבר אדר והיום הוא ו' ניסן, אלא ודאי כל התקנה היא רק כלפי יו"ט. ואם כן גם אם נולד בט"ו ניסן, לכאורה הוא חייב במצוות בודאי, בליל ראשון של פסח.

וא"כ מי שיפריש תרומה כעין תנאי דהגמ' ביום ז' תשרי על מנת שהיום הוא ו' תשרי, ולמחר יפריש מצד השני, פשוט שמותר לזר לאכול התרומה הראשונה, דכלפי הלכות תרומה נוקטים בודאי שהקביעות שיש בידינו היא האמת, והפרשה דידיה ודאי לא חלה. ואם כן לכאורה גם ביו"ט גופיה כלפי הלכות תרומה בודאי שלא חלה התרומה ביום הראשון, ולמה תהיה אסורה באכילה לזר.

ולפי זה בעל כרחך הביאור בגמ' בעירובין הוא, דרק כלפי הל' יו"ט דנים שעד כמה שיו"ט שני יו"ט הפרשה השניה אינה הפרשה אלא ההפרשה הראשונה. אבל כלפי הלכות תרומות ברור לנו שרק ההפרשה השניה חלה. וא"כ באמת יהיה מותר לזר לאכול מהפירות שהופרשו ביום הראשון.

ג) **אלא** דלכאורה יש לתמוה בזה, דאם כן אמאי צריך להפריש ולעשות תנאי בב' הימים, ולכאורה גם אם לא יפריש כלל ביום הראשון ולא יעשה רק ההפרשה על תנאי ביו"ט שני יהיה מותר. והיינו דיסוד של שתי ההפרשות על תנאי

היינו שכלפי הלכות תרומה יהיה ודאי הפרשה באחד מן הימים, ושיהיה ברור כלפי הלכות יו"ט שלא היה הפרשה ביו"ט. וא"כ נחזי אנן במפריש רק ביו"ט שני על תנאי באיזה מן הדינים יש חסרון. ולכאורה כלפי הלכות טבל אין חסרון דהא כיון דכלפי הלכות תרומה נקטינן שיו"ט שני הוא חול בודאי, א"כ הפירות יהיו מותרין באכילה אף שעשה רק הפרשה זו והתנה שאם היום יו"ט לא אמר כלום. ולכאורה גם כלפי יו"ט אין לאסור דהא התנה מפורש שכל ההפרשה שלו זה רק עד כמה שהיום חול. ואף אם יש לדחוק בזה, שמאיזה טעם כדי להציל מאיסור יו"ט צריך לעשות ההפרשה וההתנאה על שתי הצדדים, על כל פנים אם שכח להפריש בראשון נימא שיעשה ביום השני על תנאי, וגם ביום ראשון של חול המועד יפריש על תנאי שאם אתמול היה חג הריני מפריש עכשיו, ויהיה מותר לאכול מיד ביום השני של חג. דהא מצד יו"ט שני לכאורה לא עשה שום איסור, דהא כלפי הלכות יו"ט אין הבדל בזה בין מי שמפריש בשני ימים של יו"ט כל אחד על תנאי ובין מי שמפריש ביו"ט ובחו"ל על שתי צדדי הספק. ומכיון שזה פשוט שאחרי שיפריש ביום ראשון של חול המועד מותר לאכול הפירות דהא ממ"נ הופרשו, לכאורה גם לפני שהפריש בחוה"מ יהיה מותר לו לאכול אותם, דהא כלפי הלכות טבל נקטינן בתורת ודאי שיו"ט שני הוא חול וא"כ ההפרשה חלה. וא"כ לכאורה אין סיבה שאינו יכול להפריש ביו"ט שני ולאכול ואח"כ להפריש בחוה"מ, ובודאי אינו במשמע שיכול לעשות כן.

אך מאידך קשה לומר שאף לגבי הלכות תרומה ננקוט שהוא ספיקא דיומא ונאמר שאסור לזר לאכול התרומה שהפריש ביום הראשון, דמלבד מה שהוא קשה בסברא לומר שדינים שאינם תלויים ביו"ט יהיה להם ספיקא דיומא, גם קשה להבין מה דיניו של איסור מחודש זה ועד מתי יהי' אסור. דלכאורה כל ספק שהוא מצד ספיקא דיומא שייך רק עד הזמן שהשלוחין היו מגיעים לאותו מקום, דרק זה הוא בכלל הספק.

והנה אם היה איזה נ"מ בדינים של יו"ט לזמן שאחרי הגעת השלוחין,[יח] לכאורה ברור שכיון שתקנת יו"ט שני היא ודאית מצד מנהג אבותינו בידינו ואפילו שאנן בקיאין בקביעא דירחא מ"מ כך הוקבעה הלכה כלפי בני חו"ל ואפילו כלפי בן א"י נחשב יו"ט לגבי בן חו"ל, וזה נוגע להרבה דינים. ולחדד הענין נחזי בחבורת אנשים שטעו בדרך לזמן ממושך וממילא אינם יודעים איזה יום היום והגידו להם עדים שקרנים שהיום חג, ונהגו על פיהם אף שהם

יח. ואפשר לציירו לפי קושיית הראשונים שהדין הוקצה לאיסורו של עצי סוכה יהיה כמו חנוכה שאסור לעולם. ומה יהיה הדין בסוכה שישב בתוכה רק בשמ"ע שמסתבר שיהיה אסור לעולם אף אחרי ר"ח חשון.

עושים כדינם במה שנוהגים חג לכל דיניו, אבל מי שיודע ששקרו אותם לא יענה אמן על ברכותיהסובודאי אם הוא כהן אסור לו לברך על ברכת כהנים של תפילתם הואיל והוא יודע שהברכות הם ברכה לבטלה, ובתקנת יו"ט שני אינו כן וכהן בן א"י יכול לישא כפים בתפילתם. וכן בן חו"ל הנמצא בא"י ודעתו לחזור וישב בסוכה רק בשמ"ע, מסתבר טובא שגם בן א"י נאסר בעצים, דאף שאצלו אין ספק הרי גם הוא 'מודה' שיש לבן חו"ל ניהוג של יו"ט מצד הספק שלו. וממילא כמו שאצל הבן א"י דנים שהיו"ט של הבן חו"ל הוא יו"ט, גם אצל הבן חו"ל היו"ט שלו הוא ודאי. אבל כל זה כלפי הלכות שתלויים בדין יו"ט דבזה תיקנו יו"ט מדרבנן, אבל כלפי הלכות מעשר שאינו מתולדה של הלכות יו"ט אף שזה יוצא מאותו ספק, ודאי אינו מסתבר לנקוט ספק כלפי הנך דינים כשכבר אין כאן ספק. וא"כ עולה לנו דין תמוה שההפרשה של היום הראשון תהיה אסורה לזר עד הזמן שהשלוחין מגיעין ומשם ואילך מותרת. ועוד אם ננקוט שהפירות שהופרשו ביום הראשון אסורים לזרים משום הספיקא דיומא של יו"ט צריך לברר מה הדין בהך הפרשה כלפי בן א"י, דלכאורה כלפיו אין ספיקא דיומא אף בנוגע ליו"ט, ואין זה מסתבר שיהיה תרומה לבן חו"ל וחולין לבן א"י, ונצטרך לומר שזה תלוי בהמפריש שכאשר המפריש בן חו"ל אסור לכו"ע אף לבן א"י, וגם זה אינו מובן כלל בסברא, וכמש"כ שבדינים התלויים ביו"ט של הבן חו"ל בודאי הכי דינא דגם הבן א"י 'מודה' שזה דינו של בן חו"ל אבל כשאינו תלוי בעצם בדין יו"ט אינו מובן שכלפי הבן א"י יהיה דין ספק ודו"ק.

ד) **ושמעתי** מר"ח שמואלביץ שליט"א עוד ספק הצריך בירור, במי שנולד בט"ז ניסן האם בשנה שהגדיל יכול להוציא אחר בברכת על אכילת מצה בליל ט"ז. דמחד גיסא, הרי הוא גדול לכל דבר, דכלפי גדלות נקטינן שהיום הוא ט"ז ניסן, וממילא יכול לרדת לפני התיבה ולהוציא הציבור בתפילתם, ובודאי יכול להוציא גדול בברכת המוציא על הכזית מצה, ולמה לא יוכל להוציא בברכת על אכילת מצה נמי, אבל מאידך גיסא הרי כל החיוב לאכול מצה הוא מפני דחיישינן שהיום ט"ו ניסן, ואם כן לגבי אכילת מצה ממה נפשך אינו בר חיובא. והנה לפום ריהטא היינו אומרים דיכול להוציא חבירו, כיון דכלפי גדלות אין ספק. אלא דאין בזה הכרעה גמורה מסברא, דכיון דכלפי הלכות יו"ט מספקינן אין לחייבו באכילת מצה בתורת גדול.

ה) **והנה** צריך לברר בציור דלהלן, ראובן נולד בז' תשרי, ובשנה שהגדיל הפריש בז' תשרי מכלכלה על כרי אחד, ובט' תשרי הפריש אותם פירות תרומה על כרי אחר, (והוא לא היה מופלא שנדון בו שהגיע לעונת נדרים לפני שנהיה גדול) לכאורה ברור דההפרשה השניה אינה כלום, דאי אפשר להפריש מתרומה על טבל, אבל אם באמת אלול היה מעובר והפרשתו הראשונה לא חלה, שפיר תחול ההפרשה

השניה. ואם כן איך יהיה הדין אם ביו"ט שני הוא רוצה לתקן הכרי השני, ולכאורה זה תלוי באותו ספק האם יכול להוציא חבירו בברכת מצה בלילה השניה של יו"ט. שהרי אם אומרים דקטן שהגדיל בט"ז חייב בתורת גדול אף במצוות יו"ט שני, דהיינו שאף התקנה דספיקא דיומא אינה משליכה על שאר דיני התורה, אם כן יהיה אסור לו להפריש על הך כרי, דהרי מצד הלכות תרומה הוא טבל ודאי ואסור לתקנו ביו"ט שני. אבל אם נוקטים דכלפי הלכות יו"ט שני צריך לחשב בכל דיני התורה כאילו היה אלול מעובר, גם בזה יהיה מותר בממה נפשך, דאם אלול היה מעובר ההפרשה הראשונה אינה כלום וההפרשה השניה מט' תשרי חלה, ונמצא דלפי הלכות יו"ט שני אנו דנים שהכרי השני מתוקן, ויוכל להפריש.

ו) **עוד** יש לדון לפי זה, באופן שעומד בז' ניסן ומפריש על תנאי אם היום שנדפס בלוח ט"ו הוא היו"ט האמיתי – כלומר אם אדר חסר – איני מפריש, ואם היום שנדפס בלוח ט"ז הוא היו"ט הרי זה תרומה, האם כשיגיע יו"ט שני יהיה מותר לו להפריש, דהיינו האם נאמר ממה נפשך אם היום הוא יו"ט הרי כבר הפריש. ולכאורה אף זה תלוי בספק הקודם, שאם התקנה היתה שכלפי יו"ט שני דנים כל דיני התורה כאילו היה אדר מעובר, גם בזו יהיה מותר, אבל אם ננקוט כהצד הראשון זה יהיה אסור.

ולכאורה מדברי הגמ' עירובין יש לפשוט הספק האחרון, דבמה שנוגע להפרשה של ט"ז ניסן מה לי אם עשה התנאי ביו"ט ראשון על מנת שהוא חול, מה לי אם עשה התנאי בז' ניסן ע"מ שט"ו הוא חול. ואם כן מבואר בגמ' שבאופן זה יש היתר ביו"ט שני, והיינו שכלפי יו"ט דנים כל דיני התורה בספיקא דיומא, ולכאורה מינה יש לפשוט עיקר הספק דקטן שהגדיל בט"ז חייב ביו"ט שני רק בתורת קטן.

אמנם אף אם הדברים נכונים, מכל מקום כל זה בנוגע להלכות יו"ט, אבל בנוגע להיתר אכילה של מה שהופרש, לכאורה אין כאן ספק כלל, כיון דזה נדון מצד הלכות תרומה ולא בהלכות יו"ט. ואם כן קשה איך מותר לו בתנאי זה להפריש ביו"ט שני הא נמצא שהוא מתקן הכלכלה בודאי, כיון שבהלכות תרומה אנו דנים בודאי שהפרשה דאתמול כלום, ולכאורה ההיתר שלו להפריש ביום שני הוא משום שאף שכלפי הלכות טבל ההכרעה היא ודאית שהך הפרשה מתירה הכרי, כלפי איסור יו"ט דנים בממה נפשך, כיון שכל מה שהיום יו"ט הוא רק על הצד שאלול היה מעובר, ועל הצד הזה ההפרשה ראשונה חלה, נמצא שלצד זה אינו מפריש עכשיו ואינו עובר על איסור יו"ט. אבל ודאי במה שנוגע להלכות תרומות, ברור לנו שההפרשה ראשונה אינה כלום. ולפי כל זה יהיה מותר לזר לאכול הפירות של ההפרשה הראשונה שהפריש ביום הראשון של יו"ט.

אלא דכאמור אם כן צריך עיון גדול למה לא יפריש רק ביום שני

בתנאי זה, דלכאורה יהיה מותר לאכול, ואינו במשמע דמהני, וכמו שכתבנו.

ונראה להציע ארבע אופנים בביאור הענין ויש בהם נ"מ רבתא לדינא.

ז) **אופן** הראשון איכא למימר, שאף דבעצם לפי החשבון באמת צריך להיות מותר להפריש רק בשני על תנאי ולאכול שיש כאן ממ"נ דא"א להיות שהיום זה יו"ט וזה היתה הפרשה, מכל מקום כיון דבפועל יהיה מותר לאכול על ידי הפרשה זו (משום שכלפי הלכות תרומה נקטינן שזה ודאי תרומה) על כן אין להתיר להפריש ביו"ט שני בכי האי גונא, דאף זה נחשב לתיקון ביו"ט, וכל מה שהתירו חז"ל הוא רק באופן שמצד היו"ט נוכל לדון שההיתר היה מצד ההפרשה הראשונה.

ואם כנים הדברים, צריך לברר מה יהיה הדין באופן שלא הפריש ביו"ט ראשון, והפריש ביו"ט שני על תנאי, וביום הראשון של חוה"מ הפריש נמי על תנאי שט"ז היה יו"ט, [ואף דלא היה צריך להתנות בהפרשה השניה דהא בחול המועד מותר להפריש, מעשה שהיה כך היה, ולהלן נצייר באופן שאכן הוצרך לעשות כן]. דלכאורה אם נימא שמותר לאכול מיד אחרי ההפרשה הראשונה, יהיה אסור להפריש ביו"ט דחשיב מתקן, וא"כ יצטרך לחכות עד אחרי ההפרשה השניה, כדי שלא יהיה איסור של יו"ט, אבל אינו מבואר מכח מה יחול על הפירות איסור אכילה דהא מצד הלכות תרומה פירותיו מתוקנים. ולחדד נוסיף, הלא אם אחר אכל את הפירות הללו בודאי שהוא יעבור על האיסור ולא המפריש, וצריך ביאור איך הפקיע איסור יו"ט של המפריש היתר אכילה כלפי אחרים.

ונראה דבכי האי גונא שלא הפריש בראשון באמת יהיה אסור להפריש ביו"ט שני, וכל מה שהתיר ר' יהודה בגמ' שם, הוא רק באופן שבשעת ההפרשה ביו"ט שני שאנו יודעים שבאמת מתירה הפירות, כבר נעשית ההפרשה השניה. (ובמילים אחרות אם היינו נוקטים שבודאות היום השני זה היו"ט האמיתי לא היה היתר של הפרשה על תנאי).

והנה זה שהוספנו לחדש שאם ננקוט שאין להפריש רק ביו"ט שני מצד איסור יו"ט, אסור להפריש גם אם יפריש אח"כ בחוה"מ על תנאי, אף דבאופן שציירנו אין בזה נפקא מינה לדינא כל כך , שהרי מכיון שלפי מהלך זו נוקטים שאם לא הפריש בראשון, שאין היתר להפריש ביו"ט שני על תנאי ולאכול מיד, א"כ אין לו שום ענין להפריש ביו"ט שני וגם בחוה"מ שכיון שבין כה אינו מותר לאכול אלא אחרי ההפרשה בחוה"מ, יכול להפריש רק בחול המועד, מכל מקום יתכן לצייר באופן שיהיה בו נפקא מינה. דהיינו, כגון שעומד בצד המזרח של קו התאריך ביו"ט שני ורוצה לאכול מהנך פירות, שמעשר על תנאי ועובר לצד המערב ששם הוא יו"ט ראשון ומעשר גם כן על תנאי, דבפשטות היינו אומרים דלא שנא זה מעצת הגמ', ומותר לעשות כן, אך לדברינו באמת

יהיה אסור, [ויש אפשרות לצייר כן גם בטבריה וציפורי, ודוק].

ועוד יש לצייר, במי שמאיזה טעם אינו יכול לעשר בחול המועד, ולכך מעשר ביו"ט שני של סוכות על תנאי, ובשמיני עצרת מעשר שוב על תנאי, שלפי דברינו יהיה אסור לעשות כן.

ח) **הדינים** העולים ממהלך זה: א. קטן שהגדיל ביו"ט שני אינו יכול להוציא אחרים בברכה של קידוש או מצה. [שהרי לפי מהלך זה ביארנו שהא שאינו אסור להפריש ביו"ט שני על תנאי, אף שכלפי הלכות תרומות זה נידון כהפרשה ודאית היינו משום שבאופן שיש ממ"נ כלפי דיני יו"ט, אף שהממ"נ נבנית מדין בחלק אחר של התורה שכלפיו הוכרע כודאי עדיין דנים הממ"נ כלפי הלכות יו"ט. וא"כ כמו שמותר להפריש הפרשת ודאית של תרומה ביו"ט שני משום הממ"נ כמו"כ אין לצאת ביו"ט שני בברכת קטן שאינו גדול אם היום יו"ט]. ב. בתנאי דהגמ', באופן שהפריש בב' הימים על פירות אחרות, ההפרשה הראשונה מותרת באכילה לזרים. ויש להעיר, דאם כנים דברינו יתכן מאד שיהיה אסור לעשות תנאי כזה, ויהיה מוכרח להפריש בב' הימים את אותם פירות. דהנה עיין בר"מ (פכ"ג מהל' שבת הי"ד) שכתב ב' טעמים לאיסור הפרשת תרומות ומעשרות בשבת ויו"ט, האחד מפני שנראה כמקדיש ועוד מטעם מתקן. אשר לפי זה מהטעם דנראה כמקדיש יהיה אסור להפריש על פירות אחרים, כיון שבהם הוא נראה כמקדיש בתורת ודאי ביום השני. ועוד נראה דגם מצד איסור מתקן יתכן דאסור, דלכאורה ההבדל בין תרומה לחולין גם נחשב כמתקן, וממילא יהיה אסור משום החלק הזה שאתמול הופרש לתרומה עכשיו מתוקן כחולין.

ולגבי העצה שכתב הביכורי יעקב, לכאורה שפיר מהני, דכלפי יו"ט שני אנו דנים בכל דיני התורה שהוא ספיקא דיומא, וממילא דבאמת אפשר לנקוט שההקנאה הראשונה לא חלה כלל.

ט) **אופן** השני ליישב עיקר ההערה שהקשינו לעיל דמה מועיל תנאו ביו"ט שני הא מפריש הפרשה ודאית ביו"ט שני. והיינו אף לפי הצד הב' שכתבנו (באות ד) דרק בנוגע להלכות יו"ט עצמם דנים ספיקא דיומא, ובאמת קטן שהגדיל ביו"ט שני שפיר חייב בתורת גדול באכילת מצה בליל ט"ז נוכל להבין ההיתר להפריש ביו"ט שני על תנאי, אף שלפי זה מי שהפריש בט"ז על תנאי, גם אם כבר הפריש בט"ו על תנאי מתקן הפירות בתורת ודאי, וגם ב'מבט' של הלכות יו"ט דנים שההפרשה השניה היא הפרשה ודאית. י"ל שהתירו הוא משום שבדבר שמיניה וביה אין לדון בו איסור, אין לאסרו, ולכך אם אמר אם היום חול הריני מפריש, אינו עובר באיסור יו"ט שהרי הוא תרתי דסתרי. ולפי"ז יהיה הביאור דיש לחלק בין היכא שאנחנו מוכיחים בחשבון שאם באמת אלול היה מעובר, יש איזה נפקא מינה בהלכות יו"ט שני, לבין היכא שכל

המעשה הוא על הצד שאינו יו״ט. ויש להקשות על מהלך זה מדברי הרבינו יהונתן שם שהקשה למה לי להתנות על היום השני, הלא יכול להפריש סתם דממה נפשך לצד שהיום יו״ט הרי כבר הופרש מאתמול. ולפי דברינו אין בזה התחלת קושיא, דהא ודאי אין צד באמת שההפרשה של היום אינה תרומה ולכן צריך להתנות כמו שביארנו דרק על ידי התנאי אינו עובר על איסור מתקן ביו״ט. אכן לכאורה זה אינה קושיא כלל דרבינו יהונתן קאי על דברי הגמ׳ דמיירי גם בזמן שהיה ספק גמור, (ובפרט לפי הר״מ שרק בזה מיירי הגמ׳), ועל זה שפיר הקשה רבינו יהונתן למה לי תנאי.

ולפי מהלך זה לכאורה עדיין קשה הא דלא מהני להפריש רק ביום השני על תנאי, שהרי מצד הלכות תרומה מותר לאכול, דבשאר דיני התורה אין כאן ספיקא דיומא, ומצד הלכות יו״ט אין לאסור שהרי עשה תנאי שאם היום יו״ט אינה הפרשה, ונצטרך לבאר גם לפי מהלך זה, על פי מה שכתבנו במהלך הראשון, דבכי האי גונא ייאסר, דמכיון שמתיר למעשה אף זה בכלל מתקן, ואם כן גם לפי מהלך זה יהיה אסור להפריש ביו״ט שני אם לא שהפריש קודם ביו״ט ראשון. ונפקא מינה באופנים שציירנו במהלך הראשון כגון בקו התאריך או בטבריה וציפורי וכדומה, משום דכיון שבשעתו מתיר הפירות יש איסור מתקן אם לא שיעשה התנאי כלפי הלכות יו״ט.

ולכאורה לפי מהלך זה, אין מקום לעצה שכתב הביכורי יעקב, שהרי אם הקנה לקטן ביום הראשון על תנאי שזה יום טוב, בודאי לא יצא האב חובתו ביום השני, דכלפי הלכות קנינים אנו דנים בתורת ודאי שהלולב של הקטן וממילא גם כלפי יו״ט לא מהני.

ונסתפקתי לפי מהלך זה, מה יהיה הדין בתנאי דהגמ׳ באופן שההפרשה הראשונה עשה קטן שהגדיל בט״ו, שמצד אחד הרי לפי מהלך זה נקטינן דלכל דיני התורה לא דנים כלל ספיקא דיומא, ואם כן הפרשה זו על ידי גדול נעשית, ולמה לא תהני לתנאי, אמנם הרי לעולם אם נדון ההפרשה הראשונה בהלכות תרומה הרי אינה כלום, ומשתמשים בה על כל פנים לעשות ממה נפשך להתיר ההפרשה ביו״ט, ואם כן לכאורה ההפרשה הזו צריכה להתאים עם הצד שאלול מעובר, ולפי הצד הזה הרי הוא קטן. וכן נראה באמת, דלכאורה אין מקום לקטן שהגדיל בט״ו לומר שאם היום י״ד הרי זה תרומה, שאין לך תרתי דסתרי גדול מזה.

הדינים העולים ממהלך זה הם כמו בדרך הראשון שכתבנו, מלבד הא דקטן שהגדיל ביו״ט שני יכול להוציא אחרים בברכת מצה וקידוש. והנה בשתי דרכים אלו יש חידוש להלכה, בהא דזר יכול לאכול ההפרשה הראשונה, וגם בהא דאסור להקדים התרומה של יו״ט שני.

י) **האופן** השלישי, דיש מקום לחלק היאך עשה התנאי. כלומר דאולי יש לבאר דבאמת קטן שהגדיל ביו״ט שני אין דנים ספיקא דיומא שמא אלול מעובר, אבל כלפי הפרשת תרומה כן דנים ספיקא דיומא אף לדיני תרומה.

והיינו משום שתקנת יו"ט שני הוא להתנהג כאילו היום יו"ט, אבל לא כאילו היום התאריך הוא ט"ו, ואילו הגדלות מתייחסת רק לעצם התאריך ט"ו, ולא למה שהוא יו"ט.

ולפי זה כשמתנה תנאי בהפרשה, אם יאמר אם היום ט"ו לא יועיל התנאי ויעבור על איסור יו"ט שני, וכל ההיתר הוא משום שמתנה בנוסח אם היום קודש אין בדברי כלום ואם היום חול אני מפריש. ולפי זה באמת ההפרשה הראשונה תהיה אסורה לזרים מספק, שאף הדיני תרומה נגררים אחר הדיני יו"ט מכיון שהוא התנה בלשון אם היום יו"ט, כל דיני התורה שתלויים בשם יו"ט נידונים בספיקא דיומא.

אלא דצריך ביאור לפי זה היאך דנים החלות תרומה, שהרי זה ברור שאם בן א"י יפריש על תנאי זה יהיה מותר לו לאכול ההפרשה הראשונה, דהא אצלו אין ספיקא דיומא. אם כן מה הדין אם בן א"י מפריש, האם בן חו"ל מותר לאכלו, וכן להיפך אם בן חו"ל מפריש האם בן א"י מותר לאכול. ולכאורה לפי מהלך זה יהיה תלוי באמת בהאוכל. והדברים נראים מחודשים דלא מסתבר שאפשר לתלות שאר דיני התורה בדין יו"ט אצל הגברא. ולחדד הקושיא, אם כנים דברינו שהוא תלוי בהאוכל, האם זה תלוי בשעת הפרשה אם היה אצלו חיוב יו"ט שני, או בשעת אכילה, וכגון שבין הפרשה לאכילה קבע מושבו בא"י. דמחד גיסא קשה להבין שיהיה תלוי בשעת הפרשה, דאם כן איך יהיה הדין בנולד או נתגייר אחר כך, ומאידך גם לומר שמי שקבע מושבו בא"י בין הפרשה לאכילה נשתנה אצלו דין הפירות, נראה תמוה, וצ"ע.

יא) **הדינים** העולים ממהלך זה: א. קטן שהגדיל ביו"ט שני יכול להוציא אחרים בקדוש וברכת מצה. ב. אין חילוק איזה הפרשה עשה קודם, ובקו התאריך וכדומה שפיר יכול להפריש קודם ההפרשה של יו"ט שני. ג. התרומה שהפריש ביו"ט ראשון אסורה לזרים. והעצה שכתב הביכורי יעקב לפי מהלך זה מהני שפיר, שכיון שתלה הבעלות על הלולב בדין היו"ט, נגרר דינה כמו בתרומה.

ולהמחיש החידוש במהלך זה, נצייר ספק חדש לפי חדושו הידוע של הערוך לנר בדעת הרמב"ם, שגם בזמן הזה יש בירושלים חיוב דאורייתא בנטילת לולב כל שבעה כמו ביום הראשון, ואפשר לברך על זה, ויש גם דין 'לכם'. ומה יהיה הדין באב שהקנה לבנו קטן ביום הראשון על תנאי [וביום השני לא התנה, כגון שהבן מצא לולב אחר ביום השני או שהבן הוא בן א"י] האם יכול האב ליטול הך לולב בירושלים ביום רביעי של חול המועד, או האם חייב ליטול הך לולב בירושלים כשאין לו אחר. לכאורה הדין יהיה שהוא ספק 'לכם', (והיינו הספיקא של יו"ט שני) ויצטרך לקחתו אם אין לו אחר, אך לא יוכל לברך. ואם יחליט לקבוע מושבו בא"י, הסתפקנו לעיל דאולי נשתנה דינו, ואין ענין שיטול לולב זה כלל דהוא ודאי של בנו, וכל מה שהוא נדון כספק

לגבי הדין 'לכם' הוא רק כלפי החיוב יו"ט שני.

יב) **האופן** הרביעי, דכל מה שאפשר להתנות ביו"ט מצד הספיקא דיומא הוא רק כלפי מעשה האסור ביו"ט. וסברא זה אפשר לבאר בב' דרכים. האחד, דבעצם הדבר ההבנה הוא כמו שאמרנו באופן השלישי, שאפשר להתנות רק בשם יו"ט ולא בתאריך, וכן דאין שייך להתנות דברים אחרים בשני צדדי הספיקא דיומא, כיון דבאמת אין כאן ספק, ורק כלפי יו"ט אפשר לתלות כן. ואם כן בהפרשה שאינה מדיני היו"ט היה צריך להיות שאי אפשר להתנות, (ודלא כמו שביארנו באופן השלישי שיש לתלות כל דיני תורה בהספק של יו"ט שני). אלא מכיון שאסור להפריש ביו"ט, א"כ ההפרשה נהיה מעניני יו"ט ושייך להתנות שהוא מפריש רק אם היום חול.

הדרך השני לבאר דבר זה, לפי מה שביארנו לעיל דהא גופא שהפירות ניתרים בפועל אוסר ההפרשה שאף זה בכלל מתקן, וא"כ יוצא שהתנאי בא להתיר מצד היו"ט, ובזה שפיר מהני תנאי אף לגבי תרומה.

ולפי מהלך זה אם לא היה איסור הפרשה ביו"ט באמת לא היה שייך להתנות כן. ולפי זה עולה לנו חידוש, דהרי ידוע מחלוקת האחרונים האם מותר לבן חו"ל לבקש מבן א"י לעשות מלאכה בשבילו ביו"ט שני. ואם נבוא לדון באופן שבן חו"ל שכח לעשר וביקש מבן א"י לעשר בשבילו, וכדי לצאת ידי האוסרים לבקש, אמר לו לעשר על תנאי באופן שמותר גם לבן חו"ל לעשר. מעתה איך נדון התרומה מההפרשה הראשונה לגבי איסור אכילה לזרים, ויוצא לדברינו שהוא תלוי בשיטות אם מותר לבן חו"ל לבקש מבן א"י, שאם מותר לבקש אין צריך תנאי ואם כן לא יחול התנאי, וכמו שביארנו שרק אם האיסור יו"ט מחייב התנאי שייך להתנות, ויהיה מותר לאכול, ואם אסור לבקש התנאי חל שפיר.

הדינים העולים ממהלך זה: א. אין שייך עצת הביכורי יעקב, דכיון שאין איסור לא להקנות לקטן ביו"ט, אם כן החלות הקנאה חל בודאי כפי האמת שיו"ט ראשון הוא יו"ט. ב. שאין חילוק איזה הפרשה הוא עשה קודם כגון בקו התאריך וכדומה. ג. התרומה שהפריש ביום הראשון יהיה אסור לזרים משום שכיון שההפרשה היא ענין של הלכות יו"ט כלפי כל דיניו יש ספק של יו"ט שני.

סימן ו

בגדר הגזירה שמא יעבירנו

הנוטל אתרוג בשבת וחבירו יודע שהאתרוג פסול האם צריך להפרישו

ביאור הגרע"א בשבות דהזאת כה"ג שהוא שמא יעבירנו

א) **כתב** הגרע"א (שו"ת תנינא סימן קי"ד) בענין טבילת כה"ג בשבת שבתוך שבעת ימים קודם יוה"כ וז"ל: ולזה נראה דבלא"ה צריכים להבין בהא דפרכינן דהזאה שבות הוא, אם איסורא דהזאה משום דהוא כמתקן כמו דפי' רש"י רפ"ו דפסחים, הא הכא לגבי השבות הוי ספק דרבנן שמא טהור הוא ואין כאן תיקון, וביותר הא באמת מחזיקים אותו לטהור מעליא, רק דמשום מעלה חששו לחשש רחוק לגבי עבודת יוה"כ, ואף זהו רק לכתחילה אבל בדיעבד אף בלא הזאה עבודתו כשירה, דהא בכהן אחר שמתקנין לו עובד בלא הזאה, וכיון שכן דמחזיקין לטהור ועבודתו כשירה בלא הזאה מה מתקן מקרי. וצ"ל דפרכת הש"ס מכח השבות דשמא יעבירנו ארבע אמות ברה"ר, והיינו למה דמסקינן פ"ו דפסחים דמחוסר כפורים בע"פ בשבת אין מזין דהטעם דשמא יעבירנו, וע"כ הא דלא נקט התם משום מתקן דלא היה ראוי להחמיר בשבות זה לגבי עשיית פסח, ולגבי שמא יעבירנו גם הכא אף דמחזיקין ליה לטהור מדינא, מ"מ כל שאנחנו מצריכינן ליה להזאה שייך החשש שמא יעבירנו, עכ"ל.

ודבריו ברור מללו דגזירת שמא יעבירנו תליא במציאות, דאף שכתבו רוב הראשונים דגזרו רק במקום חיוב ומשום דרק אז בהול הוא לקיים המצווה ומתוך כך הוא דחיישינן שיעביר ד"א ברה"ר ולא במקום פטור שאינו בהול, מ"מ כ"ז לא תליא בחיוב האמיתי אלא רק בחיוב לפי דעתו, דמה שהוא בהול תלוי בדעתו וכשלפי דעתו חייב הרי הוא בהול ואתי לאתויי. והנה לענ"ד לול"ד הגרע"א הי' הדבר לחידוש דדי במה שאנו מצריכינן ליה להזאה אף דמחזיקים אותו לטהור מדינא, לדון שכיון שלפי דעתו הוא בהול הוה כמי שמחויב בחיוב גמור, אבל כן יוצא מדברי רע"א. ולענ"ד יש לדון בכמה אנפי להבין חידושו של רעק"א, ויתכן נפק"מ להלכה ולמעשה ביניהם בכמה אופנים, וגם כי הם רחוקים מ"מ יש לעורר לב המעיינים בזה.

גזירת שמא יעבירנו אינה ביטול המצוה אלא איסור על מעשה המצוה

ב) **הז"ל** ביטלו תקיעת שופר וקריאת המגילה (ונטילת לולב) בשבת מטעם דהכל חייבים כו' ואין הכל בקיאין כו', גזירה שמא יטול בידו וילך אצל

הבקי ללמוד ויעביר ד״א ברה״ר. ואין הביאור בעיקר התקנה שביטלו חיוב המצוה, אלא שאסרו קיום המצוה בשבות, היינו התקיעה והקריאה והנטילה, וממילא אי אפשר לקיים המצוה. והדבר מבואר מהא דדימו האחרונים גזירת איסור טבילה בשבת וביו״ט שמא יעבירנו (ביצה יח.) להא דאין נוטלים לולב מהאי טעמא, ואם תקנת לולב היתה בעיקרה הפקעה מהמצוה, אין הדמיון מובן. וכן מבואר בדרוש וחידוש לרע״א מערכה ח׳ (פסחים פט.) דמי שתקע באיסור בר״ה קיים מצוה אלא שעבר על שבות. ומבואר כנ״ל. ומעתה יש לנו לדון אם אסרו כל פעולת תקיעת שופר או מקרא מגילה או נטילת ארבעה מינים שהאדם מדמה בנפשו שמחוייב בה, או שלא נאסרו הפעולות אלא רק קיום המצוה.

באופנים שטועה וסובר שעושה מעשה מצוה שנאסר בשבת אם מצווים להפרישו

ונצייר בזה בכמה פנים שיצוייר שהגברא ידמה בנפשו שהוא חייב במצוה ופעולתו היא מעשה המצוה, אף שלהאמת אינו כן. ובכל כי האי גוונא יש לדון אם עובר על האיסור דרבנן והנ״מ הפשוטה בזה האם חברו שיודע שאינו מקיים כלל מצוה, מצווה להפרישו: א) י״ד אדר ראשון שחל להיות בשבת וטעה אחד לחשוב שנפסקה ההלכה כתנאים שקוראים המגילה באדר ראשון ועומד וקורא בה בשבת, האם חבירו חייב להפרישו כיון שלפי טעותו הוא מחויב בקריאת המגילה ויש לחוש שמא יטול המגילה ויעבירנה ד״א ברה״ר או שסו״ס אינו בכלל הגזירה ואי״צ להפרישו. ב) ט״ו אדר שני שחל להיות בשבת וטעה אחד לחשוב על עיר אחת שהיא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ועומד וקורא בה בשבת, האם חבירו שיודע שהיא עיר חדשה ואינה מוקפת חייב להפרישו מלקרוא. ג) היודע שהמגילה שביד חבירו הקורא בשבת מודפסת על נייר ופסולה, האם צריך להפריש את הקורא הסבור שמגילה כשרה היא ובא לקרוא בה בשבת.

נפק״מ דאם נאסר רק מעשה המצוה הרי מעשה טעות אינו בכלל האיסור

והנה בציורים אלו, החשש מצד המציאות שיבוא מתוך מה שעושה לחלל את השבת, הרי הוא ככל קורא מגילה בשבת שאסרו חז״ל. אמנם אם הגזירה היתה על מעשה המצוה דקריאת המגילה הרי אין אלו בכלל קריאת המגילה, אי משום שאין זה בזמן המצוה אי משום שאין זה מעשה קריאת המגילה. ובפשטות היינו נוקטים מסברא שגזירת חז״ל היתה רק על קריאת המגילה וכדו׳ וא״כ באופן שבאמת אין כאן קריאה אין כאן גזירה. אבל אם ננקוט שגם בכגון דא חייב להפרישו, כיון דלפי טעותו חיישינן שיעביר ד״א ברה״ר והכל בכלל הגזירה, יל״ע אם יש קצבה לדבר טעות, ואטו נימא דכן יהיה הדין בטועה בשאר ימות השנה לחשוב שחל חיוב הקריאה בחשון או חיוב הנטילה באדר וחיוב התקיעה בניסן ואין זה אלא תימה.

כשיודע בהל' בירורי הספיקות שחייב
ובא לתקוע וכדומה אם מצווים
היודעים שאינו חייב להפרישו, והדין
במחלוקת הפוסקים

ג) **ומדאתינן** להכי נחקור עוד כנ"ל במי שנתברר לו באחד מבירורי התורה שיש לו חיוב וקיום מצוה בנטילת לולב או תקיעת שופר או קריאת מגילה, ואחר יודע שבירורו בטעות או בשקר יסודו, אם חייב להפרישו כשבא לקיים חיובו המדומה בשבת. והציור הרחוק בזה הוא במי שקיבל מפי עדי שקר שעומד הוא בירושלים או שאר ערים מוקפות חומה, וחבירו יודע שלא מיניה ולא מקצתיה ובעיר חדשה הוא עומד. וציור קרוב יותר יש לצייר בכל המקומות שנחלקו בהם הפוסקים אם נידונים כמוקפות חומה מימות יהושע אם לאו, דלכאורה הסובר כהפוסקים שדבר פלוני מותר, אינו חייב להפריש חבירו מדבר זה, אף אם יודע שחבירו נוהג בשיטת הפוסקים האוסרים אותו הדבר. דהא נחלקו האחרונים (עיין פרי חדש או"ח סימן תצ"ו אות כ"ג) אם כשם שהדבר מותר אצלו לעצמו, כמו כן הוא מותר אצלו לגבי איסור לפני עור ושרי ליה להאכילו למי שסובר שהוא אסור, ומתוך שנחלקו אם מותר להאכילו בידים נראה לכאורה דבודאי אינו חייב להפרישו [ואף אי נימא דפליגי גם בחיוב לאפרושי מאיסורא, יש לדון לדעת האחרונים שגם לפני עור אין בכה"ג]. וא"כ יש לצייר בכל המקומות שנחלקו בהם, במי שקורא בט"ו באדר שחל להיות בשבת אף דס"ל כהפוסקים שמקום זה הוא מוקף חומה, ושכח שבשבת אין קורים, אם חבירו הסבור כדעת הפוסקים שמקום זה הוא מערי הפרזות, חייב להפרישו. ובפשוטו אין הבדל בין ציורים אלו להנך דלעיל, ובכולם לפי דעת חבירו אינו מקיים מצוה, ואם לא גזרו אלא על מעשה המצוה, אין טעם להפרישו.

באיסור להיטהר בשבת, כשהנהגת
הספיקות דשבת ודטומאה סתרי להדדי

והנה אם ננקוט במי שנתברר לו חיוב קריאת המגילה על ידי עדים שקרנים שוודאי אינו נכלל בגזירת חז"ל, לכאורה גם מי שנתברר לו בעדים שקרנים שהוא טמא אינו נכלל בגזירת חז"ל שאין טובלים ביו"ט. ואם כנים הדברים נבא לדון באופן דהלכות הבירור והנהגת הספק מצד הלכות טומאה ומצד הלכות שבת סתרי להדדי, ולמשל בכהן שהוא ספק טמא ורוצה לאכול תרומה מדאורייתא ולשם כך טבל ביו"ט, דבהלכות הנהגת הספק כלפי הלכות יו"ט כיון שאיסורו מדרבנן יש לדונו מספק לקולא שאינו טמא וממילא אין כאן טבילה ולא עבר איסור בטבילתו, אבל מאידך הלכות הנהגת הספק כלפי הנידון של טומאה הוא ספיקא דאורייתא ונידון לחומרא שהוא טמא וחייב לטבול וממילא נכנס בכלל שבות שאסור לטבול לטומאתו בשבת ויו"ט. היאך נידייניה להאי דינא, האם נאמר שמקודם הוכרע דינו כמחוייב טבילה כדין ספק דאורייתא וממילא טבילתו אסורה מכלל שבות או שנאמר שלגבי איסור טבילה ביו"ט יש לדון בהנהגת הספיקות של איסור זה ולנקוט מספק שזו אינה טבילה. ולמשנ"ת לכאורה כשם שבעדים שקרנים, מסתברא דמי שיודע שאינו חייב בטבילה

הרי כלפיו דנים שטבילה זו היא טבילה המותרת ביו״ט ולכן אינו מצווה להפריש את הטובל, אף שהטובל לדידיה חייב לטבול כי נתברר לו חיובו בעדים, כך גם בנידון דידן כיון שלפי הנהגת הספיקות של עיקר השבות דטבילה אינו טמא, ממילא כלפי שבות זו אין זו טבילה כל עיקר ושרי.

מבואר מד׳ הגרע״א שגם במקרי טעות אסרו שמא יעבירנו וצריך ליתן גבול לטעות

ואם צדקו דברינו גם בזה שבדבר שבהלכות שבת ויו״ט דיינינן ליה שאינו טבילה אף שבהלכות טומאה הוא מחוייב טבילה, הוי כאותו שיודע שחבירו נתחייב טבילה על ידי עדים שקרנים. הנה לכאורה לפי מה שנקט הגרע״א שבטבילת כהן גדול בשבעת הימים שקודם יום הכיפורים, אף שכלפי שבת נקטינן כבעלמא שהכה״ג מוחזק בטהרה וזו אינה טבילה, מ״מ נאסרה הטבילה מדרבנן דחיישינן שבמציאות יעביר ד״א ברה״ר כי בהול על חיובו בטבילה זו מפני חומר עבודת יום הכיפורים. אם כן יש להוכיח מדבריו שגם בכל הציורים שציירנו לעיל יהיה אסור, אף אם טעותו בעדי שקר וכדומה יסודה. ולכאורה הדברים מחודשים מאד וצריך ליתן שיעור וגבול לגודל הטעות, והאם אמנם נקבל שמי שיחשוב הנייר למגילה כשרה יעבור על קריאתו בה בשבת.

ביאור יסוד דברי הגרע״א אם נאסר מעשה דאתי לידי עבירה או גזרו רק על מחויב במצוה

ד) **ויש** לכאורה מקום לחלק בב׳ אנפי. חדא, דהנה עד עתה נקטנו בביאור יסוד דברי הגרע״א דכיון שגזירת חז״ל בזה היא שמא יעביר ברה״ר משום החובה המוטלת עליו, לא היתה הגזירה על מעשה מצוה דוקא, אלא על כל מעשה שאפשר שיגרום במציאות שיעביר ד״א ברה״ר, ומשו״ה נאסר כל מעשה שבפועל מחוייבים בו וממילא בהולים לעשותו. ולפי״ז אין האמת בעיקר חיובו בפעולה זו מעלה ומורידה כלום, אלא רק חיוב הגברא לעשות בפועל לפי ידיעתו. אבל באמת יש לדון שאף דעת הגרע״א אינה כן, אלא דוודאי גזרו רק על מעשה המצוה, ולכן מעשה אחר שאדם עושה על דעת שזו מצוה בוודאי אינו בכלל הגזירה, והטעם שאסר טבילה כזו אף שמעיקר הדין מעמידים אותו על חזקת טהרה ונמצא שאין כאן טבילה המטהרת, היינו משום דהגזירה לא היתה על טבילה המטהרת אלא על מעשה טבילה גרידא, אלא שגזרו רק על מי שמחוייב בטבילה. ובזה חידש רע״א שנקבע שם מחוייב בדבר לפי חיוב העושה וכפי ידיעתו, ובאמת באם הנידון על המעשה עצמו לא בזה דיבר הגרע״א.

ולחדד החילוק נדון בטבילת כה״ג בשבעת הימים שקודם יום הכיפורים כשאין שם אלא מקוה אחת שנפל ספק בכשרותה והוכרע דינה בהלכות הנהגת הספקות לפסול ודאי,

ונמצא דבעלמא אין ענין לטבול בה, ורק מצד חומר עבודת יוה״כ אמרינן שיחשוש לצד כשרות שלה ויטבול בה. והנה לפי מה שנקטנו מעיקרא בהבנת דברי הגרע״א גם במקוה זו יהיה אסור לטבול דהא מוטל עליו חיוב טבילה במקוה זו ושוב חיישינן שמא יעבירנו, ולמשנ״ת עתה בביאור דבריו שנאסר רק מעשה טבילה על המחויב בו, הלא בכה״ג דמעיקר הדין נקטינן שאין כאן מקוה ואינו מעשה טבילה כלל, יהיה מותר.

ואם כנים הדברים, אזי כשנבוא לדון דכוותיה בשאר הגזירות דשמא יעבירנו, יש לדון בכל מקום מה נכנס בכלל המעשה שאסרו חכמים בגזירה, ומה הוה רק מצד המחייב שמחשיבו לגברא מחוייב בדבר, שעליו גזרו. ולמשל כלפי הגזירה על קריאת המגילה נבוא לדון אם גזרו על כל קריאת מגילה למי שמחוייב בקריאתה או שאסרו קריאת מגילה בזמן החיוב, ובזה יהיה תלוי הדין באופן שכלפי עיקר החיוב הוכרע שהוא חייב, וכלפי שבת הוכרע שאין זה זמן החיוב.

מבאר דאין חיוב להפריש כשיודע שטועה ופטור [ופלוגתת האחרונים במדרש כתובה]

והנה לפו״ר לפי זה אם נתפוס דהחפצא של איסור שגזרו הוא עצם קריאת מגילה, הנה באופן הנדון לעיל שחברו יודע שאינו חייב, אעפ״כ יהיה מחוייב להפרישו מכיון שלפי מחשבת הקורא הוא באמת חייב. אבל נראה שאין הדין כן ולעולם לא יהי׳ חייב להפרישו כשיודע שהוא פטור, ולא דמי לדברי הגרע״א. והמשל בזה להבהרת הדברים הם דברי הקובץ הערות (סימן כא אות ו) בסוגיא דמדרש כתובה, דקי״ל בע״א דאף שנאמן על מיתת הבעל להתיר אשתו, מ״מ אין האחים יורדים לנכסים משום שע״א נאמן להתיר האשה ולא לממון. ומ״מ גובה הכתובה על פיו שדורשים לשון הכתובה ללמוד שנטילת הכתובה תלויה בהיתר נישואין ולא במיתת הבעל. ובקו״ה הוכיח שאין הביאור שחיוב הכתובה תלוי בהיתר בפועל (ועיין בחידושי רבי שמואל בכתובות שהביא שאמנם זו דעת האבנ״מ) אלא שלא המיתה מחייבת הכתובה אלא ההיתר לינשא, וממילא אף שההיתר נישואין מחייב כתובה מ״מ נאמן ע״א ואי״צ לשני עדים כבכל דיני ממונות, כי בכגון דא שהדין השני הוא תולדה מהדין הראשון, דנים הדין השני על פי הכרעת הדין הראשון. וכמו כן נראה פשוט דאם אשה גבתה אתרוג (לר״מ דמטלטלי משתעבדי לכתובה) ולוי יודע שהבעל לא מת, הנה לפי האבני מילואים אם האשה תמכור לו האתרוג יוכל לברך עליו דההיתר בפועל מחייב הכתובה אף שהבעל לא מת ובדין גבתה ומכרה האתרוג, אבל לפי הקו״ה בוודאי לא יברך עליו דהא לפי ידיעתו גם הכרעת דינה לינשא לשוק היא לאיסור. ולדברינו דברי הגרע״א בקנה אחד הם עולים עם דברי הקו״ה במדרש כתובה, שהכל תלוי בהכרעת דין החיוב, ולכן לא יהיה מחוייב הרואה להפריש את חברו הקורא את המגילה אף אם לפי מחשבת הקורא הוא באמת חייב, כיון דלפי ידיעת

הרואה ודאי פטור הקורא אף שלפי ידיעתו המוטעית הוא חייב לקרוא.

ספק מוקף ספק פרוז אסור לקרות בשבת

ועדיין יש לצייר נפק"מ במה שהעמדנו להסתפק אם מה שאסרו חז"ל בגזירה זו היא קריאת המגילה למי שמחוייב או קריאת המגילה בזמן החיוב, והוא באופן שההכרעה כלפי חיוב המצוה היא לחיוב וההכרעה כלפי השבות היא לפטור. ויש לציירו בפשוטו לפי דברי האחרונים שקריאת המגילה היא מדברי קבלה וספיקה להחמיר, וא"כ במי שנסתפק אם היום הוא יום חיובו בקריאת המגילה, דלפי ביאורנו זה בדברי הגרע"א אף דכלפי השבות אזלינן בספק לקולא מ"מ אם נדון שהחפצא של האיסור הוא קריאת המגילה למחוייב בה ולא קריאה בזמנה דוקא, א"כ כיון שהוכרע שחייב בקריאה מצד דהוי ספק דברי קבלה, יהיה אסור לקרותה.

בספק מחויב במצוה דאורייתא שדינו כלפי המצוה לחומרא וכלפי השבות לקולא

ובקונטרס כנסת חכמי ישראל (קונטרס י' סימן קצ"ד) הביא שנסתפק הגרי"י דיסקין זצ"ל אם אשה יכולה לברך על לולב בשבת, דכיון שהיא אינה מחויבת אינה בהולה ול"ש בה החשש והגזירה, והשדי חמד (ח"ג עמוד 386) הביאו ובדרך אחד הכריע לאיסור משום שקבלו עלייהו חובה. ולכאורה לפי זה במי שכבר יצא מצות לולב בשבת (ומשכחת ליה לפי מה שהבאנו בריש דברינו (אות ב) מדרוש וחדוש לרע"א דבדיעבד קיים מצוה בנטילת לולב בשבת) יהיה מותר. ומעתה אפשר לצייר בקל נפק"מ בזה בדין נטילת לולב, בספק על עבד אם נשתחרר, או בשאר כל אדם שנסתפק אם כבר יצא חובתו, דכלפי עצם חיוב המצוה הוה ספק דאורייתא וכלפי השבות הוה ספק דרבנן, ולדברינו יהיה דינו תלוי באם הגזירה היא על נטילת לולב של חיוב או על כל נטילה שמחוייב בה למעשה וכמו טבילה לפמש"כ רע"א.

בהנהגת הספיקות יש שמקיימים או אוסרים על צד הספק ויש שתקנו חז"ל חיוב בוודאי

ה) **שוב** העירוני שיש לבאר סברת הגרע"א באופן אחר, ולדרך זו נמצא שכל דבריו אמורים דוקא בטבילת כה"ג, אבל בכל הציורים שציירנו בספק חיוב בתקיעת שופר ונטילת לולב או מקרא מגילה אף דיש לו חיוב גמור במצוה, השבות יהיה בספק. דהנה בכל הדברים שחייבים לעשותם מספק, יש שהחיוב הוא לחשוש לצד החיוב וכמו בכל ספק מצוה שחייב לקיימה (בין אם ספיקה לחומרא מדאורייתא או מדרבנן) ובכה"ג אם כלפי שמיא גליא שצד החיוב לא היה נכון, באמת לא עשה שום מצוה אלא שעשה המוטל עליו לחשוש שחייב ומקיים המצוה. וכן להיפך אם לא עשה המצוה מספק, וכלפי שמיא גליא שלא היה חייב, לכאורה לא ביטל מצוה אף דבודאי עשה שלא כהוגן משום שהיה עליו לחשוש שחייב. ומאידך אפשר שמחמת הספק יתקנו חז"ל תקנה וחיוב או איסור, ואף שהתקנה היא מפני הספק

מ״מ אחרי שתקנו הרי זו ודאי מצוה מדרבנן וחיוב ודאי מדבריהם.

באיסורים מצאנו שתיקנו חז״ל חיוב ודאי במקום ספק

והנה באיסורים מצינו גדר כזה בדימוע, וכמבו׳ בתוס׳ (נדה מז. ד״ה אתי) וז״ל מדאורייתא הכל נאסר לזרים מטעם תערובת התרומה שאינה ניכר אבל מה שגם החולין נחשבו כתרומה ליפטר מן החלה כאילו הכל תרומה זה אינו אלא מדרבנן עכ״ל. והיינו דיש בו דין אחד של ספק (מדאורייתא) ומדרבנן יש דין ודאי לאסור הכל, גם החולין. ובאופן שאכל וכלפי שמיא גליא שאכל רק חולין, הנה מדאורייתא לא עשה עבירה ממש רק שעבר על חיובו ליזהר (ולכאורה גדר הכפרה שצריך בכה״ג היא דוגמת מי שנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בשר טלה בידו או אף פחות ממנו) ומדרבנן עבר על איסור ממש שאסרו כל התערובת בתורת ודאי מחמת התרומה המעורבת בה. וכעי״ז כבר האריכו הראשונים והאחרונים בהא דדמאי אינו מחייב ברכה להלכה, אם הושווה דינו לכל ספק דרבנן או כיון דחז״ל תיקנו הפרשה בספק זה הוה חיוב גמור מדבריהם (עיין רמב״ם וראב״ד הלכות חנוכה פ״ג ה״ה ובנו״כ שם, ובמפרשי הש״ס שבת דף כג.).

כעי״ז אפשר לדון גם בספק מצוה דמדרבנן העמידו חיוב גמור במקום הספק

וא״כ לכאורה יתכן כעין גדר זה גם בחיוב מצוה, דבדאורייתא חייב לחשוש לקיים המצוה מספק אך אם כלפי שמיא גליא שאין כאן מעשה מצוה לא עשה כלום, וכן להיפך בביטל המצוה, ובדרבנן אפשר שמפני הספק יתקנו חיוב מצוה מדבריהם בתורת ודאי. ויש לחדד החילוק בדין העוסק במצוה, דהנה שיטת השאג״א דהעוסק בספק מצוה דאורייתא אף דחייב מספק לעסוק בה אינו נחשב כעוסק במצוה, משום שעל הצד שאינו חייב לא עסק באמת במצוה. והנה זה ודאי שהעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דרבנן אחרת (ועיין בקו״ש (ח״ב סימן לב) שנקט שפטור גם ממצוה דאורייתא משום שאין זה שבת דידך), ונראה פשוט להנ״ל שבאופן שחז״ל תיקנו תקנה ודאית לעשות מעשה, אזי אף שסיבת התקנה היתה מחמת הספק (וכמו בדימוע) מ״מ העוסק במצוה ודאית זו יהיה פטור מן המצוה (עכ״פ ממצוה דרבנן).

ואם נקט כן הגרע״א בחיוב טבילה דכה״ג אפשר דשאר מקומות שגזרו שמא יעבירנו אינם ענין לכאן.

ואם כן נחזי אנן במי שמדאורייתא נפסק שפטור ממצוה מצד בירור המועיל בדאורייתא אך חז״ל פסלו הך בירור (מצינו הרבה דוגמאות לזה כגון הא דחיישינן למיעוטא וקבוע שאינו ניכר במקומו ועוד), האם על הצד שכלפי שמיא אינו חייב, קיים מצוה דרבנן. ונראה פשוט שלא קיים שום מצוה, דכל תקנת חז״ל לא היתה אלא לפסול הבירור וא״כ אינו עדיף ממצב של ספק דאורייתא. ומעתה יש להסתפק אם גם טבילת כה״ג בשבעת הימים שקודם יוה״כ כן היא, והיינו דאף דמדאורייתא

יש הכרעה של חזקה להעמידו בטהרה, מ"מ פסלו חז"ל לכתחילה הך הכרעה והחמירו בספק, או דנימא שיסוד החיוב הוא דחז"ל תיקנו חיוב טבילה משום הספק, (והיינו דהספק הוא סיבת התקנה אבל היא עצמה תקנה ודאית לחיוב דרבנן). וא"כ אם נקט הגרע"א שטבילה זו מצוה ודאית היא מדרבנן, מתיישבים דבריו היטב בפשיטות ואין לדמותם למקום אחר כלל.

גם אם אין מעשה מצוה בוודאי, אפשר דסגי במה שיש תקנה קבועה כדי לחוש לשמא יעבירנו

ואולי יש להוסיף על דרך זו עוד שאף אם נאמר שאינו מעשה מצוה בתורת ודאי, מ"מ מכיון דהויא תקנה קבועה לחשוש לצד זה, נחשב הכה"ג בהול לקיים המצוה בכל אופן, משא"כ בשאר ספק פרטי שאינו יודע חלק מפרטי המציאות, ועיין.

נפק"מ בהנ"ל להיפך כאשר חושב שאינו מקיים מצוה ואחר יודע שמקיים אם מצווה להפרישו

ו) **והנה** עד כאן העמדנו נפק"מ בין המהלכים באופן שיש חשש במציאות שיעביר ד"א ברה"ר אבל אינו נכלל בגדר הגזירה. ונראה דאפשר לצייר להיפוך, ושני הצדדים תליין בהדדי לכאו'. ואשר יצוייר בזה הוא (בלא להתחשב באיסור מוקצה) למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, לפי החולקים על הרא"ה וס"ל דגם כשאינו יודע שהיום יום טוב יוצא ידי חובתו, באחד שאינו יודע שהיום הוא חג הסוכות ורוצה להגביה הד' מינים שלו בשבת להניחם במקום משומר, אם צריך להזהירו להגביהם שלא כדרך גדילתם כדי שלא לעבור על השבות. דאם ננקוט בכוונת הגרע"א שאף באופן שאין שום חיוב וקיום מ"מ גזרו חז"ל בכל מקום שהוא חושב שיש לו חיוב וקיום, א"כ להיפך באופן זה שיש קיום מצוה ואין בהלה משום שהוא אינו יודע שיש לו חיוב ומצוה, לא יהיה איסור. אבל אם ננקוט כדברינו שאסרו מעשה נטילת לולב, א"כ בזה יהיה איסור.

הנוטל לולב בשבת חוהמ"ס בין השמשות שפטור מהל' לולב אם עובר על שבות דשמא יעבירנו

ועוד נפק"מ בציור מצוי בין ב' המהלכים שביארנו בדברי הגרע"א, אם הנוטל לולב בשבת חוה"מ סוכות בין השמשות, עובר על שבות. דהנה כתב המג"א (סימן תרנב) דבשאר ימים של סוכות כיון דחיובו רק מדרבנן אם לא נטלו עד ביה"ש אינו חייב ליטלו, ובנוגע לשבות בודאי אסור גם בבין השמשות (ואפילו לפי החולקים על המג"א בסימן שמ"ב דס"ל שבביה"ש של אפוקי יומא אין הקולות של בין השמשות, כאן אסור דהא אין זה במקום מצוה). ולפי המהלך הראשון שכתבנו שהכרעת השבות היא תולדה מהכרעת החיוב, א"כ כיון דהכרעת הספק כלפי חיוב המצוה היא לקולא, שוב אינו בהול ועל זה לא גזרו ושרי, אבל למהלך השני שביארנו שכל דברי רע"א הם בטבילה שתיקנו רבנן חיוב ודאי, א"כ בציור זה יהיה אסור.

סימן ז

גדרי כוונה בטבילה

מעשה באחד שהניח כלים על שפת המקוה והתפלל שיגיעו למקוה

בהיות שיש חיוב לכל אדם להטהר ברגל, הרי שמלבד כל עבודות הכנת היו"ט היה צריך בזמנם גם לילך ולהטביל כליו לטהרם, ומסופר מעשה פלאי באחד שהביא כלי כבד למקוה כדי להטבילו, והתעייף ונאנח ואמר אין לי כח להטבילו, הלוואי שהקב"ה ישלח שלוחו להטבילו במקומי, ולפתע נשבה רוח סערה מבעד לדלת המקוה והפילה את הכלי למים, ויהי לפלא. והתעוררו לדון האם הטבילה הועילה לכלי. והתעוררו מנידון השאלה כמה נקודות חשובות, וחשבתי להעלות את הדברים על שלחן מלכים.

דין טבילה בלי מעשה

א) **הנה** לפו"ר זו גמ' מפורשת דאיתא בחולין דף לא. אתמר נדה שנאנסה וטבלה אמר רב יהודה אמר רב טהורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה ור' יוחנן אמר אף לביתה לא טהרה א"ל רבא וכו' א"ל בעלה חולין הוא וחולין לא בעי כוונה, ומנא תימרא דתנן גל שנתלש ובו ארבעים סאה ונפל על האדם ועל הכלים טהורין מאי לאו אדם דומיא דכלים מה כלים דלא מיכווני אף אדם נמי לא בעי כוונה ממאי דלמא ביושב ומצפה עסקינן אימתי יתלש הגל וכלים דומיא דאדם מה אדם דבעינן כוונה אף כלים נמי דקא מכוין להו אדם.

וא"כ בציור דידן הרי אין לך יושב ומצפה גדול מזה, וממילא הוי ככוונת טבילה. אבל באמת מעיקר הדין א"צ להגיע לזה דהרי הרמ"א פסק בסימן ק"כ סעיף יד שלטבילת כלים א"צ כוונה. ועיין בת"ה סימן רל"ז שגם לפי הראשונים שפסקו כרבי יוחנן (ע' יו"ד סימן קצ"ח) מ"מ טבילת כלים אינה נחשבת לטהרה וא"צ כוונה. אלא שגם להב"ח המובא בש"ך ס"ק כ"ח שס"ל שלמאן דמחמיר בטבילת אשה יש להחמיר גם בטבילת כלים, לכאו' בציור דידן מהני, דהוי כיושב ומצפה.

ב) **אבל** באמת אינו פשוט כלל ועיקר, וכדי לברר את הענין צריך לדון בהמשך דברי הגמרא שם, היכי דמי נדה שנאנסה וטבלה אילימא דאנסה חבירתה ואטבלה כוונה דחברתה כוונה מעלייתא היא וכו' א"ר פפא לר' נתן

שנפלה מן הגשר ולרבנן שירדה להקר. ופירש רש״י לרבי נתן דאמר לא בעינן כוונה אפילו לחתיכה [היינו מה דאיתא התם זרק סכין לנועצה בכותל והלכה ושחטה כדרכה ר׳ נתן מכשיר וחכמים פוסלים] ודכוותה הכא קאמר רב אליביה שנפלה מן הגשר שלא נתכונה אפילו לרחוץ, ולרבנן דבעו מיהא כוונה לחתיכה ודכוותה בטבילה מכשר רב אלייהו, כשירדה להקר ולא לטבול ונפלה כולה לתוך המים עכ״ל. וא״כ לכאורה מבואר מהסוגיא דלרבנן כמו שצריך כונה על השחיטה צריך ג״כ כונה על מעשה הטבילה. ולכאו׳ א״כ בציור דידן לרבנן בודאי לא יהני. ויש להעיר בזה תרתי, חדא דרהיטת הסוגיא היא שמקשה מהמשנה דגל שנתלש רק על ר׳ יוחנן דחידש כונת טהרה, אבל אינו הוכחה לשיטת ר׳ נתן כנגד רבנן, וצ״ע דהא לא כיוון כלל על מעשה. אמנם אין זה מפורש בדברי הגמ׳, דיש לדחוק שכל מה שמהני גל שנתלש הוא רק לרבי נתן.

ועוד יש להעיר דלכאו׳ מחלוקת ר׳ נתן ורבנן היא רק אם צריך כונה לעשיה, אבל במקום שא״צ עשיה כלל ומהני מאליו לר׳ נתן, מהיכ״ת שרבנן יחלקו ע״ז, וא״כ מנ״ל לגמ׳ שנחלקו כמו״כ גבי טבילה. אבל זה יש ליישב דאפילו אם נצריך מעשה בטבילה מ״מ אין הכונה שצריך מעשה כניסה למקוה אלא שצריך מעשה של ׳טבילה׳ דהיינו להיות בתוך המקוה, וא״כ ע״כ כל טבילה באמת יש בה מעשה ולר״נ סגי בהא אבל לרבנן צריך כונה ע״ז, ואה״נ דלרבנן אפילו אם נפלה וכשהיתה בתוך המים חשבה להקר יהני. וא״כ לר״נ בכל אופן יש מעשה ולרבנן צריך כונה [כמובן אין זה מיישב אלא את הציור של גל שנתלש ונפל על האדם ולא כשנפל על הכלים ועיין בדברינו בהמשך].

האם נפילה נידונית כמעשה

ג) **אבל** מדברי הרשב״א בתוה״ב מבואר דלא ביאר כן וז״ל ואיכא למידק היכא דנפלה מידו או מחיקו אי דיניה כהפילה הוא אם לאו דהא לגבי נזקין דיניה כהפילה וכדאמרינן בשילהי כיצד הרגל היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה מעולם ונפלה לענין נזקין חייב, והילכך הכא נמי אתי מכח בן דעת קרינן ביה, ודקתני מתניתין נפלה הסכין היינו כשהפילה הרוח, או דילמא לענין נזקין שאני אבל לענין שחיטה עד שיפילנה הוא דוקא וכדאמר ר׳ נתן זרק סכין והפילה הוא נמי הכין משמע. ומסתברא לי דלענין שחיטה כלענין נזקין דהכא והכא אתי מכח בן דעת קרינן ביה, **ועוד דהא אמרינן התם בפרק השוחט גבי נדה שנאנסה וטבלה האי נדה שנאנסה היכי דמי אמר רב פפא לר׳ נתן משכחת לה שנפלה מן הגשר אלמא כל שנפלה מן הגשר מעצמה אעפ״י שלא הפילה היא עצמה עלתה לה טבילה לרבי נתן דלא בעי כוונה לחולין, ודכותה גבי שחיטה נמי שנפלה מידו או מחיקו ואעפ״י שלא הפילה הוא וכל שנפלה מידו כהפילה הוא דמיא**, כנ״ל להלכה אבל לא למעשה לפי שראיתי לרבותינו בעלי התוספות ז״ל שאמרו כלשון האחר ולהם שומעין שאמרו בשל תורה להחמיר

עכ״ל. נמצא שהרשב״א מבאר דמסוגיין מבואר שהנפילה הויא מעשה. ועיין באמרי בינה הלכות שחיטה סימן ז׳ שכתב דלכאו׳ לפי הרשב״א ופשטות הסוגיא לא יהני טבילה אם הפילה הרוח, והקשה מזה על סתימת הפוסקים.

ד) **ותחילה** צריך לבאר את יסוד מחלוקת הרשב״א והרא״ה, דז״ל הרא״ה ותמהני על דברי זה החכם ועל ראיותיו מה ענין זו אצל זו גבי נזקין כל היכא דאיהו גרים חייב ואדם מועד לעולם גבי טבילת נדה נמי למאן דאמר דלא בעינן בחולין כונה כלל ובעלה חולין הוא בכלהו גווני מהניא והוא דטבלה אבל בשחיטה אע״ג דלא בעי בה כונה כלל ואפילו לחתיכה הצריכה התורה כח אדם אי זה שיהא ונפלה מידו ממילא פשוט הוא דהכא ליכא כח אדם כלל ולא מהניא כלל ודבר ברור הוא ותו לא מידי.

ולכאורה יסוד הרא״ה הוא שכיון שצריך כח גברא בשחיטה אין להביא ראיה כלל מטבילה שאין בה דין כח גברא. והשתא יש לדון במה הסתפק הרשב״א והביא ראיה מטבילה והביא שהתוס׳ לא ס״ל כן, וכי הצד שהרשב״א אתי לאפוקי מיניה הוא סברת הרא״ה, הרי בודאי א״א לומר כן שהרי לזה אין אפילו התחלת ראיה מטבילה, וע״כ שלרשב״א לא היה צד בכלל שיש דין של כח גברא בשחיטה [או שלא היה לו צד שחסר בכח גברא בנפילה] וכל ספיקו היה רק אם נפילה נחשבת כמעשה, ובזה דן האם אפשר לדמות טבילה לשחיטה. אבל המעיין בדברי משמרת הבית יראה שקשה לבאר כן וז״ל הנה לקט מדברי המחבר דברים כי על כל אלה דן המחבר ואמר כי זה להלכה אבל לא למעשה ועוד כי רבותינו בעלי התוספות דקדקו בכך ופסקו לאסור ועליהם יש לסמוך, ומה ידע ולא ידע המחבר. ומשמע להדיא שספיקו הוא בסברתו של הרא״ה. וצריך עיון.

ה) **עוד** צריך לברר האם המחלוקת בין הרא״ה להרשב״א הוא דוקא במקום שנפל בלי כונה או גם אם נפל בכונה וכגון שפתח את ידו כדי שהסכין תפול. ולכאורה המחלוקת ביניהם הוא בגדר מעשה, וא״כ אין סברא שיהי׳ חילוק אם התכוון או לא. וכן הוא להדיא בתבואת שור שכתב שברור שכל דברי הרא״ה הם אף בכיוון. אבל לכאורה ברור שיש מגדולי האחרונים שלפי״ד יוצא שאמנם יש לחלק בדעת הרא״ה בין כיוון ללא כיוון וכמו שיתבאר.

שחיטה בלי שום כונה

ו) **ז״ל** הרא״ש סימן ח הפילה הוא כשירה ואע״ג דלא מכוין לשום חתיכה אלא שנתכוין להפילה קרינן ביה וזבחת ואכלת כיון שנתכוין להפילה וע״י אותה נפילה שחטה, אבל אם נפלה סכין מידו בלא כוונה הוי כמו שאם היתה מונחת על הקורה והפילתה הרוח דלא קרינן ביה וזבחת ואכלת כיון שלא נתכוין לשום דבר דטעמא דר״נ דלא בעי כוונה כלל בחולין מדגלי רחמנא דמתעסק פוסל בקדשים, ואף לחתיכה לא בעי כוונה דהא לא כתיב וחתכת אלא וזבחת, ומיהו בלא כוונת שום דבר אי אפשר מדכתיב וזבחת דהוי לכל הפחות

כמו ועשית וצריך להתכוין לשום דבר מעשה ובענין אחר לא מיקרי כח גברא עכ"ל.

ונחלקו האחרונים בביאור דבריו, התבואת שור ביאר את לשון הרא"ש כפשטיה שיש דין דצריך כונה ואפילו כשעושה מעשה ממש אינה נקראת עשיה בלא כוונה, ודברי הרא"ש אינם קשורים לשיטת הרא"ה, שהרא"ה אינו מצריך כונה אבל ס"ל דנפלה אינה מעשה כלל. ונמצא שלפי דברי התבו"ש יש ג' שיטות, שהרא"ש מחדש שיש דין כונה לעשיה מסוימת, ואע"פ שאין צריך כונה לחתיכה כלל, אבל עכ"פ צריך כונה להפיל את הסכין, ובנקודה זו בין הרשב"א ובין הרא"ה לא ס"ל כן, והם נחלקו אם נפלה הוי מעשה. אבל הב"י והב"ח והפר"ח ביארו שהרא"ש ס"ל כמו הרא"ה ושכך היא גם דעת הטור. והיינו דהם מבארים שהטור שמביא את דברי הרשב"א לחשוש לדברי התוס' היינו דעת הרא"ש. והנה הבאנו שמבואר בדברי המשמרת הבית שספיקו של הרשב"א הוא אם טענת הרא"ה נכונה, וא"כ מהטור מבואר שכל הנידון בין הרשב"א לרא"ה הוא אם נפלה בלי כונה נחשבת עשיה אבל בכונה בודאי נחשבת עשיה. ונמצא שהתבו"ש נקט שיש שני נידונים נפרדים, וכיון שהרא"ה ס"ל שיש נידון על המעשה אין שום נ"מ אם היתה כונה או לא. אבל רוב רבותינו האחרונים ס"ל שהמעשה של הנפילה תלוי בכוונתו. ולפי הרא"ה והרא"ש רק בכונה נחשב מעשה ולפי הרשב"א גם ממילא נחשב.

ויש להקשות על המהלך הזה דהרי הרא"ה כתב שצריך כח גברא, וא"כ ע"כ לחסרון זה לא יהני כלל כונה. אבל באמת גם בלשון הרא"ש כתוב כח גברא והרא"ש הרי חילק להדיא בין בכונה לשלא בכנה, והביאור בזה דבמעשה הנעשה ע"י גוף האדם בלי עשיה שלו אם התכוון נחשב המעשה לעשיה דידיה ובלי כונה אינו נחשב לעשייתו.

וכמובן לפי"ז ל"ק מה שהערנו שכיון שמבואר מדברי משמרת הבית שספיקו היה בנידון הרא"ה א"כ מה היה הצד של הרשב"א לדמות לזה טבילה שבודאי אין בה דין של כח גברא, דלדברי האחרונים שכוונת הרא"ה כח גברא היינו דבלי כונה אין לדונו כמעשה אדם אפילו אם זה בגופו א"כ בזה ס"ל להרשב"א שיש לדמות טבילה לשחיטה.

ולפי"ז טפי מתיישבים דברי הרשב"א שלא חילק בין טבילה לשחיטה אף שביארנו שהתורת מעשה חלוק לגמרי ובטבילה המעשה הוא להיות בתוך המים, דכיון דעיקר נידון הרשב"א הוא האם מעשה בגופו בלי כונה נחשב מעשה, בזה אין סברא לחלק בין המעשה של שחיטה למעשה של "להיות בתוך המקוה".

מעשה הטבילה בגל שנתלש

ז) **אבל** כ"ז ניחא באדם ששייך לדון בו ששהייתו במקוה הוה מעשה דידיה, אבל בכלים לכאורה אינו שייך, וא"כ בס"ד של הגמ' שאדם דומיא דכלים האיך הוי מעשה טבילה על הכלים, ולרב הרי הגמ' לא חזרה מזה

כלל. ואף למאי דאוקים הגמ׳ ביושב ומצפה צריך תלמוד אם כונת העומד שם יהני לזה, וד״ז יתבאר להלן. אבל עכ״פ לרב שמיירי בלי כונה כלל בודאי צע״ג.

ח) מבואר בגמ׳ בהמשך הסוגיא דאם הטבילה חברתה מהני מחשבתה, וקשה איך מהני דעת חברתה הלא היא לא טבלה.[יט] ועיין בחידושי חת״ס וז״ל לעיל י״ב ע״ב כ׳ רשב״א בשם ר׳ יונה כל מה דלא אפשר ע״י שליח א״א נמי ע״י חברו עע״ג וצ״ל הכא בטבילה אע״ג דא״א לטבול ע״י שליח מ״מ עיקר קפידא דקרא אכוונת המטביל ולא אהטובל עצמו דהרי המטביל כלים או קטנים אפי׳ בני יומן ע״כ אהמטביל קפדינן ולא אהטובל וא״ש. אבל בשו״ת מהר״ח או״ז סימן לה כתב פ׳ השוחט בשחיטת חולין (ד׳ ל״א) מייתי מתניתין דמקוואות דתנן התם גל שנתלש ובו ארבעים סאה ונפל על האדם ועל הכלים טהורין ומוקי ליה ביושב ומצפה אימתי יתלש הגל ויפול על הכלים וכלים דומיא דאדם מה אדם דבר כוונה אף כלים דקא מכוין להו אדם אלמא אעפ״י שהאדם אינן מטבילן בידיו אלא רואה ומכוין קרי כוונה ומהני, ובנדה שנאנסה וטבלה פליגי התם רב ור׳ יוחנן דרב אמר טהורה לביתה וכו׳ ואמר התם היכי דמי נדה שנאנסה וטבלה אילימא דנאנסה מחברתה ואטבלה כוונה דחברתא כוונה מעלייתא היא ואין הפירוש דווקא שחברתה הטבילתה בידים דא״כ לוקי כגון שחברתה איימה עליה וגיזמה לה עד שטבלה אלא משמע דאפילו כה״ג הוי כוונת חברתה כוונה מעלייתא. מכאן נ״ל באם אשה לשה מצה של מצוה בפסח דבעי שימור לשם מצוה ושמרתה מן החימוץ ולא לשם מצוה ואדם העומד שם מתכוין שימור זה לשם מצוה דמהני דומיא דטבילה. וגבי גט דתנן (גיטין ד׳ כ״ב) הכל כשירין לכתוב את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן ולא מהני אחר עומד אגביו התם משום דכתיב וכתב לה לשמה שהכותב יתכוין לשמה עכ״ל. ועיין ג״כ בדברי המאירי בדף יב וז״ל השחיטה צריך שתהא בא מכח אדם שנאמר וזבחת ואמרו בברייתא וזבחת ולא נכרי וזבחת ולא הקוף וזבחת ולא שיהא זבוח מאליו ומעתה אם נפלה סכין מאליה ושחטה כראוי אינה שחיטה כלל אבל כל שבאה מכח אדם אע״פ שלא כיון לשחיטה הרי שחיטה זו כשרה שהרי חרש שוטה וקטן אין מכונים לשחיטה אלא לחתיכה בעלמא ואפי׳ הכי באחרים עומדים על גבן סגי. ויש שואלים ודילמא ההיא משום דכונת

יט. והי׳ מקום לומר שכל מה שמבואר מדברי הגמ׳ שמהני כונת אחרים היינו בדין כונת טהרה אבל הדין כונה שס״ל לרבנן שזה כונת מעשה לכאורה מסתבר טובא שלא יהני כוונת אחרים, אבל מדברי הגמ׳ מבואר שאין לחלק כן שהרי הגמ׳ מוכיחה שא״צ כונה בשאר דברים כמו שצריך בטהרת מצורע מהא דצריך קרא למעט מתעסק בקדשים ואם צריך כונה דומיא דכונת טהרה ל״ל קרא, ואם נימא כמו שכתבנו שפיר צריך קרא למעט מתעסק ואחר כך מחשב.

אחרים כונה היא שהרי בגל שנתלש במסכת חגיגה באו ללמוד שאין טבילת חולין צריכה כונה מזו של גל והקשו דילמא ביושב ומצפה לכך וכלים נמי דמכוין להו אדם ובמסכת גיטין פרק שני אמרו הכל כשרין לכתוב את הגט אפי׳ חרש שוטה וקטן ובגדול עומד על גביו דלאו בני דעה נינהו ואין יודעין לשם מי כותבין ועכשיו כותבין על דעת הגדול ותירצו גדולי המפרשים דבהני כי קיימי קמייהו לשם כונה קיימי אבל בשחיטה אין כונתם בעמידתם אלא לשמירה שלא יקלקלו וכו׳ עכ״ל. ולדבריהם באמת הא דמהני על ידי אחרים שייך בכל דוכתא. וצריך ביאור בגדר לדבריהם האם כל אחד יכול לחשוב או רק מי שעומד שם.[כ]

ויש לתמוה על החת״ס שמשמעות דבריו היא שצריך כוונת המטביל, וא״כ מה מהני יושב ומצפה בגל שנתלש. ובאמת הקושיא הזאת אינה רק על דברי החת״ס, דבתה״ד סימן רנ״ז דן אם לרב אפשר לשלוח קטן לטבול דהא הקטן אין לו כונה, וברשב״א ח״ג סימן רנ״ה דן בשולח גוי מצד כוונת הגוי, ולמה לא מהני כמו יושב ומצפה. ולכאורה מוכח דס״ל כהחת״ס שרק במטביל מהני מחשבה, אבל קשה כנ״ל מה יענו בדברי הגמ׳.

הבאת כלים למקום שיבואו מים נחשב למעשה טבילה

ט) **ושמעתי** מר. י. אלתר שליט״א לבאר בזה, שהציור של כלים דומיא דאדם הוא ממש דומיא דאדם, והיינו דבודאי בציור הרגיל של אדם מיירי שהוא בא למקוה ברגליו ולא שדחפתו הרוח, וא״כ אין שום דוחק להעמיד בכלים דמיירי שמישהו הביאם לשם ולא הביאתם הרוח. וא״כ צריך לברר אם מביא כלים למקום מסויים ואח״כ נהיה שם מקוה, האם זה חשיב עשיה דידיה.

ועיין בחידושי הגר״ח על הש״ס במי שזרק חץ ואח״כ הביא אחד עוף לשם (והבאנו לשונו בהערה,[כא]) והמעיין בדבריו יראה שסברתו לפסול לא שייך

כ. וע׳ גם במהר״ם שכתב דלפי הס״ד שצריך כונת שחיטה עדיין יש נ״מ בהא דצריך מעשה של השוחט בציור שנפלה והוא כיוון, חזינן מדבריו שיש ענין של מחשבת אחר. ועדיין יש מקום לומר שכ״ז לפני שחידשה המשנה שצריך מעשה שחיטה, דאח״כ בודאי לא מהני מחשבה של אחר. אבל בראש יוסף דף לב. מבואר שנקט שדברי המהר״ם הם גם למסקנא.

כא. וז״ל והנה אמרינן (חולין דף לא ע״א) היכא דנפלה סכין מידו והלכה ושחט הבהמה אע״ג דלא נתכוין לשחיטה עלתה לו שחיטה משום דלא בעינן כוונה לשחיטה, ויש לחקור היכא דכשנפלה הסכין לא היתה הבהמה כאן ואח״כ הניח הבהמה תחת הסכין ונשחטה, אם נימא כיון דבשעת זריקת הסכין לא היתה עומדת לישחט לא חשיב דנעשה מכחו כיון דבשעת זריקתו לא היתה עומדת ליעשות זאת המעשה, או דילמא מ״מ הרי מכחו נשחטה, ויש להביא ראיה מב״ק (דף לג ע״א) דאם זרק אבן והוציא הלה את ראשו וקבלה פטור מגלות דכתיב ומצא פרט לממציא את עצמו, ואי נימא דבכה״ג לא חשיב נעשה מכחו, א״כ למ״ל קרא למעטיה מגלות כיון דלא חשיב שהוא עשה המעשה בידים, ומוכח מזה דחשיב נעשה

בטבילה. וכן יוצא לכאו׳ במה שביאר בסוגיא של הטה את החבית דבנט״י מהני, וא״כ מי שקפץ לתוך מים שאין בהם מ׳ סאה ועד שהגיע למים נתמלאו למ׳ סאה לכאו׳ נחשב מעשה. וכמו כן אם ירד לבור ריק ואח״כ הביאו לשם מים. וא״כ שפיר יש להבין את הסוגיא של כלים דמיירי שהביא את כליו לשם, וא״כ אם אין צריך כונה נחשב למעשה טבילה, וגם אם צריך כונה היושב ומצפה שלו יהני דהא הוא המטביל. וכ״ז לר׳ נתן אבל גם לרבנן נראה שאם ירד להקר בבור משום שאמרו שיש שם מי פירות קרים, והתברר שהם מים, נחשב כמתכוון, משום שעיקר הכונה הוא להיות במקום המקוה ואין הכונה הנצרכת להיות בתוך מים. ויש שפקפקו בזה שזה יחשב כונה דלא עדיף מכוונת חתיכה בלי חתיכת סימנים ועיין. וא״כ גם אם התכוון לעמוד על קרקע זו וחשב שהיא קרקע יבשה ובאמת הי׳ שם מים גם כן נחשב למתכוון. וא״כ גם בציור דידן שהביא כלים למקום ואח״כ באו לשם מים יש כונה למעשה טבילה. ובמילים אחרות נראה להגדיר לדברינו שכל דבר שאם עשהו כן אחר שיש כבר מים נחשב מעשה, גם לפני שהגיעו המיסנחשב מעשה, ועיקר ההגדרה היא אם כשדנים אח״כ על הטבילה שואלים האם המצב הזה נהי׳ ע״י גברא או מעצמו, ולכך אם הוא עשה את השלב הראשון נחשב אח״כ שנעשה על ידו.[כב]

ספיקות בעשייה על ידי הליכה למקום שיבואו מים

י) **והנה** עדיין צריך לברר את פרטי הדינים בדין זה שהנחה

מכחו, אלא דמשם אין להוכיח אלא דחשיב עושה מעשה בידים ונפ״מ לענין גלות, וכמו דהוכחנו דלענין רציחה ונזקין סגי דיחשב שהוא עושה המעשה בידים, אבל לענין שיחשב ג״כ כחו, לזה לא מצינו ראיה מהתם דיחשב כחו, ולפי״ז נימא דזהו דעת הרמב״ם דחשיב רק שעשה המעשה בידים אבל לא חשיב כחו, ולפי״ז ניחא דהכא במטה חבית דבאמת מיירי בכח ראשון אבל מ״מ כיון דבשעת הטיית החבית לא היו אז ידיו תחת החבית רק אח״כ הניח ידיו תחתיה, א״כ כה״ג חשיב רק בידים דהיינו כח נוטל ולא כחו דהיינו כח גברא.

כב. והנה בכל מה שביארנו בשיטת הרשב״א שאמנם צריך מעשה טבילה אין ראיה שהרא״ה חולק על זה אלא דס״ל דשחיטה צריך יותר מעשה. והיינו דכל משמעות דבריו הוא שחולק על הרשב״א רק אם אפשר להוכיח מנזיקין לשחיטה והוא אותה מחלוקת אם אפשר להוכיח מטבילה לשחיטה, אך אין שום משמעות מדברי הרא״ה שלשיטתו צריך פחות מעשה בטבילה ממה שצריך לדעת הרשב״א, ואף בדברי המאירי שדחה את הוכחת הרשב״א מטבילה מהא דחזינן בגל שאין צריך מעשה בטבילה מ״מ איכא למימר שכל הוכחתו היא שטבילה אינה צריכה אותה דרגת מעשה של שחיטה, דהיה פשוט למאירי דהבאת הכלי למקום אינו אלא עשיה על המצב שהוא בתוך המים אך לא יהני כהאי גוונא לשחיטה, ובנוסח אחר כל פלוגתת הראשונים אינו בגדרי המעשה בשחיטה ובטבילה, אלא רק אם אפשר להוכיח מגדרי מעשה רציחה לגדרי מעשה שחיטה, ובזה סובר המאירי דטבילה דומה לרציחה אפילו אם שחיטה אינה דומה, אך אין מדבריו הוכחה שמעשה שלא מהני לרציחה יהני לטבילה.

במקום שאח"כ יגיעו המים מהני. ומה יהי' הדין אם הניח כלי במקום מסוים ואח"כ הזיזתו הרוח מעט ובא גל מים על כל המקום, האם נימא דלא מהני משום דסו"ס מה שהכלי נמצא במקום זה אינו משום מעשיו אלא משום הרוח, או דילמא נימא דכיון דגם מצד מעשיו היה במקום שהגיע הגל צריך לדון את המעשה אם מחמתו נמצא במקוה, ובזה שפיר יש לדון שמעשה הטבילה מתייחס אל מעשיו. אבל מאידך יש לומר שכלפי העשייה של הגברא אין דנים במה שבין כך היה נטבל דהרי פשוט שאם הניחו בבור ובאה הרוח והעיפתו לבור אחר ולאחר זמן התמלאו שני הבורות מים שאין לומר שהכלי נמצא בתוך מים על ידי מעשיו, וא"כ גם במקוה אחד נאמר כן. אבל מאידך אם נאמר שבכה"ג פסול א"כ גם בציור שהכניס את הכלי בידיו למקווה קיימת, והי' עליו טומאה או חציצה ודחפתו הרוח לצד השני של המקוה ונפלה ממנו החציצה או הטומאה ג"כ לא יהני משום שאין כאן מעשה טבילה, וזה נשמע מחודש, וצ"ע בכ"ז.

ונראה דכעין הך ספק ממש יש לדון לפי"מ שנקט הגר"ח במסקנתו בדעת הר"מ דאם זרק חץ ואחד הושיט עוף בדרכו של החץ אינה שחיטה כשרה, מה הדין אם זרק חץ באופן שהי' פוגע וחותך את הטבעת העליונה ואחד הזיז את העוף וחתך את הטבעת השניה. ואולי יש מקום לחלק דבשחיטה אע"פ שאם העוף היה נשאר במקום הראשון היה נשחט מ"מ סו"ס עכשיו אין חשיבות למעשה הזה דהא לא קרה כלל חתיכת הטבעת העליונה, אבל בטבילה יש לומר שהטהרה של להיות במקוה באמת נגרמה ע"י המעשה הראשון ואע"פ שהמקום הזה של המקוה לא טיהר אותו בפועל אבל מ"מ יש לדון מעשה טבילה. וצ"ע היטב בזה.

מעשה טבילה על ידי הבאת המים

יא) **וא"כ** בציור דידן שלא הי' שום מעשה מצידו לא מיבעיא דלב"ח פסול דא"א לצרף את כונתו, אלא גם לכו"ע פסול משום שאין כאן מעשה טבילה כלל.

אבל עדיין צריך לדון בזה, דלכאו' מסתבר מאד דלפי מה דמבואר בסוגיין דבאנסה חברתה מהני כונת המטביל, א"כ אם אשה שוכבת על הרצפה [אף אם הובאה שם על ידי הרוח] ובאה חברתה והביאה על גופה מ' סאה שלג (שאינם נפסלים בשאובין) גם זה נקרא מטביל, משום שאין הבדל בין אם מביא את האדם לתוך המים למביא את המים על הגוף.[כג]

וא"כ צריך לברר את הדין לרבי נתן שאין צריך כונה לטבילה אבל

כג. ואף ששמעתי מחכ"א לחלק שיסוד המעשה של טבילה הוא להיות בתוך המים, וא"כ הבאת גוף למים נחשב מעשה ולא להיפך, מ"מ נראה שהפשטות כמש"כ.

צריך מעשה, אם הביא מים לכאן [באופן שאינם שאובים] ואח״כ הביאה רוח כלי לתוך המים. ונראה דלדברינו יהני מצד המעשה של הממלא דכל דבר שמהני אם עשאו אחרי כך גם השלב ראשון נחשב לעשייה. ולרבנן יש בזה חסרון כונה, אבל אם יושב ומצפה שיבא הכלי יחשב ככוונה כמו מי שמצפה שיבואו המים אחרי שהניח את הכלי ליד הנהר. וא״כ לפי דברינו בעובדא דידן אם הבלן מילא את המקוה בידים [באופן שאינו פוסל שאובין כמו שלג וכו׳] מצד מעשה הטבילה ליכא חסרון, וא״כ לפי פסק הרמ״א שא״צ כונה לטבילת כלים בודאי יהני. ולדעת הב״ח יהי׳ תלוי איך עשה, דאם הבלן הי׳ במקוה בשעה שנאנח בעל הכלי ואמר שקשה לו להטבילו וציפה לישועה, והבלן כאב את כאבו והשתתף בצפייתו, יהי׳ כשר, ואם לאו לדעת הב״ח איכא חסרון כונה לטהרה, ולפי פסק הרמ״א יהני מצד מעשה מילוי המים שיחשב כמעשה הטבלה. וכ״ז לכאו׳ פשוט.

יב) **ומה** שצריך לדון הוא בציור המצוי, דיש בור של מי גשמים ולידו בור אחר ריק שממלאים אותו ע״י שפותחים ברז, ומהני ע״י השקה. וא״כ צריך לדון אם מילוי הבור ע״י פתיחת הברז נחשב למטביל את הכלים הבאים לשם אח״כ ע״י הרוח. ויש בזה כמה ספיקות.

דהנה פתיחת ברז הוי בידקא דמיא [עי׳ או״ח סי׳ קנ״ט ס״ט ובמשנ״ב סקס״ד], וא״כ אם פתח וסגר את הברז כל כמה שניות נמצא שכל המים התמלאו ע״י כח ראשון והטבילה כשרה, אבל אם המים הראשונים שיצאו מהברז הלכו למקום אחר נמצא שכל המים הוו כח שני ולא יהני.

יג) **והנה** אם כנים הדברים שהכח ראשון שיצא מהברז נחשב לנתינה שלו והשאר אינו נחשב לנתינה שלו, צריך לברר איזה חלק מהמים חייב לבא מכוחו, דבאות י״ב ציירנו אופן אחד שכל המים הם מכח ראשון וציור אחר שהכל כח שני, אבל באופן רגיל יש קצת כח ראשון והרבה כח שני, וצריך לברר בכגון דא אם תוכשר הטבילה עי״ז.

הנחת מים על חלק מגוף הנטבל

יד) **ותחילה** נדון בציור יותר פשוט, דאם ננקוט כמש״כ באות י״א שהבאת מים על גוף האדם נחשב להטבלה, צריך לברר איזה חלק מהגוף צריך להטביל. ויש לדון בארבע ציורים. דמסתבר טובא שאם כל גופה היה תחת המים חוץ מאצבע אחת, וחברתה הטילה מים על האצבע הזאת, שנחשב להטבלה, דהא עי״ז נמצא כל גופה בתוך המים. וא״כ יש לדון שגם אם חברתה תטביל תחילה את אצבעה ואח״כ נפל כל גופה לתוך המים יחשב הטבלה, דהרי כבר ביארנו שהמעשה אינו ההכנסה למים אלא מה שהיא בתוך המים, אלא שצריך מעשה כדי ״להיות בתוך המים״, וא״כ לענין השהיה במקוה, זו שהטבילה את

האצבע הזאת קודם שבאו המים וזו שהכניסה את האצבע הזאת אחר שבאו המים שוות הן, וכמו שאם שתי חברותיה הכניסו שתי חלקים מגופה בב"א דלכאורה כל אחת תחשב מטבילה, כמו כן לענין השהיה במקוה דנים את שתיהן [וגם לולא הסברא הזאת מסתבר מאד שהטבלה של כל חלק המעכב את הטבילה נחשב כמטביל, והיינו דמסברא נראה שדנים את הטלת המים כהטבלה 'עד כמה' ששאר גופה יהיה בתוך המים והסדר אינו משנה].

טו) **וצ"ע** אם חברתה מטילה מים שלא על גופה אבל המים האלו מחוברים לארבעים הסאה ונעשו חלק מהמקוה. ובזה נראה שמי שהטיל את הסאה החמישים כשגופה כבר היה בתוך המים לא נחשב כמטביל אע"פ שהסאה שהוסיף נחשבת השתא חלק מהמקוה [אמנם שמעתי מחכ"א לטעון דגם זה נקרא מטביל דהא השתא הכל הוי חלק מהמקוה שהיא טבלה בו], אבל בציור שהאשה היתה כולה בתוך המים בלא כונה אבל המים היו פחות ממ' סאה [וכגון אשה קטנה שנכנס כל גופה בפחות ממ' סאה או שמטביל מחט], והמים שהוא הוסיף עכשיו השלים את השיעור למ' סאה, מסתבר שמי שהטיל את הסאה הארבעים נחשב כמטביל, דעי"ז הוי טבילה. ויש להסתפק בציור שהטיל ל"ט סאה בכונה ואח"כ נפלו שם מ' סאה שלא בכונה, ולדברינו נראה שגם בזה אינו נחשב הטבלה בכונה דהא אף בלי מה שהניח בכונה יש טבילה וא"כ מהיכ"ת נדון את מה שהטיל כהטבלה. ובנוסח אחר, בשלמא כשהביא את הסאה הארבעים שהשוה ועשה את המקוה למקוה ע"כ זוהי הטבלה, אבל אם בשעתו לא גרם כלום, וההטבלה נידונית מצד שהטבילה היא רק על ידו, וא"כ אם יש מ' סאה בלעדיו לא יהני. ואם כנים הדברים צריך לברר הדין בל"ט אנשים שהטילו כל אחד סאה לתוך הבור ואח"כ נפלו שם ל"ט סאה, דהנה אם אדם אחד הטיל את כל הל"ט כתבנו שיהיה כשר דהא הוא גרם את ההטבלה, אבל בציור דידן הרי א"א לומר על כל אחד מהמטילים שהוא גרם את הטבילה וממילא אינו מטביל. ונראה שאה"נ הכי גדרו שכל אחד מהם הוי ודאי אינו מטביל, אבל כשדנים את כל הל"ט יחד אחד מתוכם הוא המטביל, וגדרו יהיה כאחת משתי אחיות, והיינו דיהיה ספק מי מהם הטביל אותה אבל בודאי תהי' הטבילה כשרה ממ"נ. ולהבליט את החידוש, לפי הרמ"א שטבילה ע"י מעשה בלי כונה מהני להתיר כלים ולא מהני להתיר אשה לבעלה, אם הטילו כ' סאה בכוונה שלאה ושרה יטבלו והטילו עוד כ' סאה בלי שידעו כלל שלאה נמצאת וכיוונו שרחל ושרה יטבלו ואח"כ נפלו כ' סאה מאיליהם יהי' ודאי כשר לכלים וודאי כשר לשרה וודאי פסול לרחל ולאה, הגם שאם אתה מכשיר לטבילת שרה א"כ ע"כ אחת מהן לפחות נחשב הטבלה. ויצא היכי תמצי שע"י שיטול

מים כשרים מהמקוה תטהר אשה שתטבול בהם, וכגון שהטיל כ׳ סאה ואח״כ נפלו מ׳ סאה דלדברינו אם יוציא סאה יתכשר לטבילה, משום שהטבילה היתה ע״י הכ׳ סאה הראשונים כיון שצריכים אותם.

טז) **ואחרי** כל זה נחזור לציורנו שהבלן פותח את הברז בבור במקוה שלידו יש בור שנכשר על ידי השקה, ובמים שנכנסים לשם יש חלק שבא על ידי כח ראשון וחלק אחר שבא על ידי כח שני, האם זה נחשב למעשה טבילה אם היה שם כלי. ולכאורה לפי״ד אם הוסיף מים באופן שע״י הכח הראשון הגיעו המים לנקב ההשקה, גם בזה יחשב הטבלה.

יז) **עוד** צריך לבאר אם מה שהמים הסירו חציצה מגוף האשה נחשב למעשה הטבלה, ולכאורה מסתבר שאם היא חציצה דאורייתא אכן נחשב להטבלה. וצריך לברר לפי״ז בטובל לטומאה דרבנן והסיר חציצה דרבנן, וזה תלוי בגדרי ממ״נ בדרבנן, ועיין מה שהארכנו בזה לעיל בסימן ג וב״למועד אשר דיבר״ על סוכות סימן ב.

יח) **ויתכן** דלפי״ד יש עוד נ״מ למה שידוע בשם הגר״ח שטובל ושרץ בידו שטמא אינו שנטהר וחוזר ונטמא אלא שהמקוה מתחילה אינו מועיל לו לטהרו. לפי״ז לרבנן אם נפל למקוה ושרץ בידו ואין לו שום כוונה ליטהר, ובא חבירו ונטל את השרץ עם כוונה לטהרו, דלדברי הגר״ח זה יחשב הטבלה וממילא תהני מחשבתו. וכן יש לצייר בכלי לרבי נתן. אבל נראה שזה טעות, דגם להגר״ח לא חסר בגוף הטבילה אלא בטהרה של הטבילה.

יט) **הבאנו** לעיל את דברי הגמ׳ שלרבנן הציור של נדה שנפלה היינו שירדה להקר וז״ל רש״י כשירדה להקר ולא לטבול ונפלה כולה לתוך המים עכ״ל. ולכאו׳ תמוה דמה מועיל הכונה להקר על חלק אחד מהגוף (וע׳ רש״ש). ולפי מה שכתבנו טען הרב י. אלתר שליט״א שהדברים מתיישבים היטב שאחרי שנפל שאר הגוף אפשר לדון את החלק הראשון כמעשה טבילה.

כ) **ולפי״ז** יוצא לדינא בציור שלנו אם הבלן מילא את המקום מדלי אפילו לא כיוון כלל מהני, ואם פתח את הברז יהי׳ חילוק בין כח ראשון לכח שני. ובנידון איזה חלק מהמים צריך לבא מכח ראשון תלוי במה שהסתפקנו באות יב-יג. ולכאו׳ בכ״ז אין הבדל בין אם פתח את הברז בכונה לבין אם נתקל שלא במתכוון בברז ונפתח, דהא מצד כונת המעשה אנן קי״ל כר׳ נתן ולא כרבנן וא״כ א״צ אלא מעשה ולא כונה. ומצד החשש לשיטת הב״ח את זה מקיים ע״י היושב ומצפה. אבל באמת אי״ז פשוט דהא הבאנו לעיל באות ד׳ את שיטת התבו״ש שהרא״ש סובר שאפילו במעשה ממש אם עשאו שלא בכונה לא יהני, וא״כ לדבריו אם נתקל ונפתח הברז לא יהני.

כא) **והנה** התבו"ש הקשה על דברי הרא"ה דהאיך כתב שנפילה ל"ה מעשה וכי מה בין זה לכח ראשון בבידקא דמיא, ונדחק שם לבאר. ושמעתי מהרב י. אלתר שליט"א. לבאר דהתבו"ש אזיל בזה לטעמיה, אבל להפר"ח ודעימיה אין כאן שום קושיא, דהא גם הרא"ה ס"ל דנפילה מהני עם כונה, ואין שום מקור בגמ' שבידקא דמיא נחשב מעשה בלי כוונה, וא"כ אין הכרח לדוחק של התבו"ש.

ואם כנים הדברים יוצא דלפי הפר"ח אם הפיל דלי של מים לתוך המקוה ואח"כ נפלו כלים שפיר נחשב מעשה, ואם פתח את הברז בכונה מהני, ואם פתח את הברז שלא בכונה תלוי במחלוקת הרשב"א והרא"ה. ולפי התבו"ש אם פתח את הברז בכונה מהני בכח ראשון, ואם פתח בלא כונה מהני לפי הרא"ה והרשב"א ולא לפי הרא"ש, וזה חומרא שיוצא ממהלך הפר"ח שאפילו לדעת הרא"ה לא יועיל בידקא דמיא בלי כונה.