

מסכת סוכה

3	סימן א' סוגי' דחממ"צ
15	סימן ב' בסוגי' ד' למען ידעו דורותיכם"
18	סימן ג' "צל סכך למעלה מכ' אמות"
23	סימן ד' סוגי' דארעי וקבע
29	סימן ו' קונטרס בסוגי' דחינוך
62	סימן ח' סוכה קטנה וסוכה גדולה
71	סימן ט' סוגי' דביטול, ובגדר בנין סוכה בקרקע דפנות וסכך
77	סימן י' הוציין יורדין לתוך כ'
82	סימן י"א הוציין פחות מ' ודין דירה סרוחה פחות מעשרה
85	סימן י"ב בדברי מרן בדברי הגרי"ז זצ"ל
88	סימן י"ג הערות ברש"י בסוגי' דאצטבא
89	סימן י"ד בדינים ובגדרי' פסל'
94	סימן ט"ו אצטבא מן הצד - לא חזי' לדופן
96	סימן ט"ז סוגי' דדופן עקומה
100	סימן י"ז סוגי' דחקק
107	סימן י"ח סוגי' דמחיצות ניכרות
114	סימן יט קונטרס בגדר דין ישיבת סוכה, ובדין כוונת מצוה ומתעסק במצות שינה בסוכה, ובגדר הגזירה דשמא ימשך אחר שולחנו.
129	סימן כ קונטרס בדין בניית סוכה ובגדרי' הכשר מצוה

מסכת ערכין

הערות על הדף

דף ב'	קמח
הערות בסוגי' דסמיכה	קמט
דף ב':	קנה
דף ד'	קסא
דף ד':	קסב
דף ה':	קסד
דף ז':	קסו
דף י"ז:	קסח
דף י"ט:	קסח
דף י"ט:	קסט

חידושי סוגיות

סימן א' בעיקר גדרי' מופלא סמוך לאיש', בערכין ובכל התורה	קעא
סימן ב' בדין סמיכה ביורש, ובמיעוט של חבירו וקרוב עכו"ם	קעה
סימן ג' בגדר ה'שיעור קצוב' בערכין, גם למי שאין לו דמים, דזה מיקרי שוויו	קעח
סימן ד' קונטרס בסוגי' דחינוך	קפה
סימן ה' בגדר חיובא דערכין	רכב
סימן ו' בגדרי' נדרי הקדש ואמירתו לגבוה, והמסתעף בגדר נדרי ערכין והמיעוט של עכו"ם בזה	רלד
סימן ז' בשמעתא דהלל, בשיטת רב האי גאון בב' דיני הלל, ובשיטת הרמב"ן בהלל דליל הסדר	רמב
סימן ח' ביאור הק"ו מפסח לפורים לגבי הלל [מגילה י"ד], ובגדר הברכה על הלל שאינה ברכת המצות, ובדין קריאת התורה והלל בשביעי של פסח	רנג
סימן ט' דין שירה בביכורים	רנח

מסכת מקוואות

סימן א' יסוד דינא דמקוה - 'היקוות' וכינוס של מים	263
--	-----

אמרות

סוכה

אברהם

סימן ב' בפלוגתת הראשונים במים שאובין ברוב ומיעוט מה"ת ומדרבנן, ובשיטת הרמב"ם בדין 'ספק מים שאובין', ובדין המשכה, [עפ"י דרכו של הזכר יצחק]. [תוס' ב"ב ס"ו ובראשונים שם, תוס' פסחים י"ז, ר"ש מקוואות פ"ב מ"ג].	269
סימן ג' דרך חדש בגדרי שאובין ותפיסת ידי אדם בכלי ובלי כלי, ובדין ספק שאובין לקולא ובהכשירא דהמשכה.	281
סימן ד' חידוש בגדר הפסול שאובין ותפיסת ידי אדם, [דרך קצרה].	299
סימן ה' שיטות הראשונים בעירוב מקוואות כשפופה"נ וטופח להטפית.	304
סימן ו' שיטת רש"י בהשקה בחבית של מים שאובין בים הגדול.	322
סימן ז' מניח קנקנים בראש הגג.	329

מפתח מפורט בסוף

סימן א'
סוגי' דחממ"צ

פרק א' בדין חממ"צ - בדברי רש"י ריש מכילתין. / א / יש להסתפק אי הוי דין בסכך או בסוכה, ובצל בסוכה למעלה מכ'. / ב / פלוגתת רש"י ור"ת בשוין למעלה וחממ"צ למטה. / ג / בדברי רש"י בריש מכילתין אי קאי למעלה בסכך או למטה בסוכה. / ד / בגדר הביטול של מיעוט צל ברוב חמה, ויש להוכיח דלא שייך הכא לדון מצד ביטול ברוב. / ה / מביא מהאחרונים שכוונת רש"י מדין "רובו ככולו", וביאור החילוק בין ביטול ברוב לרובו ככולו. / ו / יסוד זה מבואר במקוה לגבי רובו ככולו במי גשמים כנגד מים שאובין וכן בכלאי בגדים בחוט של צמר רחלים וגמלים. / ז / מתמה דהכא הרובו ככולו הוא איפכא דקאי על הפוסל ולא על הדין החיובי. / ח / ביאור חדש ברש"י, שאינו מדין ביטול ברוב וגם אינו כרובו ככולו דעלמא, וביאור למה בזכוכית איכא צממ"ח וחשיב כולו צל, ולכן הכא הרובו ככולו נמדד הפוך מכל מקום אחר. / ט / ועל שם הסכך קרויה סוכה - [רש"י]. / י /

פרק ב' חממ"צ - בדברי הרא"ש ורי"ד בדף כ"ב. / י / בדברי ר"ת בתוס' להלן [כ"ב] דאמרינן פרוץ כעומד בסכך ואויר. / י"א / בדברי הרא"ש והרי"ד בישוב של רש"י, ובביאור פלוגתת רש"י ור"ת. / י"ב /

פרק ג' סוגי' דחממ"צ - בדברי הר"ן בדף כ"ב. / י"ב / בדברי הר"ן [כ"ב] בישוב לדברי רש"י, ואפשר להוכיח דאיכא בזה ב' דרכים שונים, [ר"ן ורא"ש]. / י"ג / ביאור למה הר"ן לא הוכיח סברתו מלכוד, דחלוקה החידוש בלבד מהחידוש בפרוץ כעומד. / י"ד / ביאור פלוגתת רש"י ור"ת לדרכו של הר"ן. / ט"ו / ביאור ברש"י ריש מכילתין לפי הר"ן. / ט"ז / קושי' עצומה בשי' הר"ן בדין חממ"צ. / י"ח /

פרק ד' חממ"צ - בדין צממ"ח למעלה וחממ"צ למטה, [ברש"י בדף כ"ב ובר"ן ברי' דר"ן]. / י"ז / יש סתירה מיניה ביה ברש"י בדף [כ"ב], והרש"ש מבאר את דברי רש"י עפ"י הר"ן [שם] בשי' ר"ה ברי' דר"ן. / י"ח / בדברי הרש"ש והפתח הבית ברש"י דצממ"ח למעלה וחממ"צ למטה כשירה. / י"ט / ביאור בשני המשניות, דף [ב'] ודף [כ"ב], וזה המקור לפתח הבית ברש"י. / כ / ביאור בדברי הר"ן למה סגי לר"ה ברי' דר"ן בצממ"ח למעלה גם בשוין למטה. / כ"א / יסוד פלוגתת הראשונים בצממ"ח למעלה וחממ"צ למטה. / כ"ב /

פרק ה' חממ"צ - פלוגתת הראשונים בסוכה המדובללת [כ"ב]. / כ"ב / שי' רש"י בסוכה המדובללת, ופלוגתת הרי"ד ור"ן בדברי רש"י. / כ"ג / הר"ן והרי"ד אזלי לשיטתיהו אי צל הוא דין נוסף או דמדיני המחיצה הוא. / כ"ד / שו"ט ותוספת ביאור בהנ"ל. / כ"ה / רש"י אזיל לשיטתו בדין צממ"ח למעלה וחממ"צ למטה ובדין סוכה המדובללת. / כ"ו / סיכום. / כ"ז /

פרק א'

בדין חממ"צ - בדברי רש"י ריש מכילתין.

א [יש להסתפק אי הוי דין בסכך או בסוכה, ובצל בסוכה למעלה מכ'.]

יש להסתפק אי הדין צל הוי דין בסוכה [דסוכה בעי דפנות סכך וצל מהסכך] או דהוי דין בסכך [דרק סכך דעביד צל מיקרי סכך], ועי' היטב בלשון הרמב"ם [סוכה פ"ה-ה"ט] "וכל שהחמה מרובה על הצל אינה סכך", וכן הוא בריטב"א "ולא חשיב סככא", וע' עוד בלשון המאירי "והרי זה כמי שאין לו סכך כלל", וכן הוא בלשון התוס' רי"ד להלן [כ"ב].

ודבריהם מוכרחין משי' ר"י דמכשיר למעלה מכ', והק' הריטב"א והר"ן במשנה, דמבואר בגמ' דסוכה למעלה מכ' אין בה צל, ולמה לא נפסלה מצד חממ"צ, ותי' הריטב"א דא"צ שבפועל יעשו צל, אלא דבעינן "ראוי לעשות צל", והיינו דאי נמיכנו יעשה צל, [ריטב"א בגמ' בדברי אביי], הילכך מיקרי "ראוי", אבל בחממ"צ אינו "ראוי" כלל.

והנה, אי היה דין דסוכה בעי צל כמו דסוכה בעי סכך ודפנות, א"כ לא היה מהני בזה "ראוי", וע"כ שאינו מדיני הסוכה, ועוד, דכלפי הסוכה לא מיקרי ראוי במה שיוכל להנמיכו, דכשינמיכו הוי כבר סוכה אחרת, אלא דע"כ דדין הוא בסכך, והיינו שהוא תנאי בהכשירא דסכך ששעושה צל הוא סכך, וא"כ י"ל דראוי לעשות צל סגי, וכן מבואר בר"ן שתי' על קושי' זו דבעינן שיהיה "מיצל", והיינו שיש תנאי בהכשירא דסכך שיהיה "מיצל", ובראוי לעשות צל גם מיקרי "מיצל", ועי' עוד בהערה ¹, ואיכא ראיות נוספות ליסוד זה, וכדיבואר בהמשך, ועי' בהערה ².

ב [פלוגתת רש"י ור"ת בשוין למעלה וחממ"צ למטה.]

להלן בדף כ"ב הק' סתירה, דהכא מדויק במשנה דשוין כשר, ובדף כ"ב. מדויק במשנה דשוין פסול, וביארו בגמ' [כ"ב:], דלמעלה בסכך שוין פסול, [וזה משנה דהתם] כיון שהחמה מתרחבת ויורדת, והו"ל חממ"צ בסוכה, ולמטה בסוכה שוין כשר [וזה משנה דידן] דאז הו"ל צממ"ח בסכך למעלה, כן פי' רש"י ורוב ראשונים [שם].

אולם ר"ת [שם כ"ב: בתוס'] חולק, ולדידיה שוין למעלה כשר אף דמתרחבת החמה למטה, דהעיקר הוא למעלה, וכל מה שאמרו שם ששוין פסול, היינו במי שיושב בסוכה ומסתכל כלפי מעלה דאז החמה נראית לו יותר קטן ממה שהיא באמת,

¹ ובסוגי' בהמשך יבואר דגם רבנן דר"י מודי ליסוד זה, ודין צל דפחות מכ' הוא דין אחר של צל שלא שייך להלכה זו.

² ויש להוכיח כן עוד מר' יאשי' [ז:]. דלדעתו בעי צממ"ח גם מחמת דפנות הואיל ודפנות מיקרי סככה, וק', דאי מצד הסוכה מיקרי הסוכה כמקום שיש בה צממ"ח ע"י צממ"ח בסכך, א"כ מה מוסיף לי הא דגם דפנות מיקרי סככא, וע"כ שיש דין בגוף הסכך דבעי צממ"ח, וא"כ שפיר י"ל דהא דאיתרבי דפנות לסכך דאיתרבי נמי לדין צממ"ח, ודו"ק.

ונמצא דבאמת איכא חממ"צ למעלה, ועי' בהערה ³, הרי לנו, דלרש"י הפסול חממ"צ נמדד למטה בסוכה אף אי למעלה שוין, ולר"ת הפסול הוא דוקא למעלה, ועי' בהערה ⁴, ודו"ק.

ג] בדברי רש"י בריש מכילתין אי קאי למעלה בסכך או למטה בסוכה.

והנה רש"י ביאר דהמיעוט בטל ברוב, ויש להסתפק אי קאי על הסכך למעלה או על הצל למטה, והר"ן במשנה הביא בזה ב' פירושים, והוכיח כהצד השני לנתבאר בשיטת רש"י להלן דבשוין למעלה ג"כ פסול, וע"כ דרש"י קאי למטה בסוכה, דרק למטה איכא רוב ושייך ביטול למיעוט צל ע"י הרוב חמה, ופשוט, ופשוט שהפירוש השני שהביא הר"ן שהביטול ברוב הוא למעלה, דשיטה זו קאי בשי"ר ר"ת.

אולם מסוף דברי רש"י "וע"ש הסכך קרויה סוכה" היה משמע דרש"י קאי ב"סכך", ובא לבאר למה איכא ביטול במיעוט סכך כיון ש"על שם הסכך קרויה סוכה", ולנתבאר [עפ"י רש"י להלן כ"ב] דקאי בצל למטה, יותר הול"ל "ועל שם הצל קרויה סכך", וכבר הק' כן הפנ"י, וזה יבואר בהמשך.

ד] בגדר הביטול של מיעוט צל ברוב חמה, ויש להוכיח דלא שייך הכא לדון מצד ביטול ברוב.

עכ"פ ברש"י מבואר דאיכא ביטול של מיעוט צל ברוב חמה, וק' דמה שייך ביטול בדבר הניכר, ועוד, דעי' רש"י להלן [ט': בד"ה בשחבתן] דקאי במערב סכך פסול [אילן מחובר] עם סכך כשר, וביאר שם דבעינן שיהיה בתערובת שלא יהיה ניכר, ומ"ש הכא, ועי' בהערה ⁵, ועוד דהתם הוסיף רש"י "דמדאורי" כל מילי בטל וכו'", ולמה לא הוסיף כן גם הכא, ומשמע דרק התם מדין ביטול הוא, אבל הכא לאו מדין ביטול ברוב הוא.

ועוד נראה, דהכא לא שייך ביטול ברוב כלל, שהרי בשלמא אי היה דין שסוכה צריך צל, א"כ היה שייך לדון דאין כאן צל כיון דהצל בטל, אולם כבר נתבאר דליכא דין צל בסוכה, וכל ענינו של צל הוא דין ותנאי בסכך, דסכך מיקרי "מיצל" אי עביד צל, ונמצא דהצל הוא לסימנא בעלמא דאיכא על הסכך שם סכך, ולא שייך ביטול אלא בדבר שיש בו דיני איסור והיתר והכשר ופסול מצד עצמו, דהנך דינים בטלים ממנו ע"י הדין ביטול, אבל הכא בצל ליכא שום דין והכשר, ודו"ק.

ויתירא מכל זה, הא כבר נתבאר דלר"י לא בעי צל בפועל, דמיירי גם למעלה מכ' דליכא צל, וע"כ דסגי בזה שראוי לעשות צל אף אי בפועל לא קעביד צל מחמת גובהו, וא"כ גם דין ביטול לא יעכב כאן, שהרי סו"ס "ראוי" לעשות צל הוא לולי הדין ביטול, ומ"ש "ראוי" לולי גובהו מ"ראוי" לולי דין ביטול, דכמו דגובה הוא "דבר צדדי" לעצם הסכך, כמו כן הך ביטול שנהיה אח"כ אחרי שהחמה וצל יורדים לסוכה, גם זה צדדי לגוף הסכך, ועי' בהערה ⁶, ודו"ק.

ובנוסח אחר: מאי שנא גובה שמוציא את הצל מהסוכה מביטול ברוב שמוציא את הצל מהסוכה, הא בתרווייהו הסכך הוא ראוי למיצל.

ה] מביא מהאחרונים שכוונת רש"י מדין "רובו ככולו", וביאור החילוק בין ביטול ברוב לרובו ככולו.

והנה, יש הלכה אחרת של רוב שלא שייכת לדין ביטול ברוב, דהנה, בנזיר יש הלכה שיגלח את כל שער ראשו ביום השביעי, ויליף מהתם דדוקא התם דגלי קרא בעינן כל שער, אבל בכל מקום רובו ככולו, עי' בזה בנזיר [מ"ב.], והיינו דהיה שייך רובו ככולו לומר שכולו מגולח אף דניכר המקצת שאינו מגולח, וכן בשוחט רוב סימן ושותה רוב כוס, דרובו ככולו, והיינו דפעולה שנעשית ברובו אית ביה את החשיבות של נעשית ככולו, וה"ה הכא, דסכך שעושה צל ברובו מיקרי סכך שעושה צל ככולו, ויש לבאר עוד, דלא קאי על הפעולה, רק על החפץ מה דינו, דמצד א' הוא שחוט ומצד א' אינו שחוט, ואנו קובעים את מציאותו של החפץ כפי רובו של חפץ, וכן י"ל בסוכה דחשיב כ"מקום צל" אי רובו צל, עכ"פ הכא לא אכפת לן בזה שהמיעוט ניכר, ושפיר יהני גם בחמה וצל שניכרים, והאחרונים [קה"י סי' א' וזכרון שמואל ריש סי' כ"ט] נקטו בדברי רש"י דמדין רובו ככולו הוא.

³ ויש להעיר, דלר"ת המשנה שם פסלה שוין, ואין זה דין נכון, ואינה אלא צורה של "מדידה לא מדויקת" ממי שיושב למטה ומודד למעלה, וצ"ע.

⁴ וכפשוטו היה נראה מזה דנחלקו אי הדין חממ"צ הוא דין בסכך [לר"ת], או בסוכה [לרש"י], אולם זה טעות, דאף דלרש"י הדין חממ"צ נמדדת למטה בסוכה, אכן אין זה סתירה לנתבאר לעיל דדין צל הוא דין בסכך עצמה, דרק המדידה היא למטה, אבל אחרי דמודדין רוח חמה למטה, שוב אמרינן דהסכך הוא סכך פסול, שלא נתקיימה בה תנאה דצל, ואינו "מיצל".

⁵ ועי' בשפ"א ובמהרי"ץ חיות שביארו שבדבר שאין בו ממש [צל] מהני ביה ביטול גם בדברים הניכרים, ולדידהו א"ש למה בדף ט' בעינן אינן ניכרים כיון דהתם מיירי בגוף הסכך שיש בה ממש, אכן עיקר סברתם צ"ב, דבשלמא אי 'אינו ניכר' היה תנאי של 'קלישות' בעלמא במיעוט דאז היה אפשר לומר שכשיש 'קלישות' של אין בו ממש סגי במקום ה'קלישות' של אינו ניכר אבל אינו כן, דמה דבעינן אינו ניכר הוא משום שבמיעוט הניכר ליכא התחלה לדין ביטול כיון דחסר בכל השם "תערובת", דביטול ברוב הוא תהליך יחסית למי שלא רואה אבל מי שרואה את החתיכת איסור כלפיו ליכא תערובת וליכא ביטול, דרק ב"תערובת" שייך ביטול, וא"כ מאי שנא דבדבר דאין בו ממש שיהיה ביטול גם בניכר, וצ"ע, ויש להעיר בזה עוד, דלמה לא דחה הר"ן את המפרשים שפירשו שרש"י קאי על הסכך ואויר, דהו"ל דברים הניכרים ויש בו ממש.

⁶ ויש להוסיף, דהך ביטול למטה דומה לעשתרות קרנים, דכמו דעשתרות קרנים אינה מגוף הסוכה, כמו כן הך ביטול אינו בגוף הסכך רק בתוצאה מהסכך, ויש לחלק דסו"ס בגובה ובעשתרות קרנים שייך צל אם היה מנמיכו ואם היה מסלק מהכא את העשתרות קרנים, משא"כ בביטול, ודו"ק.

אולם אכתי יש לעיין דמתי אמרינן רובו ככולו ומתי אמרינן ביטול ברוב, והיינו דלמה להלן [ט:]: בתערובת של סכך פסול וסכך כשר יש תנאי של אינו ניכר כיון דהתם בעינן ביטול ברוב, אבל בחמה וצל סגי ברובו ככולו ולכן לא אכפת לן שהוא ניכר, הא גם התם נימא דין רובו ככולו, וכן בכל תערובות נימא כן שהחתיכות ניכרים נתיר את האסורות מדין רובו ככולו. וביאר בזה הקה"י דהתם בסכך פסול שצריכים אתה סכך פסול ג"כ [וכמבואר בסוגי' שם], והיינו דמיירי בארבעים אחוז סכך כשר ושלושים אחוז סכך פסול ושלושים אחוז אויר, ונמצא שצריכים את הסכך הפסול, ומעתה החילוק הוא כך, דבשתיית כוס ושחיטת סימן, הדיון הוא דיון כללי על הסימן והכוס האם הוא שתי ושחוט, אבל אין שום דיון ודין על כל חלק וחלק של הכוס האם הוא שתי או הוא שחוט, שבאמת אינו שתי ולא שחוט, אלא שאין זה הדיון לפנינו, ובהתייחסות כללית לסימן ולכוס אנו דנים שרוב קובע את הדבר האם הוא שחוט או שתי או לא, אבל בכל תערובת שיש איסור ופסול, התם הדיון הוא על כל חלק וחלק בפני עצמו, מה דינו של חתיכה זו, ולבטל את איסורו ופסולו של כל חלק צריכים ביטול ברוב לעשות את האיסור כמי שאינו.

ומעתה, כשצריכים לצרף את הסכך פסול ביחד עם הסכך כשר, הרי צריכים לסלק את הפסול מהסכך עצמו ובזה בעינן לבא לדיון ביטול ברוב, אבל בחמה וצל, שם הדיון הוא האם יש סכך כשיעור או לא, והיינו האם הסככה יוצרת בסוכה מקום צל או מקום חמה, והמקום מוגדר עפ"י הרוב, וכיון שזה דיון כללי על כלה מקום בכללותו, התם מהני ברובו ככולו לדון את המקום בכללותו, ואין לומר שגם בסכך פסול וכשר נדון את הסכך בלי האויר, ובזה נחליט שמדין רובו ככולו יש סככה כשרה, כיון שהדיון הכללי הוא אך ורק ביחס לסוכה ומקום סוכה באופן כללי, וסכך כשר ופסול ואויר כולו כהדדי מתייחסים למצב הזה, וא"ל לדון כל חלק וחלק בפני עצמו מדין רובו ככולו, ודו"ק.

והנה, המשך הדברים האלו נמצא להלן בסוף דברינו בר' זירא שר' זירא חידש שיש דין נוסף בצל שיהיה היכר בסוכה עצמה שיש צל, וזה דין נוסף בלי שייכות לעצם הדין של צממ"ח, [שהרי גם לר"י דלית ליה דינו של ר' זירא - שהרי ר' זירא הוא הסבר ברבנן שחולקים על ר' יהודה - ופשיטא שמודה לדין צממ"ח].

ובר' זירא הוכחנו שיש שני דינים, ודין ביטול הוא על המקצת ודין רובו ככולו הוא על הכל ובר' זירא עצמו ליתא להנך תרי דינים, שהרי מבואר שם דסגי בצל פורתא, וליכא דין ביטול ברוב כיון שוה אניכר וגם ליכא דין רובו ככולו, דהיכא שכל ההלכה היא הלכה במקצת שם לא שייך רובו ככולו, ודינו של ר"ז הוא דין במקצת, ולכן ליתא לדין רובו ככולו שם, וביטול ברוב לא שייך כיון שהחמה וצל ניכרים וכתבאר, ודו"ק.

ו] יסוד זה מבואר במקווה לגבי רובו ככולו במי גשמים כנגד מים שאובין וכן בכלאי בגדים בחוט של צמר רחלים וגמלים.

גוף דברי האחרונים כאן מבוארים בברכ"ש ביבמות [סימן כ"א], שדן שם למה מים שאובים מהני להצטרף לשיעור מ' סאה, אי מדין ביטול ברוב אי מדין רובו ככולו, וכפשוטו זה דומה ממש לסכך פסול שצריכים אותו להשלים את השיעור וע"כ דמדין ביטול ברוב הוא.

אולם כבר הוכיח בזכר יצחק [ח"ב סימן כ"ז מד"ה אמנם נראה דבאמת - ד"ה ולפמש"כ בטעמא] דע"כ שאינו מדין ביטול ברוב, שיש בזה כמה קושיות, עיין בזה בהערה ⁷, ולהכי הסיקו שניהם דע"כ דמדין רובו ככולו אתינן עלה, אלא דזה קשה שהרי בפסול במים כשצריכים אתה מים הללו לא שייך לומר רובו ככולו רק ביטול ברוב, וכדמצאנו בסוכה.

⁷ ואלו הקושיות להוכיח דלא שייך לומר בזה ביטול ברוב:

א] לכאן לא שייך ביטול ברוב דמין במינו אינו בטל לרבי יהודה, וכבר תמה בזה בלחם ושמלה [סימן ר"א ס"ק ט"ו].

ב] עו"ק דאין מבטלין איסור לכתחילה, ומצאנו במקוה דמהני ביטול לכתחילה בהמשכה, [והיינו דבהמשכה ליתא גם לפסול דרבנן של מיעוט שאובין, והמשכה רק מהני כשהיה רוב מים כשרים כמבואר בסוגי' דתמורה י"ב, עכ"פ כשמכניס מים שאובין בהמשכה אז הוא מבטל את הדין שאובין מה"ת, ונשאר רק פסול דרבנן, וזה הוא מכשיר ע"י המשכה הרי שהוא מבטל איסור לכתחילה].

ג] לכאן קשה דלא שייך ביטול ברוב כלפי מיעוט שצריכים להך מיעוט כדי להגיע לשיעור של מ' סאה, ועומק הקושי' היא, דאף אי נימא דשאובין הוא פסול, ולא חסרון מכשיר, ומהני ביטול לסלק פסול אף דלא מהני לתת דיני מכשיר [וכספיקת העונג יו"ט], הא מיהת דאי כל הפסול הוא רק פסול במקוה של מ' סאה, וכל המ' סאה רק חיילא בהדי' הנך מיעוט שאובין, א"כ איך הרוב מבטל את המיעוט כשכל הדין של הרוב רק חיילא בצירוף הך מיעוט, עיי"ש.

[ויש להעיר לגבי מי פירות דלא מהני לגבייהו רוב, דפשיטא דלא מהני בהו רובו ככולו דסו"ס הם עצמם פסולים, ורק בפסול בעשייה מהני רובו ככולו דאז הפסול הוא בכולו ולא בכל טיפה וטיפה של מים, ובפסול בכולו איכא הכרעה ע"י רובו, ודו"ק, אכן אכתי קשה דלמה לא יהני בזה ביטול ברוב, והכא כבר לא חשיב מין במינו, ולמה לא יהני, וראיתי בשיעורי ר' יחיאל מיכל [מקוואות עמוד רי"ז] שעמד בזה וכתב כסברא הזו, דלא מהני ביטול ברוב להשלים שיעור מ' סאה של מים, ודו"ק].

ד] בב' מקוואות דמצטרפין כהדדי ואין תערובת בין המים השאובין למים שאינן שאובין, הכא ע"כ לאו מדין ביטול ברוב אתינן עלה, וע"כ צ"ל דמדין רובו ככולו אתינן עלה, ודו"ק.

ה] הרי היכא דהיה רוב מ' סאה, והשאר בטל ברוב [והוכשר גם מדרבנן בהמשכה], א"כ למה בנתרבה אח"כ מים שאובין יותר מהמים הכשרים אכתי כשר, ומפורש ברמב"ם דגם בכה"ג כשר [עיי"ש בפ"ד ה"ח], ולמה לא נימא דהשתא חוזר וניעור כל השאובין, ולא דומה לכל מקוה שיש בה

וחידשו שניהם, דבאמת אה"נ דמדין רובו ככולו אתנן עלה, אלא דתלוי בעיקר הגדר בפסול שאובין, דאי חיילא פסול שאובין על המים אז שפיר בעינן לזה דין ביטול ברוב, אבל אי ילפינן מקראי דבעינן דומי' דמעין שעשייתה תהיה בידי שמים, א"כ אינו דין בגוף המים רק דין במקווה, שעשייתה המקווה צריכה להיות בידי שמים, ועשייתה המקווה היא דין במקווה ולא בגוף המים עצמם, ולכן שפיר דיינינן מצד רובו ככולו ואמרין דאע"ג דמיעוט המים נעשה ביד אדם, אבל סו"ס עשייתה והוותיה הכללית של המקווה היא בידי שמים אף דמיעוטו בידי אדם דרובו ככולו, והיינו משום שהדין על המקווה הוא דיון כללי על המקווה בכללותה ולא בכל טיפה טיפה, ובזה כבר דומה לרוב כוס ורוב סימן וכחמה וצל, ודו"ק, ועיין עוד בשיעורי הגרש"ר מכות [אות ק"צ] ב' דרכים בזה.

ודוגמא כעין זה מצאנו נמי במקום אחר בכלאי בגדים, דהנה תנן במתני' [כלאים פ"ט מ"א], "צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר ואם רוב מן הרחלים אסור מחצה על מחצה אסור וכן הפשתן והקנבוס שטרפן זה בזה", ועיין רמב"ם [כלאים פ"י ה"ו], דביאר ש"אם ה' הרוב מן הגמלים מותר לערבו עם הפשתן מפני שצורת הכל צורת צמר גמלים ואין חוששין לנימות של צמר המערבין בהן מפני שאינן חוטי צמר", ומבואר דהעיקר הוא החוט ולא נימין.

וביאר הנודע ביהודה [יו"ד מ"ת ס' קפ"ו] דהרמב"ם לאו מטעם ביטול ברוב קא אתי עלה, וכדבריו מבואר נמי בחזו"א [יו"ד ס' קמ"א ס"ק ג'] ובאבי עזרי [מאכלות אסורות פ"ט הכ"ג מהדו"ק], וביארו דהרמב"ם יסבור דהיתר בהיתר לא בטל, אלא דמ"מ כיון דבכלאים אין איסור בנימין לבד עד שיטוה מהן חוטין או יתקנן באומנות אחרת, [שהרי אפילו לשיטת הרמב"ם שם ה"ב דלא בעינן שוע טווי ונוז בהדדי מ"מ חזא מיהא בעינן, או שוע או טווי או נוז], וסובר הרמב"ם דכשעושה חוט שרובו מצמר גמלים לענין 'שם החוט' אזלינן בתר רוב והוי חוט של צמר גמלים והצמר רחלים המערב בו לא חל עליו עליו שם טווי והוי כאילו לא נטוה כלל כיון שמקרי חוט של צמר גמלים, ושוב ממילא מותר לערבו עם חוטי פשתן, ועיין בהערה ⁸ מה שיישב בזה הנו"ב, ועיין עוד בהערה ⁹ מה שהוסיפו בזה בחזו"א ואבי עזרי.

ועצם הדמיון בין מקווה לכלאים מצאתי באבי עזרי [תניינא מקוואות פ"ט ה"י] דאיירי לענין רוב וזחלין ורוב נוטפין דלאו מדין ביטול ברוב אתינן עלה אלא מצד קביעת שמו, והביא על זה ב' דוגמאות, א' מקווה ברובו שאובין או רובו מי גשמים, ב' בהך דחוט צמר גמלים וצמר רחלים, והיינו ממש כנ"ל, אלא שבאבי עזרי לא מצאנו דמיון להלכה הכללית של רובו ככולו, ודו"ק.

ונוסיף כאן הערה: היה מקום להבין שכל הדין רובו ככולו רק נאמר בפעולה, והיינו בתגלחת בראשו ובשתייה בכוסו, וכן בעשייה של מקווה, וא"כ לא היה שייך בחוט בכלאים, [וגם לא היה שייך לפי מה שנתחדש בכתבים במקוואות שהרובו ככולו שם אינו בעשייה של המקווה אלא בהיקוות של המים], [ובסיכוך היינו מבארים שזה לא הגדרה של המקום אלא הגדרה של הפעולה של הסכך כלפי המקום], ואף שיש קצת משמעות כן בדברי הברכ"ש שם, אכן המעיין יראה שגם

מ' סאה כשרים דגם בנתרבו עליו אלף סאה דאכתי כשר כיון דמהני מדין השקה, וזה כזריעה למים שאובין, משא"כ הכא במיעוט מים שאובין בהמשכה דליכא למימר כן, דכיון דלא היה לה תורת מקוה כשנפל בה מים שאובין ורק מדין ביטול חיילא הכא מקוה, א"כ כל ההשקה שחל אח"כ הוא רק עד כמה שיש עליו דין מקוה אבל ברבו השאובין אז חוזר וניעור כל השאובין ובטל הדין מקוה וגם הדין השקה בטל.

[אולם יש לעיין בזה, והעירני לזה ידידי הרב ר' בנימין הלברשטט נ"י, דלכא' דבריו תמוהין, הרי בכל תערובת מה דאמרין דחוזר וניעור היינו משום שהאיסור מצד עצמו אכתי קיימא באיסורו לענין זה שאם הייתי יכול להוציא מהתערבות היה באמת חוזר לאיסורו, הלכך אמרין דחוזר וניעור, אכן הכא אחרי השקה אם הוא היה מוציא מהתערבות במקוה אז פשוט שזה לא היה חוזר לפסולו, ומה שייך בזה חוזר וניעור, ופשוט].

⁸ והיינו משום שהוקשה לו דמבואר מדברי הרמב"ם דרק בנימין שטרפן זה בזה וטוה מהן טווי אזלינן בתר רובא אבל חוטים לא מתבטלים ברובא ולכן מיעוט חוטי צמר רחלים שנארגו עם רוב חוטי צמר גמלים אסור לערב בהן הפשתן. ובסמ"ג [ל"ת רפ"ג], הובא בכסף משנה שם, כתב דהטעם לזה הוא משום דחוטי חשיבי ולא בטלי. ועיין בטור [ס' רצ"ט] דבגד שהשתי של משי והערב של פשתן אסור לתפרו עם צמר אע"פ שרובו של משי, וכן פסק הרמ"א [שם ס"א], ומקורו מתשו' הרא"ש [כלל ב' ס' ה'], ושם מבואר דלאו דוקא שתי וערב אלא אפילו חוט אחד נמי לא בטל, והב"ח שם ביאר כונת הרא"ש והטור עפ"ד הסמ"ג דחוטים חשיבי ולא בטלי, והק' הנודע ביהודה על דברי הסמ"ג מהא דאיתא בתמורה [ל"ד]. "האורג מלא הסיט מצמר בכור בבגד ידלק הבגד, משער נזיר ופטר חמור בשק ידלק השק", ומקשינן, "וליבטל ברובא", ומשני, "אמר ר' פא בציפורתא" [פרש"י שעשה מן האיסור צורת צפור בשק דחשיב דמיפה לי' לכולי' שק ולא מיבטל], ומשמע להדיא דבסתם חוט לא אמרין דהוי חשוב ולא בטל, דאפי' תימא דהגמ' מיירי בשער שלא עשו ממנו חוט ולכן אם לא היו עושין ממנו צפורתא ה' בטל, מ"מ היא גופא קשה למה לי' להש"ס להעמיד בציפורתא ולא באוקימתא פשוטה שעשה ממנו חוט, אלא ע"כ דסתם חוט לא הוי דבר חשוב ובטל, וע"כ כנ"ל דלאו מדין ביטול אתינן עלה בסוגיין.

⁹ ובחזו"א הוסיף דלפי דרך זו יש לומר דאפילו אם נימי צמר הרחלים ניכרים מותר לערבם עם פשתן כיון דלא חל עליהם שם חוטין טוויים, אע"ג דבביטול ברוב דעלמא לא שייך ביטול כל שהמיעוט ניכר ואינו מעורב לגמרי ברוב, וכ"ז בנימי צמר שלא נעשו חוטין בפנ"ע, אבל חוטים שלמים של צמר רחלים שנתערבו ברוב חוטי צמר גמלים כיון שחל עליהם שם חוט תו לא בטלי דהיתר בהיתר לא בטל ואסור לערבם עם פשתן.

והחזו"א והאבי עזרי תירצו על פי הביאור הנ"ל את קושיית הגרעק"א [יו"ד ס' צ"ט] על שיטת הרי"ף המובאה בר"ן [נדרים דף נ"ב]. דפת שאפאה עם הצלי בתנור אסור לאוכלה עם כותח, והר"ן שם ביאר טעמו של הרי"ף משום דהיתר בהיתר לא בטל אפילו במין בשאינו מינו, והק' הגרעק"א ממתני' דצמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה דהצמר רחלים בטל בצמר גמלים, דמוכח דהיתר בהיתר לא בטל. ולפי ביאורם הנ"ל מתיישבת קושיית הגרעק"א, דבמתני' שאני שלא חל שם טווי על המיעוט של צמר רחלים משום דשם החוט נקבע על פי רוב צמר הגמלים

הברכ"ש למד דלאו דווקא במידי דעשייה ופעולה איכא דין רובו ככולו, שהרי מדמה שם לרובו ככולו של ציבור בחיובא דקריאת התורה של ציבור וכן בכל מידי דבעי עשרה, אף דגם התם באנו להגדיר מציאות ומצב ולא לקבוע פעולה, ודו"ק. וע"ד זה ביארנו בדברינו במקוואות דבאמת לא שייכא לדין עשייה של המקוה האם הוא בידי שמים או לא, אלא דכשאנו באים לקבוע את שמו של המקוה, האם ההיקוות והאיסוף הוא איסוף של המקוה עצמו או שהאיסוף וכינוס מתייחס לכוה אחר מחוץ למקוה, וכבר אינו "מי מקוה", בזה אנו אזלינן בתר רובא לקבוע שמו, וזה ממש כעין סכך וכעין חוט של צמר. ויתכן דכל הדברים הללו הם עומק ההבנה בדברי הגר"ח [על הש"ס] למה בעינן כוס של רביעית לפנינו וששתה ממנו רוב ולא סגי בזה שהוא ימלא כוס ברוב רביעית וישתה כולו, עיי"ש שהוכיח כן מסנדל בחליצה, והביאר כנ"ל דרובו ככולו בא להגדיר את השתייה בכוס שהיא שתייה בכולו ורק אחרי שיש כאן כולו לפנינו אפשר להגדיר את השתייה כשתייה בכולו, ודו"ק.

ז] מתמה דהכא הרובו ככולו הוא איפכא דקאי על הפוסל ולא על הדין החיובי.

אולם אכתי יש לתמוה בעיקר הדברים דהכא איפכא מכל מקום של רובו ככולו, דא"כ למה לא בעינן רוב צל לקבוע שהסכך בכללותו עושה צל, ולמה סגי בזה שאין רוב חמה, והא בשחיטה בעי רוב סימן ובכוס בעי רוב כוס, וכו', ומ"ש הכא דסגי בזה שאין כאן רוב חמה, אטו נימא דכוס שהוא מחצה שתוי ומחצה לא שתוי דכיון שהוא יצא מכלל 'לא שתוי' דלכן הוא בכלל 'שתוי', ולמה בנד"ד סגי לן במה שאינו רוב חמה דלכן הוא כבר בכלל מקום צל.

ויתירא מזו, דמדכתב רש"י "והמיעוט כמי שאינו", מזה מוכרח שמיעוט צל היה סגי אם לא היה חשיב כמי שאינו, ובאמת, דמוכרח מרש"י להלן [כ"ב] שבצל וחמה שוין למטה כשר, ומוכרח א"כ דלא בעינן "מקום צל", דמחצה צל סגי ומחצה לא יכול לקבוע שם "מקום צל" בכולו, אלא דע"כ דסגי בזה שהוא "מקום שיש בו צל", [דזה סגי כדי שהסכך יהיה עליו "תורת מיצל"], ואין זה סתירה ל"כלל" של רובו ככולו, ועי' בזה בהערה ¹⁰ בביאור הדברים.

ח] ביאור חדש ברש"י, שאינו מדין ביטול ברוב וגם אינו כרובו ככולו דעלמא, וביאור למה בזכוכית איכא צממ"ח וחשיב כולו צל, ולכן הכא הרובו ככולו נמדד הפוך מכל מקום אחר.

וחשבתי לומר שכונת רש"י לסברא מסוימת בעיקר הגדרת ענינו של צל, ואין כוונתו לדין כללי של ביטול או רובו ככולו, אלא לסברא בעצם מהותו של צל, ונקדים בקושי העולם, שהק' על מה שדן הפמ"ג [תרכ"ט משבצות זהב ס"ק א'] אי זכוכית שהוא מפסולת גורן ויקב ואינה מקבלת טומאה אי כשירה לסכך, ומק' העולם דסו"ס חממ"צ, והכא גרע דכולו חמה ולא בעי אפי' ביטול.

ובשם הגרי"ז אומרים בזה, דסו"ס "כולו מכוסה", ושמעתי באופן אחר בשם הגאון ר' מנדל אטיק שאמר לו הגרי"ז שכשר כיון ש"בכל הסוכה יש צל", והביאור בזה, ד"צל" אינו "חושך", דענינו של "צל" היינו הגנה מהשמש, וכל דרגא של הגנה מכח השמש מיקרי "צל גמור", וגם בזכוכית איכא החלשה של כח השמש, וכל קרני השמש שבסוכה הוחלשו ונמצא שכל כולו "צל גמור", נמצא ש"בכל הסוכה יש צל" דגם השמש שבה הוא "שמש מוצל", ודו"ק.

ומעתה נראה, דבכל התורה בעינן רוב לקבוע שהכוס שתוי ושהסימן שחוט, ושאינו בזה צל דסגי בזה שאין רוב חמה, דדוקא התם שיש "מציאות חיובית" של שתייה או "מציאות חיובית" של שחיטה שקובעים בכולו, הוא דבעי רוב, אבל שאני צל שאינו "מציאות חיובית בפנ"ע", אלא דכל מציאותו נמדד עד כמה שהחמה הוחלשה, והיינו דהכא "ההעדר" הוא המציאות, וכתבאר, ולהכי כשדנים על כללות המקום אי הוי מקום צל או דהוי מקום חמה, הכא לא בעינן רוב צל כמו דבעי רוב שתייה דהכא לא באים לקבוע "מציאות חיובית" בכולו, דצל אינו מציאות חיובית בפנ"ע, ולהכי אמרינן איפכא דאם בחציו ליכא שמש סגי, דרק היכא שהמקום בכללותה לא מוגן מהשמש, דשם השמש עיקר אז בטל מהמקום שם "מקום צל", וכדברי רש"י ש"הצל כמי שאינו".

ובתוספת ביאור, דאם צל היה "חושך" וכביאורו של הגר"א שיש בריאה של חושך [יוצר אור ובורא חושך], אז פשוט דלקבוע את המקום כמקום חושך היינו צריכים רוב חושך, אבל כיון שצל אינו אלא ההעדר וההחלשה של האור, א"כ אם אך נוצר מצב שהמקום כבר אינו "מקום חמה", אז היא כל מציאותו של הצל, ולהכי סגי בזה שאין "רוב חמה", ודו"ק. ונראה שזה באמת מדין רובו ככולו, אלא דהכא המדידה של הרובו ככולו היא איפכא מכל מקום אחר, והיינו שכיון שברובו ככולו אמרינן שרוב חמה מיקרי 'מקום חמה', לכן הדין הוא שכשיש מחצה על מחצה שזה מיקרי שהצל הפקיע את ה'מקום חמה', ובהפקעה זו ממילא חיילא ביה תורת 'מקום צל', שזהו הגדרתו של מקום צל, מה שמפקיע מקום צל, ודו"ק.

¹⁰ והביאור בזה, דאף אי מדין רובו ככולו אמרינן שמקום שרובו חמה מוגדרת כ"מקום חמה", ולא כ"מקום צל", אבל אכתי מיקרי "מקום שיש בו צל", והיינו, דאף ד"רובו ככולו" נותן חשיבות של "כל" ל"רוב", אבל אין ה"מיעוט" מאבד את שמו מה"מיעוט", דאף דאמרינן שיש בשתיית רוב כוס שתיית כל הכוס, אבל אכתי אמרינן שיש כאן מיעוט שלא שתוי, ופשוט.

ט] "ועל שם הסכך קרויה סוכה" - [רש"י].

רש"י מסיים "ועל שם הסכך קרויה סוכה", וכוונתו בזה דחלוקין נינהו סכך מדפנות, דסוכה "צריכה" דפנות ובלי דפנות איכא סוכה פסולה, אבל סוכה לא "צריכה" סכך, אלא דבלי סכך לא חיילא כאן עיקר שם סוכה, דכל השם סוכה מתיחס וחיילא על שם הסכך, ומה"ט מצאנו דדרשינן בקרא ד"סוכה" בעי פסולת גורן ויקב, והך דרשה קאי בסכך ולא קאי בדפנות, וביאר רש"י [י"ב. במשנה ד"ה וכולן כשרים], דדפנות איתרבי מיתורא דקרא, אבל סכך לא בעי ילפותא, דיליף ליה ממשמעותא דקרא, דמשמעותא דסוכה הינו סכך, וכן מבואר נמי ברש"י להלן [ו': בד"ה סככה לא], וע"ע בריטב"א במשנה.

והבאנו לעיל מהפנ"י שהק', דלמה פ' רש"י דע"ש הסכך קרויה סוכה, יותר הול"ל דע"ש הצל קרויה סכך.

ונראה עפ"י הנתבאר לעיל, דלעיל ביארנו דמה דרוב חמה פוסל אינו משום שאין כאן צל כלל, רק משום דבעינן שכל המקום יהיה "מקום צל", וברוב חמה לא מיקרי "מקום צל", ורש"י בא בזה לבאר למה לכתחילה יש דין דבעינן "מקום צל", ולמה לא סגי בזה שיש "מקצת צל" בהך מקום, [ובזה יהא סגי שהסכך יקרא "מיצל"], וביאר רש"י שכיון שכל הך מקום מיקרי מקום סוכה ע"ש הסכך, א"כ בעינן שהסכך ["מיצל"] יתיחס לכל המקום להשוותו ל"מקום סוכה", וזה רק כשחל במקום שם "מקום צל", ולכן איכא חיסרון של מיעוט צל שבטל ברוב חמה.

פרק ב'

חממ"צ - בדברי הרא"ש ורי"ד בדף [כ"ב].

י] בדברי ר"ת בתוס' להלן [כ"ב] דאמרינן פרוץ כעומד בסכך ואויר.

כבר הבאנו את פלוגת רש"י ור"ת להלן [כ"ב]. דרש"י סובר דשוין למעלה פסול דאז איכא רוב חמה למטה, ור"ת סובר דשוין למעלה כשר אף דאיכא רוב חמה למטה, ושי' ר"ת בנויה על שני גמרות, א' בכל מחיצה סובר רב פפא [עירובין ט"ו] ד"פרוץ כעומד כשר", והיינו שיש הלכה למשה מסיני שאם מחצה של המחיצה בנויה ובמחצה איכא פירצות, דאכתי חשיב מחיצה, ורק ברובא פרוץ בטלה המחיצה, דהפירצות מבטלות לה למחיצה, ב' בסוכה [ט"ו] אמרינן דה"ה דבסכך איכא הילכתא כזו כשיש לסוכה מחצה סכך פסול ומחצה סכך כשר, ולמדנו מכאן גדר חדש בסכך, דגם סכך הוא "מחיצה" שגודרת בין תוך הסוכה לחוץ לסוכה, [כמו שמחיצות גודרות בין רשה"י לרשה"ר], וב"מחיצה" של הסכך סכך פסול הוא כ"פרוץ", ולכן אמרינן [בסוכה ט"ו] דלר"פ, סוכה שיש לה מחצה סכך פסול ומחצה סכך כשר, הסוכה כשירה, דפרוץ כעומד כשר.

ומה"ט סובר ר"ת דה"ה דמחצה סכך כשר ומחצה אויר כשר לרב פפא, דמאי שנא אויר מסכך פסול, ומעתה ק' לשי' רש"י שפי' [סוכה כ"ב] דלר"פ מחצה אויר ומחצה סכך פסול, דמאי שנא אויר מסכך פסול, [וסוגי' דהתם ר"פ].

י"א] בדברי הרא"ש והרי"ד בישוב שי' רש"י, ובביאור פלוגת רש"י ור"ת.

ועי' ברא"ש ובתוס' רי"ד [שם] שתירצו את קושי' ר"ת על רש"י, דשאני סכך פסול מאויר, דדוקא בסכך כשר וסכך פסול אמרינן "פרוץ כעומד כשר", אבל באויר וסכך כשר לא אמרינן כן, כיון שסו"ס יש הלכה של "צל", ולא יהני פרוץ כעומד אם ליכא "צל", והרא"ש ורי"ד הוכיחו כן מדין "לבוד", דהנה, בקנים שעומדים תוך ג' טפחים א' לחבירו מהני למחיצה אף דהפרוץ מרובה, דכל שהוא פחות מג' אמרינן דכל המחיצה חשיבא כסתום בלי שום פירצה, ופשוט דסכך ככה"ג פסול, דהוי חממ"צ, וה"ה א"כ דלא מהני פרוץ כעומד היכא דליכא צל, עכתו"ד.

והביאור בדבריהם הוא, דבאו להוכיח דאיכא ב' הלכות נפרדות בסכך, א' סכך הוא מחיצה ככל המחיצות, ולכן נאמר בו דין פרוץ כעומד, וכמבואר בעירובין [ט"ו], וזה מהני להכשיר מחצה סכך פסול ומחצה סכך כשר, ב' חוץ מהדין מחיצה שבסכך יש הלכה נפרדת דבעינן צל מהסכך, ובחממ"צ ליכא צל אף דמצד הלכות מחיצה מיקרי פרוץ כעומד, הילכך פסולה, וראיה לזה מלבוד, דמצד א' מיקרי סתום לגמרי ושפיר איכא מחיצה גמורה, ואפי"ה לא מהני, וע"כ דאיכא הלכה נוספת דבעינן צל.

ונראה, דבדבריהם מבואר למה רש"י ריש מכילתין הוצרך לפרש ד"המיעוט צל כמי שאינו", שכוונתו ליישב קושי' ר"ת עליו וכהרא"ש ורי"ד, דאף דמצד ה"הלכות מחיצה" שבסכך איכא פרוץ כעומד ואיכא סכך, [דלרש"י מיירי בסכך ואויר שוין למעלה], אבל סו"ס יש הלכה של צל, ומיעוט צל כמי שאינו, ומעתה אדרבה, שי' ר"ת ק', דאיכא דין "צל".

וי"ל דבאמת גם ר"ת מודה דאיכא הלכה של צל, ועי' בהערה ¹¹, רק דלר"ת סגי במקצת צל, ומקצת צל לא בטל בתוך רוב חמה, [דכבר ביארנו דלא מהני כאן דין ביטול ברוב כיון ששניהם ניכרים], והיינו דגם לר"ת איכא ב' הלכות, אלא דלדידיה סגי בצל "פורתא" וסכך שעושה מקצת צל חשיב סכך, ורש"י והרא"ש והרי"ד סוברים דבעי שהסכך יעשה "מקום צל", ואי בעינן שכל המקום יחשב כ"מקום צל", אז אזלינן בתר רוב חמה לקבוע שהמקום אינו מקום צל, ד"רובו כולו" מגדיר את "כולו" עפ"י ה"רובו", אבל לר"ת דסגי במקצת צל, אז לא אכפת לן מה שרובו חמה דסו"ס איכא מקצת צל, דאף דרובו חמה, אבל לא מצאנו בדין רובו ככולו שרובו יבטל את המיעוט לומר שאין כאן אפילו מיעוט, ועי' עוד בהערה ¹².

אולם עיקר מהלך זה אכתי ק', דאכתי לא מיושב הראיה מלבד, דפשוט שלא יכשיר ר"ת סוכה שיש בה סכך בפחות פחות מג' אף דאיכא מקצת צל, ועי' בהערה ¹³, ולהלן [ס"ק י"ב] יבואר עוד דרך בשי' ר"ת.

ובעיקר הקושי' מלבד, עי' בשפ"א [כ"ב] דלא שייך לבוד בסכך כיון דאינו פסולת גורן ויקב, וצ"ל, דשאני בזה פרוץ כעומד דמהני, דבפרוץ כעומד לא אמרינן דסותמין את הפרוץ אלא דאמרינן דמהני העומד לגדור את הרשות למרות הפרוץ, ולהכי לא אכפת לן מה שאין הפרוץ פסולת גורן ויקב, ודוקא בלבוד אמרינן כן, אלא דיש להעיר דמהרא"ש ורי"ד מוכרח דליכא חיסרון של פסולת גורן ויקב גם בלבוד, ודו"ק.

אולם אכתי יש להעיר בדברי הרא"ש דכד נעיינ ונדקדק בעיקר דבריו נראה דלא למד כהרי"ד, וע"כ דכוונתו לדרך חדש, ושיטתו יבואר להלן בהערה בס"ק י"ב.

פרק ג'

סוגי' דחממ"צ - בדברי הר"ן בדף [כ"ב]

י"ב] בדברי הר"ן [כ"ב] בישוב לדברי רש"י, ואפשר להוכיח דאיכא בזה ב' דרכים שונים, [ר"ן ורא"ש].

עי' בר"ן [כ"ב] שג"כ יישב שי' רש"י, וביאר ע"ד הרא"ש ורי"ד דלרש"י לא שייך דין פרוץ כעומד מחמת הדין צל, ודוקא בסכך פסול וסכך כשר שייך לדון כן, אבל בסכך ואויר לא מהני דסו"ס ליכא צל, אולם איכא ב' חילוקים בין הר"ן לרא"ש ורי"ד.

א] הרא"ש ורי"ד הוכיחו כדבריהם מלבד, וכדהבאנו לעיל, והר"ן לא הוכיח כן, [ב] הר"ן האריך בביאור הדברים והוסיף לומר דע"י זה שהחמה מתפשטת ומתרחבת, שוב אמרינן דהו"ל "פרוץ מרובה", והיינו דגם בסכך ואויר שוין למעלה אכתי חשיב שהפרוץ של אויר "מרובה" על העומד של הסכך, ד"מחצה אויר" עביד "רוב חמה" והאויר חשיב כרובו פרוץ, והוספה זו לא הביאו הרא"ש ורי"ד.

הרי לנו ב' דרכים שונים בישוב דברי רש"י, דתרווייהו חידשו דלרש"י לא מהני פרוץ כעומד מחמת הדין צל, אלא דהתוס' רי"ד ורא"ש למדו דהדין צל הוא "דין נוסף" חוץ מהדיני מחיצה, והיינו דאף דנתקיים הדין "מחיצה של סכך" בסכך ואויר שוין, אבל אכתי לא נתקיים ה"דין נוסף" של צל, אבל הר"ן למד דגם עיקר דין המחיצה לא נתקיים, דהמחיצה של סכך מיקרי פרוץ מרובה, דלדידיה מודדין את הפירצה בסכך כפי החמה שהתרחבה למטה, הרי דנחלקו האם מודדין את הפירצה למעלה ולמעלה הם שוין, או דמודדין את הפירצה למעלה כפי גודלו למטה.

ונראה דשורש פלוגתתם הוא בגדר הדין מחיצה שנאמר בסכך, דלרי"ד ורא"ש כל התורת מחיצה של הסכך היא רק לעשות "רשות של סוכה" כמו ששאר הדפנות עושים "רשות של סוכה" וכמו שכל מחיצה עושה רשות היחיד, אבל הר"ן למד שהמחיצה של הסכך אינה מחיצה לעשות "רשות של סוכה" גרידא, אלא שהמחיצה של סכך היא מחיצה לעשות "רשות של סוכה" וגם "רשות של צל".

הרי דנחלקו בתורת "מחיצה של סכך", ומעתה כבר נחלקו איך אנו מודדים את הפירצות, דתמיד אנו מודדים פירצות כפי ענינה של המחיצה, [דפרוץ ועומד מדיני המחיצה הם], ולכן לפי הרא"ש ורי"ד דמחיצה של סכך הוי מחיצה רק לענין רשות של סוכה, א"כ האויר עצמו נמדד כפירצה בלי ההתרחבות של השמש אח"כ, [דצל וחמה ענין אחר נינהו, דשייכים

¹¹ ודברינו בביאור שי' ר"ת הוא דלא כהאחרונים, דעי' בזה בקה"י [סי' א'] דנקט דלר"ת ליכא דין צל כלל, [וביאר דר"ת ורש"י נחלקו לשיטתייהו אי דין "לשם צל" שייך ל"צל" או לא, ויש לעיין מהדין תעשה ולא מן העשוי דלמה בהניחן לייבש [י"ב] לא מהני לר"ת, ואכמ"ל], ועיקר דבריו ק', דלר"ת דליכא דין צל, א"כ למה אמרו צממ"ח וחממ"צ, הול"ל אויר יותר מסכך וסכך יותר מאויר.

¹² ובזה היה אפשר לבאר פלוגתת רש"י ותוס' בסוכה המדובללת [בדף כ"ב בב' סככות שביחד מיקרי צממ"ח ע"י חבט ולבוד] דלתוס' מיקרי צממ"ח גם בלי חבט ולבוד, דבחמה בראש כל אדם איכא צממ"ח, ולרש"י חשיב צממ"ח כיון דמן הצדדין נכנס החמה, דתוס' כר"ת דאיכא "צל פורתא", ולרש"י בעי מקום צל, ואינו מוכרח, ודו"ק.

¹³ וגם לדרכו של הקה"י ק' טובא דלמה לא מכשיר בלבוד.

לסכך ולא שייכים ל"מחיצה" של הסכך], אבל לר"ן אמרינן דהאור נמדד כפירצה כפי החמה שנכנסת דרכה [דצל וחמה שייכים לעיקר דיני המחיצה של הסכך], ולכן נמדדת למטה, ועי' בהערה ¹⁴.

י"ג] ביאור למה הר"ן לא הוכיח סברתו מלבוד, דחלוק החידוש בלבוד מהחידוש בפרוץ כעומד.

ובזה יש לבאר למה הר"ן לא הוכיח כהרא"ש וכהרי"ד מהדין "לבוד" דמהכא איכא ראייה לדין צל, שהם הוכיחו שלא מהני מה שיש כאן מחיצה גמורה, דסו"ס יש דין נוסף של צל שלא נתקיים, דלפי הר"ן באמת צל אינו דין נוסף, אלא דזה מדיני המחיצה עצמה, אולם סו"ס אכתי ק', דלמה לא מהני לבוד לר"ן, ולמה לא הוכיח הר"ן מלבוד דצל הוא מדיני המחיצה ולכן לא מהני לבוד, ומה"ט לא יהני פרוץ כעומד.

ונראה דבזה חלוקין לבוד ופרוץ כעומד, דבאמת ליכא ראייה מלבוד, ד"לבוד" סותם פירצות, וסובר הר"ן דכיון שדין המחיצה היא מחיצה לצל, א"כ פשוט דלא מהני לבוד להחשב כ"סתימה" להך פירצה אחרי דהחמה אכתי נכנסת דרך הך פירצה, דע"כ דאינו סתום, אבל אכתי אין ראייה דבאור וסכך שוין דחשיב פרוץ מרובה מחמת החמה שמתרחבת, דסו"ס אם אנו דנים בגוף המחיצה, הרי הצל והחמה שוין בה, [דרך אח"כ בתוך הרשות מתרחבת החמה], ומאן יימר דמודדין לפי הרשות, דילמא נמדוד לפי המחיצה, ואכתי אין ראייה לזה מלבוד, דבלבוד הנידון הוא אי איכא סתימה בגוף המחיצה או לא, וליכא.

והיינו דהר"ן חידש חידוש בדיני פרוץ כעומד, דדין ב"רשות" הוא, ואם ה"רשות" פרוצה ברובה חשיב המחיצה כפרוץ מרובה, ולכן אמרינן דכשהחמה מתרחבת יותר מהצל דהמחיצה מיקרי פרוץ מרובה, ועל החידוש הנוסף הזה ליכא ראייה מלבוד, ולכן הר"ן לא הוכיח מלבוד.

אבל הרי"ד ורא"ש לא למדו כן, דלמדו דצל הוא דין בפנ"ע ולא שייך לדיני מחיצה, ולכן לא יהני פרוץ כעומד כל עיקר, ובה ליכא לחלק בין פרוץ כעומד ללבוד, ושפיר הוכיחו.

י"ד] ביאור פלוגתת רש"י ור"ת לדרכו של הר"ן.

ומעתה יבואר שורש פלוגתת ר"ת ורש"י, דתרווייהו למדו כהראשונים דאיכא דין נוסף של צל, [ודלא כהאחרונים בשי' ר"ת], ותרווייהו למדו כהר"ן דדין צל מדיני המחיצה היא [ודלא כהרי"ד ורא"ש], ולכן לא מהני לבוד כיון דסו"ס יש פירצה, ופשוט דלא אהני לן לבוד להחשב ככה"ג כסתימה לפירצה.

אולם רש"י ור"ת נחלקו בחידוש השני של הר"ן, ועי' בהערה ¹⁵, דרש"י למד דפרוץ כעומד נמדד ברשות [לכן אם הרשות יותר פרוצה לחמה חשיב פרוץ מרובה], ור"ת למד דפרוץ כעומד נמדד במחיצה עצמה, ולכן סובר ר"ת דאף דברשות עצמה מתרחבת החמה ואיכא יותר חמה מצל, אבל כל זה אינו שייך לגוף המחיצה, דסו"ס בגוף המחיצה העומד והפרוץ שוין, וליכא קושי' מלבוד, דהתם ליכא התחלה לכל הלבד, דאין כאן סתימה לפירצה כיון שיש כאן חמה, ועי' עוד בהערה ¹⁶.

ונראה, דשי' הרא"ש נמי שייך לסברות הנ"ל, וכבר הערנו לעיל דאין שיטתו כהרי"ד, ועי' בזה בהערה ¹⁷.

¹⁴ ואין להק' דא"כ גם בסכך פסול וסכך כשר, הרי אפשר לדון את הסכך פסול כאויר, ואי היה אויר כבר לא היה הסכך כשר בשיעור של פרוץ כעומד, אולם זה אינו, שהרי סו"ס איכא סכך פסול, וזה פירצה אחרת מהפירצה של אויר, דבפירצה זו אין התרחבות לחמה, ושוב חשיבא הך פירצה כפרוץ כעומד, ולא הבנתי כל הנידון ביד אפרים בגליון השו"ע אי קדמה סכך פסול לסכך כשר או איפכא, דסו"ס שניהם קיימים היום כהדין], אולם זה פשוט שאם פרוץ כעומד ע"י אויר וסכך, וע"י דבר אחר לא יהיה התרחבות לחמה, דאז פשיטא דחשיב כפרוץ מרובה, דלא בעי את ההתרחבות של החמה בפועל, דעצם זה שצורת הפירצה היא כזו שיש בה התרחבות של החמה עבדי לה לפרוץ מרובה.

¹⁵ והיינו דהר"ן חידש תרתי, א] חידוש בצל דמדיני המחיצה הוא, ב] חידוש בהל" פרוץ כעומד, דדנים כפי הרשות ולא כפי המחיצה עצמה.

¹⁶ ובאמת דכבר מצאנו דינים במחיצה שדינם מתחיל ברשות, דכבר ביאר הגר"ח דגובה י' אינו שיעור במחיצה רק שיעור ברשות, דאי גובה י' של הרשות אינה גדולה, שוב אין המחיצה גודרת את הרשות, וה"ה הכא למד הר"ן דאם הרשות פרוצה ברובה שוב מיקרי המחיצה פרוץ ברובה.

עכ"פ לדרך זו בר"ת מבואר למה כתוב לשונות של צממ"ח וכו', שגם ר"ת מדה שיש הלכה של צל, וגם מיושב הקושי' מלבוד, [דלדרך הראשון לעיל [ס"ק ט'] היה עדיין ק' מלבוד], דכולהו מודי דלבוד לא סותם פירצה של חמה, ורק פליגי בעומד מרובה אי נמדד למעלה או למטה.

¹⁷ ונראה, דאף דהרא"ש מדויק כהרי"ד ולא כהר"ן, דלא הביא את כל ענינו של התרחבות החמה שלכן מיקרי פרוץ מרובה, וגם הוכיח מלבוד ודלא כהר"ן, אולם אכתי יש לדקדק דכונתו דדין צל הוא דין במחיצה ולא דין נוסף.

דהנה, הרא"ש כתב "אבל בסוכת סכך ואויר ניתנה הלכה דבעינן רוב צל" ואיכא בזה ג' דיקדוקים, דק', דאין הלכה של רוב צל, דגם לדידיה סגי בשוין למטה, ועוד, הרי בחצוי שפודין לא נתקיימה ההלכה של רוב צל כשר, ועוד, דמשמע מדבריו שיש שם חדש של מוכה שהיא "סוכת סכך ואויר", ומה כונתו בכל זה.

ואשר נראה בזה, דהרא"ש למד כהר"ן שצל הוא מדיני המחיצה, אבל אכתי למד שאין התרחבות החמה מרחיבה את הפירצה כמו ר"ת, אלא דבזה חולק על ר"ת, דסובר דעצם ההילכתא של "פרוץ כעומד" שנאמרה בכל המחיצות השתנה במחיצת אויר וסכך, דגלי לן קרא ד"סוכה תהיה לצל יומם" דענינה של צל מגדירה את ההלכה דהכא בעינן רוב עומד, והכא מודה ר"פ לר"ה ברי' דר"י, דגלי קרא דפירצה של חמה הוא סוג אחרת של פירצה, ונשתנה ההילכתא כלפי פירצות הללו, ואלו דברי הרא"ש "דניתנה הלכה דבעי רוב צל", והיינו דמחמת הדין צל איכא הפקעה בעיקר

ט"ו] ביאור ברש"י ריש מכילתין לפי הר"ן.

ויש להוסיף, דלדרכו של הר"ן איכא ביאור חדש לרש"י ריש מכילתין, דלעיל למדנו או מדין ביטול ברוב או מדין רובו ככולו, וגם לרא"ש ורי"ד שלמדו שיש הלכה חדשה של צל אכתי צ"ב דלמה במיעוט צל לא מיקרי שנתקיימה הלכה דצל, וצ"ל כא' מהדרכים הנ"ל, אכן לדרכו של הר"ן יש ביאור חדש ברש"י דידן, דכוונתו שלא מהני מיעוט צל כיון דפרוץ [היינו החמה] מרובה על העומד [היינו הצל], וזהו דין הכללי שבכל המחיצות, וא"ש.

ואף דלשון רש"י לשון "ביטול" הוא, אכתי לא ק', דלשון רש"י להלן [ז]. בביאור דינא דפרוץ מרובה על העומד, דפרוץ "מבטל" ליה לעמוד, אכן אכתי ק' דסו"ס למה לא פי' רש"י בהדי' דקאי בדין זה ואכתי צ"ע.

ט"ז] קושי' עצומה בשי' הר"ן בדין חממ"צ.

בעיקר שי' הר"ן יש לתמוה, דהנה, נתבאר לעיל דלר"י דלמעלה מכ' כשר, דמשיטתו מוכרח דא"צ שהסכך יעשה צל בפועל, וסגי בזה שהסכך הוא ראוי לעשות צל ע"י זה שישפילנו, ויש לעיין, דבשלמא לפי הרי"ד ורא"ש דצממ"ח הוא דין נוסף, אז י"ל דא"צ בפועל, וסגי בזה שראוי לעשות צל, אכן לפי הר"ן דצממ"ח מדיני המחיצה היא צ"ע, דלדידיה נמצא שבאמת אין כאן "פעולת מחיצה" נגד צל ואפי"ה כשירה דראוי שישפילנו, וק' דאיך נאמר שמה שראוי להשפילנו סגי, דכל מה שמחיצה מתיחסת ל"רשות" הוא רק עד כמה שהמחיצה באמת גודרת את הרשות כפי ענינה של מחיצה זו, ואם המחיצה לא גודרת את המקום מצל, א"כ אין זו "מחיצת צל" למקום זה, ומה שיש עליו שם ותורת מחיצה למקום אחר אאם היינו משפילים אותה לא מהני שתהא מחיצה כלפי מקום זה, וצ"ע ג.

אולם כל זה תלוי בעיקר סברת ר"י, דיתכן דלר"י איכא צל מהסכך אחרי שהדפנות לא נותנים לשמש לבא מן הצדדים, רק דלא מיקרי צל סכך כיון דהסכך רק מהני להצל ע"י דאיכא דפנות, וא"כ לא הכשיר ר"י מצד ראוי להשפילנו, וי"ל א"כ דסברא זו מהני בהלכות מחיצה, והר"ן יוכל ללמוד כן, ואכתי צ"ב.

פרק ד'

חממ"צ - בדין צממ"ח למעלה וחממ"צ למטה,
[ברש"י בדף כ"ב ובר"ן בר"ה ברי' דר"י].

י"ז] יש סתירה מיניה ביה ברש"י בדף [כ"ב], והרש"ש מבאר את דברי רש"י עפ"י הר"ן [שם] בשי' ר"ה ברי' דר"י.

עי' ברש"י בדף כ"ב שכתב שאם יש חמה וצל שוין למטה סגי, "דבידוע שהקנים רחבים מן האויר", ומשמע שמה ששוין כשר למטה הוא מחמת זה שלמעלה יש רוב סכך, ומבואר דהעיקר הוא הלמעלה, וזה סתירה לדברי רש"י בריש מכילתין שכתב דרוב חמה למטה פסול בגלל שהחמה מבטלת את הצל, ומשמע דבשוין למטה שאין ביטול שוב ליכא כבר סיבה לפסול, וא"צ לבא לחשבון של רוב סכך למעלה, והעיקר הוא למטה.

והרש"ש כבר העיר דרש"י [כ"ב] סותר משנתו מיניה וביה, דמתחילת הרש"י משמע שפסול מחמת הרוב חמה למטה דבעי שוין למטה, ומסוף הרש"י משמע שהעיקר הוא שיהיה רוב למעלה, עיי"ש ה, וצ"ע.

והרש"ש הביא את הר"ן שג"כ מבואר שיש ב' חשבונות בדין חממ"צ, דהנה, לעיל הבאנו מהר"ן דלר"פ פרוץ כעומד כשר, ובשוין למעלה יש יותר חמה למטה וחשיב פרוץ מרובה, אולם הר"ן הוסיף, דשי' ר' הונא ברי' דר' יהושע הוא דבכל מחיצה לא סגי בפרוץ כעומד אלא דבעי עומד מרובה על הפרוץ, ולדידיה איך מבארים את הסוגי'.

וביאר הר"ן דלדידיה סגי ברוב סכך למעלה דחשיב עומד מרובה אף דלמטה שוין, והיינו דאף דלדידיה בעינן רוב סכך למעלה [דבעי עומד רובו], אכתי לא בעינן רוב צל למטה, וסגי בשוין, עיי"ש, וביאר הרש"ש דבזה מבארים דברי רש"י, דמש"כ רש"י בתחילת דבריו דהפסול הוא מחמת רוב חמה למטה, היינו לר"פ, ומה שהוסיף בסוף דבריו דהעיקר הוא דבעי רוב למעלה, זה קאי לר"ה ברי' דר"י.

"נתינת ההלכה" במחיצה דסכך, דבעינן מחיצה שאין בה פירצות כלל, וזה מבואר להלן [בדברינו בדין צממ"ח למעלה וחממ"צ למטה] דבעומד מרובה ליכא פירצות כלל.

וצריכים להוסיף בזה חידוש נוסף, דהרא"ש הוכיח מלבד דע"כ דאתיא קרא וגלי לן להפקיע את כל הילכתא דמחיצין לגמרי, ובעי להעמיד מחיצה שאין בה פירצות כלל, וזה דוקא בעומד מרובה, ומה"ט גם לבוד הופקע, דגם זה הילכתא דמחיצין, וכבר מבואר להלן בדברינו [שם] דלבוד סותם פירצות, ובעומד מרובה מעיקרא לא חיילא פירצה, וזה גלי לן קרא בפירצות דחמה, דלא מהני סתימה לפירצות הללו, ודו"ק.

אולם כל ההפקעה הנה נאמרה כלפי פירצות שיש בהם חמה וחסר להם דין צל, אבל כלפי פירצות שאין חסרון של צל, וכגון בסכך פסול, התם לא הופקע ההילכתא מעיקרה, והתם קאי הדין פרוץ כעומד, ודו"ק, וזהו שכתב ב"סוכת סכך ואויר", דזה מחיצה שיש בה פירצות שהם פירצות גם לענינו של צל, ובמחיצה כזו נאמרה הפקעה זו, ודו"ק.

ולדברי הרש"ש א"ש נמי דברי רש"י בריש מכילתין, דרש"י קאי לר"פ, ולהכי כ' דהעיקר הוא זה שאין רוב למטה.

י"ח] בדברי הרש"ש והפתח הבית ברש"י דצממ"ח למעלה וחממ"צ למטה כשירה.

אולם הק' הרש"ש דאכתי ק', דמשכחת לה סוכה שיש צממ"ח למעלה וחממ"צ למטה, ויהיה בזה סתירה, דמתחילת הרש"י מבואר דהעיקר הוא הלמטה, וא"כ בכה"ג יהיה פסול, ומסופ' הרש"י משמע שיהיה כשר דהעיקר הוא הלמעלה, והניח בצ"ע.

ועי' בפתח הבית שכל' דאדרבה, דזה כל ההוספה של רש"י בסופ' דבריו, דרש"י בא לומר, דאף דתמיד שוין כשר למטה, אבל אכתי משכחת לה דחממ"צ למטה כשר, והיינו כשיש צממ"ח למעלה, וכ' כן גם לר"פ, עיי"ש.

ובעיקר דברי הפתח הבית יש לעיין, דעי' ברי"ד [שם] דמבואר דהיכא דאיכא חור קטן בסכך דדרכו בא רוב חמה למטה בסוכה, דפסול, וזה בהדי' דלא כדברי הפתח הבית ברש"י, וע"ע בדברי רבינו מנוח ברמב"ם [סוכה פ"ה הי"ט] דמבואר נמי דלא כהפתח הבית, ויש לעיין בשורש פלוגתתם.

י"ט] ביאור בשני המשניות, דף [ב'] ודף [כ"ב], וזה המקור לפתח הבית ברש"י.

ונראה דלפתח הבית א"ש שני המשניות, דסו"ס ק', דאחרי החשבונות של התרחבות השמש, העיקר הוא הלמטה ושם בעי שוין, והיינו דהעיקר הוא כהמשנה דף ב' דשוין כשר, ואיזה דין נאמר במשנה בדף [כ"ב], ולדברי הפתח הבית א"ש, דהמשנה בדף כ"ב מלמדת דין חדש, דכשיש רוב צל למעלה, אז כשר גם אם חממ"צ למטה.

וי"ל דזו קושי' רש"י, דמה למדנו מהמשנה השניה, ורש"י יישב דבא להשמיע דין חדש דצממ"ח למעלה לעולם כשר, והיינו גם בחממ"צ למטה.

וי"ל דזה גם ההכרח לר"ן דגם לר"ה ברי' דר"י צממ"ח למעלה כשר אף שאין רוב צל למטה, ולעולם סגי בשוין למטה, דכל זה מבואר מהמשנה בדף ב', דמדוייק דשוין למטה תמיד כשר, וע"כ דגם לר"ה ברי' דר"י הוא כן.

כ] ביאור בדברי הר"ן למה סגי לר"ה ברי' דר"י בצממ"ח למעלה גם בשוין למטה.

עכ"פ עיקר הך חידוש דלר"פ וגם לר"ה ברי' דר"י דסגי ברוב למעלה ק', דלמה ליכא חשבון של מטה היכא שיש רוב למעלה.

והיינו, דק' דמ"ש ר"פ מר"ה ברי' דר"י, שהרי הר"ן ביאר בשל"ר פ' דאף דפרוץ כעומד כשר, אבל לא מודדין את הפרוץ כעומד בסכך אלא לפי התרחבות החמה למטה, ולהכי חשיב פרוץ מרובה אף בשוין למעלה, וא"כ ק', דלר"ה ברי' דר"י דבעי עומד מרובה על הפרוץ דאיך אמרינן דסגי בצממ"ח למעלה אי שוין למטה, דלמה לא נימא דלפי מה שמודדין למטה ליכא עומד מרובה, ולמה הכא סגי ברוב למעלה, וצע"ג, דהר"ן סותר סברתו מר"פ לר"ה ברי' דר"י.

ונראה דהכא מבואר דשאני דינא דעומד מרובה על הפרוץ כשר מהדין עומד כפרוץ כשר, דתרי הלכות שונות נינהו.

והביאור בזה הוא, דבפרוץ כעומד אמרינן דסגי בעומד לגדור את הרשות אף דאיכא נמי פירצות, אבל בעומד מרובה על הפרוץ אמרינן דאין כאן פירצה כלל, והגר"ח [כתבי הגרי"ז סוף פרק ב' דבכורות] כבר חילק כן, וכן מפורש ברש"ש בעירובין [י:], ומעתה א"ש, דכל מה דמודדין למטה בסוכה הוא רק היכא שיש כבר פירצה והחמה מתרחבת דרך הך פירצה, דאז אמרינן דמודדין את הפירצה בסכך כפי החמה למטה, אבל היכא דליכא פירצה בסכך כלל, התם לא אכפת לן מה שיש יותר חמה בסוכה, דלר"ן, כל החיסרון של חממ"צ למטה הוא רק שבוה כבר חשיב הפירצה בסכך כפרוץ מרובה, וזה לא שייך בעומד מרובה שאין כאן פירצה כלל, וא"ש.

ומה"ט אמרינן ברש"י ובר"ן דצממ"ח למעלה לעולם כשר גם בחממ"צ למטה, דהכא כבר חשיב כעומד מרובה, וחשיב שבסכך ליכא פירצה כלל, ודו"ק, ושוב ליכא סתירה בין ר"פ לר"ה ברי' דר"י, ואכתי יש להעיר דמלשון הר"ן נראה דדוקא בשוין סגי, ועי' בזה בהערה ¹⁸.

אולם אכתי יש לעיין מהדין לבוד, דלכאוו' עיקר סברא זו דהתחדשה בעומד מרובה סותרת לדין לבוד, ועי' בהערה ¹⁹.

¹⁸ וי"ל דאיכא ב' דינים, דאיכא דין צל מצד הדיני מחיצה ואיכא דין צל מצד הדין נוסף, ומצד הדין נוסף אמרינן דמקצת צל אינו צל דאמרינן בזה ביטול ברוב או רוב ככולו, אבל אה"נ מצד הדיני מחיצה אינו כן וסגי אפי' בחממ"צ, ונמצא דכל מה דבעי שוין למטה לר"ה ברי' דר"י הוא רק מצד הדיני מחיצה, אבל לרש"י אין כאן אלא הלכה אחת ולהכי סגי בחממ"צ למטה, ועפי"ז י"ל עוד, דגם לבוד לא מהני מחמת הדין נוסף, וי"ל דלכן לא הביא ראה מלבד ד"ל דלא מהני מצד הדין נוסף, ומה שהק' הר"ן על ר"ת מהדיני מחיצה דוקא ולא מהדין נוסף, היינו משום שבא לסתור עצם דברי ר"ת, דעיקר טענת ר"ת הוא שנתקיים הדין מחיצה דסכך ע"י פרוץ כעומד, והר"ן טוען דפרוץ מרובה הוא, ודו"ק.

אולם להלן ביארנו את של' הר"ן במדובללת, והתם מוכרח שאין דין נוסף כלל, ויש רק דין א' מצד הלכות מחיצות, ואכתי צ"ע.

¹⁹ והיינו דיש להעיר, דא"כ למה לא מהני לבוד, דגם ע"י לבוד לא חשיב פירצה וכבר הבאנו מהרי"ד ורא"ש דפשיטא להו דבלבוד פסול דחממ"צ, ונראה דחלוקין לבוד מעומד מרובה, דבעומד מרובה אמרינן דמעיקרא לא חיילא הכא דין פירצה כלל, דהפירצה היא חלק מצורת המחיצה ומובלע בתוכה, [וזה דלא כמשמעות הגר"ח שם דמדמה לרובו ככולו, ובלאו הכי דבריו שם צ"ע, דרובו ככולו הוא דין אחר מעומד מרובה], משא"כ בלבוד

ונראה דלדברינו בר"ן א"ש נמי ב' המשניות, דכל משנה קאי לפי הדינים שלה, דהמשנה בדף כ"ב הוא דין מיניה וביה בסכך דאם יש יותר סכך מאויר תמיד כשר וא"צ למטה חמה וצל שוין, דהכל כפי הלמעלה, והמשנה בדף ב' קאי בדיני הסכך כפי איך שהם נראים בתוך הסוכה, דבשוין למעלה נפסל מחמת חממ"צ למטה, וא"ש טובא, דבדף כ"ב המשנה קאי בסוכה המדובללת ומעובה כמין בית שהם הלכות בסכך עצמה, ולהכי הביאו שם דין צממ"ח ששייך לסכך עצמה, ובדף ב' איירי בדיני הסוכה [למעלה מכ' למטה מ']], והתם הביאו את הדין חממ"צ ששייך מצד הסוכה, וא"ש, ועי' בשפ"א שמרמז לסברא זו.

כ"א] יסוד פלוגתת הראשונים בצממ"ח למעלה וחממ"צ למטה.

והנה הבאנו מהרי"ד דלו יצוייר ויהיה חממ"צ למטה בסוכה דרך חור קטן בסכך, דסוכה כזו פסול, והיינו דלא ככל החידוש הנ"ל, ונראה דאזיל לשיטתו, דכבר ביארנו דלרי"ד הדין צל בסוכה הוא "דין נוסף" שלא שייך להלכות מחיצה והלכות פרוץ כעומד שבסכך, ומעתה א"ש דלדידיה לא אכפת לן מה שרובו עומד וליכא פירצה כלל, דסו"ס לא נתקיימה הדין נוסף של צל, ולהכי פסולה, וזהו נמי סברת רבינו מנוח דפוסל בצממ"ח למעלה כשיש חממ"צ למטה, ורק לר"ן דכל הדין צל אינו דין נוסף, רק מעיקר דיני המחיצה היא, הוא דשייך לחלק בין פרוץ כעומד לעומד מרובה על הפרוץ. ועי' להלן ס"ק [כ"ד] דביארנו דנחלקו עוד לשיטתייהו בסוכה המדובללת עפ"י פלוגתא הנ"ל.

פרק ה'

חממ"צ - פלוגתת הראשונים בסוכה המדובללת [כ"ב].

כ"ב] שי' רש"י בסוכה המדובללת, ופלוגתת הרי"ד ור"ן בדברי רש"י.

עי' להלן [כ"ב]. בסוכה המדובללת דאיכא ב' סככות זה ע"ג זה, ורש"י למד דמיירי שבפועל הסכך הוא חממ"צ ע"י חמה שבא מן הצדדין בין שני הסככין, [דבחמה בראש כל אדם אהני לן ב' הסככות כהדדי לעשות צממ"ח], ועי' ההלכה של לבד וחבט רמי מהני להעשות צממ"ח דרואים את שני הסככות כאחד בלי החמה שביניהם, והק' עליו הרי"ד דאיך יהני ההילכתא להשוותו לצממ"ח אם סו"ס בפועל הוי חממ"צ, והיינו דהרי"ד אזיל לשיטתו, דלמד שחוץ מהדיני מחיצה של הסכך איכא נמי דין נוסף של צל, ואיך יהני בזה חבט ולבוד.

ושי' רש"י צ"ע, שהרי גם רש"י מודה שיש דין נוסף של צל, וכדמוכרח ממה דפליג על ר"ת דבעי שוין למטה, וא"כ איך סובר דמהני הכא, ויתירא מזו, הרי"ן הביא את שי' רש"י ולא הק' עליו כלום, וק', דגם הרי"ן פליג על ר"ת הנ"ל, ולמה מודה הכא דסגי בדיני מחיצה, וצ"ע.

כ"ג] הרי"ן והרי"ד אזלי לשיטתייהו אי צל הוא דין נוסף או דמדיני המחיצה הוא.

והנראה בזה, דהרי"ן והרי"ד אזלי לשיטתייהו, דכבר נתבאר דלרי"ד צל הוא "דין נוסף" ולר"ן צל שייך לעיקר דיני המחיצה, ונראה דדוקא לפי הרי"ד שצל הוא "דין נוסף" הוא דלא מהני הכא דסו"ס ליכא צל, ולא יהני בזה שום סברא להכשירה כיון שלא נתקיימה בה הך דין, אבל לר"ן דמדיני המחיצה היא יש לומר דהכא עדיפא מכל לבד, ועדיפא נמי מפרוץ כעומד שהפירצה מתרחבת ע"י החמה שמתרחבת, והכא מהני דיני המחיצה להכשירה, ונבאר את המהלך בזה.

דהנה, בכל לבד בסכך של חממ"צ, התם גם הפירצה וגם ה"לבוד" [שסותם את הפירצה] הם במחיצה של הסכך עצמה, ולכן אמרינן דכיון דהמחיצה היא מחיצה כנגד שמש, לא שייך לומר שע"י לבד נסתם הפירצה דחזינן דהחמה חודרת דרכה, וע"כ דהפירצה פרוצה היא ואינה סתומה, אבל בנד"ד לא בעינן שהלבוד יסתום את הפירצה במחיצה של הסכך, דהכא העליון יסתום את הפירצה שבתחתון [והתחתון לעליון] ע"י זה שלבוד וחבט יעשו את ב' המחיצות [של סכך] למחיצה אחת, ונמצא דלא בעינן שהלבוד יבא לסתום את הפירצה של החמה, דאיכא סכך לסתום הך פירצה, ורק בעינן ללבוד להופכם לסכך א', ובכה"ג שפיר מהני, ודו"ק.

וצריכים להוסיף בביאור הדברים, דכמו דביארנו לעיל [ס"ק י"ח] ברש"י [עפ"י הפתח הבית] דמהני עומד מרובה מן הפרוץ אף בחממ"צ למטה כיון שע"י ה"עומד" אמרינן דמעולם לא חיילא תורת פירצה בסכך, ולכן לא אכפת לן מה שבפועל יש יותר חמה, דסו"ס המחיצה מצד עצמה היא "מחיצת צל" ואין בה "פירצה" לחמה, כמו"כ בנד"ד, דע"י זה שדנים את שני הסככות לסכך א' שוב ע"כ דליכא פירצות, והלבוד לא נצרך אלא להשוותם לסכך א' ותו לא, ושפיר מדמינן לגוונא של עומד מרובה דאיכא רוב חמה אף דליכא פירצה, ולא לגוונא של לבד בחממ"צ.

דודאי דחשיב פירצה, רק דמדין לבד אמרינן דהפירצה סתומה, ובזה הסברא איפכא, דלא יתכן לומר דפירצה נגד חמה חשיבא כסתומה אי החמה חודרת דרכה, דע"כ אינה סתומה, ודו"ק.

כ"ד] שו"ט ותוספת ביאור בהנ"ל.

ואכתי יש מקום לבעל דין לבא ולחלק, דבשלמא בעומד מרובה דמעיקרא לא חיילא הכא תורת פירצה, וכדביארנו דזהו עצם צורת המחיצה דהפירצות נבלעו במחיצה והם חלק ממנו, א"כ התם שייך לומר כן, אבל הכא אינו כן, שהרי ודאי שלפני שאנו משווים אותם לסכך א' הרי פשיטא שיש פירצה בתחתון, וא"כ איך אנו אומרים שנסתם הפירצה ע"י זה שנהיו לסכך א', הא חזינן ע"כ שהפירצה לא נסתמה, שהרי אנו רואים שהחמה עדיין חודרת דרכה.

והיינו, דאף אי נימא דנסתמא המחיצה כלפי שאר הלכות מחיצה, אבל כלפי "מחיצת צל" לא נסתמא, והוי ממש כשאר לבוד שלא סותם פירצת חמה כיון שרואים בפועל איך שהחמה חודרת דרך הפירצה.

איברא, דזו טעות, דהך סברא בלבד שמה שהחמה חודרת בפירצה הויא הוכחה דלא נסתמה הפירצה, אין זו סברא אלא כלפי סתימת "פירצות", אבל סברא זו אינה יכולה לקבוע את צורת המחיצה, וכיון שלבוד וחבוט קובעים את צורת המחיצה, שבאים לקבוע שיש כאן מחיצה אחת במקום א', אלא שצורת המחיצה נראית במציאות כשני מחיצות, א"כ ע"כ שמה שהחמה חודרת כאן אינו אלא מחמת ה"צורה המשונה" של המחיצה ולא מחמת ה"פירצות", שהרי אין כאן "פירצות" אחרי ההילכתא, ודו"ק.

והיינו דמה שאנו רואים את החמה שחודרת לתוכה, סברא זו יכולה לקבוע שאין סתימה לפירצה, אבל סברא זו לא יכולה לקבוע שיש כאן ב' סככות ולא סככא אחת, שצורת הסככא לא ישתנה.

כ"ה] רש"י אזיל לשיטתו בדין צממ"ח למעלה וחממ"צ למטה ובדין סוכה המדובללת.

הרי לנו דהר"ן אזיל לשיטתו דצל וחמה אינו "דין נוסף" אלא דמדיני המחיצה הוא, ולכן הסוכה כשירה אף דבפועל אית ביה צל, דסו"ס מדיני המחיצה אמרינן שיש כאן מחיצה נגד חמה, וגם הרי"ד שהק' על רש"י ופוסל בכה"ג, גם הוא אזיל לשיטתו שסובר שהוא "דין נוסף", וסו"ס לא נתקיימה הך דין נוסף.

ונראה עוד, דכבר ביארנו דלרש"י דין זה דומה לעומד מרובה למעלה דלא אכפת לן מה שחממ"צ למטה כיון דסו"ס ליכא שום פירצה, ונראה דלר"ד דסובר שבצממ"ח למעלה וחממ"צ למטה פסול, וכדהבאנו לעיל, לדידיה גם הכא יפסל, ונמצא דגם רש"י הוא לשיטתו ואזיל כהר"ן, דכבר ביארנו דמדוייק ברש"י כהפתח הבית שצממ"ח למעלה וחממ"צ למטה כשר, ולהכי כשר לדידיה גם הכא במדובללת, דחד דינא לתרווייהו, ודו"ק.

כ"ו] סיכום.

הרי לנו, דאיכא בזה ג' גוונא, דבלבוד בעיקר הסכך איכא פירצה ואין לבוד סותם פירצה כשהחמה נכנסת דרכה, ובעומד מרובה מעולם לא חיילא הכא פירצה כלל, ולא אכפת לן מה שיש כאן חמה, ובמדובללת נתחדשה, דאף דהיה כאן פירצה, אבל כיון שאין ההילכתא סותמת לפירצה אלא דע"י ההילכתא משתנה צורת הסכך עד שממילא אין כאן פירצה, [דאז כבר חשיב עומד מרובה], שוב מהני על אף דהחמה חודרת דרכה, וא"ש.

הרחבנו עוד בסוגי' זו בדין מחצה סכך פסול ומחצה סכך כשר, ובשי' הרמב"ם דפסול בזה, ועי' בקלסר עמודים 22-23.

[א] בדין אמלתרא [קישוט גדול שעושה היכירא]. [ב] בפירס מתחתיה סדין לנאותה דכשירה. [ג] דין ביטול תבן ועפר לקרקע להכשיר סוכה למעלה מכ', ומה דינו בנר חנוכה. [ד] האם מהני דפנות מגיעות לסכך בדופן עקומה. [ה] בתוס' בד"ה רבה, וקשה מחממ"צ למטה מכ'.

א] בדין אמלתרא [קישוט גדול שעושה היכירא].

ע"י בשפ"א שחידש דאין להכשיר סוכה למעלה מכ' ע"י אמלתרא, אף דמהני לקורה למעלה מכ' [עירובין ג'], וכן דייק מרש"י שכתב "עשה סוכה שתהא ישיבתה", והיינו שהידיעה תבא מתוך עשייתה של הסוכה, ואמלתרא הוא דבר צדדי, ודוקא בדפנות מגיעות [וכמבואר בעמוד ב'] מהני, ודו"ק, וע"י בהערה ²⁰, ויש להעיר דע"י בתוס' עמוד ב' שהק', דכמו דמהני דפנות מגיעות בסכך למעלה מכ' כמו"כ יהני בחנוכה וקורה, ומשמע דמדמינן להו אהדדי, והתם בקורה מהני אמלתרא, וצ"ל דתוס' רק מדמה להו לענין ההיכרא והשלטא בה עינא, אבל לא לענין זה שההיכרא בסוכה תהיה מתוך בנין הסוכה, דזה דין נוסף דוקא בסוכה.

ויש לעיין, הרי ודאי דלשון הקרא משמע דקאי בישיבה בסוכה ולא בבנין הסוכה, ועוד, דנאמרה הלכה ליושב בסוכה שיכוין כוונה זו דלמען ידעו וכמבואר בריש הל' סוכה, וע"כ שזה הלכה ביושב ולא בסוכה גרידא.

ונראה, דמפורש ברש"י דדרשה זו אינה פשוטו של מקרא, והיינו דודאי דכו"ע למדו דקרא קאי ביושב בסוכה שיהיה לו ידיעה, וזהו באמת הדין ידיעה דצריך היושב לכיון בה בשעת מצותה, וכמבואר בשו"ע במ"ב תרכ"ה ס"ק א', וכמבואר בגמ' [עמוד ב'] שיש ידיעה לדורות, וכל זה פשוטו של מקרא, אבל רבה חידש שיש גם "דרשה", ודרשה זו מחייב שהסוכה עצמה תעשה באופן שיש בה היכירא, וא"ש, [וע"י במהר"ם שלמד את הפשוטו של מקרא והדרשה באופן אחר, עיי"ש].

ב] בפירס מתחתיה סדין לנאותה דכשירה.

ויש להעיר, דלהלן [י']. מבואר במשנה דפירס תחתיה סדין מפני הנשר דפסול, ולנאותה כשר, ולנאותה דומי' דלנשר דמתחת כל הסכך פירס סדין, ולכאן' תפסל משום דלא שלטה ביה עינא, ותפסל גם מתחת לכ', ועפ"י הנ"ל א"ש, דכמו דהחמירו לגבי אמלתרא, כמו"כ יש להקל לאידך גיסא בסדין, דא"צ היכירא וידיעה בפועל, וסגי בזה שמצד בנין הסוכה איכא היכירא, ולא אכפת לן מה שהסדין מעכב ידיעת ה"יושב", שהסדין לא שייך לבנין הסוכה, ומצד עצם הסוכה אכתי איכא היכירא.

ג] דין ביטול תבן ועפר לקרקע להכשיר סוכה למעלה מכ', ומה דינו בנר חנוכה.

והנה, להלן [ד]. מבואר דאפשר להכשיר סוכה למעלה מכ' ע"י ביטול של עפר ותבן לקרקע, דבזה רואים את הסוכה כפחות מכ', ויש דינים בביטול שיהיה לז' ימים ושיהיה ביטול בפה, ונראה דלפי רבה דטעמא דכ' משום היכירא ק' דלכא' לדידיה למה לי דיני ביטול, הא כל דאיכא היכירא ע"י שהתבן מגביהו לתוך כ' לסכך יהיה כשר, ומכאן אפשר להביא ראיה למה שהשפ"א חידש באמלתרא, דהא אי לא יבטלו לקרקע שוב הו"ל כאמלתרא, דאז אין ההיכר בא מתוך החפצא של הסוכה, דהסוכה מצד עצמה גבוה מכ', ופשוט.

אולם לפי"ז יש לעיין מה הדין בנר חנוכה, דבנ"ח למעלה מכ' ליתא לחידושו של השפ"א, דזה דומה לקורה דמהני ביה אמלתרא, ולפי"ז אם יהיה תבן על הרצפה למטה מהנר חנוכה ולא יבטלו בפה, לכאן' נראה דאכתי יהני, דסו"ס איכא היכירא, אולם, מצאתי בהד"ל במאירי להלן [ריש ג']: דגם בנר חנוכה בעי ביטול, וצ"ע.

ואמר לי בזה הרב ר' אשר אריאלי שליט"א דאין לדמות אמלתרא לביטול, שגם בלי השפ"א ברור שההיכר בסוכה ובחנוכה ובקורה צריך להתיחס ל"מקום הילוך" של ההולכי דרכים ול"מקום ישיבה" של היושב בסוכה, אטו נכשיר למעלה מכ' במי שיגרום שהולכי דרכים "יקפצו" ויראו למעלה מכ', הא אין ההיכירא למקום הילוך, ולהכי בעי "ביטול" שיתיחס ל"מקום הילוך", וא"ש דברי המאירי.

אולם נראה דעיקר האי דינא של המאירי לא ברור, שהרי בקורה לא ראיתי שיזכירו הפוסקים דין ביטול, דע"י במג"א ובביאור הלכה [סי' שס"ג סעיף כ"ו] שלא הזכירו דין ביטול, והיה משמע מזה דליכא דין כזה, וא"כ ה"ה בנר חנוכה, ודו"ק.

ד] האם מהני דפנות מגיעות לסכך בדופן עקומה.

בדופן עקומה נתחדש דעד ד' אמות של סכך פסול על יד הדופן לא הוי הפסק בין הדופן לסכך כשר, דדנים את הכל כדופן עקומה, והפשט הפשוט הוא דהסכך הפסול הוא המשך של הדופן, דדנים שהדופן נתעקם עד הסכך הכשר.

²⁰ ויכול להיות נפ"מ לדינא, דהבעל העיטור פסק כרבה, ואף דלא קיי"ל כוותיה, אבל זה פשוט שאם זה יהיה הסוכה היחידה שיכול לקיים בה מצות סוכה דיצטרך לדון בה מצד אמלתרא.

אולם יש דרך לבאר בדופן עקומה שכיון שדרכם של דפנות להתעקם, שוב אנו רואים את כל הדופן כנתעקם ובא תחת הסכך הפסול ובא עד הסכך הכשר, ועי' בזה ברש"י להלן [ריש י"ז.], ויש לעיין לפי הצד הזה מה יהיה בסוכה למעלה מכ', האם יהני דופן עקומה להכשיר מדין דפנות מגיעות לסכך, דיש לדון לפי השפ"א באמלתרא דאולי לא יהני, שהרי ההיכרא באה ע"י הדופן שעומד מרחוק, ואין זה דופן הסוכה, והדופן האמיתי אינו נראה, ודו"ק.

אולם י"ל דכיון דהך דופן שעומד מרחוק נצרך לבנין הסוכה, דבלעדיו ליכא דין דופן עקומה, דלפי"ז אכתי מיקרי שההיכרא הגיע מתוך עשיית הסוכה, ודו"ק, ולהלן נוכיח דין זה מהנידון בתוס' בלמעלה מכ' ולמטה מכ', ועי' בהערה ²¹.

ה' בתוס' בד"ה רבה, וקשה מחממ"צ למטה מכ'.

תוס' הק' דמסוגי' דריש עירובין מבואר דסכך שהוא גם למעלה וגם למטה מכ', דפסול, וזה לרבה, וק' דסו"ס כולו שלטה בו עינא, ועי' פנ"י דביאר בקושי' דממילא דלא בעי שלטא בי עינא אלא לחלק התחתון שנראית בסוכה, ותי' התוס' דבאמת כל הפסול הוא רק מדרבנן וא"ש, ועי' בהערה ²².

והנה, כל השו"ט של התוס' הוא בצממ"ח למטה מכ', אבל בחממ"צ למטה מכ' והשיעור צממ"ח הוא רק ביחד עם הסכך דלמעלה מכ', התם פשיטא דפסול, וכן מפורש בתוס' להלן [סוף ד.], וכן כ' להלן ט': בסוף התוס' רק שהביאו מר"ת דחולק, עיי"ה], ומעתה ק' דלמה לא מכשרינן בכה"ג לרבה, הא סו"ס איכא היכרא להך סכך שמתחת לכ', וא"ת דבעינן היכרא לסכך בשיעור של צממ"ח, והיינו לסכך דלמעלה מכ', אכתי ק' דלמה לא נימא דאהני לן הסכך שמתחת לכ' לעשות היכרא לסכך שמעל כ', דלכא' לא גרע סכך של חממ"צ מדפנות מגיעות לסכך דתרווייהו עביד היכרא, וצע"ג, ועי' בהערה ²³.

והיה אפשר לומר דבר חדש, שכל הדין ד"למען ידעו" אינו דין שבפועל יהיה סכך שיעשה היכרא, אלא שהוא דין "שיעור" בגובה הסוכה, דזה גלי לן קרא שיעשה סוכה ב"שיעור" ששייך בו היכרא ד"למען ידעו", וא"כ א"ש למה בעינן צממ"ח תוך כ', וא"כ פשיטא נמי למה לא מהני אמלתרא, אולם זה לא יתכן כלל וכלל, דא"כ למה מהני דפנות מגיעות לסכך משום היכרא, הא סו"ס ליכא "שיעור כ'", ומוכרח ע"כ שאינו דין "שיעור" בעלמא, והדרא קושי' לדוכתא.

והנראה בזה, דבסכך עבה, כשאנו מודדים מהו הגובה של הסכך וחלקו למעלה וחלקו למטה, המדידה היא במקום שהסכך מתחיל להיות צממ"ח, דסיכוך דחממ"צ אינו סיכוך, ונמצא דכל הסכך ביחד מתחיל לעשות את "פעולת הסיכוך" לסוכה באותו מקום שהחלל של הסוכה מגיע לשיעור צממ"ח, דעד אותו שיעור אכתי לא עביד שום פעולת סיכוך.

ומעתה י"ל דאם הושלם הצממ"ח בגובה מעל כ', אז אמרינן דגם הענפים שמתחת לכ' שהם מצד עצמם הם רק חממ"צ, אבל עכשיו גם הם מצטרפין ל"פעולת הסיכוך", ובהדי הדדי כולהו עבדי "פעולת הסיכוך" בגובה דלמעלה מכ' ודו"ק.

נמצא, דהנך ענפים בשיעור חממ"צ שנמצאים מתחת לכ', תרי שמות איכא להו, דמצד א' אית להו "שם סכך" כשאנו דנים אותם כחלק מהסיכוך הכללי דלמעלה מכ', ומצד שני כשאנו דנים אותם במקומם מתחת לכ' התם אית להו "שם ענפים בעלמא", דהתם לא קעבדי פעולת סיכוך כלל, ודו"ק בזה.

וזה דומה לדברי הריטב"א [ד.]. דסכך צממ"ח למעלה ולמטה מכ', דדנים שכולו מסכך למטה מכ' ביחד, והיינו משום שזה מקום "פעולת הסיכוך", וה"ה לאידך גיסא בחממ"צ למטה מכ' דמקומו של "פעולת הסיכוך" של הנך ענפים הוא למעלה מכ', ודו"ק.

ומעתה י"ל דאף דהנך ענפים עבדי היכרא, אבל כל מה דקעבדי היכרא היינו במקומן ב"תורת ענפים", וב"תורת ענפים" אינם אלא אמלתרא בעלמא ולא אהני לן כלום להיכרא, ולמעלה מכ' דחיילא בהו "שם סכך", התם לא קעבדי היכרא כלל, וא"ש.

ויש לדחות, דגם אי למטה מכ' לית להו תורת סכך, הא סו"ס הנך ענפים נצרכים לסוכה, ומכאן מוכרח דגם מה שנצרך להכשר הסוכה, אי לא חיילא עליו "שם דופן" או "שם סכך" לא מהני כלל, ואף דאית להו "שם סכך", אבל ההיכרא לא

²¹ ויש להביא משל על זה, דהנה, לפי הריטב"א לא מהני דפנות מגיעות לסכך אלא מכמה צדדין, [ובזה מיישב את קושי' התוס' מנר חנוכה וקורה], דלדבריו יש להסתפק מה יהיה בדופן א' שנעשה בצורת אמלתרא, דה ודאי מושך את העין, דמצד א' אף דהך אמלתרא חיילא עליו קדושת סוכה [לפי הרמב"ם דחיילא קדושת סוכה בדפנות], דשם דופן עליו, אכן סו"ס אין הדופן מצד עצמו מביא את ההיכרא, אלא שמה שיש "שינוי" בדופן הוא שיש היכרא, וה"ה הכא, הדופן האמיתי של הסוכה אינו נראה, ורק צורתו ה"לא אמיתי" עושה את ההיכרא, ודו"ק.

ובעיקר הספק לעינן דופן עקומה, עי' היטב ברא"ש להלן [ד. ס' ד'] ובקרבן נתנאל [שם ס"ק ת'] בענין דופן עקומה באיצטבא בלמעלה מכ', ואין זה ענין לכאן, דהתם רצו להכשיר בלי לבא לדין דופן עקומה, עיי"ה, ודו"ק.

²² ועי' בפנ"י דבשו"ט בסוגי' התם דרצו להכשיר סוכה מצד קלוש, אז ודאי דלא נקטו דמטעמא דהיכרא הוא, ורק למסקנה נקטינן דהפסול מצד היכרא, עיי"ש.

²³ והיה אפשר לומר דכיון דהך סכך לא מהני לסוכה כיון שהוא חממ"צ, א"כ י"ל דמי לאמלתרא, דאינו חלק מהסוכה, אולם זו טעות, דודאי הוי חלק מהסוכה, וגם בדפנות דא"צ שיגיעו לסכך וסגי ב' טפחים, ואפי"ה חשיבי כחלק מהסוכה ועדיפי מאמלתרא כיון דאחרי דעשאם כבר איכללו בכלל דופן, ועוד, מה נימא בחממ"צ למעלה וחממ"צ למטה וביחד איכא צממ"ח, הא בכה"ג פשוט דחשיבא כחלק מהסכך.

אמרות

סימן ב

אברהם

בא מצד היותו סכך, אלא מזה שיש בו "שינוי" מכל סכך, והיינו מזה שנמצא במקום נוסף ששם אין לו תורת סכך ודוקא שם הוא עושה היכירא, ועי' בהערה ²⁴, ודו"ק ומכאן ראייה לדופן עקומה דנצרך לסוכה, אבל ס"ס במקומו היכא דקעביד לן היכירא לא חיילא עליו "שם דופן", ולמבואר הכא לא יהני בו לדין דפנות מגיעות לסכך, ודו"ק.

²⁴ והיינו ככדהבאנו לעיל בהערה בדופן אחד שלפי הריטב"א הוא לא מושך את העין והך דופן נעשה בצורת אמלתרא, ודו"ק.

פרק א' צל סכך למעלה מכ' אמות - ביאור השו"ט בסוגי' לרש"י ולריטב"א. / / א] הקדמה: בירור המציאות בצל בסכך למעלה מכ', ובצללים מגיעים זה לזה. / / ב] בדברי הריטב"א התמוהין דליכא צל לא מהסכך ולא מהדפנות. / / ג] ברש"י מבואר דחולק על הריטב"א, ולדידיה איכא צל מהסכך, רק דאין בו צורך, וביאור פלוגתתם. / / ד] פלוגתת רש"י והריטב"א בקושי' הגמ' "אלא מעתה העושה סוכתו בעשתרות קרנים". / / ה] ביאור בתשובת הגמ' "דל עשתרות קרנים מהכא איכא צל סוכה וכו'", לרש"י ולריטב"א. / /

פרק ב' צל סכך למעלה מכ' אמות - ביאור יסוד דברי ר' זירא. / / ו] יש שש הוכחות שגם לר"ז דלשיטתו בעינן צל מחמת הסכך, דאעפ"כ סגי בזה בצל פורתא וא"צ צממ"ח. / / ז] צריכים לברר יסוד סברת ר"ז, דלמה בעי צל פורתא, ומה מהני צל פורתא, הא תמד בעי צממ"ח. / / ח] מבאר דבדין של ר"ז לא שייף לדון מצד רובו ככולו לבטל הק' צל פורתא, שכאן הנידון הוא על ה'צל פורתא' עצמו. / /

פרק א'

צל סכך למעלה מכ' אמות - ביאור השו"ט בסוגי' לרש"י ולריטב"א.

א] הקדמה: בירור המציאות בצל בסכך למעלה מכ', ובצללים מגיעים זה לזה.

בתחילה צריכים לברר מה המציאות של צל בסוכה למעלה מכ', וג' דברים מפורשים נאמרו בגמ', א] בלשונו של ר' זירא מבואר "אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות", והיינו דאיכא צל דפנות, ב] בהמשך הגמ' נאמר "דל דפנות ליכא צל סוכה", והיינו דלולי הצל דפנות ליכא צל גם מהסכך, ג] בהמשך בעמוד ב' אמרו דבסוכה שיש בה ד' אמות על ד' אמות, התם מודה ר"ז דכשר, דהתם איכא כבר צל מהסכך גם בלמעלה מכ' מחמת אורכו ורוחבו של הסכך, ועיי"ש בתוס' ב' פירושים אי הוי תמיד לפי חשבון זה או דאפי' בגובה ק' אמה ברוחב ד' על ד' אכתי איכא צל פורתא.

והנה, מה שאמרו "דל דפנות וכו'", דליכא צל סכך בדליכא דפנות, מפורש בר"ח [גליון הגמ'] דבאמת איכא צל על הקרקע, אלא שצל זה נמצא רחוק ממקום הסוכה שמתחת לסכך, אולם ברש"י מבואר דבא חמה מתחתיו ומבטלה, ומשמע דליכא צל בקרקע כלל דהתפשטות החמה מכל הצדדין מבטלה לגמרי.

וכן משמע מהר"ן, שהר"ן הק' דאיך אפי"ל שדוקא בכ' ליכא צל בקרקע ובי"ט אמות בסוכה קטנה שיש בה ז' על ז' כבר איכא צל בקרקע, ועי' בהערה ²⁵, ותי' דסו"ס יש קצת מיעוט בחום למי שיושב תחתיו, וכל זה בי"ט אמות, ומדבריו מבואר שבכ' אמות כבר ליכא שום השפעה כלל למטה.

ופשוט דפלוגתתם תלויה בפלוגתא אחרת, דהנה, מבואר בגמ' דבלמעלה מכ' תמיד איכא צל דפנות, והק' הריטב"א דבאמצע היום החמה נמצאת באמצע הרקיע ואז ליכא צל דפנות, והביא מהתוס' דמודדין ביומי דתשרי שאין החמה באמצע הרקיע אלא לצדדין, והריטב"א עצמו חולק דמודדין לפי החמה בתקופת תמוז שהוא באמצע הרקיע, עיי"ש.

עכ"פ פשוט דדברי הר"ח א"ש לפי התוס' דאז הצל מהסכך מגיע למקום אחר, ורש"י והר"ן למדו כהריטב"א דהכל נמדד לפי החמה שבאמצע הרקיע, ופשוט.

עוד צריכים לברר מהו המציאות בדברי רש"י שמבואר שם "צללים מגיעים זה לזה וא"צ לצל סכך", ומבואר דהך מקום שהוא מקום הצללים דדפנות, הוא עצמו מקום צל הסכך, וק' דאיך משכחת לה צל מהסכך וצל מהדפנות במקום אחד, ונראה עפ"י המבואר בר"ן בסוגי' דגם "מיעוט חום" השמש מיקרי צל בסוגי' זו, ולפי"ז שפיר משכחת לה צל מהסכך ודפנות במקום אחד.

עוד יש לעיין, דמה כוונת רש"י ד"צללים מגיעים זה לזה", וק' דעל איזה ב' דפנות מיירי, ואי נימא דמיירי בב' דפנות זה מול זה, הרי ברור שאין הצללים מגיעים זה לזה, ונראה, דמיירי בב' דפנות העומדות כמין גאם והשמש בא כנגד הקרן המשותף באלכסון, ואז שניהם עושים צל כהדדי בכל הסוכה, ומציאות זו הוא לכא' גם בתשרי, וגם הריטב"א למד כן בקס"ד, עיי"ש.

ב] בדברי הריטב"א התמוהין דליכא צל לא מהסכך ולא מהדפנות.

והנה, אמרו בגמ' דל דפנות ליכא צל מהסכך, וביאר בזה הריטב"א [סוד"ה א"ל אביי אלא מעתה] "וכי' הוי חצי יום דליכא צל דפנות ליכא נמי צל סכך", ודברי הריטב"א צ"ב, הרי אי מיירי בחמה באמצע הרקיע, א"כ ודאי דהיכא דאיכא דפנות ואיכא סכך דפשוט דאיכא צל שהרי המקום סגור ע"י סכך ודפנות, ופשוט א"כ שהצל בא מלמעלה מהסכך, וכן תמה

²⁵ ולא הבנתי קושיטו, והרי גם חוט חשמל עושה צל בגובה כ', וצ"ע.

הערול"נ, "וכי אפשר להכחיש את המוחש", וכן הק' בפתח הבית והוסיף, דאטו מי שיבנה בית סגור בתקרה ומעזיבה למעלה מכל, האם החמה זורחת שם, ועי' בהערה ²⁶, וצ"ע.

ונראה דא"נ, דודאי "מציאות" של צל מהסכך איכא גם לריטב"א, אלא דכוונתו דבלי הדפנות החמה באה מן הצדדין ומבטלה ליה לצל, וא"כ ע"כ דהסכך מצד עצמו אינו ראוי להצל, ואף דאחרי דאיכא דפנות דמסלקי ליה להתפשטות החמה מן הצדדין שוב מגיע כל הצל מהסכך, אבל צל זה ע"כ לא מתיחס לסכך, דבלי סיוע הדפנות אינו מיצל, ודו"ק, וכוונת הריטב"א "ליכא נמי צל מהסכך" היינו דאין בו "דין" צל סכך, אף ד"מציאות" של צל איכא, ודו"ק.

הרי דהריטב"א למד בר' זירא, דהחיסרון בלמעלה מכל הוא בזה שאין הסכך "ראוי" לעשות צל, וכ"כ בהדי' בתחילת דבריו "דבעינן דתהא סוכה ראויה לעשות צל וכו', כל שהיא למעלה מכל דכי מסלקת וכו', שאין הסכך ראויה לעשות צל", והכוונה כדברינו דאף דבאמצע היום איכא צל, אבל כל כך צל לא מתיחס לסכך.

ג] ברש"י מבואר דחולק על הריטב"א, ולדידיה איכא צל מהסכך, רק דאין בו צורך, וביאור פלוגתתם.

ונראה דרש"י חולק על הריטב"א, דעי' בלשון רש"י שכתב "וסוכה תהיה לצל, אין סכך אלא העשוי לצל", ומבואר ברש"י שהסכך ראוי לצל ויש לו צל, אלא שאינו "עשוי לצל", וכן משמע בהמשך דבריו שכתב "צללים מגיעים זה לזה וא"צ לצל סכך", וכ"כ בהדי' בעמוד ב' [בד"ה תרתי] "דאינה עשויה לצל", ומבואר מדבריו דבאמת איכא צל גם מהסכך וגם מהדפנות, אלא דכיון דממילא האדם כבר יושב בצל דפנות שוב ליכא צורך בצל מהסכך, [ואכתי יש להעיר מלשון רש"י סוף ד"ה אלא בצל דפנות דכ' "דבהאי שיעורא ליכא צל סכך אלא צל דפנות", ומשמע שאין צל כלל, ויש לדחות דהכוונה ליכא צל היינו משום שצל שאין בו צורך אינו צל].

ונראה דתירווייהו מודי דבלי הדפנות ליכא צל מהסכך, ואחרי שיש דפנות איכא צל במציאות, אבל הריטב"א למד דכיון דעושה צל רק אחרי שיש כבר דפנות, א"כ אין הצל מתיחס לסכך כיון דבעי דפנות, וכתבאר לעיל, אבל רש"י סובר דאנו דנים את הסכך אחרי שיש דפנות כבר לסלק את החמה מן הצדדין, ובמצב שכבר נסתלק החמה מהצדדין שוב אנו רואים שהסכך לבד עושה את כל הצל, [דכבר ליכא צל מן הצדדין מחמת הדפנות], והיינו דנחלקו בזה, דהריטב"א דן את הדפנות והסכך כהדדי, ורש"י דן את הסכך אחרי הדפנות.

ומעתה מובן נמי למה רש"י הוסיף דאינו "עשוי לצל" כיון דממילא איכא כבר צל דפנות, והיינו דכיון דלרש"י אנו דנים את הסכך אחרי הדפנות, א"כ נמצא שכבר א"צ לצל של הסכך, שהרי יש כבר צל מהדפנות דצללים מגיעים זה לזה, אבל לריטב"א דדן את הסכך ודפנות כהדדי, לדידיה ליכא למימר דאיכא כבר צל דפנות, ודו"ק.

ותמה הפנ"י [ד"ה הכא דל] על רש"י, דאיך אמרינן דתמיד איכא צל דפנות, הא סוכה כשירה בדפנות בגובה י' טפחים, ואז באמת נכנס החמה מן הצדדין, ושפיר בעינן לצל הסכך, ותירץ, דכיון שאין צורך בצל הסכך, דתמיד יכול להגביה את הדפנות לגובהם האמיתי, א"כ מקום זה לא בעי צל מהסכך, דסגי בצל דפנות, והיינו דאנו דנים שאין בו צורך כיון ששייך להגיע להך צל בלי הסכך, וגם מדבריו מוכרח דהיסוד ברש"י הוא שאין "צורך" בצל, ולא שאינו עושה צל, דאל"כ למה יש חיסרון בזה שאפשר להגביה את הדפנות, וע"כ דגם זה מיקרי שאין בו צורך, ודו"ק.

ד] פלוגתת רש"י והריטב"א בקושי' הגמ' "אלא מעתה העושה סוכתו בעשתרות קרנים".

לפי רש"י קושי' הגמ' הוא כפשוטו, דאי בעי סכך ה"עשוי" לצל, א"כ בעשתרות קרנים אין הסוכה עשוי לצל כיון דממילא המקום הוא מקום צל, והיינו דמדמינן מקום שיש כבר צל מחמת הדפנות למקום שיש כבר צל מחמת עשתרות קרנים.

אכן לפי הריטב"א ק', דהיסוד בר"ז הוא שצל של הסכך שנעשה ע"י הסכך בסיוע מהדפנות, אין צל זה מתיחס לסכך, ואין קושי' ליסוד זה מעשתרות קרנים, דהתם אינו כן, וע"כ דקושי' הגמ' אינו כפשוטו, אלא דחידושו של ר"ז בנוי על זה שסכך צריך להצל בפועל ולא מהני ראוי להצל, [דלולי ר"ז היה אפשר לומר דמיקרי מיצל כיון שאם היה משפילנו היה מיצל בלי סיוע מהדפנות], ור"ז חידש דלא דנים ב"ראוי" אלא ב"בפועל", וע"ז הק' שפיר, דא"כ גם בעשתרות קרנים שהמקום הוא ממילא מקום צל דלא יהני, דהא במקום כזה ליכא מיצל בפועל, ועי' בהערה ²⁷ שעדיין יש להעיר בזה.

²⁶ ות' הפתח הבית שמניעת החמה איכא אבל צל ליכא, ולא זכיתי להבין דבריו העמוקים.

²⁷ וק' דאי סובר הריטב"א דלעשות צל במקום צל לא מיקרי לעשות צל, א"כ למה לא למד את עיקר הסוגי' כרש"י, והיינו שהמקום הוא כבר מקום צל מחמת הדפנות, ונראה דמזה מוכרח כמו"ש כ', דלריטב"א דנים את הדפנות וסכך כהדדי, [ובזה פליג על רש"י], ואם נדון כהדדי שוב ליכא טענה שהמקום הוא כבר מקום צל, ורק בעשתרות קרנים דקדמה ולא שייכא לכל הסוכה, התם דנים שיש כבר מקום צל בלי הסכך, ודו"ק.

אולם י"ל בפשיטות דעדיפא עשתרות קרנים שמונע את כל האפשרות של הסכך להצל, שהחמה לא מגיע לסכך כלל, ופשוט, ובעיקר הקושי' היה אפשר לומר דלריטב"א ליכא באמת צל מהדפנות, ולכן לא למד כרש"י, וכן משמע מדבריו עיי"ש, אכן לפי"ז פליגי רש"י והריטב"א במציאות, וי"ל דפליגי אי דנים לפי החמה של תמוז או החמה של תשרי.

[ה] ביאור בתשובת הגמ' "דל עשתרות קרנים מהכא איכא צל סוכה וכו'", לרש"י ולריטב"א.

צריכים לבאר את תשובת הגמ' לרש"י ולריטב"א, דהנה, לריטב"א באו לחלק בין ראוי לעשות צל לולי מעכב מן הצד, [והיינו לולי עשתרות קרנים שהוא מעכב צדדי], לראוי לעשות צל לולי גובה כ', [דגובה כ' אינו ענין צדדי], ולפי גובה זו אינו ראוי לעשות צל, וזו תשובת הגמ', וא"ש.

אולם לפי רש"י דקושי' הגמ' היתה דכל שעושה צל במקום צל אין זה עשיית צל, א"כ למה אמרו דבלי הדפנות ליכא צל, הא אין זה נוגע לענינו, דהעיקר הוא דכשיש דפנות אין כבר צורך בצל, ואדרבה, הול"ל דחלוקין דפנות מעשתרות קרנים, דאפשר לדון בלי עשתרות קרנים וא"ל לדון בלי הדפנות, דדפנות צורך הסוכה נינהו, וצע"ג, ועי' בהערה ²⁸ בזה.

וצ"ל דתשובת הגמ' היא, דלו יצוייר והיה היכי תימצא א' שיש צורך בצל הסכך, והיינו שלולי הדפנות הסכך היה מיצל, אז שפיר אמרינן דאיכא "צורך" לצל של הסכך, ושמז מיצל, אבל כיון דגם כשאין צל דפנות, אז אנו רואים שאין הסכך יכול להצל, דאז החמה באה מן הצדדין, הרי נמצא שאין שום צורך בהך צל, [דכשיש בו צורך כבר אינו יכול להצל, וכשיכול להצל כבר אין בו צורך].

והיה אפשר להוסיף, דאין כוונת הגמ' בלי דפנות כלל, אלא כקושי' הפנ"י דלעיל [סוס"ק ג'], דהיה אפשר להנמיך את הדפנות עד י' טפחים, ואז איכא סוכה ואיכא צורך בצל הסכך, ועל זה אמרו שאז באמת אין הסכך עושה צל כלל, וא"ש.

פרק ב'

צל סכך למעלה מכ' אמות - ביאור יסוד דברי ר' זירא.

[ו] יש שיש הוכחות שגם לר"ז דלשיטתו בעינן צל מחמת הסכך, דאעפ"כ סגי בזה בצל פורתא וא"צ צממ"ח.

יש להסתפק בעיקר דברי ר"ז, דליכא צל בגובה כ', האם הכוונה דאיכא צל אלא שהצל מהסכך הוא כבר חממ"צ ולא סגי לן בשיעור כזה, או דהכוונה שאין צל בכלל, והיינו דבי"ט אמות איכא "צל פורתא" עכ"פ, ובכ' כבר ליכא צל כלל.

ולפי הצד השני מבואר דסגי בצל פורתא, ויהיה מוכרח מזה דדינא דצממ"ח ודינא דר"ז שני דינים נפרדים נינהו, ודוקא בדינא דר"ז סגי בצל פורתא, ודו"ק, ונראה להביא שש הוכחות כהך צד.

א [עי' בתוס' [בעמוד ב'] דביאור דבגובה למעלה מכ' אי אית ביה ד' על ד' אכתי כשר לר"ז כיון דקעביד צל פורתא, ומפורש דסגי בצל פורתא.

ב [רש"י פי' שבכ' אמות אין צל כיון שהצללין מגיעין זה לזה, ולפי"ז, בגובה י"ט אמות אין הצללין מגיעין זה לזה ממש, אבל אכתי מגיעין לרובא דרובא של הסוכה, וא"כ אכתי אין כאן אלא פורתא.

ג [בריטב"א למדנו שיש צל מהסכך אבל אין הך צל מתיחס לסכך כיון דהסכך בעי סיוע מהדפנות, וק' טובא, דגם במחצה שפודין ומחצה סכך כשר הסוכה כשירה, וק' דלמה כשר, הא לולי השפודין היה כאן התפשטות החמה, ולא היה כאן צממ"ח, ונמצא שהשפודין מסייעין לסכך כשר להצל, וע"כ דדנים דאחרי שיש שפודין שוב עבדי כהדדי צל כשר וצל פסול שוין, ולא אמרינן דאין הצל מתיחס לסכך כיון דבעי סיוע מהשפודין, ולמה בדפנות אמרינן כן.

ומוכרח מזה, דלדינו של ר"ז סגי בצל פורתא, וא"כ סגי בצל פורתא ע"י הסכך כשר, ולא אכפת לן מה שצריכים לשפודין לשיעור צממ"ח, דסו"ס צל פורתא איכא ע"י הסכך כשר בלי הסיוע מהשפודין, ולא דמי ללמעלה מכ' דליכא אפי' צל פורתא בלי סיוע הדפנות ודו"ק, עכ"פ מוכרח דסגי לר"ז בצל פורתא, ועי' בהערה ²⁹ שיש לדון בזה.

ד [יש להוכיח מסברא דסגי בצל פורתא, דאי נימא דאיכא צל אלא שהוא חממ"צ, א"כ חשבון זה הוא באופן שיש סיכוך כהילכתה, והיינו בצל וחמה שוין למטה שמחמת הגובה כ' נהיה לחממ"צ [ובגובה י"ט הם שוין], ולפי"ז, אי יוסיף סכך וימלא את הכל בסכך, שוב ע"כ יהיה צממ"ח, ומוכרח מזה דע"כ דאין הצל מגיע שם כלל [ובי"ט איכא פורתא וסגי בזה].

ה [ז"ל המאירי, "וגובה כ"כ [למעלה מכ'] אין צילו מתפשט לכל הקרקע שמתחתיו או לרובו", והנה, מפשטות לשונו משמע כאידך גיסא דבלמעלה מכ' חסר בצממ"ח, אולם כשנעייך בדבריו נראה שאינו כן, דבאמת תמוה מה דהמאירי דן מצד כולו או רובו, הא לעולם שוין סגי ואין דין כולו ורובו כלל.

וע"כ נראה דהמאירי למד כהר"ח [מובא לעיל], ועי' בהערה ³⁰ שיש מקור לזה שהוא סובר כהר"ח, דסובר דאיכא צל בלמעלה מכ' אלא שאינו במקום הסוכה, ודן שם המאירי דאולי אם חלק קטן מהצל כבר אינו בסוכה דכבר פוסל, דבעי כולו, ועל זה הוסיף דסגי ברובו בסוכה ונמצא דבכ' כבר אין לך יותר מחציו בשטח הסוכה, עכ"פ אחרי דסגי ברובו, ע"כ

²⁸ ובאמת דהרש"ש למד כן, דביאר דזה גופא כוונת הגמ', דדל דפנות מהכא ליכא סוכה כשירה כלל, ודו"ק, אולם אין זה משמעות הסוגי', וצ"ע.

²⁹ שו"ר באהא"ז [סוכה ה'ט"ז] דנקט דר"ז חולק על הך דשפודין ובעי שיהיה יותר סכך כשר, וזה המקור לרמב"ם דבעי יותר סכך כשר, עיי"ש.

³⁰ וז"ל המאירי "אין סכך שלמעלה מכ' נותן צל בקרקע מתחתיו", ומשמע שיש צל אבל אינו מתחתיו, והיינו כהר"ח, ויש לדחות.

דליכא צממ"ח בסוכה, שהרי שוין למטה כשר, ואי שוין למטה ורק רובו של הצל נמצא בשטח הסוכה אז ע"כ שחממ"צ בשטח הסוכה, ופשוט.

[ו] הבאנו מהר"ן דבי"ט אמות איכא עכ"פ מיעוט חום, והנה, לא מצאנו בשום מקום שמתחילים לצל סוכה כלפי חום, ותמיד היחס הוא מצד אור החמה, [וכן משמע מכוזא לעיל וכאיסתר מלתחת], והיה אפשר לומר דמהכא איכא ראייה לדברי הגרי"ז [מובאים לעיל] בזכוכית שצל מועט הוא ג"כ צל, אכן נראה דלפי כל מה שהוכחנו הכא כבר ליכא ראייה, די"ל דכמו דבעיקר דינו של ר"ז א"צ צממ"ח, וסגי בצל פורתא, כמו כן נתחדש דמהני לזה מיעוט חום, ואינו ראייה לדין הכללי של צממ"ח, ודו"ק.

[ז] צריכים לברר יסוד סברת ר"ז, דלמה בעי צל פורתא, ומה מהני צל פורתא, הא תמד בעי צממ"ח.

אלא דעיקר דבר זה צ"ב, שהרי למה בעינן צל פורתא, וע"כ משום שסובר ר"ז שמה שיכול להצל אי היה משפילו לא מהני, וא"כ, למה סגי בצל פורתא ולמה לא בעי צממ"ח למטה, וע"כ דמוכרח מהכא דדינא דר"ז הוא דין אחר, אלא דזה גופא צ"ב, דהיכן מצאנו דין נוסף של צל דסגי בפורתא.

ובאמת דקושי' זו נשאלת בב' אופנים הפוכים, דלר"ן דכל הדין חממ"צ הוא רק דבזה חשיב כבר כפרוץ מרובה על העומד ובטלה ה"מחיצה של הסכך", הא א"כ כל זה נוגע דוקא לחמה הבאה דרך הפירצה שבסכך, ומה שהחמה מגיע מן הצדדין לא אכפת לן כלל, דסו"ס איכא מחיצה כנגד צל, ולמבואר ברש"י דדין חממ"צ אתינן עלה מצד ביטול ברוב או מצד רובו ככולו, הא א"כ למה בר"ז סגי בצל פורתא, הא גם הכא שייכא דין ביטול ברוב ורובו ככולו, והיינו, דלר"ן ק' ל"ל צל פורתא למטה, ולרש"י ק' איך מהני צל פורתא למטה, ולמה לא נתבטלה, ועי' בהערה ³¹.

והנראה בזה, דכבר ביארו הראשונים דלר"י דמכשיר למעלה מכ' אין קושי' מהדין צממ"ח, שהרי סו"ס הסכך מיקרי "מיצל", כיון דראוי לעשות צל, וכל הדין צל אינו אלא לקבוע את שמו כמיצל, ובדין זה נאמר דין רובו ככולו [לרש"י] ודין פרוץ מרובה [לר"ן] דלא נקבע שמו כמיצל היכא דאיכא רוב חמה והיכא דפרוץ מרובה, ועל זה הוסיף ר"ז בש' רבנן דר"י שיש "דין נוסף" של צל, דלא סגי בתורת מיצל שבסכך, אלא דבעינן נמי שהתורת מיצל שיש בסכך יתיחס לסוכה ולגברא בסוכה, וזה כוונת ר"ז "אדם יושב בצל סכך" והיינו שיתחם "לאדם יושב", ודו"ק.

ובתוספת ביאור, בר"ז נתחדש דבעינן שכל התורת מיצל לא יסתים ב"הגדרת הסכך", אלא דבעינן שיתחם התורת מיצל לגברא היושב בסוכה, ולזה סגי לן בצל פורתא, ולא שייך הכא ש"רובו ככולו" חמה יכריע שאין צל, דזה שייך היכא דבאים להגדיר את הסכך כמיצל, והתם אמרינן שאין הסכך עושה "מקום צל" כיון דרובו ככולו חמה, אבל בדינא דר"ז לא נאמר שהאדם יושב ב"מקום צל", דבדין זה סגי בכל התייחסות שהיא, וגם פורתא סגי לענין זה.

וזה החילוק בריטב"א בין שפודין דמסייעין לסכך כשר לעשות צל, לעומת הדפנות דלא מסייעין לסכך לצל, דבדינא דר"ז אמרינן דבעינן שיתחם הצל של המיצל ליושב בסוכה, ולזה לא מהני כשיש סיוע דפנות, דשוב חסר בכל ההתייחסות, אבל בעיקר דינא דצממ"ח לא אכפת לן כלל, דכל דבר מהני בסיוע להגדרת השם מיצל.

וי"ל עוד, דדוקא לדינא דר"ז סגי במניעת חום, ורק לענין זה הביאו הר"ן, ולא לעיקר דינא דצממ"ח, דזה סגי לענין התייחסות של ה"תורת מיצל", ודו"ק.

[ח] מבאר דבדין של ר"ז לא שייך לדון מצד רובו ככולו לבטל הק' 'צל פורתא', שכאן הנידון הוא על ה'צל פורתא' עצמו.

והנה, לעיל בחממ"צ [א'] נתבאר ששייך דינא דרובו ככולו בחמה וצל אף דלא שייך בתערובת של סכך פסול ושם צריכים אינו ניכר דמצד ביטול ברוב אתינן עלה, וזה משום שבסכך פסול הנידון הוא על הסכך המסויים ובחמה וצל הנידון הוא על הסכך והסוכה בכללותה ורק בזה דיינינן מצד רובו ככולו, עוד נתבאר דלא שייך ביטול ברוב בחמה וצל כיון שהם ניכרים.

ונראה דהכא הדברים כבר מוכרחים, שלפי האחרונים שלמדו שברש"י מבואר דבכ חממ"צ איכא ביטול ברוב על ה'צל פורתא', א"כ לדבריהם תמוה דלמה הכא בר"ז ליכא ביטול ברוב על ה'צל פורתא', וע"כ שכיון שזה ניכר אין בזה ביטול, אלא דכוונת רש"י היא ע"כ מצד רובו ככולו של חמה שמבטל לגמרי את המשמעות של ה'צל פורתא', וקשה דלמה הכא בר"ז אין ביטול להק' 'צל פורתא' מצד רובו ככולו.

והתשובה פשוטה: דהכא בדינו של ר"ז כל הנידון הוא אך ורק מצד ה'צל פורתא' עצמו, ורק כשיש נידון כללי על המקום בכללותו האם הוא מקום צל או מקום חמה אז שייך לדון מצד רובו ככולו, אבל הכא הנידון הוא אך ורק מצד ה'צל פורתא' עצמו, והיינו דבר"ז נתחדש דסגי ב'צל פורתא' לקבוע התייחסות בין התורת מיצל של הסכך לגוף הסוכה, והיכא דסגי לן

³¹ ועי' בעמק ברכה מה שביאר בזה, דלעולם חד דינא הוא, אלא דחמה מבטלת צל, ואין צל מבטלת צל, ולכן ליכא ביטול בצל סכך ע"י צל דפנות, ולכן סגי בצל פורתא, ולא הבנתי דבריו, [א] עדיפא ביטול צל בצל כיון דהכא אין חיסרון של "ניכרין" כמו שיש בחמה וצל, [ב] מה יאמר בדפנות גבוהה י' דאיכא חמה מהצדדין, [ג] למה שנתבאר דכוונת רש"י מצד רובו ככולו, הא זה שייך גם בנידון של צל דפנות, ודבריו צ"ע.

אמרות

סוכה

אברהם

במקצת לא שייכא הילכתא דרובו ככולו, דכו"ע מודי דרובו ככולו הכוס בכללותו הוא שתוי אבל המקצת שהוא לא שתוי הוא באמת לא שתוי, אלא שלא אכפת לן בזה כיון שכל הנידון הוא ביחס לכולו והרי ביחס לכולו הרי הוא כשתוי, וזה סגי. ולסיכום: בהלכות חממ"צ אמרינן דמיעוט צל לא קיים כיון שרובו ככולו חמה והמיעוט כמי שאינו אבל בהלכות ר"ז של צל פורתא לא קיימת ההלכה של רובו ככולו שזה כבר נידון ביחס למקצת, וביטול ברוב לא שייך כיון שזה ניכר, ודו"ק.

סימן ד'
סוגי' דארעי וקבע

פרק א' ארעי וקבע - ביאור שי' רש"י בסוגי'. / / א] ביאור בדברי רש"י בקס"ד בסוגי' שיש פסול קבע במחיצות ויסודות של הסוכה. / / ב] ביאור בדברי רש"י למסקנה שכתב "דבכלל קבע ארעי", וע"כ שהוא דין שיעור. / / ג] ביאור בדברי הרא"ש ורי"ף וטור דגם למסקנה איכא פסול דפנות בלמעלה מכל. / / ד] דין מחיצות ארעי בסוכה למעלה מכל' שמיעטו באיצטבא, וביאור בדברי רש"י שלמעלה מכל' הוא פסול דפנות, וביאור שי' הראב"ד דלא מהני ביטול לרבא. / / ה] ראייה נוספת מדברי הפנ"י עמ"כ רש"י דבאיצטבא בעינן ז' על ז' ומשהו. / /

פרק ב' ארעי וקבע - ביאור שי' התוס' בסוגי'. / / ו] ביאור בשיטת התוס' דמחלקין בין סכך לדפנות בדין ארעי. / / ז] ביאור בסוף דברי התוס' במסתור מגשם לר' זירא. / /

פרק ג' ארעי וקבע - עוד בשי' התוס', ובשי' ר"י דבעי ארעי בסכך. / / ח] בקושי' השפת אמת משי' ר"י דסוכה דירת קבע, וקושי' בשי' ר"י דיליף דירת קבע מ"תשבו כעין תדורו. / / ט] מוכיח מכל הנ"ל שיש דין "סוכת ארעי" ויש דין "דירת ארעי", ותרתי נינהו, ור"י מודה לדין "סוכת ארעי". / / י] מהלך נוסף בישוב שי' ר"י דבעי סכך ארעי אף דסוכה דירת קבע. / /

פרק ד' ארעי וקבע - הערות בתוס'. / / ט] הערה בתוס', בפסול ביתו של כל ימות השנה. / / י] הערה בתוס', בפסול דרבנן דלא נהיה סימן קללה. / /

פרק א'

ארעי וקבע - ביאור שי' רש"י בסוגי'.

א] ביאור בדברי רש"י בקס"ד בסוגי' שיש פסול קבע במחיצות ויסודות של הסוכה.

רש"י [ד"ה למעלה מכל] מבאר דלמעלה מכל' איכא קבע, ד"צריך לעשות יסודותיה ומחיצותיה קבועין שלא תיפול" והק' הרש"ש [ריש דף כ"ג] דלא מצאנו דינים במחיצה לפוסלם אחרי שיש בהם שיעור מחיצה, ומה אכפת לן מה שיש בהם קבע.

ועו"ק, דהנה רש"י הוסיף לשון "יסודותיה", ונראה בכוונתו, דאף בסוכה למעלה מכל' שייך מחיצות של י' טפחים שאינם קבע, וע"כ שהקבע לא בא דוקא מהמחיצות, אלא מהמעמידים של הסכך דהם ע"כ קבע בלמעלה מכל', ונראה שזהו כוונת רש"י בלשונו "יסודותיה", ודו"ק.

ומעתה תמוה, שהרי זה פשוט דאף אם נחלוק על הרש"ש ונימא ששייך פסול קבע במחיצות, הא מיהת דלא מצאנו דינים ביסודותיה של הסוכה, ומה כוונת רש"י דפסלינן יסודות של קבע, הא יסודות שוה לקרקע הסוכה דגם לא שייך ביה פסול, ועי' בהערה ³² מה שהבאנו מהפנ"י.

והנראה בזה, דהנה, לשון הגמ' הוא "דירת קבע" ו"דירת ארעי", ומבואר שאין הפסול לא במחיצות ולא ביסודות אלא בדירה, והיינו דסוכה היא "דירה", ובהך דירה נאמר דין ארעי, וחידש רבא ד"דירה" שבנויה ממחיצות ומיסודות של קבע חיילא בדירה שם קבע, והשתא א"ש, שאין הפסול קבע לא בדופן ולא ביסודות אלא בתורת "דירה" דידה ותו לא, וא"ש.

ב] ביאור בדברי רש"י למסקנה שכתב "דבכלל קבע ארעי", וע"כ שהוא דין שיעור.

במסקנת רבא מבואר דקבע אינו פוסל, דאל"כ ק' ממחיצות של ברזל, אלא שיש דין "שיעור ארעי", ולמעלה מכל' הוא שיעור קבע ולהכי פסול, וכן מבואר ברש"י ותוס'.

ויש לעיין, דלדבריהם ק' דלמה לא אמר רבא כפשוטו, "אנא לשיעורא קאמינא", ומהו כל האריכות בדבריו, ולמה צריך להוכיח דגם כשיעשה מחיצות קבע בשיעור ארעי דגם אז ליכא פסול, הא אי כל הדין הוא דין שיעור ותו לא, א"כ מה שייך כל הנידון של מחיצות קבע, וצ"ע ג.

יש להעיר בדברי רש"י, דזה לשון רש"י, "עד כ' אמה וכו' שפיר דמי, דודאי יש בכלל קבע ארעי, והרי עשה כתורה, וע"כ לא הקפידה תורה על הארעי אלא לשם שיעור", רש"י הוכיח דע"כ לשיעורא קאמר, דלא יתכן לפסול מצד קבע דבכלל

³² וכל זה מרומז בפנ"י שהק' בעיקר השיעור קבע, דלכאוף איך זה שייך לשיעור כ', הא הכל תלוי בעובי המחיצות שהוא יבנה ומה זה שייך דוקא לגובה, והוסיף, דעיקר הדבר קשה דתמיד אפשר לעשות מחיצות של י', וע"כ דדנים גם מצד המעמידים, והק' דדוחק לומר שכל הפסול למעלה מכל' הוא במעמידים, עכ"ל, ונראה דכל דבריו מבוארים ברש"י, וק' כנ"ל.

קבע ארעי, והיינו דגם כשעושה קבע הרי איכא ארעי בתוך הך קבע, ואיך תפסול, הא סו"ס איכא הכא ארעי, וא"כ הוא עשה כתורה.

והדברים תמוהין ביותר, דאף דארעי בכלל קבע אבל גם קבע בכלל קבע, וכל דחיילא ביה שם קבע ממילא יצא מכלל ארעי, וזה גופא הפסול קבע מה שניתוסף קביעות לארעי, ואיך יהני לן מה שהארעי נמצא בכלל קבע, הא כל הפסול הוא בתוספת עצמה, ואיך אמרינן דעשה כתורה.

ובביאור דברי רש"י נראה להקדים בב' הקדמות, א] גם למסקנה אין הפסול קבע פסול בסוכה אלא ב"דירה", דבעינן "דירת ארעי", ב] כל בנין שמצד עצמו הוא בנין ארעי ועשאוהו קבע, אין הקבע שבו מתיחסת לבנין כיון שאין בו צורך ואין לו שייכות לבנין.

ונראה דזהו כוונת רש"י, דכיון דהפסול הוא ב"דירה", א"כ אחרי שהתורה הגדירה לנו שה"דירה" של סוכה היא דירת ארעי, א"כ אף אם הוא בנה את הדירה כמו שבונים דירת קבע, הרי הקבע שבו לא יתיחס ל"דירה", ואינו אלא כדבר חיצוני וכגוף זר שהוסיפו לדירה, וכיון שכן אין בכוחו לקבוע את שמו כדירת קבע אחרי שאין לו שייכות להך דירה, ואלו דברי רש"י ש"בכלל קבע ארעי", והיינו שהארעי שבקבע מתיחס לדירה דזה ה"שם דירה" שחל כאן.

וכל זה בלמטה מכ', אבל אחרי ששיעור כ' הוא שיעור דירה של דירת קבע, הרי שגוף ה"דירה" גדלה והגיע לקבע, והכא ע"כ תתיחס הקבע לדירה שהרי גוף הדירה השתנה מחמת השיעור קבע, ושיעור דירה שפיר קובע את שמו בדירה, שזה כבר אינו ענין צדדי כמחיצות, אלא דזהו גוף ה"דירה".

וזהו האריכות בדברי רבא, שאין חזרת רבא לומר שיש דין "שיעור כ'" ותו לא, דא"כ הול"ל בקצרה ד"אנא לשיעורא קאמינא", אלא כוונתו ל"שיעור קבע", ובא לומר ש"שיעור קבע" קובע את הדירה כ"דירת קבע", אבל בשיעור ארעי גם מחיצות של ברזל לא קובעים את הדירה כדירת קבע, שהקבע שבהם לא מתיחס ולא קובע שמו, ועי' בהערה ³³ בתוספת ביאור.

וכן מפורש במאירי, וז"ל, "אבל אילו הכשרתו בגובה יתר על כ', נמצאו הדברים מראים לו שצריך לדירת קבע, ויקבענה 'כיון' עד שהענין נראה לו כמין בית, והיכר סוכה נפקע הימנו", הרי מפורש בדבריו שהפסול הוא בזה דחיילא שם קבע בדירה ע"י הגובה כ', וזה מפקיע את השם דירת ארעי, ודו"ק.

ג] ביאור בדברי הרא"ש ורי"ף ושור דגם למסקנה איכא פסול דפנות בלמעלה מכ'.

עי' ברא"ש ורי"ף דלמסקנה איכא פסול דלמעלה מכ', ואמרינן "דאי דפנות מגיעות לסכך, כש"כ דהו"ל דירת קבע", והכוונה דאז הו"ל גם מחיצות של קבע, ולכאן צ"ע, שהרי למטה מכ' ליכא פסול קבע במחיצות, וע"כ שהפסול למעלה מכ' אינו אלא דין שיעור בגובה הסוכה, וא"כ איך שייך לדון מצד קבע במחיצות, הא מה זה שייך לשיעור הסוכה.

ועוד, דמבואר בדבריהם דאז "הוי דירת קבע", וק', הא למסקנה לא מצאנו שום קביעות שעושה את הדירה לדירת קבע, [דכל הפסול הוא פסול שיעור ותו לא], וא"כ מנלן דדפנות קעביד קבע אם לא מצאנו מושג כזה בסוכה.

וכן ק' בטור, דיעויין בטור שכתב דלמעלה מכ' פסול בין במחיצות מגיעות בין בלי מחיצות מגיעות, וביאר הב"ח, דבמחיצות מגיעות "כש"כ דהוי קבע", וכל זה עפ"י הסוגי' דמפורש בגמ' דמשכחת לה מחיצות ארעי בלמעלה מכ', ועל זה הוסיפו דכש"כ במחיצות קבע, אכן ק' כנ"ל, דאי הוי "שיעור" קבע, א"כ מה אכפת לן בדפנות.

ונראה דעפ"י מה שנתבאר ברש"י הדברים מבוארים ומוכרחים מסברא, דבקס"ד נקטו דמחיצות של קבע יכולות לקבוע שם קבע בדירה, וחזרו לומר שאין הקבע שבהם מתיחס לסוכה כלל כיון שהתורה קבעה שהדירה דסוכה היא דירת ארעי, אבל גם למסקנה עיקר הגדר בפסול אכתי קיימא, דהיינו דאינו דין שיעור גרידא, אלא דע"י השיעור קבע חיילא שם קבע בדירה.

ולפי"ז פשיטא דבאופן דאיכא שיעור קבע וחיילא בדירה שם קבע ע"י הגובה, דאז גם הקבע שבדפנות מתיחס לדירה ונעשית ע"י לדירת קבע, דבכה"ג סברת אביי [דמחיצות של קבע קובע שם קבע בדירה] נכונה, דרק נדחו דבריו בסוכה בשיעור ארעי שאין צורך בקבע, וזה כוונת הראשונים דבסוכה למעלה מכ' שהמחיצות קבע דאז כש"כ דהוי דירת קבע. ונראה דהדברים מפורשים גם בדברי רש"י להלן ד'. וכדיבואר.

³³ דרך משל, מי שיעשה ארון בגדים מכספת, הרי התוספת קביעות לא יתיחס כלל, ולא ישתנה שמו על ידו, אבל מי שיעשה ארון בגדים בגודל חדר, הרי בזה ישתנה עיקר שמו, וחדר קרינן ליה, וכבר איבד את שמו כארון בגדים.

ד] דין מחיצות ארעי בסוכה למעלה מכ' שמיעטו באיצטבא, וביאור בדברי רש"י שלמעלה מכ' הוא פסול דפנות, וביאור שי' הראב"ד דלא מהני ביטול לרבא.

והנה, בסוכה למעלה מכ' שמיעטו ע"י תבן או עפר, מבואר בסוגי' [ד.] דחשיב מיעוט והסוכה כשירה, וכ' הפנ"י [שם] וכן הוא במאירי [שם] דגם אליבא דרבא מהני, והק' דסו"ס אכתי בעי דפנות קבע, ות' דאחרי ביטול דיינינן ליה כסוכה של י"ט, וסוכה של י"ט לא צריך את הקבע שבמחיצות.

וכל השו"ט קשה, שהרי למסקנה ליכא פסול קבע לא בסוכה ולא בדפנות, דאינו אלא דין שיעור קבע, ואיך ס"ד לפוסלו ע"י המחיצות של קבע, וע"כ כנ"ל, דגם למסקנה ע"י שיעור כ' חיילא ביה שם קבע, וכל היכא דבעינן לקבע של המחיצות הדרא סברת אביי דע"י הקבע של המחיצות שפיר חיילא בדירה דין קבע, וא"ש.

וכל זה מפורש נמי ברש"י שם, דיעויין ברש"י [שם ד"ה כשירה וכו'] פסולה וכו' פחות מד' אמות כשירה [דמפורש שכשבונוה איצטבא בסוכה למעלה מכ' למעטו, דאז הוכשרו גם הדפנות, וק', דאיזה פסול איכא בדופן למעלה מכ', הא כל הפסול הוא רק בשיעור סוכה וכמבואר כאן, ופשיטא דלרבה [למען ידעו] ולר"ז [צל סכך] דליכא פסול דפנות, וסוכה למעלה מכ' שיש בה מחיצות י"ט נמי פסול, וע"כ שהשיעור הוא בסוכה ולא בדפנות, ודברי רש"י תמוהין דלמה הוצרך להכשיר את הדפנות, וע' בהערה ³⁴ דאיכא מקור בגמ' לזה.

ונראה דהכא מפורש כנ"ל, דלולי המיעוט של האיצטבא חיילא שם קבע בדירה גם ע"י השיעור כ' וגם ע"י הדפנות, ונמצא שגם בדפנות איכא פסול קבע ביחס לדירה, ונתחדש דהמיעוט ע"י האיצטבא מהני גם למיעוט הדפנות, וא"ש. ומהראב"ד מוכרח דגם למסקנה משכחת לה אופן שיש סוכה דמיעוטו ללמטה מכ' ואכתי איכא ביה פסול בדפנות, וכמבואר בהערה ³⁵.

ה] ראייה נוספת מדברי הפנ"י עמש"כ רש"י דבאיצטבא בעינן ז' על ז' ומשהו.

ונראה דמרש"י [ד' ד"ה ע"פ כולה] אפשר להוכיח עוד כהיסוד הנ"ל, דהנה, רש"י כ' דבעי איצטבא שיש בה ז' על ז' ומשהו, ונתקשו האחרונים בזה דשיעור סוכה הוא ז' על ז', ולמה הוסיף רש"י הך "משהו", עי' במהרש"א [שם], ות' הפנ"י דכיון דאזלינן נמי לרבא, א"כ בעינן סכך שראוי למחיצות של ארעי, ואי ליכא מקום על האיצטבא להעמיד מחיצות פחותין מכ', א"כ שוב הוי סכך דבעי מחיצות למעלה מכ', ונמצא דלא הועילה לנו האיצטבא בחיסרון של קבע.

וזה ברור, שאם כל הפסול דלמעלה מכ' הוא דין שיעור בעלמא, א"כ ודאי דלא שייך לדון שיהיה פסול בכה"ג, דסו"ס ליכא חלל כ' בסוכה, ומהכא מוכרח דמשכחת לה סוכה למטה מכ' דאכתי בעי מחיצות של כ', והגדר בהך פסות ע"כ הוא משום דחיילא חלות קבע בדירה דסוכה בזה שהסכך בעי לדפנות דקבע, ודו"ק.

פרק ב'

ארעי וקבע - ביאור שי' התוס' בסוגי'

ו] ביאור בשיטת התוס' דמחלקין בין סכך לדפנות בדין ארעי.

תוס' הוכיחו דקבע פוסל בסכך, ולכן אין לעשות סכך כזה שלא מכניס שום גשם, וחילק בין קבע דסכך לקבע דדפנות, בדפנות סגי לן במה שראוי להיות ארעי ובסכך בעי ארעי בפועל, וק' טובא, א] כל דיני הסוכה שייכים לסכך ולא לדפנות, ועי' בזה ברש"י [י"ב.] במשנה בדין פסולת גורן יקב ששייך רק לסכך ולא לדפנות, דדוקא הסכך הוא הסוכה, ומאן יימר

³⁴ דהנה, הגמ' מבארת דבאיצטבא איכא חידוש בדין דופן עקומה "דלא חזיא לדופן", ורש"י למד דהכוונה כנ"ל, דאיכא פסול דופן, [ודלא כהמאירי וראב"ה שם, וכדיבורא], הרי דגמ' מפורשת היא לדעת רש"י.

³⁵ דהנה, הפנ"י [שם] הביא את שי' הראב"ד בתמים דעים דסובר דהך סוגי' של ביטול הוא דלא כרבא, וק', דאף דביארנו במאירי ורש"י שיש פסול גם בדופן, אבל נתבאר דאחרי ביטול כבר אין סיבה לפוסלו, ונראה לבאר סברתו עפ"י דברי הישועות יעקב [או"ח סי' שע"ב ס"ק ד'] שחידש, דאף דמבואר בסוגי' דביטול דסגי בביטול לז' יום, אולם כל זה לרבה ור"ז, אבל לרבא אינו כן, דלרבא בעי ביטול עולמית.

וביאר בזה סברא עמוקה, דכל החילוק בין קבע לארעי הוא דסוכת קבע ממשיך גם אחרי שנגמר הסוכת ארעי, דבתוך ז' ימי החג שוין הקבע והארעי, וא"כ, עיקר החיסרון של קבע בא אחרי הז' ימים, ונמצא דכל מה דסוכת קבע בעי לגובה כ' אינו בתוך ז' אלא אחרי ז', ושם נמדד כל הקבע של הסוכה, וזה הפסול, ומעתה מי שיבטל את הגובה כ' לז' ימים גרידא לא עשה כלום, דעיקר הפסול הוא בזה שסוכה זו יש לו קביעות לאחר ז' יום, ונמצא דהך סוכה עדיין צריכה למחיצות קבע שלה לאחר החג, והמחיצות של אחר החג קובעים אותו כסוכת קבע גם בתוך החג, ולהכי בעי ביטול עולמית לרבא, ע"כ דבריו.

ונראה, דזהו סברת הראב"ד שהוכיח דלא כרבא מסוגי' דביטול, דהראב"ד מודה למאירי ופנ"י דאחרי ביטול ליכא גובה כ' וליכא קבע גם בדפנות, אבל כל זה בביטול עולמית, ובסוגי' משמע דלא בעי ביטול עולמית, וע"כ דלא כרבא, ונראה דגם המאירי מודה לעיקר סברת הראב"ד, אלא דס"ל דבכה"ג הקבע שבמחיצות רק מתיחס למצב החדש של אח"כ דאז ישתנה הסוכה לגובה מכ', ונחלקו אי דיינינן ליה כב' דירות נפרדות או לא, דלראב"ד אמרינן דהך דירה של פחות מכ' בעי לקביעות של המחיצות לאחר שיהיה לה גובה כ'.

עכ"פ למדנו מהראב"ד דאיכא קבע בדפנות שג"כ קובע את הדירה לדירת קבע, ואינו פסול שיעור גרידא, ודו"ק.

ואיזה סברא איכא שישתנה בזה הדין "קבע" דשייכא גם לדפנות, ב] גם אם יש סברא שהדין קבע שייכא גם לדפנות, אבל אחרי דחזינו דהך דין שנאמר בסכך לא שייכא בדפנות, דהתם בעי ארעי ממש, א"כ מנלן לחדש דין נוסף בפסול ארעי דשייכא בדפנות, ג] מהו הפשרה בדין דפנות, דסגי ב"ראוי להיות ארעי", ובריטב"א מבואר דתוס' ע"כ למדו דמדין "כל הראוי לבילה" הוא, אלא דהק' דלמה לא אמרו כן בהדי' דמטעמא ד"כל הראוי לבילה" הוא.

והנראה בזה, דיסוד הדין ב"ראוי להיות ארעי" הוא, דבאמת אין דין ארעי בדפנות מצד עצמן, וכל הדין ארעי הוא ב"דירה" וכנתבאר, והיינו דקבע בדפנות קובע שהדירה היא דירת קבע, אלא שלא כל קבע בדפנות מתייחס לדירה, שדירה שאין בה שום צורך בהך קבע, שוב לא שייכא ולא מתייחס הך קבע לדירה, אבל דירת כ' שיש בה צורך בקבע, בדירה כזו שפיר מתייחס הקבע שבדפנות לקובעו כדירת קבע, וגם השיעור קבע עצמו קובעו כדירת קבע.

וכל זה בדפנות, אבל בסכך אינו כן, דהתם כל קבע בסכך קובעו כדירת קבע, דהסכך הוא הסוכה, ואינו כדפנות, דדפנות "מצטרפין" לסוכה דסוכה צריכה דפנות, אבל הסכך הוא עצם הסוכה עצמה, [ומה"ט כל הלכות הסוכה קאי בסכך ולא בדפנות], ולכן, גם דירה שלא צריך את הקבע של הסכך אכתי חיילא בה שם קבע, שהסכך והדירה חדא נינהו, ודוקא בדפנות שרק "מצטרפין" לסוכה אבל אינם "גוף הדירה עצמה", בדידהו תלוי אם יש צורך בקבע או אין צורך.

הרי לנו דאין כאן ב' דינים, דכולהו חדא דינא של דירה הוא, אלא דממילא מתחלקין הדפנות והסכך, דכל א' קובע דינים על הדירה כפי השייכות שלה לדירה, ודו"ק.

ועי' להלן דיבואר מהלכים נוספים בהאי חילוק בין סכך לדפנות בשי' התוס'.

ז] ביאור בסוף דברי התוס' במסתור מגשם לר' זירא.

תוס' הק' קושי' על ר' זירא דדריש דבעינן צל סוכה מקרא ד"סוכה תהיה לצל יומם", וק' דבסוף הך פסוק נמי כתיב "מזרם וממטר", ולמה לא ניבעי סוכה שלא מכניס שום מטר, ותירץ דע"כ דמוכרח מזה שיש חיסרון של קבע בסוכה שלא נכנס בה גשם.

והנה, כבר הביא הפורת יוסף דכל הך קרא ד"סוכה תהיה לצל" אינו ילפותא, דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, וע"כ שהוא גילוי מילתא בעלמא דגלי לן קרא דזהו סוכה, וא"כ ק', דבשלמא אי הוי ילפותא, א"כ הוי מצי למימר דגלי לן קרא דארעי דלא ילפינן להך דין גשם, אבל כיון שאינו אלא גילוי מילתא בעלמא, א"כ לא שייך לחלק הך קרא לתרתי, דסו"ס גלי לן קרא דכך היא סוכה, בלי גשם, ואם סוכה בעי ארעי ע"כ דמוכרח דאין כאן חיסרון של קבע בזה שאין בו גשם.

אולם נראה דלפי דברינן א"ש, דבשלמא אי ארעי היה דין בסוכה, א"כ היה ק' טובא, אבל אינו כן אלא שהוא דין ב"דירה", ומעתה י"ל דבאמת קרא איירי בסוכה לימות המשיח, וכמבואר להלן [בעמוד ב'], אלא דלר"ז למדנו מזה מהו סוכה, וממילא ידעינן דגם סוכת מצוה היא כך, אכן זה ברור שהדין "דירה" לימות המשיח הוא דירת קבע, לעומת ה"דירה" בסוכה שהיא דירת ארעי [וכמבואר ברש"י דילפינן כן מקרא "סוכה של ז' ימים, ותו לא והיינו ארעי"].

וכיון שכן, שפיר י"ל דאף דגלי לן קרא מהו סוכה, אבל אכתי י"ל דאיכא דינים בהך סוכה דימות המשיח דשייכי ל"דירת קבע" שלה, ואין ללמוד הנך דינים לסוכה שהיא דירת ארעי, וזהו שחידשו התוס' דמה שאין בה גשם שייך לדין דירת קבע שיש בסוכה זו, וממילא דזה לא שייך לסוכת מצוה שהדירה שלה היא ארעי, וא"ש.

פרק ג'

ארעי וקבע - עוד בשי' התוס', ובשי' ר"י דבעי ארעי בסכך

ח] בקושי' השפת אמת משי' ר"י דסוכה דירת קבע, וקושי' בשי' ר"י דיליף דירת קבע מ"תשבו כעין תדורו.

השפת אמת הק' קושי' עצומה, שכל הראיה של תוס' שגשם יכול להכנס לסוכה היא דאל"כ אין גשמים סימן קללה, ומבואר במשנה בתענית שגשמים הם סימן קללה, ומכאן הוכיחו דבלי גשם הו"ל דירת קבע, והק' השפ"א שמשנה זו בתענית היא גם לר", ודעת ר"י בסוגיין דסוכה למעלה מכל' כשר, ואמרו בגמ' להלן [ז]: דהיינו משום דלר"י סוכה היא דירת קבע, ותמוה, דא"כ דלר"י דסוכה היא דירת קבע, א"כ למה פסול בלי גשם, ולמה הוי סימן קללה, ועי' בהערה ³⁶ מה שהבאנו ליישב קושי' זו.

³⁶ ויש שפירשו דכוונת התוס' לדברי ר"ת שחידש פסול "בית" בסוכה שלא נכנסת גשמים, [עי' בזה בטור תרל"א, וכו"ה בט"ז תרל"ה ס"ק ב' וש"ע הרב תרכ"ו סעיף ו', ושורש הדברים בפלוגתא ב"ש וב"ה במעובה כמין בית שלא נראית כוכבי חמה דפסול לב"ש, ושם חידש ר"ת דלב"ה פסול כשלא נכנס גשם], וכן משמע בר"י מלוניל בסוגי', וי"ל דלהכי מודה גם ר"י, דזה דין חדש שלא שייך לפלוגתא בדירת קבע ודירת ארעי.

אולם לא נראה כן בתוס', דכ' בהדי' "דבעינן סככא ארעי וא"כ הו"ל קבע", ואין זה ענין לדרשה של "סוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה", וכן מבואר בתוס' הרא"ש וז"ל, "אלא ודאי משום דבעי סככא ארעי ואי עביד הכי הו"ל קבע" וכן הוא בתוס' ר"פ.

ויתירא מזו, הרי כל הנידון לעיל בתוס' היה האם זה שייך להך דין של בית או לגזירה אטו בית, ולמה לא אמרו בהדי' דזה איכלל בעיקר הך דין שכבר הזכירו בקושי'.

וקושי' זו ק' נמי לר"ז, דאמרו להלן [עמוד ב'] דר"ז חולק על רבא מחמת קושי' דאביי, והיינו דע"כ דלא ס"ל דירת ארעי, וא"כ למה לדידיה בעינן סוכה שיכניס גשם.

ובשי' ר"י יש להק' עוד, דגם אי נדחוק ונחלק בין הסכך לדפנות, ונאמר שיש דין ארעי בסכך ודין קבע בדפנות, אכן אין זה סגי לשי' ר"י, דלר"י אמרינן דאין אוהל ארעי [מיטה] מבטל אוהל קבע [סוכה], ואם הסכך הוא ארעי, הרי למה נקבע את האוהל כפי הדפנות, וצע"ג.

והנראה בזה, דהנה, בעיקר שיטת ר"י דסוכה היא דירת קבע, מצאנו במאירי דהמקור לזה הוא מקרא "דתשבו כעין תדורו", והיינו בקבע, וזה תמוה, שהרי כו"ע מודי לדין זה, דבריייתא מפורשת היא להלן [כ"ח:], "עשה סוכתך קבע ובייתך ארעי, כיצד מטייל ושונה ואוכל וכו'", וכל זה לא נוגע לחפצא של סוכה שהיא מבנה ארעי, וכמוש"כ רש"י דיליף מקרא "סוכה של ז', ותו לא, והיינו ארעי", הרי דהסוכה לחוד והדירין לחוד, ואיך יליף ר"י מהכא דהסוכה עצמה קבע.

ט] מוכיח מכל הנ"ל שיש דין "סוכת ארעי" ויש דין "דירת ארעי", ותרתי נינהו, ור"י מודה לדין "סוכת ארעי".

ונראה דאיכא ג' נידונים בענינא דקבע וארעי, א] החפצא של הסוכה, איזה סוג בנין היא, קבע או ארעי, ונראה דכו"ע מודי שזה בנין ארעי וכדמשמע בקרא "סוכה של ז', ותו לא והיינו ארעי" [רש"י], ב] הדירין של הגברא הוא דירין של קבע, וזה יליף מקרא ד"תשבו כעין תדורו" בבריייתא [כ"ח:].

ונראה שיש גם נידון שלישי, דהנה, לא כל מקום שמחליטים לעשות בו דירין נהפך המקום למקום "דירה", ונראה דסוכה מצד עצם החפצא שלה אינה דירה, אלא שהתורה חידשה בסוכת מצוה שחל בה תורת "דירה" להנך ז' ימים, ויש לחקור בחלות שם "דירה" שחל בחפצא האם היא דירת קבע או דירת ארעי, ובזה נחלקו התנאים, ונראה דיתכן והבנין עצמו הוא בנין ארעי, אבל החלות "שם דירה" דחיילא בהך בנין היא "דירת קבע", דתרתי נינהו, ולעומת זאת, יתכן דהגברא עבד ביה דירין של קבע אבל החלות "שם דירה" שחל בחפצא היא דירת ארעי, ודו"ק.

ומעתה נראה, דכל פלוגתא רבנן ור"י היא רק האם ה"שם דירה" נגזרת אחרי בנין הסוכה או לא, דהילפותא בגמ' הכא יליף מקרא ד"סוכה ז' ימים" והיינו שה"סוכה" ארעי, ויליף מיניה "צא מדירת קבע לדירת ארעי" וכמפורש בסוגי', והיינו דרבנן סברי דה"שם דירה" נקבע כפי הבנין של ה"סוכה", ולהכי יליף חדא מחברתא, וכן הסברא הפשוטה.

אכן ר"י פליג בזה גופא, דסובר דאף דהבנין של סוכה היא ארעי, אבל בנין הסוכה לחוד ודירה דסוכה לחוד, דהכא בסוכה ע"כ דתרתי נינהו, דכיון שהתורה חידשה את כל התורת דירה הכא ע"י המצוה, והתורה גם קבעה שהדירין של מצוה של הגברא הוא דירין של קבע, שוב פשוט שה"שם דירה" דחיילא בחפצא חלוק מהסוכה עצמה [שהיא ארעי], ונקבע כפי הדירין של הגברא, ובדירין של הגברא כו"ע מודי ד"תשבו כעין תדורו" והיינו דירין של קבע, ואלו דברי המאירי, דר"י יליף מ"תשבו כעין תדורו" דסוכה דירת קבע, [ולהכי חייב במזוזה רק בחג - יומא י': - שדוקא אז חיילא ביה שם דירת קבע], ודו"ק.

ומעתה יבואר לנו למה כו"ע מודי דבסכך בעי ארעי אף דנחלקו בדפנות ובשיעורים, דה"סכך" הוא הסוכה, וכמוש"כ התוס' כאן ד"ע"ש הסכך קרויה סוכה", ומה"ט פשיטא דגם לר"י דסובר "דירת קבע" בעינן, אבל הסוכה עצמה שהיא הסכך ודאי דבעי ארעי, ולכן בעינן גשמים, אבל המחיצות והשיעורים שייכי ל"שם דירה", וזה כבר שייך לפלוגתא ר"י ורבנן אי הדירה הוי דירת ארעי או דירת קבע, וא"ש, ועי' בהערה ³⁷ שביארנו בזה את דברי התוס' הרא"ש.

ומעתה מיושב נמי איך סגי בסכך ארעי ואפי"ה האוהל הוא אוהל קבע, דהסכך שייך ל"מבנה", אבל הדירה היא האוהל, וכשאנו דנים את הסכך כלפי האוהל, הרי בזה גם הסכך הוא קבע, ומצד א' הסכך הוא ארעי לגבי הגשמים, אבל אכתי חיילא ביה תורת קבע בדין דירה שבו, וזהו האוהל קבע, וא"ש.

ובזה מבואר נמי למה אמרו התוס' דחלוקין הדין ארעי בסכך מהדין ארעי בדפנות, דהדין ארעי בסכך שייך לגוף הסוכה, וסכך הוא הוא גוף הסוכה וקבע בסכך הוא קבע בסוכה, ולעומת זאת הדירה, דהדפנות והסכך אינם חפצא של דירה רק דעל ידם נעשה הדירה, ולהכי מהני מה דראוי להיות ארעי, ודו"ק.

י] מהלך נוסף ביישוב שי' ר"י דבעי סכך ארעי אף דסוכה דירת קבע.

ואפשר לישב את שי' התוס' ושי' ר' יהודה באופן אחר, ונתעוררתי לזה ע"י א' מהתלמידים, ובדרך זו יבואר לנו עוד מה החילוק בין סכך לדפנות.

ונקדים בלשון המאירי, וז"ל, "אבל אילו הכשרתו בגובה יתר על כ', נמצאו הדברים מראים לו שצריך לדירת קבע, ויקבענה 'כיון' [נכון] עד שהענין נראה לו כמין בית, והיכר סוכה נפקע הימנו", ומבואר הכא דיסוד הפסול של קבע אינו אלא דעל ידי הקבע הופקע ההיכר סוכה וחיילא ביה היכר בית.

³⁷ ועי' בתוס' הרא"ש [ז':] שכ' דאף דר"י רק התיר למעלה מכ', ולדידיה כשר גם למטה מכ', אבל גם למטה מכ' חל בה דין דירת קבע [ונפ"מ דלא אתי אוהל ארעי ומבטל לאוהל קבע, עיי"ש], וק' דלמה אינו דירת ארעי למטה מכ', ונראה דעפ"י הנ"ל א"ש, דלר"י הסוכה והדירה תרתי נינהו, וע"כ א"כ דהשם דירה נגזרת אחרי הדירין של הגברא, והך דירין הוא דירין של קבע, ולהכי חיילא בה שם דירת קבע גם בלמטה מכ', וא"ש.

ויש לעיין, דא"כ למה לי דרשה ד"סוכת ז' ימים, לדרוש דבעינן ארעי, הא תיפוק ליה דכבר פקע הימנו היכר סוכה ומסברא תיפסל, דהוי כבית, וע"כ דמוכרח דזה גופא גלי לן קרא, דבעי ארעי ואל"כ ע"י החלות שם קבע תיפקע כל ההיכר סוכה, ויחול בה שם בית.

ומעתה נראה דבזה חלוקין סכך מדפנות, דע"ש הסכך קרויה סוכה, והכא לא בעי קרא, ומסברא ידעינן דקבע בסכך מפקיע את ההיכר סוכה וחיילא ביה היכר בית, ולהכי אמרינן דכל קבע בסכך מפקיע את ההיכר סוכה, לעומת דפנות דעל זה בעי קרא, וגלי לן קרא דדוקא כשיש "הכרח" לקבע הוא דמפיקע היכר סוכה, והיינו בלמעלה מל', אבל בראוי להיות ארעי [מחיצות ברזל] אכתי לא פקע היכר סוכה.

ומעתה י"ל דר"י מודה ל"סברא" של חכמים וחולק ב"קרא" שדרשו חכמים, והיינו דר"י מודה דהיכא דפקע ההיכר סוכה ע"י הקבע דאז פשיטא דפסול, וזה החיסרון בקבע בסכך, ולהכי מודה לחיסרון קבע בסכך, אולם ר"י לית ליה "דרשה" דסוכת ארעי, ואדרבה, יליף מ"תשבו כעין תדורו" דסוכה דירת קבע, וע"כ דתרי עניני קבע איכא בסוכה, דאיכא קבע דלא מפקיע את ההיכר סוכה והיינו בדפנות, ואיכא קבע דמפיקע את ההיכר סוכה והיינו בסכך, וחלוקין נינהו.

והיינו, דכמו דלחכמים חלוקין נינהו הנך דיני קבע, דקבע דסכך מסברא מפקיע את ההיכר סוכה, וקבע דדפנות בעי לזה גילוי קרא, כמו"כ לר"י חלוקין, וקבע דסכך מפקיע את ההיכר סוכה וקבע דדפנות לא מפקיע, וא"ש איך סובר ר"י דסוכה דירת קבע, ומאידיך סובר דבעינן ארעי בסכך, וא"ש.

פרק ד'

ארעי וקבע - הערות בתוס'.

ט] הערה בתוס', בפסול ביתו של כל ימות השנה.

בעיקר מה שמבואר בתוס' שיש פסול של "סוכה ולא ביתו של כל ימות השנה", כן מבואר נמי ברש"י להלן [י"ד. ד"ה ר' מאיר], דגזירת תיקרה היינו אטו "ביתו בכל ימות השנה", וק' דלמה אמרו להלן [ט"ו.] דתקרת ביתו בלי מעזיבה פסול מצד תעשה ולא מן העשוי, הא תיפוק לה מצד "ביתו של כל ימות השנה", וראיתי במרומי שדה [ח:] דהתם מיירי שעדיין לא דר בה, ודוקא כשדר בה איכא פסול "ביתו של כל ימות השנה".

אולם כנראה דהמאירי [י"ד.] סובר דליכא פסול "ביתו של כל ימות השנה", דכ' על גזירת תיקרה דגזרינן אטו ביתו דביתו פסול מצד תעשה ולא מן העשוי, הרי מבואר דליכא פסול בשם "בית", רק דחסר ב"עשייה לשם צל".

[ואכתי ק' מרש"י והר"ן [י"ז.] במשנה] בבית שנפחת שהביאו פסול תולמה"ע ולא הביא פסול "ביתו של כל ימות השנה", וי"ל דהתם הנפ"מ כלפי סכך המפסיק בדופן עקומה, ובסכך עצמו ליכא פסול בית רק פסול "עשייה לשם צל".

י] הערה בתוס', בפסול דרבנן דלא נהיה סימן קללה.

רעק"א מבאר דהא דלא מיקרי סימן קללה אי כל העיכוב הוא רק מדרבנן, היינו משום דכשירד גשמים אכתי חייב לקבוע מסמרים עכ"פ לצאת ידי"ח הדאורי', ושוב אין הגשם קללה, והק' דהא ביו"ט ושבט א"א לקבוע מסמרים ואז הוי הגשם סימן קללה, ותיריך דלא משמע דכל הסימן קללה יהיה דוקא בשבת ויו"ט.

וק', דאכתי יכול לעשות ב' סוכות לפני שבת ויו"ט, חד במסמרים וחד בלי מסמרים ואי ירד גשם ישתמש בסוכה של מסמרים.

אולם נראה ליישב עיקר קושי' רעק"א משבת ויו"ט, דדוקא עיכוב מצד הל' סוכה חשיב "קיתון של מים", דבא לשמש רבו ורבו הופך עליו את השימוש עצמו, אבל אי הל' שבת והל' יו"ט מעכבים מצוותו, זה כבר חשיב עיכוב צדדי, ואין זה בכלל "קיתון של מים", ודו"ק.

ומעתה נראה עוד, דגם מה שמעוכב מדרבנן לא חשיב "קיתון של מים", דידוע דדין דרבנן אינו אלא מצד ציווי החכמים, אבל לא חשיב עי"ז לפסול מצד הל' סוכה, דכבר הביא המשך חכמה [שופטים] את דברי הירושלמי [בפרק לולב הגזול] דבשאר הימים [דאז לולב הוא רק מדרבנן] מברכין "על מצות זקנים", הרי דלא נהיה למצות "לולב" ע"י ציווי חכמים, רק "מצות זקנים", דהלולב הוא היכי תימצי שהוא יקיים מצות חכמים, ותו לא.

והכא נמי בנד"ד, כשיש פסול דרבנן בסוכה שיש בה מסמרים, אין הפסול בגוף הסוכה אלא שיש לו עיכוב צדדי לשמוע לחכמים, ושוב לא חשיב כ"קיתון של מים", ודומה למעכב צדדי מצד שבת ויו"ט, ודו"ק.

סימן ו
קונטרס
בסוגי' דחינוך

פרק א' גדרים שונים וחילוקים שונים בפרטי המצוה לגבי חינוך, ובפולגות הראשונים על מי רמי החינוך, האב או הבן. < פלוגתת הראשונים אי בחינוך בעיני כל פרטי המצוה או לא. < פלוגתת הראשונים אי חינוך על האב או על הבן. < תולה את המחלוקת של פרטי המצוה בחינוך במחלוקת על מי מוטל המצוה, ודוחה ומוכיח שלא תלויים זה"ז. < חידוש בשיטת הראשונים שאין מצוה על הבן דבאמת המצוה על הבן הוא 'מצות חינוך' – בתור השלמה לחיוב האב – חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך. < כמה סתירות וקושיים בגדרי פרטי המצוה. < מחלק שיש ג' חלוקות שונות בפרטי המצוה – ובביאור הגדר של מצות ושמתם בד' מינים כל ז' בביהמ"ק. < מבאר שנענועים הוא חלק מעיקר צורת החיוב שמוטל עליו, ודן לגבי עיטוף. < תוספת ביאור למה נענועים היו צורת המעשה – וחידוש גדול בנענועים מהמאירי. < חלוקה מיניה וביה בתוך נענועים עצמם, ובדין מי שאינו יודע לברך. < סיכום ד' דרגות של פרטים. < דן לשיטת התוס' שהקטן עצמו מחוייב, ומחוייב גם בפרטים שיש בנענועים, וגם מחוייב בפרטים של עיטוף. < כמה ספיקות בפרטי המצוה – לגבי 'חינוך' ולגבי 'ושמתם'. <

פרק ב' גדר חדש של פרטי המצוה בחינוך, מצוה בתוך מצוה, ובגדר בקרבן ראייה בתוך מצות ראייה, ובגדר סמיכת בעלים. < מבאר את פלוגתת הראשונים האם איכא ראיית פנים בלי קרבן – דתלוי בפלוגתא בדין לכה ושאל בד' מינים. < דוחה את התלייה הנ"ל – ומחדש שיש חלוקה רביעית – "מצווה בתוך מצווה שמעכבת אותה" – ומצאנו כן ביסוד הגרי"ז בהסיבה, וכיסוד הגר"ל מאלין בעמידה בקרבנות, וכן בשיטת רש"י בהידור בלולב היבש, ולכן הפטורים מהסיבה מקיימים את המצוה בלי הסיבה. < בגדר מצות הבאת קרבן בראייה – מצוה בתוך מצוה, ולכן אינו מעכב. < שיטת התוס' לגבי סמיכה בחינוך של הקרבת קרבן לגבי ראיית פנים דמאי שנה מנענועים – ומבאר דגם סמיכה היא קיום מצווה של בעל הקרבן – בתור מצווה בתוך מצות הבאת הקרבן. < הערה בשיטת התוס'. < פלוגתת התוס' והרמב"ם בגדר מצות קרבן ראייה – מצוה בתוך מצוה או חלק מצורת המצוה, ונפ"מ אי חשיב כלאו שאין בו מעשה. < הערה לגבי קטן שיודע לקיים מצוה ולא יודע לברך. < דרך חדשה בדין נענועים. <

פרק ג' חינוך באב ואם, וביאור השני דינים במצות חינוך, גם על האב וגם על הקטן, ותוספת דברים בדין חינוך לראייה, ויסוד דברי הטורי אבן בחסרונות שתלויים בקטנותו. < הקדמה. < ביאור השיטות דחינוך באב ולא באם, דאיך למדו בסוגיין, וע"כ שיש ב' דינים בחינוך. < מקור לזה מרבינו מנחם. < כן מוכרח נמי מהש"ס עצמו. < בהיתר לברך בלי נענועים, ובחינוך של קרבן פסח שלא למנויו. < חידוש לאידך גיסא דחייב לקנות לו טלית אף שגדול עצמו פטור בזה. < יש לדון בסוגי' דחגיגה [ו'] בחיגר וסומא דאביי הכריע דליכא חינוך לראייה באופן שהגדול פטור – ומבאר שהדין השני של רבינו מנחם לא נאמר בכל מקום. < בספיקת הגמרא בחיגר וסומא. < כמה קושיים של הטורי אבן בחינוך של עלייה לרגל. < יסוד גדול מהטורי אבן דבקטנותו גרמה לו ליכא חסרון בחינוך. < מוכיח שלפי שיטת התוס' כל החינוך של עלייה לרגל אינו אלא מצד החיוב של האב ולא מצד המצוה של הבן. < סיכום פלוגתת הראשונים בעלייה לרגל בלי קרבן. < בדין מצוות צריכות כוונה בחינוך, ושאר דינים שקטנותו גרמה לו. < בקושי' הטורי אבן שקטן אינו הולך בעצמו. <

פרק ד' גדר חדש: ביאור בפולגות הראשונים בחיוב הבן וחיוב האב בחינוך, דיסוד החיוב של האב מקבילה לאחריות הכללית של כל אחד על כל המצוות, וביאור בצדדי הספק בקטן סומא בחינוך לראייה. < כפשוטו מצות הבן בחינוך דומה למצוה של סומא מדרבנן. < מהלך חדש לבאר יסוד החיוב של האב בחינוך הבן – וזה האחריות הכללית על כל המצוות. < בתוס' יש לומר שהחיוב של האב מקביל לאחריות הכללית על כל המצוות, ואז ממילא חל חיוב על הבן במצוה מסוימת, הלכך ליכא ערבות בקטנים. < בגדר ברכת ברוך שפטרני. < בזה א"ש ספיקת הגמרא בקטן סומא בראייה – והמסקנה דליכא חינוך. < מתמה טובה על הראשונים שלומדים שאין מצוה על הבן והכל הוא מצוה של האב. < חידוש בשיטת הראשונים שאין מצוה על הבן דבאמת המצוה על הבן הוא 'מצות חינוך' – בתור השלמה לחיוב האב – חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך. <

פרק ה' בגדר הברכה שפטרני מעונשו של זה, ובגדר האחריות הכללית על המצוות של בנו ובמה שהוא נענש עליו. < המקור לברוך שפטרני. < טעם המג"א – התרשלות בחינוך בנו, וטעם הלבוש – שבנו כבר לא יענש בגללו. < שורש המחלוקת. < דינו של אב שלא חנך את בנו אבל בנו התחנך על ידי אחרים. < האם מדובר על העונש של החטא של הבן או העונש על מה שלא חנך. < הוכחה שהברכה שייכת למצות חינוך, ומבאר שקנינו של האב בבנו הוא 'קנין רוחני' ולא 'קנין ממוני'. < במה שיש לתמוה בדין ברכה שפטרני בבת שהגיע לחיוב מצוות. < מחדש שיש שני חלקים למצות חינוך, עיקר החיוב לחנך למצוות, והאחריות הכללית על מצוותיו שמזה נובע שהעונש על חטא הבן מתייחס לאב, ובדין השני תחלקים הבן והבת. < חילוק נוסף במצות חינוך בין בן לבת. < חילוקים נוספים בין בן לבת. < בת קטנה שנישאה. < האם מברכים ברכה זו על נכד. < ברכה על האב או גם על האם. < למה מברכים בשעת העליה לתורה. <

פרק ו' בסתירות בשיטת הרמב"ם, אי הוי מצווה על האב או הבן. < סתירות ברמב"ם – אי מצות הבן או מצות האב. < מבאר הכא כרבינו מנחם. <

פרק ז' שיטת הרמב"ם בחילוק בין חינוך למידות. < בדברי המשך חכמה דיתכן שיש מצוות חינוך מה"ת וקרא דאשר יצוה את בניו אחריו, ויתכן שיש קיומית מה"ת. < מהלך נוסף מהפחד יצחק שיש מצוות חינוך נפרד במידות חוץ מהחינוך של מצוות. < הערות בדברי הרמב"ם מה דילפינן מיעקב אבינו בהלכות שכירות פועלים. < ישוב בדברי הרמב"ם בהלכות שכירות כלפי השכירות של יעקב אבינו. < מקור מהמידות של משפט אצל אברהם – בהנהגה שלו בדין עבודת פרך בעבדים. < מידות בכל מצוה – כזריזין וכדומה. < בגדר הלימוד של לפני מתן תורה – בגדר ברית שברית בחיוב קודם מתן תורה. < ביאור חדש ברכוש גדול שהוציא ממצרים. < דברי ר"ח וויטאל בגדר השחתת המידות. < דברי הגר"א בכח התורה לשמור על המידות. < ריתחא דאורייתא ברמה של כעס של חיות טורפות. < כשיש סתירה בין מצוות למידות המצווה הופכת את המידה לטובה. <

פרק ז' עוד פרטים בחינוך, א' יש כמה דרגות של חיוב האב, ובנזיר האב במקומו ממש, ב' מחדש שיש מצוה קיומית מה"ת של חינוך, וזה סגי להפקיע מידי איסור ספייה מה"ת. < ביאור החילוק בין נזיר לשאר דיני חינוך. < הערה בדין חינוך דיתכן שזה קיומית מה"ת – ובדין חינוך בשלא למנויו דליכא ספייה מחמת קיום מצות חינוך דאורייתא. < פרק ח' בגדרי חינוך בפרטי המצוה, ובדין ספייה לקטנים במצות סוכה. < ביאור הסוגי' לפי ה"מ דמצד ספייה אתינן עלה, דפליגי אי איכא איסור ספייה בסוכה. < פלוגתא זו תלויה בעיקר האיסור של אכילה חוץ לסוכה אי חשיב קו"ע או שוא"ת. < מקור מהמחצית השקל שעיקר הסוגי' יכול להיות מצד ספייה. <

פרק א'

גדרים שונים וחילוקים שונים בפרטי המצוה לגבי חינוך,
ובפולגות הראשונים על מי רמי החינוך, האב או הבן.

פולגות הראשונים אי בחינוך בעיני כל פרטי המצוה או לא.

עיין ריטב"א [סוכה ב':] שהביא פולגות אי בעי כל פרטי המצוה בחינוך, או לא, והוכיח מהסוגי' דבעי כל פרטי המצוה, דכ' אמה הוא חלק מהפרטים של המצוה, ועל זה בונים את כל ההוכחה של הגמ'.

ועיין במ"ב [סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח] דבכה"ג שהאב לא הקנה לבנו קטן את הד' מינים ביום הראשון איכא פולגות בין הפוסקים, והרבה מן הפוסקים ס"ל שהאב אינו מקיים בזה מצות חינוך, אולם יש מהפוסקים דס"ל דהאב מקיים מצות חינוך בד' מינים שאולים, וכ"מ מד' המרדכי בשם הראב"ן, ובשעה"צ [ס"ק ל"ו שם] אסברה לה דס"ל דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה, וצ"ב שורש האי פולגותא.

פולגות הראשונים אי חינוך על האב או על הבן.

וכפשוטו אפשר לבאר את צדדי הספק אי בעי פרטי המצוה או לא, עפ"י מה שנחלקו רש"י ותוס' בברכות [מ"ח] האם החיוב חינוך הוא רק על האב והקטן עצמו פטור לגמרי [רש"י] או גם על הבן עצמו חיילא חיוב מדרבנן [תוס'], ומהאי טעמא נקטו דקטן חשיב כמחוייב מדרבנן והוכיחו מזה דהמחוייב מדרבנן א"ל להוציא את המחוייב מדאורייתא.

וכעין זה נחלקו הראשונים במגילה [י"ט] אהא דפליגי התם ר"י ורבנן אי קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים יד"ח או לא, ובראשונים הקשו אמאי אינו מוציאם הא גם הגדולים כל חיובם הוא רק מדרבנן, ויעו"ש בתוס' שייסדו דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן.

אולם ברמב"ן ובר"ן שם כתבו באופ"א דרבנן סברי שאינו בדין שהקטן יוציא הגדולים יד"ח משום דלאו מצוה ידיה היא אלא דאבוה דאיהו לא מחייב במצוות כל עיקר, ור"י שהתיר בקטן ס"ל דבמגילה איכא חיובא גם על הקטן לפי שכולם היו באותו הנס, יעו"ש.

והנה ברש"י [סוכה מ"ו] מבואר דבד' מינים של קטן לא אמרינן דין הוקצה למצוותו, אולם בתוס' [שם מ"ה] חולקים עליו, וכפשוטו תלוי בהנ"ל, אלא דאכתי יש להעיר דכפשוטו איכא מצווה קיומית לקטן – וכדיבואר להלן – וא"כ למה ליכא דין הוקצה למצוותו מחמת המצווה קיומית שהתקיימה בה, ואכתי צ"ע.

עכ"פ לדרכם של רש"י והרמב"ן ודעימיה דחיובא דאב הוא – לכא' הגדר בזה הוא שזה חיוב "להרגילו" בעלמא ותו לא, והכא יש מקום לומר שא"צ את פרטי המצוה, אבל אי הבן נתחייב במצוה מחמת חינוך א"כ החיוב דרמי עליו הוא ככל מצוה רגילה וכולל את כל פרטי המצוה, דלמה לחלק בין מצוה זה לכל מצוה אחרת דרמי על הגברא מדרבנן.

אמנם יש מקום לדון דגם לתוס', כשחייבוהו לקטן, אכן "שם החיוב" דרמי אקטן הוא "חיוב חינוך" ולא "חיוב סוכה" מחמת חינוך, וי"ל דלזה א"צ פרטי המצוה, אמנם תוס' עצמו ע"כ לא סוברים כן, שהרי תוס' סוברים שיכולים להוציא אחרים שחייבים מדרבנן, ד"מחוייב בדבר" מדרבנן קרינן להו, וע"כ שאין "שם החיוב" "חיוב חינוך", אלא "חיוב סוכה", ודו"ק, ונראה עוד שהוקצה למצוותו היינו במצות לולב ולא במצות חינוך, ודו"ק.

תולה את המחלוקת של פרטי המצוה בחינוך במחלוקת על מי מוטל המצוה, ודוחה ומוכיח שלא תלויים זב"ז.

עכ"פ בשיטת הריטב"א נראה לומר שסובר כהתוס', ובש"י החולקים על הריטב"א י"ל, או שלמדו כרש"י, או שלמדו כתוס' דהמצוה על הבן, אלא דסוברים ד"שם החיוב" הוא "חיוב חינוך" ולא "חיוב סוכה" – הלכך לא בעי את פרטי המצוה.

איברא דכשנעניין בדברי הריטב"א נראה דלמד כרש"י, דז"ל "דמקרא מלא דיבר הכתוב חנוך לנער וכו'", ולכא' מה מצא במקרא זה לגבי שיטתו בפרטי המצוה, והעירוני דכוונתו לסיפא דקרא, "גם כי יזקין לא יסור ממנו", והיינו דאי כוונת ההרגל היה לתת לו "טעם" במצוה ותו לא, אז היה אפשר לומר דסגי גם בלי פרטי המצוה, אבל כיון שמבואר דכוונת ההרגל היא כדי לסלול לו דרך שלא יסור הימנו גם כי יזקין, א"כ ע"כ דצריכים לדקדק בכל הפרטים, וכן מבואר ברש"י בקידושין [ל] "דרך שכל ימיו יהא מתנהג בו חנוך לו בנערותו".

וכן משמע מהאריכות בלשון רש"י בסוגיין, "שיהא מחונך ורגיל למצוות", וי"ל דהכוונה לדברי הריטב"א הנ"ל.

ובזה יש להבין נמי מה שהריטב"א הביא שאין לעשות שהחיינו ביה"כ על הכוס ולתת לקטן "דילמא אתי למיסרך", דבעינן הרגל שגם כי יזקין לא יסור ממנו, זה שי' הריטב"א, וי"ל דהיי"מ למדו שכל הענין להרגילו הוא רק לתת לו טעם במצוה, ולכן לא בעינן לכל פרטי המצוה.

שוב העירוני דמוכרחים לומר כן בריטב"א דבלאו הכי א"א לומר שהריטב"א כהתוס', שהרי בריטב"א [מגילה י"ט] כתב בהדי' כהרמב"ן דמצוה דאביו הוא, ודו"ק.

אולם סו"ס שי' הי"מ והראב"ן אכתי קשה מסוגיין, וצ"ע.

חידוש בשיטת הראשונים שאין מצוה על הבן דבאמת המצוה על הבן הוא 'מצות חינוך' – בתור השלמה לחיוב האב – חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך.

ובעיקר פלוגתא זו אי הוי על הבן או על האב – עיין להלן [פרק ד] מה שהארכנו בזה – וביארנו שכו"ע מודי דתחילת הדין על האב וסוף הדין על הבן – אלא דנחלקו הראשונים אי סוף החיוב על הבן שמו "חיוב חינוך" או דמחמת החיוב להתחנך מחוייב כבר בחיוב של לולב ושל מצה וכו', ומה שאמרו הראשונים שהבן לא מחוייב אלא האב – כוונתם שהחיוב שחל בבן הוא 'השלמה' לחיוב האב ולכן שמו 'חינוך' ולא 'מגילה' וברכת המזון ולכן אינו מוציאו – והיינו שחכמים מחייבים את האב 'לחנך' ביחד עם זה שמחייבים את הבן 'להתחנך' – חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך.

אבל לפי התוס' המחייב של חינוך של האב חידש על הבן חיוב מגילה וברכת המזון ממש ולא חיוב של השלמה לחיוב האב להתחנך – ונמצא שכל הנפ"מ בזה הוא דלכן לא מיקרי בר חיובא במצוה ההיא לענין להוציאו ידי חובתו, שחיובו אינו חיוב ברכת המזון ולא חיוב עצמאי אלא חיוב כהשלמה לחיוב האב – להתחנך – ודו"ק – עיי"ש היטב.

כמה סתירות וקושיות בגדרי פרטי המצוה.

ונקדים בזה בעיקר הנידון אי בעינן פרטי המצוה לחינוך או לא, דמצאנו בזה כמה אופנים שונים של פרטי המצוה, ואיכא בזה כמה סתירות.

א] יש להעיר דבעיקר דין חינוך מצאנו דבעינן פרטי המצוה דרך בידוע לנענע חייב בחינוך ונענועים אינם אלא מדרבנן ולא מעכבי, וכבר עמד בזה בכת"ס [סוכה מ"ב] והניח בצ"ע, וע"ע באבני נזר [או"ח סימן ל"ט ס"ק ז'] – ובמרומי שדה [סוכה שם] הוכיח מהכא שחינוך היינו באופן שיקיימו את המצוה בשלמותה כמו בגדלותו, ומוכרח א"כ דגם פרטים במעשה שאינם מעכבים גם אם הם רק מדרבנן דאכתי נכללו בחינוך, וכש"כ בפסול למעלה מכל שהוא פסול מה"ת ומעכב את קיום המצוה – וצ"ע על הריטב"א שלא הוכיח מהתם, וגם קשה על הי"מ דס"ל דלא בעי פרטי המצוה.

ב] עוד יש לעיין דמצאנו סתירה במ"ב, דלעיל הבאנו מהמ"ב [סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח] דבכה"ג שהאב לא הקנה לבנו קטן את הד' מינים ביום הראשון דאיכא פלוגתא בין הפוסקים, דהרבה מן הפוסקים ס"ל שהאב אינו מקיים בזה מצות חינוך, אולם יש מהאחרונים דס"ל דהאב מקיים מצות חינוך בד' מינים שאולים, וכ"מ מד' המרדכי בשם הראב"ן, והבאנו מהשעה"צ [ס"ק ל"ו שם] דאסברה לה "דס"ל דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה", וצ"ע דד' המ"ב סתרי זל"ז, דלעיל מיניה במ"ב [סי' תרנ"ז] הביא בלא חולק דבעי ד' מינים כשרים, ושוב להלן [סי' תרנ"ח] הביא פלוגתא אי יוצא יד"ח חינוך בשאול, וצ"ע.

ג] בנענועים מפורש דבעינן שידוע לנענע וכו"ל, אולם התם מבואר דא"צ שידע את כל הנענועים אלא דסגי בזה שידוע להיות מוליך ומביא – עיין בביכורי יעקב [ריש סימן תרנ"ז] שהביא כן מהפוסקים, וצ"ב דעד כמה שצריכים גם נענועים א"כ למה שלא יצטרך אותם לגמרי, עוד צ"ב שהביכורי יעקב הביא מהפוסקי תוספות בריש ערכין דבעינן את כל הנענועים, ובאמת דכן מפורש בשטמ"ק [ריש ערכין] שידע ל"ו נענועים, ולכא' יש בזה גם קולא, דמלבד מה שמחוייבים בחינוך גם על כל הפרטים וזה החומרא, אכן יש גם קולא שעכ"פ פטורים מלחנך את מי שאינו יודע את כל הפרטים בנענועים – והפוסקים חולקים וא"צ שידע כל הנענועים וממילא שכבר א"צ לעשות את כל הנענועים, וצ"ע שורש פלוגתתם בזה.

ועיין בשו"ע [שם] שכתב שידוע לנענע "כדינו" – ועיין בביאור הגר"א שהביא מהירושלמי "לא סוף דבר לנענע אלא מוליך ומביא וכו'" – ומפורש בירושלמי שהיו ב' צדדים להבין את עיקר הדין של 'יודע לנענע', היינו בנענוע בעלמא ומסיק דבאמת בעינן לכל הנענועים עם כל פרטיהם, וצ"ב הך שו"ט.

ד] עוד מצאנו בנענועים בביכורי יעקב [שם ס"ק ג'] דפליגי הפמ"ג והביכורי יעקב באינו יודע לנענע כלל וכלל – אי אביו נותן לא ומברך שלא בתורת חיוב – או לא, ונחלקו אי חיישינן שמא יסרך וילמד ליטול בלי נענועים או לא, אכן לולי חשש זה היה נראה דמודי כו"ע דיכול לברך, והרי מה שקטן מברך היינו מצד חינוך, ואיזה חינוך איכא בלי פרטי המצוה, והיכן מצאנו נמי חינוך שלא בתורת חיוב על האב, וצ"ע.

ה] עיין בביאור הלכה [סימן תרנ"ז] שכתב שגם אי אינו יודע לברך עדיין מחנכים אותו, והנה כבר הארכנו להלן [שער ו ברכת המצות סימן ח'] להוכיח דשאני ברכת המצות מברכת הנהנין שברכת המצות מצטרפת למעשה המצוה והיא חלק ממנה, וקשה, דא"כ למה לא חסר בפרטי המצוה, ולמה פשוט שנוטל כה"ג.

ו] שנינו בריש הגיגה שאין מצות של ראיית פנים בעזרה בקטנים, ושיטת ב"ה שקטנים היינו שאינו יודע לאחוז בידו של אביו לעלות לירושלים להר הבית וכתבו רש"י ותוס' דכשיודע חייב כבר מדין חינוך, אלא דנחלקו בזה רש"י ותוס' אי מביא קרבן.

דהנה, התוס' [ד"ה איזהו קטן] כתבו שצריך להביא קרבנות נדבה, אלא שהקשו בזה "דהיכי סמיך עליה, דקטן אינו סומך כדאיתא במנחות" ותירצו התוס' "וי"ל דאף על גב דלא סמיך עליה מ"מ דמיא לחינוך בנו" והוסיפו [שם] "ורש"י פירש דאיזהו קטן לא קאי לראייה בראיית קרבן רק לראיית פנים בעזרה", והיינו דלרש"י א"צ להביא קרבן וכן היא שיטת

הרמב"ם [פ"ב ה"ו מחגיגה] וכמבואר בלח"מ ובמהר"י קורקוס [שם] – ולכו"ע קשה, שהרי הקטן לא מקיים את המצוה עם כל פרטיה דלרש"י ליכא קרבן ולא מקיימים מצווה בלי הקרבן.

וגם לשיטת התוס' דאיכא קרבן הא סו"ס ליכא סמיכה, ואף דסמיכה לא מעכבת אבל מאי גרע סמיכה מנענועים שגם לא מעכבים, ומעכבים את החינוך, וצ"ע.

ז' שנינו בברייתא שיודע להתעטף חייב בציצית – ועיין בתוס' בריש ערכין ב' פירושם, אי בעינן שיודע דווקא עיטוף ישמעאלים או שהציצית יהיו ב' לפניו וב' לאחוריו, ועיין היטב ברמ"א [י"ז] שהקטן ידע להלבישם כך – וגם לאחוז אותם בשעת קריאת שמע, עכ"פ המשמעות היא שלפניו ולאחוריו היינו עיטוף, וגם הכא הנך פרטים לא מעכבים – ובפרט מה שהוסיף שצריך לאחוז אותם בשעת קריאת שמע שאין זה אלא חיבוב מצווה ותו לא, וצ"ע.

ח' יש לעיין דבמצוה מבואר ברמב"ם דסגי ביודע לאכול כזית ולא ביודע להסב – ויש ביניהם הבדל גדול, וקשה דמאי שנא הסיבה מנענועים, וצ"ע.

ט' יש לעיין בדברי התוס' בפסחים לגבי שלא למנוייו דמהני מחמת חינוך – ועיין בזה להלן [פרק ג'], וצ"ע.

מחלק שיש ג' חלוקות שונות בפרטי המצוה – ובביאור הגדר של מצות ושמתחם בד' מינים כל ז' בביהמ"ק.

ונקדים שיש לחלק בין ג' חלוקות שונות בפרטי המצוה, ונקדים בדברי הגר"ח [על הש"ס סוכה ט' הוצאת מישור] שביאר את שיטת הרמב"ם דבמצות כל ז' במקדש שזה מדין ושמתחם בעינן ד' מינים כשרים, אולם ליכא פסול שאול, וביאר שאין זה חיוב דולקחתם אלא חיוב ושמתחם ולכן לא בעינן שיתקיימו כל הפרטים שבמצוה, ולכן כשר בשאול, אבל סו"ס חפצא דמצוה בעינן והיינו שיהיו כאן ד' מינים, שהרי מצות "ושמתחם" צריכה "חפצא דמצוה" [דהיינו לולב] שזה כולל את החפצא [הלולב] עם כל הפרטים ופסולים שנוגעים לחפצא [כמו נקטם ראשו וכו'], הילכך, דוקא "שאול" שאינו הגדרה בגוף ה"חפצא דמצוה", שהרי הך לולב עצמו כשירה לבעלים ושפיר חשיב "חפצא דמצוה" כלפיו, אלא ע"כ שהוא דין במעשה הנטילה, והיינו שיטול בשלו, ולכן דוקא בנידון זה ליכא הלכה בושמתחם שנצטרך משלו, דפרטים ותנאים במעשה הנטילה לא מעכבי בדין ושמתחם.

ומעתה י"ל דגם מצות חינוך אין שם המצוה מצות נטילת לולב אלא שמה "מצות חינוך" – וכדהבאנו לעיל לצדד בזה, והוכחנו ששיטת התוס' שזו מצות נטילת לולב ממש אבל הריטב"א עצמו חולק – וביארנו שלפי החולקים יש לומר שזו מצות חינוך ולא מצות נטילת לולב.

והנה בדברי הגר"ח היה ניתן להבין שזו מצוה אחרת ממש – ושמתחם – בלי שייכות ללקיחה, אולם כפשוטו ודאי שיש דין ולקחתם, ומסתבר שעיקר דיני לקיחה נאמרו במצוה זו, ולהלן יבואר כמה נפ"מ בזה, ועיין בזה בהערה ³⁸ מה שהבאנו בזה דפליגי הראשונים.

וע"כ היה נראה דאין כוונת הגר"ח שא"צ לקיחה, וליכא דין לקיחה, אלא דכיון שצריכים את המעשה נטילת לולב אך ורק כהיכי תימצא למצוה אחרת – לא בגלל שזו המצוה עצמה, 'מצות ולקחתם' – בכל כה"ג לא בעינן את כל הפרטים במעשה הלקיחה עצמה, ורק במצוה דיום הראשון זה גוף המצוה – 'ולקחתם' – הכא נאמרו כל הפרטי דינים של הלקיחה.

ולפי"ז יש לומר דחינוך כבר דומה לושמתחם, דמצות חינוך מחייבת מעשה של נטילת לולב כמו שמצות ושמתחם מחייבת מעשה של נטילת לולב, אולם אין שמו מצות נטילת לולב, הלכך הכא ליכא פסול שאול, והיינו דעד כמה שצריכים את המעשה נטילת לולב כהיכי תימצא למצוה אחרת – שוב לא מעכבי התנאים והפרטים במעשה נטילה, ורק מעכבים הפרטים והתנאים בחפצא עצמה – ודו"ק.

ומעתה י"ל דזו פלוגתא הריטב"א והי"מ וזו נמי פלוגתא הראשונים בשאול, ופלוגתא חדא היא – והיינו שיש לומר דכו"ע מודי דבעי פרטי המצוה בנוגע ל"חפצא דמצוה", והסוגי' איירי בלמעלה מכ' ולמעלה מכ' היינו נמי פרט בחפצא דמצוה, וזו

³⁸ וכבר חקר הגריי"פ [עשה נ"ב ובעינים שבסוף הספר ה'] חקר בגדר מצות "ושמתחם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", האם היא הך מצוה גופא ד"ולקחתם לכם ביום הראשון" האמורה לעיל, שאמרה תורה לקיחה זו שציוותיך ביום הראשון, נוהגת במקדש שבעה ימים, או דשמה שתי מצוות הן, מצות "ולקחתם לכם ביום הראשון" לחוד, ומצות "ושמתחם לפני ה' שבעת ימים" לחוד, ונפ"מ כשנטל לולב ביום הראשון מחוץ למקדש ובא בו ביום למקדש; אם היא אותה מצוה ממש – אין צריך ליטול שוב, אבל אם היא מצוה נפרדת הרי כשבא למקדש חלה עליו מעתה מצות "ושמתחם לפני ה'".

ומצאנו כהצד הזה באגרות משה [כרך ח', קדשים ס"ג] שביאר משמעות לשון המשנה [מ"ב] שהכל היו באים ביום הראשון להר הבית ליטול שם לולביהם ולא נטלו בבתי כנסיות הרבים שבירושלים – לפי שיש קיום מיוחד של נטילה במקדש על פני גבולין, משום "ושמתחם", אף ביום הראשון, והיו אנשי ירושלים רוצים לקיים זאת הגם שאין חיוב לבוא למקדש לשם כך.

והביא שהדבר שני במחלוקת הראשונים – בדברי בעל המאור [רפ"ד דסוכה] מפורש כהצד הראשון, שהפסוק "ושמתחם" מתפרש כהמשך ל"ולקחתם", כלומר מצוה זו ד"ולקחתם" האמורה לעיל נמשכת לפני ה' עד תשלום שבעת הימים. ואילו ברבנו מנוח [לולב פרק ז', הלכה י"ג] איתא דהפסוק נדרש מרישא לסיפא וכן מסיפא לרישא – כהכפלה, כאילו כתיב "ולקחתם לכם פרי עץ הדר וגו' וערבי נחל" – "פרי עץ הדר וכו' וערבי נחל ושמתחם".

הוכחת הריטב"א, ויש לומר שהי"מ והראב"ן מודים לו בזה, וכל פלוגתתם הוא דוקא בפרטים במעשה המצוה, וכגון שאול, ודו"ק.

והנה בסוכה גזולה דנו האחרונים האם הוי פסול בסוכה עצמה, או דהוי חיסרון ומעכב במצוה של הגברא, עי' במנ"ח ועמק ברכה ואבי עזרי בזה, [והאבי עזרי הוכיח שהוא רק דין במצותו של הגברא מזה דחזינון דהפסול שייך גם בקרקע אף דקרקע אינה חלק מהסוכה, ועיי"ש בחידושי הגר"ח בזה], והעירני א' מהתלמידים דלפי"ז יהיה נפ"מ האם מתקיימת מצות חינוך בסוכה גזולה או לא.

מבאר שנענועים הוא חלק מעיקר צורת החיוב שמוטל עליו, ודן לגבי עיטוף.

אולם אכתי קשה מנענועים, ואשר נראה בזה ועפ"י דברי הגרי"ז ריש ערכין שהוכיח שנענועים אינו דין בפני עצמו אלא דין בנטילת לולב ממה דקטן שאינו יודע לנענע פטור, ומוכרח שזה חלק מהפרטים של המצוה ורק חייבים בחינוך כשיכול לקיים את המצוה עם כל פרטיה, וכן הוכיח ממה שהשיעור בלולב היינו שיש בו 'כדי לנענע', ומוכרח שזה חלק מהמצוה.

ובאמת דכבר הבאנו מהמרומי שדה דהא דרך בידוע לנענע הוא מחוייב בחינוך הוא משום שצריכים לחנך אותו שיטול וינענע ככל שאר פרטי המצוה, אולם מוכרח דנענועים עדיפא מפסולים בחפצא דסוכה, וראיה לזה ממה דלא הוכיח הריטב"א מהכא אלא מלמעלה מכ', והרי עיקר מצות חינוך כתוב בהלכה זו של יודע לנענע ולמעלה מכ' אינו אלא דיוק צדדי בסוגי' דהילני המלכה, וע"כ שזה היה פשוט גם לריטב"א דלכו"ע בעינן נענועים, ולא ברור הסברא בזה, ועוד דנענועים הוא דין במעשה ולא דין בחפצא, ומאי שנא משאול דפליגי בזה - ויתירא מזה שהרי נענועים אינם מעכבים ושאל מעכב והאיך יתכן שנענועים חמיר מכולם כשאנו מעכב - וצ"ע.

והפשוט בזה שיש פרטים במעשה מצווה [שאול] ויש פרטים בחפצא דמצוה [למעלה מכ' ונקטם], אולם יש גם דרגא שלישית, והיא הצורה בעיקר המעשה, והיינו שצריכים להגדיר מה עיקר החיוב שמוטל עליו לעשות - דתפילין מניחים על ידו וציצית מתעטפים בו ומי ש'מתעטף' בתפילין ו'מניח' ציצית לא חסר בפרטים ותנאים אלא שלא עשה כלום, וה"ה בלולב יש לדון - האם המעשה הוא מעשה נטילה ותו לא ונענועים הוא פרט ותנאי במצוה - כמו לכם - או דילמא שאינו כן והיינו שנתחדש שיש 'מעשה אריכתא' בלולב והיינו שנוטלים ומנענעים, ואף אי נענועים אינם מעכבים, אכן מדרבנן הוסיפו והרחיבו את עיקר צורת המעשה מצווה - ליטול ולנענע, ואין זה נידון כפרטי המצוה אלא שזו הגדרה בעיקר חיובו - מה מוטל עליו לעשות ופשוט דבזה לא פליגי כלל וכלל.

ויש מקור לכלל זה מדיקדוק לשון הרמב"ם [פ"ז ה"ט] שכתב שמעיקר הדין בהגבהה בעלמא יצא ידי חובתו - אולם "מצוה כהלכתה" שיגביה וינענע וכו' - הרי שאין זה בגדר פרטים נוספים אלא שזו "המצוה כהלכתה".

עכ"פ איכא ג' חלוקות - פרטים במעשה, פרטים בחפצא, ועיקר צורת המעשה.

תוספת ביאור למה נענועים הוי צורת המעשה - וחידוש גדול בנענועים מהמאירי.

ונראה להוסיף ביאור ומקור לזה שנענועים הוי חלק מעיקר הצורה של המעשה לקיחה אף דאינו מעכבים.

ונקדים דעיין במאירי סוכה [ל"ז]: שכבר דן בזה בהא שיש שיעור של כדי לנענע אף דנענועים אינם מעכבים וכתב דבעינן עכ"פ ראוי לנענע מדין ראוי לבילה, עיי"ש, וצ"ב דמה שייך ראוי לבילה על נענועים אם אין כזה דין כלל וכלל - והמאירי הביא שיש שחידשו מכה קושי' זו שמה"ת עכ"פ בעינן כסכוס, והמאירי חולק, וע"ע בשדה חמד [מערכת הלמד] בשם אחרונים דיתכן שהשיעור לא מעכב כמו שנענועים עצמם לא מעכבים - וזה חידוש גדול, ויש שדנו שכל השיעור של הטפח האחרון הוא מדרבנן כיון שאינו אלא מחמת נענועים, וכל זה חידוש.

והעירני א' דיתכן שנענועים הם קיומית דאורייתא ורק שחז"ל חייבו נענועים בתור חיוב אבל הקיום הוא דאורייתא, וכעין מה שמצאנו בתפלה וקריאת התורה שאף אם החיוב הוא מדרבנן אכן הקיומית הוא מדאורייתא.

ונראה שיתכן שכאן זה הרבה יותר פשוט לחדש כן - וזה עפ"י מה שראיתי מביאים מהפסוק בשמואל ב' [פרק ו'] כשהביאו את הארון בימי דוד לבית ה' וכל העם משחקים לפני ה' "בכנורות ונבלים בתופים ובמנענעים" ועל הלשון מנענעים מצאנו דרשת חז"ל - [במדבר רבה פרשה ד' סימן כ'] "והלויים מנגנין וכל ישראל משחקין מי שיש בידו לולב מי שיש בידו תוף וכלי שיר הה"ד ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה' וכו' ובמנענעים - זה לולב שאדם מנענע בו" - הרי שזה חפצא של לולב - 'מנענע'.

ונראה דלמדנו מהכא שהלקיחה המושלמת בלולב היינו לקיחה דנענועים שכך מתאים בלקיחה של לולב - אלא שהתורה לא מחייבת לקיחה מושלמת וסגי בלקיחה פשוטה בלי נענועים, אכן כיון שע"י נענועים הלקיחה יותר מושלמת, אז שפיר יש לומר שמה"ת יש בזה קיומית - ונמצא שרבנן רק מחייבים את הקיומית הזה בתור חובה, וממילא פשוט למה חשיב צורת של הלקיחה.

ומובן נמי למה יש דין ראוי לבילה בזה, ומובן נמי האיך יתכן שיהיה שיעור לעכובא ושיעור מה"ת, ודו"ק.

חלוקה מינייה וביה בתוך נענועים עצמם, ובדין מי שאינו יודע לברך.

ונראה דבזה יבואר למה א"צ שיכול לנענע עם כל הפרטים שבנענועים וסגי לן במוליך ומביא, דכל מה שנענועים מעכבים בחינוך – היינו רק עד כמה שהם קובעים את עיקר צורת המעשה, דמה מוטל עליו לעשות – ליטול ולנענע – אולם הפרטים שבנענועים עצמם לא עדיפי מכל פרטי המצוה.

ונראה עוד שהפרטים בנענועים גרע טפי משאול, דבשאול איכא פלוגתא כיון דשאול הוא מהפרטים במצוה שמעכבים את עיקר המצוה אכן הנך פרטים בנענועים לא מעכבי את עיקר המצוה שהרי כל הנענועים לא מעכבים את עיקר המצוה, והנך לא עדיפי, ואף דסו"ס הרי הם מעכבים לנענועים עצמם – אולם הקטן לא צריך את הנענועים מצד עצמם, שהוא רק צריך את 'עיקר צורת המעשה' והרי זה יש לו כשיש לו את עיקר הנענועים, ודו"ק.

ומעתה נראה דכמו שא"צ לדעת את כל הנענועים, וגם מתקיימת מצות חינוך בלי נענועים, כמו כן א"צ שיכול לברך, שאף אי ברכה היא חלק מהמצוה, וזה חלק מהמעשה מצווה אכן אינו מעכב, ולא עדיפא מהפרטים בנענועים שאינם מעכבים, וא"ש הפסק של הביאור הלכה.

סיכום ד' דרגות של פרטים.

ומעתה יש לסכם ד' דרגות של פרטי המצוה, א] הבאנו שיש פרטים ותנאים במעשה [לכם ושאול] שעליהם נחלקו הראשונים, ב] הבאנו שיש פרטים ותנאים בגוף החפצא עצמה [נקטם ולמעלה מכ] ובזה כו"ע מודי דמעכבי בחינוך, והמחלוקת היא האם מדמינן להנך תרתי אהדדי, ג] הבאנו שכל מה ששייך לעיקר צורת המעשה – גם כשאינו מעכב [נענועים] דבזה כו"ע מודי דמעכב בחינוך, ד] הוספנו עוד שהפרטים הנוספים בהך מעשה לא מעכבים שהם הגמר והשלמות של הנענועים, בכל כה"ג לא בעינן בזה חינוך לכו"ע, ולכא"ו גם ברכה דלא מעכב למצוה גם לא מעכב לחינוך.

דן לשיטת התוס' שהקטן עצמו מחוייב, ומחוייב גם בפרטים שיש בנענועים, וגם מחוייב בפרטים של עיטוף.

אולם נראה דבדרגא האחרונה – גם שם יש מחלוקת אחרת וכדיבואר:

דהנה כל מה שנתבאר הכא הוא עפ"י מה שנתבאר לעיל דכו"ע מודי שאינו מצות נטילת לולב אלא מצות חינוך – ופליגי אי בעינן לזה את כל הפרטים, והיינו כדמצאנו במצות ושמתחכם, אולם כל זה לשיטתם שסוברים כרש"י שזו מצווה של האב אבל לפי תוס' שזו מצות הבן ולכן הבן מיקרי "מחוייב בדבר" ממש עד כדי כך שגם מוציא אחר שמחוייב מדרבנן [באופן שאין חסרון של תרי דרבנן וחד דרבנן], אז פשיטא דמחוייב בכל הפרטים הללו – כולל שאול, ולכא"ו גם בעינן שיענע עם כל הפרטים שבנענועים, ודו"ק.

ויש ראייה לזה – דהבאנו לעיל שאף שהביכורי יעקב הביא מהפוסקים שא"צ שידע לנענע עם כל הפרטים וסגי במוליך ומביא – אולם הביא שם מהפסקי תוספות בריש ערכין דבעינן את כל הנענועים, וכן הבאנו דמפורש כן בשטמ"ק [שם] שידע ל"ו נענועים, והבאנו שיש בזה גם קולא, דמלבד מה שמחוייבים בחינוך גם על כל הפרטים וזה החומרא, אכן יש גם קולא שפטורים מלחנך את מי שאינו יודע את כל הפרטים בנענועים – וצ"ע שורש פלוגתתם – וכבר הבאנו מהירושלמי דבא לרבות את כל הנענועים בתור חידוש.

עוד צ"ע שהפסקי תוס' הביא כן מהתוס' [ד"ה היודע] וכבר העירו שם במגיה דאין כזה תוס' ותוס' לא דיבר מאומה בנידון זה, וצ"ע.

והנראה בזה – שהתוס' לשיטתייהו שיש חיוב חינוך על הבן – ומיקרי מחוייב בדבר, ופשוט א"כ שכל הפרטים מעכבים – גם הפרטים שאינם מעכבים את עיקר קיום מצווה, אבל חינוך היינו לחייבו בכל המצוה – עם כל פרטיה.

ולפי"ז אי אינו יודע לברך – אז י"ל דאף שברכות שייכי לחינוך של ברכות, אכן הרי הם נמי בכלל חינוך של לולב, כיון שזה פרט במעשה המצוה של לולב, וביועד לנענע כל הנענועים וא"י לברך שלפי תוס' ליכא חינוך כה"ג, ודו"ק.

עוד מבואר דאזלי לשיטתייהו לגבי עיטוף – שהתוס' ריש ערכין [ד"ה היודע] הביאו ב' פירושים באיזה עיטוף קאי, והרמ"א הוסיף "גם לאחוז אותם בשעת קריאת שמע" – ונראה דכל זה אזלי רק לשיטת התוס' שמחוייבים בעיקר המצוה כצורתה עם כל פרטיה – ולכן גם חיוב מצווה נכלל בזה, דפשיטא שהאחיזה אינה צורה בעיקר העשייה, וגם נראה פשוט שהדין של ב' לפניו ולאחריו וכן עטיפת ישמעאלים דג"כ אינם בכלל עיקר צורת העשייה כנענועים אלא דהוו כפרטים ותנאים בעלמא.

ומעתה – יש לומר שהפסקי תוס' ציינו לתוס' [ד"ה היודע] – והיינו התוס' לגבי ציצית – דהיינו הך, והכל לשיטתו בגדר מצות חינוך.

ולעיל הבאנו את השו"ט בירושלמי אי בחינוך בעינן לכל הנענועים או לא – ולפי הנ"ל יש לומר שאינו שו"ט בהלכות נענועים אלא שו"ט בגדר חינוך, וכנ"ל ודו"ק.

כמה ספיקות בפרטי המצוה – לגבי 'חינוך' ולגבי 'ושמתתם'.

ולפי כל הנ"ל יש להסתפק בכמה דברים:

א] חציצה בנטילת לולב מסתמא אינו תנאי ופרט אלא צורת עיקר העשייה, וחמיר משאול, והיה נראה פשוט דגם במצות ושמחתם יש דין חציצה דגם התם בעינן את עיקר הלקיחה ולא סגי במעשה בעלמא של ושמחתם – הרי דגם הגר"ח יודה דאיכא דין מעשה לקיחה, ודו"ק.

ב] יש דיון בפוסקים בנטלו בידו לפני עלות השחר ונמצא בידו עד אחרי אור היום – והיינו האם הנטילה עצמה ליטלו לתוך ידו – האם היא חלק מהמצוה עצמה – עיין בזה בבנין שלמה [סימן מ"ח] שהביא כן מר' ישראל סלאנטער, וע"ע בזה בשו"ת חת"ס [ליקוטים סימן ט"ו] שדן בזה עם ר' בונם איגר, וע"ע בזה בביכורי יעקב [סוסי' תרנ"ב ובתוספת בכורים] וכן באמרי בינה [סימן כ"א ס"ק י"ז], ויש לדון דאי מעכב האם זה תנאי בעלמא או עיקר צורת המעשה, ונפ"מ בחינוך בנו כן האם יצא ידי חובתו או לא, וגם הכא יש לדון בדין ושמחתם וכו"ל.

ג] יש דין לקיחה כדרך גדילתן – ומסתבר דזה מעכב נמי במצות ושמחתם וכן במצות חינוך, והביאור כנ"ל שזו עיקר צורת קיום מצוה, ופשוט.

ד] נתבאר כאן שיש ב' דרגות של נענועים – בתור חלק מעיקר צורת המצוה או בתור פרטים מן הצד, ויש לדון במצות ושמחתם עד כמה יהיה חיוב בזה, וכפשוטו יהיה תלוי בחינוך – דהכא כו"ע מודי דלא חייבים אלא בעיקר הנענועים ולא בכל הפרטים, אלא שלפי"ז יש להעיר ממה שאנו מקיימים נענועים בכל הימים בנטילה שהיא מדיני זכר למקדש – איברא שיש לומר שזה כבר חידוש בעיקר תקנת נענועים, שתיקנו את כל הנענועים גם במצות ושמחתם.

ויש לומר עוד בזה שהתקנה של 'זכר למקדש' מישך שייכא למצוה של יום הראשון בזה שהיא נעשה למעשה מצוה ולא נשאר בתורת 'זכר' בעלמא – כעין כורך – וכבר חילקנו כן באמרות אברהם מצוות ומועדים [שער א סימן א פרק ב] לגבי ברכה, דלכן ליכא ברכה בכורך ויש ברכה בלולב, ודייקנו כן מלשון הרמב"ם, ואכמ"ל, וכן לגבי אמירת ה'יהי רצון' וכדמצינו בספירת העומר, עכ"פ זה שהמצוה נהיה למצוה מדברי סופרים ואין לו גדר של 'זכר למקדש' בעלמא – יתכן שזה בא מחמת השייכות ללקיחה דיום הראשון, בתור המשך, ולכן תיקנו בו את כל הנענועים כגדרים של המעשה מצוה של יום הראשון.

ה] הבאנו לעיל להקשות דמה הדין בקטן שאינו יודע להסב – ולהלן יבואר בזה – אכן לפי הנ"ל יש לומר דתחילת הדיון היא אי הוי עיקר צורת המעשה או שהוא תנאי בעלמא, אולם יתכן שיש בזה דרגא נוספת – והיינו שיש כאן מצווה בתוך מצווה – מצוות הסיבה בתוך מצוות אכילת מצה – וזה יבואר בהמשך לגבי ראיית פנים עם קרבן, ודו"ק.

פרק ב'

גדר חדש של פרטי המצוה בחינוך,

מצוה בתוך מצוה, - בגדר מצות הסיבה במצוה,

ובגדר בקרבן ראייה בתוך מצות ראייה, ובגדר סמיכת בעלים.

מבאר את פלוגתת הראשונים האם איכא ראיית פנים בלי קרבן – דתלוי בפלוגתא בדין לכם ושאול בד' מינים.

נראה לדון שיש דרגא נוספת של פרטי המצוה – ונקדים במצות ראיית פנים בעזרה – שיש בו גם הבאת קרבן – והבאנו שנחלקו רש"י ותוס' ולפי רש"י א"צ להביא קרבן וכן היא שיטת הרמב"ם – עיין בנושאי כלים [פ"ב ה"ג מחגיגה] שדייקו כן בדבריו – ולתוס' מביא נדבה בלי סמיכה כיון שקטן אינו סומך, ולכו"ע קשה, שהרי הקטן לא מקיים את המצוה עם כל פרטיה דלרש"י ליכא קרבן ולא מקיימים מצווה בלי הקרבן, ולתוס' ליכא סמיכה, ואף דסמיכה לא מעכבת אבל מאי גרע סמיכה מנענועים, וצ"ע.

וכפשוטו היה נראה כך – הרי עד עכשיו הבאנו ד' דרגות של פרטי המצוה, א] הבאנו שיש פרטים ותנאים במעשה [לכם ושאול] שעליהם נחלקו הראשונים, ב] הבאנו שיש פרטים ותנאים בגוף החפצא עצמה [נקטם ולמעלה מכ] ובזה כו"ע מודי דמעכבי בחינוך, והמחלוקת היא האם מדמינן להנך תרתי אהדדי, ג] הבאנו שכל מה ששייך לעיקר צורת המעשה – גם כשאנו מעכב [נענועים] דבזה כו"ע מודי דמעכב בחינוך, ד] הוספנו עוד שהפרטים הנוספים בהך מעשה לא מעכבים שהם הגמר והשלמות של הנענועים, בכל כה"ג לא בעינן בזה חינוך לכו"ע, ולכא' גם ברכה דלא מעכב למצוה גם לא מעכב לחינוך.

כל זה בנוגע לפלוגתת הריטב"א והראב"ן בפרטי המצוה ולפי הצד שאין חובת חינוך על הקטן עצמו – אולם הוספנו שלפי התוס' שהקטן מצווה מדרבנן בגוף המצוה עצמה – אז פשיטא שחייבים בכל הנענועים – וגם בעיטוף וגם בחיבוב הציצית גם אם הם תנאים ופרטים נוספים במעשה של מעכב את המעשה.

ומעתה – בישוב שיטת רש"י והרמב"ם דמהני ראייה בלי קרבן – היה אפשר לומר בפשיטות שיהיה מוכרח שסוברים שהבאת קרבן אינו אלא תנאי בעלמא במעשה ודומה לשאול ולדין לכם, ולכן רש"י אזיל בזה לשיטתו שסובר שאינו חיוב הבן, אלא חיוב האב ולא רמי עליו עיקר המצוה עם כל פרטיה ונצטרך לומר שהוא סובר כהראב"ן וכהחולקים על הריטב"א בשאול, ולכן לא בעי קרבן – ואף דלא מקיימי מצווה בלי קרבן – הא סו"ס דמי לשאול שגם לא מקיים מצווה – וזה חידוש לומר שיהיה מוכרח מהכא דכולהו סברי כהראב"ן.

ומאידך גיסא נוסף דהתוס' אזלי לשיטתייהו שהקטן עצמו מחוייב ולכן בעינן את כל התנאים והפרטים גם במעשה המצוה, ולכן בעינן נמי קרבן.

עוד יתחדש שמוכרח שהריטב"א שהוכיח ממה דמעכב גם בלמעלה מל' דה"ה דגם בשאול מעכב – שהוא ע"כ יסבור כהתוס' דבעינן קרבן בראיית פנים – אלא שלא מטעמי' – שהרי התוס' לומדים שהקטן עצמו חייב ולכן חייב בכל הפרטים, אבל לפי הריטב"א ליכא חיוב ומצוה ממש על הקטן, וכדהבאנו לעיל מדבריו במגילה, דסובר כרש"י שזה חיוב האב ולא של הבן, אלא דאעפ"כ ס"ל שצריכים לקיים את כל הפרטים וכדהוכיח מסוגי' דלמעלה מל'.

דוחה את התלייה הנ"ל – ומחדש שיש חלוקה רביעית – "מצווה בתוך מצווה שמעכבת אותה" – ומצאנו כן ביסוד הגרי"ז בהסיבה, וכיסוד הגרא"ל מאליו בעמידה בקרבנות, וכן בשיטת רש"י בהידור בלולב היבש, ולכן הפטורים מהסיבה מקיימים את המצוה בלי הסיבה.

אולם נראה לדחות את כל התליות הנ"ל ונחדש שיש דרגא נוספת בפרטי המצוה – וכדיבואר, ונחדש שהפרטים והתנאים כשאול ולכם בלולב שונים לגמרי מהיחס בין הקרבן למצות ראייה, והם ב' גדרים שונים – והיינו א' יש מושג של 'צורה של מעשה' ב' יש מושג של 'מצווה בתוך מצווה שמעכבת אותה', ונבאר את הדברים:

ונקדים לבאר בזה את הגדר של התנאי של הסיבה שמעכב באכילת מצה, דכפשוטו מבינים ד"הסיבה" היא הלכה בצורת המעשה מצוה של מצה, אולם כבר חידש הגרי"ז על הרמב"ם בהלכות חו"מ [פרק ז' הלכה ז'] שאינו כן, אלא דהסיבה היא קיום דין בפנ"ע.

והוכיח כן מדמצאנו ברמב"ם דגם בשאכל מצה בלי הסיבה דיצא ידי חובת מצה ורק דלא יצא ידי חובת הסיבה, ומבואר שזה דין בפנ"ע, ועוד הוכיח כן מדלכתחילה צריך לעשות כן בכל הסעודה, וע"כ שזה קיום דין בפנ"ע, ולא תנאי וצורה במצות מצה, אולם כל זה ברמב"ם אבל לדעת הרא"ש דס"ל דלא יצא ידי מצה ג"כ, בשיטתו רצה הגרי"ז לומר דדין הוא במצה ואינו קיום דין בפנ"ע.

אולם אם נאמר בזה כהגרי"ז שחולקים בנקודה זו גופא, א"כ יהיה סתירה בשו"ע, שהשו"ע פסק כהרא"ש דלא יצא ידי מצה באכל מצה בלי הסיבה, וגם הביא הך דין דלכתחילה צריך הסיבה בכל הסעודה, ומוכרחין אנו לומר דמצד א' זה קיום דין בפנ"ע, ומצד שני, הקיום דין הזה נאמר כתנאי וקיום דין במצות מצה, שיתקיים בו עוד דין בהדי' – והיינו שמצות מצה מחייבת מצות הסיבה – ונאמר בזה עוד שמצות הסיבה גם מעכבת בקיומה של מצות מצה.

ומצאנו כעין זה במשנתו של הגרא"ל מאליו [ח"א סי' י"ט] בדין עמידה בעבודה, שהוכיח בשיטת רש"י שמצד א' הדין עמידה דעבודה הוא הך דין של "עמידה לפני ה'" ששייך גם בלי עבודה, ויסוד הדין של "עמידה לפני ה'" הוא האיסור ישיבה בעזרה, שהוא מבטל את הקיום דין של עמידה לפני ה' – עיי"ש, ומאידך, הך קיום דין עצמו נאמר כתנאי בעבודה, אלא שבעבודה הך קיום דין הוא לעיכובא – ועיי"ש שמבאר בזה את שי' רש"י, וע' בדברינו [שער ו' ברכת המצוות סי' כ"ח] שהארכנו ביסוד זה.

וכעין זה נוכל לפרש בדעת הרא"ש בהסיבה, שבאמת יש קיום דין בפני עצמו של "דרך חירות" וזה שייך גם בלי שייכות למצה, והיינו בסעודתו, אלא דבנוסף לזה הוי כתנאי וכמעכב במצות אכילת מצה – החיוב והמצוה של הסיבה נהיה גם לתנאי שמעכב במצות מצה – מצווה שמעכבת מצווה.

ונראה להוכיח כן דלכא' קשה דהאיך מצאנו פטורים מהסיבה שיוצאים מצה בלי הסיבה, דמנפ"ש, אי הסיבה מעכבת א"כ ע"כ שזו צורת המצוה, ומה שייך צורה אחרת של הך מצוה עצמה לאלו שפטורים מהסיבה.

ולהנ"ל א"ש – דכל מה שהסיבה מעכבת למצה היא עד כמה שהגברא מחוייב במצוה זו, אבל עד כמה שהגברא עצמו פטור – שוב ליכא מעכב.

ומצאנו דוגמא לזה בהידור מצווה שמעכב בד' מינים מדין הדר, וגם שם יש לחקור האם הדר ופסול יבש הם תנאים בעצם הגדרת המינים, דבלי הך פרט חסר במין של הד' מינים, וכבר חשיבא כמין אחר, או שיש כאן מצווה בתוך מצווה – כעין מה שנתבאר בהסיבה וקרבן ראייה, ומצאנו באגרות משה [או"ח ח"א סימן קפ"ז] שביאר כן את הגדר של הדר – בשיטת רש"י וז"ל:

"שרש"י סובר דהפסול דהדר אינו פסול בעיקר המצוה דאתרוג – לומר שלא זה האתרוג נאמר במצות אתרוג – אלא הוא עוד דין דצריך לקיים מצות אתרוג בהדר – וא"כ הוא מאותו הדין עצמו שהצריכה תורה ואנווהו בכל המצות שאינו דין בעצם המצוה אך באתרוג נתחדש בקרא דהדר, שהוא גם פסול בדיעבד".

וכתב שם שיש נפ"מ בשעת הדחק שאין לו אלא יבש האם חייבים ביבש עם ברכה - ויש בזה מחלוקת ראשונים - ועיין בהערה³⁹ שהבאנו לשונו בזה, וה"ה הכא שהפטורים מהסיבה חייבים במצה בלי הסיבה, ודו"ק.

בגדר מצות הבאת קרבן בראייה - מצוה בתוך מצוה, ולכן אינו מעכב.

ומעתה נחזור לקרבן ראייה - שיש לחקור לפי כל הגדרים דלעיל, א] האם הבאת הקרבן היא עצם צורת הראייה - להראות עם קרבן ודומה לנענועים ואז לכו"ע זה מעכב, ב] האם זה פרט במעשה ואז יהיה תלוי בפלוגתת הראשונים בשאול, וכנ"ל, אולם נראה לחדש גדר חדש.

הרי מצד עצם הדין ראיית פנים לא כתוב קרבן אלא שיש לאו בראייה, וזה הלאו של לא יראו פני ריקם, וזה מחייב קרבן. ויש לומר שהמחייב הכללי של הבאת קרבנות לכל חיוב וחייב קרבן עולת ראייה כשמקיים מצות ראייה - והיינו מצוה בתוך מצוה - וזה למדנו מהפסוק דלא יראו פני ריקם, מצוה בתוך מצוה - ודו"ק - ולהלן נוכיח כן ברמב"ם.

ואם זה כך - שוב יש סברא פשוטה לומר שאף אם הקרבן לעיכובא, אכתי לא מעכב בחינוך - שיש לומר שבאופן שמצוה א' מחייבת מצוה ב' וקיומה מעוכבת ע"י מצוה ב' - א"כ מי שהוא פטור ממצוה ב' שפיר יכול לקיים מצוה א' בלי מצוה ב' דמצוה ב' לא מעכב מצוה א' כשאר פרטי המצוה - אלא בתור חיוב חדש בתוך המצוה ההיא - ומי שאין לו מצוה כזה מעולם לא מעכבא - והיינו ממש כנתבאר לעיל בפטורים מהסיבה.

ונמצא שקטנים שפטורים מהסיבה מקיימים מצות מצה בלי הסיבה [ובאמת דפשוט דלא גריעי מגדולים שפטורים מהסיבה ואכתי מקיימים את המצוה בלי הסיבה - אכן הכל כסברא הנ"ל], וקטנים שפטורים מקרבן חובה מקיימים מצוה ראייה בלי קרבנות.

ויתחדש א"כ שהריטב"א יודה גם בהסיבה וגם בקרבן בראיית פנים דליכא תנאי של הסיבה במצה וליכא תנאי של קרבן בחינוך, וגם רש"י והרמב"ם דס"ל דבחינוך איכא ראייה בלי קרבן - מודי דלא יוצא ידי"ח חינוך בשאול, דבעינן לכם, ואין הוכחה דשיטתם כהראב"ן.

וזה לשון הרמב"ם [חמץ ומצה פרק ו' הלכה י'] "קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה", ולא כתב דבעינן יכול להסב והרי פשוט שזה שיעור יותר גדול בשנים מידע לאכול פת, ומוכרח כנתבאר בריטב"א - ואזיל לשיטתו בחינוך בקרבן ראייה, ודו"ק.

אולם מהרמב"ם עצמו אין הכרח - שהרי הרמב"ם סובר שבלי הסיבה לא יצא ידי חובת הסיבה אבל יצא ידי חובת מצה ולכן פשוט שדנים את החינוך של מצות הסיבה בפני עצמה ומי שפטור מהסיבה יאכל בלי הסיבה, ופשוט, ואין ראייה לראיית פנים בלי קרבן.

שיטת התוס' לגבי סמיכה בחינוך של הקרבת קרבן לגבי ראיית פנים דמאי שנא מנענועים - ומבאר דגם סמיכה היא קיום מצוה של בעל הקרבן - בתור מצוה בתוך מצוה הבאת הקרבן.

כל זה בראשונים - אבל הפשוט בשיטת התוס' היא דבעינן הסיבה במצה ובעינן הקרבת קרבן בראייה - דסו"ס הרי הוא כמחוייב במצוה עצמה - כמו בגדול - ולמה לא נחייבו בקרבן כמו שמחייבים גדול.

אולם לדרכינו הנ"ל אינו כן - דכאן נתחדש חידוש גדול - דמצאנו גוונא אחד שהקטן לא יהיה חייב בכל פרטי המצוה כמו גדול - גם בשיטת התוס', והיינו בכל כה"ג שיש מצוה בתוך מצוה, שגם גדול רק עד כמה שהוא מחוייב במצוה של הסיבה הרי הוא זה מעכב למצות מצה וכן קרבן ראייה, אבל קטן שאינו מביא קרבן חובה [שאינו קרבן חובה מדרבנן], ולא הגיע לחינוך של הסיבה, הרי הוא פטור מהנך מצוות ושפיר מקיים את המצוה של מצה וראייה בלי הנך פרטים.

³⁹ וז"ל "ויש חלוק גדול לדינא בין אם פסול הדר הוא מעיקר מצות אתרוג או שהוא פסול אחר שצריך לקיימה בהדר, אם הוא שעת הדחק שאין שם אלא יבש דאם הוא בעיקר מצות אתרוג שלא נאמר המצוה אלא בהדר פסול שהוא כמו פריש ורמון אבל אם הוא דין אחר מדין שצריך ואנוהו במצות, אך שנתחדש שפסול גם בדיעבד אינו שייך אלא כשיש גם לח שכשנוטל יבש עובר על ואנוהו פסלה תורה באתרוג לגמרי אבל בליכא לח שליכא יפה ונוי מזה הרי אינו עובר על ואנוהו ואפשר נחשב גם מקיים ואנוהו כיון שליכא דעדיף מיניה אין שייך גם הפסול שנתחדש בקרא דהדר.

והנה מצינו מחלוקת בין הראשונים בהא שאמרו רבנן [סוכה ל"א] בלולב היבש אין שעת הדחק ראייה, שהראב"ד בחזרתו הביאו הרא"ש [ס' י"ד] סובר שפסול אפילו במקום הדחק, ומה שאמרו אין שעה"ד ראייה הוא רק ליטלו כדי שלא תשתכח מהן תורת לולב ואתרוג ולא מברכין עליהו, וכן איתא בהשגות [פ"ח מלולב ה"א], אבל הר"י שיעיה דטראני וכן הראב"ד מתחלה סברי שבשעת הדחק הכשירו רבנן וכן מסיק הרא"ש שיוצאין בהם ומברכין עליהם כיון שא"א בענין אחר אף דשלא בשעה"ד אפילו בדיעבד לא יצא.

ופליגי בזה שכתבתי דהראב"ד בחזרתו סובר שפסול הדר הוא מעיקר מצות אתרוג לכן הוא כמו פריש ורמון שאין חלוק שאף כשליכא אתרוג פסולין דאין שייכין להמצוה ולכן הוכרח לפרש דהוא רק שלא תשתכח מינייהו תורת אתרוג ולולב, ורק לענין זה עדיף מפריש ורמון שאין נוטלין אף בשביל שלא תשתכח דלמא אתי למיסרך ויבש אין לחוש כדאיתא בהרא"ש בדברי הראב"ד, והר"י דטראני והראב"ד מתחלה והרא"ש סברי דהוא דין אחר מדין ואנוהו שבאתרוג ומיניו נתחדש לפסול שלכן כשליכא לח הוא כשר מה"ת ויוצאין בו ממש אף ביום ראשון ומברכין עליהם, עכ"ל, וע"ע מה שהוסיף בזה.

ונמצא שהסיבה דמעכבא למצה לא נצרך לחינוך, והחזקת הציצית בקריאת שמע שלא מעכב כלום נצרך לחינוך – תרי הפכים, שכל פרטי המצוה נכללו בחינוך אבל לא מצוה בתוך מצוה.

וע"כ שמה שהתוס' חולקים וסוברים שחייבים קרבן בחינוך של ראייה, היינו משום שלמדו שהקרבן אינו מצוה אחרת בתוך מצות ראייה אלא צורת ההבאה, או שהוא מהפרטים של מצות ראייה כמו לכם בלולב.

ומיניה וביה מצאנו שהתוס' ג"כ מחלקים בין פרטי המצוה למצוה בתוך מצוה, דבאמת יש להקשות על התוס' מסמיכה, דבתוס' מבואר דליכא סמיכה כיון דקטן אינו סומך, וקשה דלמה אינו מעכב את החינוך של ראייה, ומאי שנא אינו יודע לנענע ואינו יודע להתעטף שפטור ממצות חינוך – ולמה אינו יכול לסמוך אינו פטור מהקרבן וממילא שיהיה פטור נמי מכל הראיה – ואף דסמיכה לא מעכבת את הקרבן אכן גם נענועים ועיטוף לא מעכבים – וע"ע.

ומכאן מוכרח דגם התוס' מודי לגדר החדש של מצוה בתוך מצוה, שיש לחקור בסמיכה בקרבן, שיש לומר שזה קיום מצווה בפני עצמה של הבעלים בתור מצווה בתוך מצות הבאת הקרבן – וכבר חקרו בזה – עיין בהגרי"ז ריש ערכין וריש תמורה, ודומה להסיבה – וכבר ביארו שיש בזה ב' דינים, א] מצד הכשירה דקרבן, ב] מצד מצות הבעלים, עכ"פ הדין דרמי על הבעלים בתורת מצווה הוא מצווה בפני עצמו בתוך מצות קרבן וכיון שאינו בר חינוך על מצווה זו שוב איתא בכלל חינוך על עיקר המצוה.

ונסיף עוד – הרי מה דסמיכה לא מהני בקטן היינו משום דלאו בר דעת הוא – וכמבואר במנחות [צ"ג], ופשוט שמצוות שתלויות בבר דעת ליתנהו בכלל חינוך, וממילא שהחינוך שלו בקרבן היינו בלי מצות סמיכה.

הרי לנו שהקרבן הוא צורת המצוה ומפרטי המצוה של ראייה ולכן מעכב, אבל הסמיכה היא מצוה בתוך מצוה ולכן אינו מעכב, וא"ש.

אולם יש להקשות – שהרי ודאי שסמיכה היא נמי מהמצוות של הקרבן שקרבן בעי סמיכה, וכנתבאר לעיל, דתיתי אית בה, א] מצד הכשירה דקרבן ב] מצד מצות הבעלים, והרי לולי המיעוט של קרבנו היה חבירו סומך עבורו בלי שליחות, וכמבואר בתוס' [ריש ערכין], וע"כ שיש קיום דין של סמיכה בקרבן גם בלי המצוה דרמי על הבעלים, ונמצא שסו"ס חסר בפרטי המצוה.

אולם נראה דאדרבא דאחרי המיעוט של קרבנו דבעי דווקא סמיכת בעלים, הכא נתחדש דלא שהקרבן מצד עצמו צריך סמיכה להכשירא, אלא שהקרבן מחייב מצוה אחרת על הבעלים, והך מצוה על הבעלים צריך להתקיים בקרבן, אבל עד כמה שיהיה קרבן שלא מחייב את הבעלים בסמיכה, שוב אין הקרבן עצמו דורש סמיכה, והיינו שקרבן נשים שאין בהם סמיכה דנשים אינם סומכות, שאין הכוונה שהקרבן מצד עצמו צריך סמיכה אלא שלא מעכב, אלא שלכתחילה כל מה שהקרבן צריך סמיכה, היינו שהבעלים יקיים מצוות סמיכה – אבל בעלים כזה שלא נתחייב בסמיכה, שוב אין קרבנו מחייב סמיכה.

וראיה לזה ממה שהעיר הגרי"ז [ריש ערכין] שיש נפ"מ בין הדין בקרבן לדין בבעלים, ביורש לאחר שאביו כבר סמך ושוב מת, דמצד המצוה של הבעלים יהיה חייב ומצד דיני הקרבן כבר נתקיים הדין סמיכה, וברבינו גרשום מבואר דגם למ"ד יורש סומך אבל היורש יהיה פטור בכה"ג.

ונראה שאין הוכחה שרבינו גרשום חולק על הנך ב' דינים, אלא שהקרבן מחייב את הבעלים בקיום מצות סמיכה של הבעלים, והיכא שכבר נתקיים המצוה של הבעלים שהקרבן חייב – על ידי האב שהוא התחייב, שוב אין לחייב עוד בעלים, שאין כאן מצוה על הגברא מצד עצמו שכל גברא שמקריב חייב סמיכה, אלא שהקרבן מחייב שבעל הקרבן יקיים בו את המצוה של סמיכה, וכבר נתקיים בקרבן מצוה זו.

הערה בשיטת התוס'.

איברא דאין זה סוף ההבנה בשיטת התוס' דסו"ס הרי הוא לא הביא קרבן חובה רק קרבן נדבה וחסר בפרטי המצוה והרי שיטת התוס' דבלי עיטוף ליכא חינוך, והכא גרע, וכבר עמד בזה הטורי אבן – ויבואר בזה להלן [פרק ג'], ועיין בהערה ⁴⁰ במה שיש לצדד לדחות את עיקר הקושי'.

פלוגתת התוס' והרמב"ם בגדר מצות קרבן ראייה – מצוה בתוך מצוה או חלק מצורת המצוה, ונפ"מ אי חשיב כלאו שאין בו מעשה.

נתבאר כאן דשורש פלוגתת התוס' והרמב"ם אי קטן מביא קרבן אינו מחלוקת בחינוך אלא שורשה בגדר מצות קרבן ראייה – שהרמב"ם למד שזה מצוה בתוך מצוה והתוס' למדו שזה חלק מצורת המצוה.

⁴⁰ והעירני אחד דיתכן דקרבן נדבה וקרבן חובה לא מיקרי שיש הבדל בפרטים של המצווה, דקרבן עולה של חובה ושל נדבה הוא קרבן אחד, וכל הנפ"מ אינו אלא בגברא אי מחוייב או לא, ולכן שפיר איכא חינוך גמור, ולא ברירה לי טענה זו, ואטו מי שיקדיש נדבה לשם קרבן עולת ראייה – אטו יקיים חיובו.

ונראה שיהיה בזה נפ"מ שהרמב"ם פוסק שמי שקיים ראייה בלי קרבן לא קיים מצוותו מחמת הלאו של ולא יראו בפני ריקם, אבל מיקרי לאו שאין בו מעשה במה שאינו מביא את הקרבן, ודן הגר"ח [כתבים חגיגה ו' – הוצאת מישור] שסו"ס הוא עובר על ידי מעשה בזה שהוא נכנס לעזרה, דלולי זה שהוא נכנס ליכא לאו, ותירץ שהלאו מורכב גם מהראייה וגם מ'אי הבאת הקרבן' – כהדדי, והרי 'אי הבאת הקרבן' לא הושלמה אלא בסוף ז' שכבר א"א להביא והחלק הזה של הלאו נעשה בלי מעשה, ולולי חלק זה לא הושלמה הלאו ולכן מיקרי לאו שאין בו מעשה.

ונראה דכל זה אי נימא שיש כאן מצוה בתוך מצוה שמעכבת את המצוה הראשונה, אבל אי נימא שצורת הראייה היינו עם קרבן, א"כ אף אי הושלמה הך 'אי הבאת הקרבן' אח"כ, אבל אחרי שהושלמה מתברר שהראייה הראשונה היתה בלי ראייה בלי קרבן וזה כל המחייב של הלאו, ושפיר שייך מלקות, ונמצא שהרמב"ם אזיל לשיטתו בזה שפטר את הקטן מחינוך ובזה שהוא פטר ממלקות, אבל לפי התוס' שיש קרבן בחינוך, יסבור שיש מלקות בלי קרבן.

ונסיף עוד בעיקר הגדר שנתחדש שקרבן הוא מצוה בתוך מצוה ראייה – דיעוין בטורי אבן ריש חגיגה שהביא שבירושלמי מבואר שכל הפטורים במשנה מראייה היינו מראיית קרבן "אבל בראיית פנים בעזרה הכל חייבין כמו בהקהל אנשים ונשים וטף", אלא שהתוס' פי' דגמ' דידן לא ס"ל הכי.

והוסיף בזה הטורי אבן וז"ל: "מ"מ נראה לי ללמוד מן הירושלמי הזה שראיית פנים וקרבן ראי' תרתי נינהו, ואם ראה פנים ריקם בלא קרבן ראי' מצות ראיית פנים מיהו קיים, שהרי לפי דברי הירושלמי יש שמחויבים בראיית פנים ואין חייבין בקרבן ראי', דתרתי נינהו – ואפשר להא בלא הא, א"כ אפי' מאן דמחויב בקרבן ראי' אם עבר וראה פנים בלא קרבן אף על גב דעבר בל"ת דלא יראו פני ריקם מ"ע דראיית פנים מיהו קיים".

אלא שהקשה דברמב"ם מבואר שלא יצא בראייה בלי קרבן – אולם נראה שאינו כן, ואדרבא בחינוך מהני בלי קרבן, והגדר כנ"ל דהוי מצוה בתוך מצוה, והקטן שלא מתחייב במצות קרבן מקיים מצות ראייה בלי קרבן, וגם הירושלמי לא חולק בזה, ואף שמבואר בירושלמי שמצאנו אלו שמחויבים בראיית פנים אף שאין חייבין בקרבן ראי' ומוכרח דתרתי נינהו ואפשר להא בלא הא, ודלא כהרמב"ם, אכן לדברינו אין הכרח, דגם הרמב"ם מודה דמי שאינו בקרבן ישנו בראייה, דאין לו את המצוה שבתוך המצוה, אבל מי שמחויב במצוה שבתוך המצוה הרי היא מעכבת.

ובשיטת התוס' יש לומר שהבאת הקרבן הוא חלק מהצורה של הבאת הקרבן – וא"כ מוכרח שע"כ הוי דבר אחד ולכן מעכב – ודלא כהירושלמי הנ"ל – והיינו דווקא לשיטת הבבלי שחולק על הירושלמי לגבי כל אותם שפטורים מקרבן וחייבים בראייה – ולפי"ז שורש פלוגתא הבללי וירושלמי הוא האם הקרבן הוא צורה בראייה או מצוה בתוך מצוה.

הערה לגבי קטן שיודע לקיים מצוה ולא יודע לברך.

נסיים נידון זה בב' הערות שהזכרנו לעיל:

בביאור הלכה [סימן תרנ"ז] מבואר שגם אינו יודע לברך עדיין מחנכים אותו, והערנו עפ"י מה שהארכנו [שער ו ברכת המצות סימן ח'] להוכיח דשאני ברכת המצות מברכת הנהנין שברכת המצות מצטרפת למעשה המצוה והיא חלק ממנה, וקשה, דא"כ למה לא חסר בפרטי המצוה, ולמה פשוט שנוטל כה"ג.

וכפשוטו היה אפשר לומר שאין זה דין בעיקר הצורה של המעשה מצוה אלא דין פרטים ותנאים במעשה, ויהיה תלוי בפלוגתא התוס' והראשונים ולפי התוס' שחייבים בכל הפרטים – גם נענועים ועיטוף ונשיקה של הציצית וכדומה – דלדידהו כש"כ דבאינו יודע לברך דליכא חינוך – ודלא כהביאור הלכה.

אולם לפי הנ"ל יש לומר שאף שזה חלק מהמצוה אבל הרי זה בגדר מצוה בתוך מצוה – שכל מצוה מחייבת מצוה נוספת שתתקיים בה – והיא מצות ברכת המצות, וכל מה שהיא חלק מעיקר המצוה אינה בתורת צורת המעשה אלא בתורת מצוה בתוך מצוה ועד כמה שאינו מחויב בחינוך של ברכת המצות כיון שאינו יודע לברך, שוב לא מעכב את החינוך בעיקר המצוה, א"כ גם התוס' יודו לפסק שזה של הביאור הלכה – ודו"ק.

דרך חדשה בדין נענועים.

הערה נוספת:

בגדר הדין נענועים מצאנו דרך חדשה מהגריי"פ פערלא [עשה נ"ב ובעיונים שבסוף הספר ה'] שחקר בגדר מצות לולב דשאר הימים שנלמד מקרא ד'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" וזה במקדש – והיום מצוה זו היא בכל מקום זכר למקדש, וחקר אי מצוה זו של שאר הימים הוי הך מצוה גופא ד'ולקחתם לכם ביום הראשון" או שזו מצוה בפני עצמה – ובתוך הדברים יצא לחדש שמצוות "ולקחתם" מתקיימת בנטילה גרידא, אבל מצות "ושמחתם" מתקיימת בנענועים דווקא וכדכתיב "אז ירננו עצי היער", וכיו"ב, וממילא דגם בגבולין איכא מצות נענועים דרבנן מחמת מצות "ושמחתם" דרבנן.

ויש לדון לפי דבריו לגבי קטן שאינו יודע לנענע שאין בו חינוך למצוה, הגם שיודע לקיים "ולקחתם", דקשה דלמה ליכא בזה מצות ולקחתם בלי מצות ושמחתם, וצ"ל שלא חייבו חכמים לחנכו אלא באופן שמתקיימת עיקר צורת המצוה ובלי ושמחתם אינה מתקיימת המצוה בשלמותה ויתחדש חידוש עצום שאין דין לכם בנענועים, ודו"ק.

איברא דלפי דברינו כל כה"ג ליכא דין חינוך, שהרי זה מצוה בתוך מצוה, מצות ושמחתם בתוך מצות ולקחתם, וכיון שלא יודע לנענע, הרי הוא פטור ממצות ושמחתם - ושוב לא מעכב בתוך מצות ולקחתם, ודו"ק.

פרק ג'

חינוך באב ואם,

וביאר השני דינים במצות חינוך, גם על האב וגם על הקטן,

ותוספת דברים בדין חינוך לראייה,

ויסוד דברי הטורי אבן בחסרונות שתלויים בקטנותו.

הקדמה.

לעיל נתבאר פלוגתת הראשונים בגדר מצוה עלייה לרגל ובגדר החיוב קרבן, והמסתעף מזה לגבי חינוך האם חייבים בקרבן או לא, אולם בעיקר הדין חינוך בעלייה לרגל איכא כמה קושיות – וכדיבאר להלן בשם הטורי אבן, ולפי"ז יבואר שאין הדברים פשוטים, ויהיה מוכרח מהכא שיש גדרים נוספים בגדרי חינוך, עוד יש לדקדק בדברי התוס' שכתב על הך דעלייה לרגל – 'דדמי לחינוך' ומשמע שאינו חינוך גמור רק דמי לחינוך, וצ"ע הגדר בזה - ונקדים בזה בדברי האחרונים שייסדו שיש ב' דינים בחינוך.

ביאר השיטות דחינוך באב ולא באם, דאיך למדו בסוגיין, וע"כ שיש ב' דינים בחינוך.

דהנה - שי' התוס' ישנים ביומא [פ"ב] דמצות חינוך הוא דוקא על האב ולא על האם, והרא"ם שם חולק, ועי' בתוס' בנזיר [כ"ח:] שג"כ הביא פלוגתא זו, ובמ"ב [סי' תר"מ ס"ק ה'] נמי הביא מחלוקת בזה.

והק' התוס' ישנים על רבו מסוגי' דריש סוכה בהילני המלכה, ותי' דהכא למצוה בעלמא, אבל אה"נ דליכא חיובא, והק' רעק"א בגליון הש"ס במקום דמפורש הכא בסוגי' שיש "חיובא דרבנן", וצ"ע.

ותירץ הקה"י, דלפי תוס' בברכות [מ"ח] חיובא דחינוך רמי אקטן, אבל תוס' מודה לרש"י שחוץ מחיוב זה יש גם חיוב על האב ואם, שהרי בנזיר [כ"ט] מבואר שיש חילוק בין אב לאם בחינוך, וע"כ שיש גם דין עליהם, ומעתה י"ל דסוגי' דידן קאי בחיובא דקטן עצמו, וכמוש"כ בגמ' "איהו מחוייב", וקושי' התוס' ישנים הוא דאין על האם לדאוג לחיובא דקטן, רק על האב, ולמה הילני המלכה היתה צריכה לדאוג, ותי' שכל זה למצוה ולא לחיובא, וע"ע בתירוץ הראשון שם בתוס' ישנים ובהערה ⁴¹ מה שביארנו בזה.

מקור לזה מרבינו מנוח.

והנה בעיקר חידושו של הקה"י, איכא מקור גדול לדבריו מדברי רבינו מנוח בהל' שביתת עשור, דעי' ברמב"ם [שביתת עשור פ"ב ה"י] וז"ל שם "קטן בן ט' מחנכין אותו לשעות [בצום יוה"כ], בן י"א שנה מתענה ומשלים מדברי סופרים", וכ' שם רבינו מנוח שיש ביניהם חילוק, דלעיל בשעות כ' הרמב"ם "מחנכין" והכא בהשלמה כ' "מדברי סופרים", והדין הראשון אינו חובה מדרבנן רק חיוב על האדם מעצמו להרגילם בדרכי יושר כדי להכניסם תחת כנפי השכינה, וזה נלמד מקרא דחנוך לנער עפ"י דרכו, וזה רק בבנים ולא בבנות, וזה שייך לשעות כיון שזה דין כללי, לתת לו "טעם" במצוות, אבל יש דין נוסף שזה חיובא דקטן מד"ס, ובזה אין נפ"מ בין קטן לקטנה, דתרווייהו חייבים, וחיוב זה לא שייך לשעות, אלא על המצוה בשלמותה, שזה המצוה בעצמותה ⁴².

והיינו ממש כדברי הקה"י, דהגדר במצוה הכללי אינה חובה שרבנן חידשו, אלא שעצם האחריות של אב על בנו דורש חיוב זה, ובזה חידש התוס' ישנים שיש חילוק בין אב לאם, ועי' בהערה ⁴³ דאיכא נפ"מ בין רבינו מנוח לתוס' ישנים.

כן מוכרח נמי מהש"ס עצמו.

ובחידושי ר' ראובן [סימן ב' בהערה 2] העיר שיש מקומות שכתוב "אביו לוקח לו תפילין" [סוכה מ"ב] ומחנכין אותו [יומא פ"ב] ויש מקומות שכתוב "קטן וכו' חייב בלולב וכו' חייב בציצית" [סוכה מ"ב] "חייב בסוכה" [סוכה כ"ח] – ומוכרח שיש ב' דינים מהש"ס עצמו.

⁴¹ דהנה התירוץ הראשון שם עדיין ק', שכתב שהיה שם אב שהיה מחנך, וצ"ב, דא"כ מהו השו"ט אי איהי אשגחא בדרבנן או לא, הא הנידון הוא על האב, וכבר עמד בזה בערו"ל.

וצ"ל שהילני המלכה היתה לפנינו, והנידון היה האם לומר לה להגיד לבעלה או לא, או דלא אשגחא בדברי רבנן, ודו"ק.

⁴² והראני בזה הגר"י קליימן שליט"א שברא"ש בסוף ידים מבואר דאיכא חיוב על האדון להרגיל את העבד במצוות והיינו ע"כ הדין הכללי להרגילו בדרכי יושר, ולא החיוב בעצם המצוה.

⁴³ ויש חילוק בין התוס' ישנים לרבינו מנוח, דהתוס' ישנים למד דהדין הכללי שייך גם בבן וגם בבת, והחילוק בין בן לבת הוא רק בנזיר, ורבינו מנוח למד דאיכא חילוק בין בן לבת בכל חינוך עכ"פ בחיוב הכללי, ודו"ק.

בהיתר לברך בלי נענועים, ובחינוך של קרבן פסח שלא למנויו.

ונראה להוסיף דוגמא נוספת של חיוב האב לחנכו לשעות, שהרי הבאנו לעיל [פרק א'] שגם באינו יודע לנענע דאעפי"כ יכול ליטול ולברך [וזה בלי לדון מצד אתי למיסר], וקשה דנענועים מעכבים במצות חינוך שהם חלק מעיקר הצורה של המצוה וזה לכו"ע, ואיזה היתר יש כאן לברך בלי מצות חינוך.

אולם להנ"ל א"ש דנטילה בלי נענועים דומה לתענית שעות, דשניהם חסרים בעיקר צורת המעשה, אלא שמצד הדין של האב אכתי שייך בזה מצווה, ואף שהאב לא מחוייב לחנכו ולא יוצאים ידי עיקר המצוה דרבנן של חינוך במחנכו בלי נענועים, אבל סו"ס דינא דחנוך לנער [שאינו חיוב גמור] אכתי קיים.

והנה בתוס' בפסחים מבואר שאין דין ספייה בק"פ לקטנים אף דהוי איסור שלא למנויו, אבל כיון שיש חינוך שוב לא דמי לנבילות, ועי' במרומי שדה ריש חגיגה למה אין ספייה להביא קטן למקדש בלי קרבן ראייה, ותי' דאיכא חינוך, וכנ"ל בתוס', עכ"פ ק', הרי חינוך הוא רק מדרבנן, וכבר עמדו בזה, ולהלן [פרק ז'] יבואר בזה.

אולם סו"ס קשה דלמה איכא דין חינוך בלי פרטי המצוה – הרי לשיטת התוס' שזו מצווה על הבן מה שייך חיוב בלי פרטי המצוה,⁴⁴ ופשוט שגם זה שייך לדין השני של מצות חינוך של שעות, וודו"ק.

חידוש לאידך גיסא דחייב לקנות לו טלית אף שגדול עצמו פטור בזה.

ונראה שלא רק שהמצוה של האב מחייבו גם בחלק מהמצוה בלי שלימות המצוה – אלא דלאידך גיסא – משכחת לה שמחייבו יותר מהחיוב שתמיד מוטל על כל בר חיובא.

דהנה – יעויין בא"ר [סימן י"ז] שהביא מהתוס' בערכין [ב:'] וכן מהמרדכי בשם הירושלמי שאף שבר חיובא בציצית אינו מחוייב לקנות לעצמו טלית, אולם במצות חינוך חייבים לקנות טלית לקטן, ועיין ברשב"א ובמאירי [יבמות קי"ד] שגורסים "אביו קונה לו טלית", והיינו כנ"ל, והמג"א ומחצית השקל לא למדו כן בתוס', עכ"פ שיטת הא"ר בתוס' ושיטת הירושלמי צ"ב.

ונראה שהביאור כנ"ל, שמצות האב הוא גם ביותר וגם בפחות מהמצוה – והיינו שמוטל על האב לחנכו להרגילו שיקיים מצוות בגדלותו, וזה מחייבו לתת לו טעם במצות תענית של יו"כ עוד לפני ששייך לכל מצווה בשלמותה, ומחייבו גם לקנות לו טלית להרגילו במצוה זו אף שעיקר החיוב לא מחייבו בכך.

ובחידושי ר' ראובן [סוכה סימן א' ס"ק א'] הביא את דברי הא"ר הנ"ל, והביא נמי את דברי הרא"ש ושטמ"ק בנזיר [שם] שפירשו את עיקר החינוך בנזירות וזה משום ש"נדרים סייג לפרישות", וביאר שזה גם חינוך ליותר ממה שהבר חיובא עצמו מחוייב ודומה ללקנות לו ציצית, והביאור כנ"ל.

יש לדון בסוגי' דחגיגה [ו'] בחיגר וסומא דאביי הכריע דליכא חינוך לראייה באופן שהגדול פטור – ומבואר שהדין השני של רבינו מנוח לא נאמר בכל מקום.

ויש לדון בכל הנ"ל מהסוגי' בחגיגה [ו'] דבעי רשב"ל קטן חיגר לדברי ב"ש⁴⁵ וסומא לדברי שניהם מהו, ומוקמי' לה בחיגר שיכול להתפשט, ומסקינן – "אמר אביי כל היכא דגדול מיחייב מדאורייתא קטן נמי מחנכין ליה מדרבנן, כל היכא דגדול פטור מדאורייתא קטן נמי פטור מדרבנן".

ועי' בתוס' [שם] שפי' דע"כ דאיירי בחיגר שיכול להתפשט מקמי גדולו והספק הוא מי אמרינן דכיון דגדול מחוייב מדאורייתא גבי קטן נמי מחייב בחינוך – "דמידי הוא טעמא בקטן אלא משום לחנכו דידע כשהוא גדול, או דלמא כיון דגדול בהכי לא מיחייב גם קטן לא".

והנה הבאנו לעיל את פלוגתת הראשונים בפרטי המצוה – והבאנו דתלוי אי הבן הוא בר חיובא ואז צריכים את כל הפרטים, אפילו הפרטים הצדדיים, או שהאב מחוייב ואז יש לחלק בין סוגים שונים של פרטים – ומעתה עלינו לבאר את מסקנת הגמרא לפי כל השיטות, ועוד דלמה לא הביא הריטב"א ראייה מהכא דבעינן פרטי המצוה.

ונראה להקדים דהכא שאני – שחיגר הוא "פטור" וכלשון הגמרא, וזו מסקנת הגמרא שכולם מודים שאין מושג של חיוב חינוך על מצוה אם גדול כה"ג פטור, אכן אין להוכיח מהכא לגבי שאר פרטי המצוה, דהכא גרע טפי שיש כאן פטור.

אולם סו"ס יש לדון עוד – דמצאנו דין נוסף ברבינו מנוח שיש גם חינוך לשעות או לחלקים של המצוה דלא בתורת חיוב חינוך ממש – וזה דין נוסף מדיני האב – א"כ מאי שנא חצי יוה"כ שמחנכים אותו מהך צד דלא מחנכים חיגר בראייה.

ונראה דהכא גרע, שאין האב מחנך במעשים שהבן בתור גדול היה מופקע ופטור מעיקר המצוה – ואף שהבאנו מהא"ר שכל אדם פטור לקנות טלית ואעפי"כ האב חייב – אכן כל זה הוא כדי שהאב יגרום שהקטן יתעטף וילבש ציצית בתור מחוייב,

⁴⁴ ועיין מנ"ח [סוף מצווה ז'] שצריכים למנותו מצד חינוך אף דלא חל המינוי ולא איתבררא לי סברא זו.

⁴⁵ דלפי ב"ה שהולך עם אביו הרי בחיגר אינו הולך, ורק לב"ש שחייבים בחינוך להוליכו על כתפו יש מקום להסתפק.

אבל הכא הוא מחנכו בתורת 'פטור', עוד צריכים להוסיף דגם גרע מחצי יוה"כ, ששם ליכא 'פטור' אלא שאין כאן קיום מצווה בשלמותה – דאנוס מלקיימה בשלמותה אבל אין כאן הפקעה מעיקר המצוה – רק פטור אנוס. הרי שלמדנו שגם הך דין נוסף שלמדנו בדברי רבינו מנוח יש לו גדרים ולא מחנכים באופן שיש לקטן הפקעה מהמצוה – ודו"ק.

בספיקת הגמרא בחיגר וסומא.

אולם לכא' יש לדון בספיקת הגמרא לפני הפשיטות של אביי – דלפי הך צד בספק מוכרח דאדרבא, והיינו שיש חיוב חינוך גם כשהוא פטור ומופקע בתור גדול, עכ"פ באופן שכשהוא יגדל הוא יהיה מחוייב, ולפי הך צד שחיגר וסומא חייבים בחינוך לראייה – הרי פשוט שלא נתקיימו פרטי המצוה שהרי גדול כה"ג פטור וע"כ דלא מקיימים את המצוה כך שהרי נתמעטו מראייה, ואיך הוא מקיים מצות חינוך באופן כזה, ועיין בתוס' שביארו שהצד בגמרא לחייבו כה"ג היינו משום "דמידי הוא טעמא בקטן אלא משום לחנכו דידע כשהוא גדול" – ומשמע דלא דנים כלל מצד הפרטים וצורת קיום המצוה בקטנותו, והעיקר שידע איך עושים כשהוא גדול.

ויש להעיר הרי התוס' מבארים שסברת הגמרא היינו "דידע כשהוא גדול" ותו לא – וקשה דפשוט שלפי התוס' שבחינוך הקטן עצמו מחוייב והוא מיקרי בר חיובא דזה לא שייך כה"ג, ומוכרח שיש ב' דינים גם לתוס', וכמבואר ברבינו מנוח ובדין שלמדנו ברבינו מנוח אינו בר חיובא ולא חשיב כמצוה, ופשוט כן נמי בשעות בתענית.

עכ"פ לפי הך צד למה לא נחייב גם בשאול ובלי פרטי המצוה – ונראה דזה לא קשה, שהרי בשאול ליתא לסברת התוס' שידע כשהוא גדול – דאדרבא מחנכים באופן שאין עושים כן בגדול, והכא איירי דווקא בפטור שממילא ירד ממנו בגדלותו, דבגדלותו לא יהיה סומא וחיגר – ושעות דומה לסומא וחיגר שג"כ יוכל אז לצום בתענית.

הרי שכל השו"ט הכא בסוג' הוא בדין נוסף של חינוך באב – והיינו דהאם שייך חינוך באופן שכל העיכובים בקיום המצוה שיש לבן לא יתקיימו בגדלותו, ודו"ק.

ולמדנו כאן במסקנה שגם הדין נוסף של רבינו מנוח אינו דין בעלמא להרגילו – כדי שידע, אלא שקודם כל צריכים שהבן לא יהיה מופקע מהמצוה, ולכן "כל היכא דגדול פטור מדאורייתא קטן נמי פטור מדרבנן" – ודו"ק – ולהלן [פרק ד'] יבואר טעמא דמילתא.

כמה קושיות של הטורי אבן בחינוך של עלייה לרגל.

בתחילת דברינו בפרק זה הבאנו שיש הערה גדולה בעיקר החינוך של עלייה לרגל בשיטת התוס' – ושיטתו יבואר עפ"י מה שהקדמנו כאן בב' דינים בחינוך – ונקדים בדברי הטורי אבן [חגיגה ו']:

הטורי אבן הקשה כמה קושיות בדין חינוך של ראיית פנים, וכדלהלן:

א [קשה מסמיכה – דאיך מחנכים בלי סמיכה לפי התוס', ולעיל יישבנו קושי' זו].

ב [מבואר בתוס' שהוא מביא נדבה ולא קרבן ראייה, וקשה שהמצוה היא להביא קרבן ראייה ואינם יכולים להביא למה חייב בחינוך של קרבן נדבה].

ג [עוד קשה דלפי ב"ש חשיב בר חינוך כשאביו יכול להרכיבו על כתפו למקדש וקשה דגדול כה"ג פטור מראייה אי אינו הולך בעצמו, וגם לב"ה קשה שצריך לאחוז ביד אביו [ועיין בזה להלן מה שיש ליישב בזה].

ד [הטורי אבן הקשה קושי' כללית – והיא – שיש מחלוקת בגמרא אי מצוות צריכות כוונה או לא וקשה דלמ"ד שזה לעיכובא האיך מתקיים מצוות חינוך – בכל המצוות שמעכבת בהם כוונה.

יסוד גדול מהטורי אבן דבקטנותו גרמה לו ליכא חסרון בחינוך.

ותירץ על כל הנ"ל ביסוד אחד – והוא שהצד השווה בין כל הנך פרטים שחסר לו במצוותו הוא שקטנותו גרם ליה לכולהו, וחידש שכל מה שקטנותו גרם ליה לא מעכב בחינוך – ודו"ק.

והטורי אבן ביאר דבריו "דכיון דהא דתיקנו רבנן לחינוך לקטן ה"ט כדי שיהא מחונך למצות לכשיגדיל הילכך כל היכא דבר חיובא הוא כשיגדיל אלא שקטנותו גרם לו לפטור – בר חינוך הוא – כדי שיהא מחונך לכשיגדיל מש"ה אף על גב דבקטנותו לא חזי וכו'".

מוכיח שלפי שיטת התוס' כל החינוך של עלייה לרגל אינו אלא מצד החיוב של האב ולא מצד המצוה של הבן.

אולם יש להעיר שאין דבריו פשוטים בשיטת התוס' עצמו – הרי דלשיטת התוס' נתחדש בחינוך שהקטן עצמו מחוייב במצוה – והוא מיקרי מחוייב במצוה עצמה עד כדי כך שהוא כבר מוציא אחרים ידי חובתם – וקשה דמה אכפת לן למה אינו מקיים המצוה – מחמת קטנותו או לא – הא סו"ס מצווה אין כאן והאיך שייך לחייבו אם עשייתו לאו שמיא עשיית מצווה.

ונראה דלא כהטורי אבן – שחידש שיש 'כלל גדול' בכל מצות חינוך – ונוכח שאינו כן, ונראה שדבריו נכונים בכל המצוות אך ורק מצד הדין נוסף של חינוך – מרבינו מנוח – ויהיה הכרח מכאן שכל החינוך של עלייה לרגל אינו אלא כעין חינוך לשעות, ולכן כל ספיקת הגמרא בקטן סומא או חגיר היה דווקא בחינוך לעלייה לרגל, אבל כלפי עיקר חיוב חינוך מעולם לא היה ספק, דהכא תמיד דומה לשעות מחמת כל החסרונות שיש בקרבן ובגוף העלייה לרגל.

הרי לנו כמה סוגיות בש"ס שנו מצד הדין נוסף של חנוך לנער – א] סוג' דיומא בחינוך לשעות, ב] סוג' בנזיר [כ"ט] שדנו אי הוי חיוב של האב או של האם, ג] עיקר החינוך של עלייה לרגל תמיד שייך בזה כיון שלא שייך בקטן קרבן חובה אלא קרבן נדבה, ולפי התוס' ליכא מצוה על הקטן בלי שיש לו את הפרטי דינים, ומוכרח שזה דין בפני עצמו של חינוך מצד מצוה של האב.

ויש כאן דיקדוק גדול בתוס' חגיגה [ב']. שכתבו שאין סמיכה והקרבן נדבה "ודמי לחינוך", והטורי אבן הביא לשון זה, ויתכן שזו הכוונה – "דמי לחינוך" ולא חינוך עצמו דמצוה מדברי סופרים של חינוך לא שייך במצוה זו, ותמיד חשיב כאינו יודע לנענע ואינו יודע להתעטף מחמת זה שלא שייך אצלו קרבן חובה.

סיכום פלוגתת הראשונים בעלייה לרגל בלי קרבן.

אחרי הוספה זו נחזור לפלוגתת הראשונים אי בעלייה לרגל בעינן קרבן – דלעיל הבאנו דנחלקו בגדר הקרבן אי הוי מצוה בתוך מצוה או תנאי בצורת העלייה לרגל – אכן הכא איתברר דבלאו הכי דומה לרבינו מנוח של תענית שעות ודומה נמי למה שהבאנו שאב יכול לחנכו לנטילה בלי נענועים בברכה אם הוא רוצה – דכל הנך מצד חנוך לנער, וה"ה הכא דצ"ל כן – ושוב הדרא הקושי' דמה שורש פלוגתתם לגבי הקרבן.

ונראה דגם בחינוך לשעות יש כללים, וכנתבאר לעיל בחיגר, ונחלקו אי חסר בכל הצורה וכל המציאות של עלייה לרגל ולא וגרע משעות – או שזה מצוה בתוך מצוה, ואז לא חסר בעיקר הצורה, וכמו שזה נפ"מ בעיקר החינוך של הבן כמו כן זה נפ"מ לגבי חינוך של האב מצד רבינו מנוח, ולכן תוס' מודי בסמיכה דלא חסר וכנ"ל.

ולפי"ז נמצא שהראשונים שחולקים וסוברים שתמיד המצוה של חינוך הוא 'מצות חינוך' ולא שהוא נהיה לבר חיובא בדבר ממש וכדבריהם במגילה [י"ט] – וכדהבאנו לעיל [ריש פרק א'], לדידהו יש לומר שעליה לרגל באמת שייך לעיקר מצוה חינוך ולא אכפת לן מה שחסר בפרטים, דהכא הוי מצוה בתוך מצוה, וכדלעיל, אכן התוס' שלמד שזה חלק מצורת המצוה, לדידה היה קשה לדידה היה הכרח שהחינוך כאן הוא רק מהדין נוסף דנתחדש ברבינו מנוח.

בדין מצוות צריכות כוונה בחינוך, ושאר דינים שקטנותו גרמה לו.

והנה – מה שהוסיף הטורי אבן שזה דין כללי בכל חינוך – והוכיח כן ממצוות צריכות כוונה – הרי ע"כ שאינו כן – שהרי לפי התוס' מיקרי בר חיובא ומצוותו מיקרי מצוה מדרבנן, ואי מחמת קטנותו אינו מצוה אז אין כאן מצוה ומה שייך לקרותו בר חיובא להוציא אחרים, ויתירא מזה, האיך באמת מוציא אחרים ידי חובתם לשיטת התוס', הרי כלפי אחרים מצווה בלי כוונה לאו שמה מצווה, ויתירא מזו, הרי בלהוציא אחרים צריכים כוונה להוציא ומה שייך להוציא בלי שיש כוונה להוציא – וצ"ע.

והפשוט בזה שבאמת יש לו כוונה – והיינו דכוונת מצווה לא דמי לגמירת דעת בחלויות, והרי בלשמה איכא דין גדול עו"ג ובכל קטן שמוציא את חבריו שהוא גדול הרי שפיר חשיבא כעומד על גביו לענין זה – שהרי התוכן של כוונת מצווה אינה אלא 'מודעות' ו'ידיעה' שהוא עושה מחמת מצווה, וכדמצינו בזה כמה קולות – עיין במ"ב [סימן ס'] בשן החיי אדם שכל המצוות שעשוה בתפלה בבית הכנסת יש בהם רמה מסויימת של כוונה דממילא, ועיין בביאור הלכה במי שלא כיון על מצוה אבל אם היתה הסיבה – אז איכא ראייה שהיתה כוונה אף דלא היה כאן כוונה ברורה, עכ"פ מוכרח דלא צריכים דעת ברורה בדרגת גמ"ד, וממילא דגם כוונת קטן מיקרי כוונה.

בקושי' הטורי אבן שקטן אינו הולך בעצמו.

ובעיקר הקושי' שקטן אינו הולך בעצמו – הא מאי שנא מאינו יודע לנענע דגם מחמת קטנותו אינו יודע לנענע – ונראה דיתכן לדמות לדברי הפמ"ג – מובא במ"ב [סימן י"ז ס"ק ט'] שהשיעור טלית בציצית של קטן היינו כפי ראשו ורובו ידיה, דזה שיעור בגד כלפיו וה"ה בעלייה לרגל שזו צורת הליכתו בתור קטן, ודו"ק – שוב ראיתי בחזו"א [או"ח סימן קכ"ט ס"ק ג'] ובאגרות משה [או"ח קדשים סימן כ"א ד"ה והנה] שביארו שזו צורת הליכתו ולכן מהני, ודו"ק.

ביאור בפלוגתת הראשונים בחיוב הבן וחיוב האב בחינוך, דיסוד החיוב של האב מקבילה לאחריות הכללית של כל אחד על כל המצוות, וביאור בצדדי הספק בקטן סומא בחינוך לראייה].

כפשוטו מצות הבן בחינוך דומה למצוה של סומא מדרבנן.

והנה כפשוטו מבינים את שיטת התוס' שחז"ל חידשו תרתי, א] על אף שהתורה פוטרת קטן כיון שאינו בר חיובא אכן רבנן ראו לחייבו עכ"פ בדרגת דרבנן כעין סומא, ב] יש דין נוסף כללי על האב לחנכו, ואיכא ביניהם חילוקים ונפ"מ כשעות וכדומה וכן"ל.

אולם יש להעיר דא"כ למה חיוב הבן מיקרי מצות חינוך – ולמה שייך למצות חינוך – הרי החינוך הוא על האב והבן מחוייב במצוות כעין חיובו של סומא במצוות דרבנן, ואולי נימא דטעמא דמצוה זו הוא כדי שיתחנך ולא כסומא, ונתחדשו שני דינים נפרדים לחנכו עם גדרים שונים – וצ"ב.

עו"ק – דלעיל [פרק ג'] למדנו בסוגי' דחיגר בעלייה לרגל – שגם הדין נוסף של רבינו מנוח אינו דין בעלמא להרגילו – כדי שידע, אלא שקודם כל צריכים שהבן לא יהיה מופקע מהך מצוה, ולכן "כל היכא דגדול פטור מדאורייתא קטן נמי פטור מדרבנן" אלא דצ"ב טעמא דמילתא – הא אי הוי דין בפני עצמו – להרגילו – א"כ למה יש חשבונות לגבי החיוב של הבן, וצ"ב.

מהלך חדש לבאר יסוד החיוב של האב בחינוך הבן – וזה האחריות הכללית על כל המצוות.

אולם נראה שאינו כן ונבאר את הדברים בדרך חדשה – ונקדים לבאר עיקר חיובא דאב בחינוך של הבן:

זה פשוט שקניית לולב לפני סוכות הוא חיוב גמור מה"ת כיון שלולי זה א"א לקיים מצוות, דמנין יהיה לו לולב, ופשוט דרמי אקרפקתא דגברא חיוב גמור לקנות לולב מחמת מצות נטילת לולב, ועיין בזה במנ"ח [מצוה ה' ס"ק י"ג] דמפורש כן, אף שהצל"ח חולק בזה, וכמבואר שם, והעירני תלמיד אחד לדברי החיי אדם [כלל ס"ח נשמת אדם ס"ק ג'] שכנראה חולק בזה, וצ"ע.

עכ"פ לפי מה שפשוט במנ"ח שחייבים קודם למצוה לדאוג למצוה, הרי זה פשוט שחיוב זה דרמי עליו אינו אלא בכלל החיוב הכללי של כל ישראל להיות אחראי לקיום מצוותיו בכללותם, וזה מחייבו להכין את עצמו שיוכל לקיים כל מצוה עוד לפני שהוא הגיע לזמן המצוה, אולם כעת אכתי לא מיקרי בר חיובא בלולב, דאכתי לא חיילא עליו מצות לולב עד ט"ו בבקר, והיינו שהציווי המסויים של מצות לולב עצמו רק חיילא עליו ביום הראשון של סוכות בנץ החמה, אחרי שכבר א"א לדאוג לעצמו ללולב, דרק אז רמי אקרפקתא דגברא חיוב במצוה מצד פרשת לולב עצמה, אולם סו"ס מחוייב מה"ת לדאוג שיכול אח"כ לקיים מצוות, וזה מחייבו כעת ב'חיוב כללי' – והיינו בתור 'אחריות כללית' לקיום המצוות.

ונראה שגם החיוב הבסיסי דרמי על כל אחד ללמוד הלכות לדעת מה יעשון, או אפילו הלכות חג בחג, דגם זה כלול בכלל החיוב הכללי הזה של אחריותו לקיים את כל המצוות – 'נעשה ונשמע'.

ונראה עוד שבלי החיוב הכללי על כל המצוות לא היה שייך ערבות של יצא מוציא, שהרי אחרי שכבר יצא מיקרי אינו מחוייב ואפי"ה מצאנו שהוא שייך למצווה זו בדרגא כזו שיכול להיות לו ערבות על המצוה של חבירו, וזה רק משום שיש לו תמיד שייכות למצוה זו גם שלא בזמן המצוה.

ונראה שהגדר בחיוב האב לקנות לו טלית גם אם הוא עצמו פטור בזה כשיגדל וכן להכניס אותו להרגל של המצוות, ולחנכו לשעות – היינו כעין חיוב זה של קניית לולב לפני סוכות, והכא חידשו חכמים שעל האב רמי ה'אחריות' של כל מצות הבן לכל ימי חייו – והאחריות עליו עד שיגדל – וכעת רמי עליו האחריות של כל תענית של יום כיפור שיהיה לו בגדלותו ועל מצות ציצית לכל ימי חייו – גם כי יזקין לא יסור – ודו"ק, ולזה כו"ע מודי.

בתוס' יש לומר שהחיוב של האב מקביל לאחריות הכללית על כל המצוות, ואז ממילא חל חיוב על הבן במצוה מסויימת, הלכך ליכא ערבות בקטנים.

ובזה יבואר נמי שיטת התוס' שיש חיוב על האב וגם על הבן – דנראה דחיוב הקטן לא דמי לחיוב של סומא אלא מישך שייכא לחינוך של האב – והמהלך כך – ששיטת התוס' היא שכל מה שהקטן אינו מחוייב במצוות – ושהקטן לאו בר חיובא הוא, היינו כיון שאין לו אחריות למצוותיו באופן כללי, אבל כשיש לו אב או אפוטרופוס שהוא אחראי על קיום מצוותיו, אז גם רצון התורה שיתחייב במצוות, שביסוד הדבר הרי מישך שייך הוא להיות בר חיובא במצוות – אלא שבלי אחריות של אחרים על גביו אין לחייבו, הלכך חכמים חייבוהו אחרי שיש משהו אחראי עליו.

והאחריות של האב עליו אינו דווקא בלדאוג לו לפני המצוה לקנות לו לולב וכדומה אלא גם להדריכו ולחנכו ולמנוע את העיכובים בקיום המצוה שאין הקטן אחראי על כל העיכובים הללו – ועד כמה שהקטן נמצא במצב כזה שכבר הכניסוהו

למצב שאין שום עיכובים לעשיית המצוה, במצב כזה גם התורה יכולה לחייבו, וגם לו יצויר והמצב נהיה שהקטן מקיים את המצוה בלי שהאב הכין לו וחינכו, הא סו"ס הוא במצב שכעת אפשר לחייבו, ובזה גם תורה היה מחייבת אותו. אולם כיון שהתורה לא מחייבת את האב בזה - לכן הקטן באמת פטור מה"ת, אולם אחרי שרבנן מחייבים את האב להיות אחראי לקיום המצוות באופן כללי, שוב פשוט מה הקטן חייב מדרבנן בעיקר המצוה. ולמדנו א"כ שחלוקין נינהו שורש חיובו של האב משורש חיובו של הבן - שהחיוב של האב מקביל לאחריות הכללית על כל המצוות וכהכשר והכנה לכל המצוות, והחיוב של הבן מקביל לחיוב של כל אדם במצוה המסויימת. ובזה א"ש מה שהוכיח בחידושי ר' ראובן [סוכה סימן א' הערה 4] מהדגול מרבבה דליכא ערבות בקטן, והיינו שאין לנו ערבות עליו, וגם איפכא שהוא אין לו ערבות על אחרים, והביאור פשוט שהרי גם על עצמו אין לו ערבות שאין לו אחריות למצוות, ודו"ק.

בגדר ברכת ברוך שפטרני.

ובזה א"ש האי ברכה שמברכים כבר מצווה ברוך שפטרני מעונשו של זה וקשה מאד דלמה מיקרי עונשו של 'זה' הא העונש הוא על האב על מה שהאב לא מחנך ככל עבירה אחרת שהאב לא נזהר בזה. ועיין במשנה ברורה [סימן רכ"ה ס"ק ז'] בשם המג"א שביאר שעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו למצות התורה ועכשיו שנעשה איש מחוייב הוא להתחזק בעצמו למצות הש"י, ועיין בהערה ⁴⁶ המשך דברי המ"ב, ומבואר מדבריו שהעונש הוא דווקא כשהבן חטא אבל בלא חטא - אף שהאב לא חנכו הרי אין האב עובר, ומבואר שהאב נתפס על החטא של הבן - רק שהטעם לזה הוא משום שלא חנכו, אבל גוף העונש הוא עונש על החטא של הבן, ולמדנו שיש חטא של הבן, ורק על זה הוא נתפס, והיינו כנ"ל שאין לו חיוב נפרד של חינוך אלא שכל האחריות שיש מסביב לעיקר החיוב של המצוה רמי על האב ולכן הוא נענש בחטא של הבן שהוא כלול בתוך החטא עצמו. וזה נמי הלשון במ"ב בסוף דבריו שכתב - "ועכשיו שנעשה איש מחוייב הוא להתחזק בעצמו למצות ה' יתברך", והיינו שלא נתחדש שהוא נהיה מחוייב במצוה שהרי תמיד הוא היה מחוייב מדרבנן, וכל מה שנתחדש שכעת הוא "צריך להתחזק בעצמו למצות ה' יתברך" - החיזוק להתגבר על כל העיכובים - זה חל עליו.

בזה א"ש ספיקת הגמרא בקטן סומא בראייה - והמסקנה דליכא חינוך.

ונראה שחידוש זה הוא מה שחידש לן אב"י בחיגר וסומא בקטן דפטורים מחינוך לראייה, דכבר נתבאר שכל השו"ט בסוגי' הוא בדין נוסף של חינוך באב - והיינו דהאם שייך חינוך באופן שכל העיכובים בקיום המצוה שיש לבן לא יתקיימו בגדלותו, או לא, ולמדנו במסקנה שגם הדין נוסף של רבינו מנוח אינו דין בעלמא להרגילו - כדי שידע, אלא שקודם כל צריכים שהבן לא יהיה מופקע מהמצוה, ולכן "כל היכא דגדול פטור מדאורייתא קטן נמי פטור מדרבנן" - ודו"ק. ונראה שיסוד החידוש בזה הוא כנ"ל - דחיובא דאב אינו חיוב להרגיל בעלמא - אלא שזה חיוב שמקביל לחיוב הכללי שיש לכל גדול אחריות כללית לכל קיום מצוותיו, ולכן באופן שיש הפקעה של הבן ממצוה מסויימת - שוב לא רמי על האב שום מצות חינוך, ודו"ק, אף דסו"ס יכול להרגילו - ודו"ק, והגמרא בספק יצא לדון דיתכן שהאחריות מתייחסת למצוה של הקטן מחר כשיגדל ולא מתייחסת למחר עפ"י המצב של היום, וכיון שכלפי המצב של גדלות ליכא הפקעה שוב יש לחייבו כבר עכשיו.

מתמה טובא על הראשונים שלומדים שאין מצוה על הבן והכל הוא מצוה של האב.

אחרי דאתינן להכי יש לעיין בשיטת הראשונים דס"ל דליכא מצוה על הבן אלא על האב, וקשה מכמה לשונות בש"ס שכתוב "קטן וכו' חייב בלולב וכו' חייב בציצית" [סוכה מ"ב] "חייב בסוכה" [סוכה כ"ח] - ומשמע שיש חיוב על הקטן, ועוד קשה דבריש ערכין הביאו הרבה משניות שכתוב בהם הלשון "הכל חייבים" וביארו בסוגי' דבא לרבות קטן, ומבואר דקטן מיקרי מחוייב, ותמוה לראשונים שנקטו שהוא לא מחוייב.

עוד קשה טובא לראשונים במגילה [י"ט] דנקטו דליכא מצוה על הבן ולשיטתם ביארו שם דהא דאיכא מחלוקת תנאים אי מדמינן קטנים לנשים לגבי חיוב מגילה או לא, והיינו טעמא לדמותם לחיובם שזה משום שכיון שהגיע לחינוך בשאר מצות ראוי הוא לחייבו במגילה לפי שהיה באותו הנס, והיינו כעין מה שחייבו נשים שהיו פטורות ממנה מחמת דינא דמצות עשה שהזמן גרמא וחייבו אותו לפי שהיו באותו הנס, ומצד שני פליגי בזה רבנן דחלוק נשים, דבעלמא בנות חיובא נינהו ולכן

⁴⁶ והוסיף המ"ב "ודע דאע"פ ששוב אין עליו ענין חינוך מ"מ יש על האב מצות הוכחה כשרואה שאינו מתנהג כשורה וכשאנו מוחה בידו נענש עליו דלא גרע משאר ישראל וכידוע מה שאחז"ל כל מי שיש לו למחות באנשי ביתו ואינו מוחה נתפס בעון אנשי ביתו. וכל מי שיש לו למחות באנשי עירו ואינו מוחה".

מחייבי בזו שעשו אותם כאילו היה מצוה שלא הזמן גרמא - אבל קטן דפטור אפילו מאיסורין חמורין של תורה למה יתחייבו הכא, ועיין בהערה ⁴⁷ שהבאנו לשונו.

אולם עיין בר"ן על הר"ף [שם] שדחה פירוש זה וז"ל:

"ולא ניהא לי בהאי פירוקא דאי איהו לאו בר חיובא הוא במצות אפילו מדרבנן, כי הוי באותו הנס מאי הוה, והאי טעמא לא שייך אלא במאן דהוי בר חיובא בשאר מצות כנשים דמחייבין להו נמי בהאי מפני שאף הן היו באותו הנס, אבל מאן דלא שייך בו חיובא היכי מחייבין ליה משום הכי, לפיכך נראין דברי התוס' עיקר".

וכוונתו, דבאמת יש כאן ב' טענות על ר' יהודה:

א) עיקר סברת רבנן היא שהגדר באף הם היו באותו הנס הוא דבזה מסתלק הפטור של זמן גרמא - וממילא מחוייבות מצד עיקר חיובם במ"ע, וגדר זה לא שייך בקטן שהרי בקטן ליכא פטור ממגילה שפוטור את החיוב שלו, וע"כ דר"י פליגי בסברא זו ובגדר זה באף הם היו באותו הנס ולומד שזה סיבה לחיוב ולא רק סיבה לסילוק הפטור.

ב) הר"ן הוסיף בטענה אחרת - דאי ס"ל לראשונים דקטנים לאו בני חיובא ניהו בשום מקום - אף מדרבנן והכל מצד חיובא דאב - א"כ מה שייך לחדש 'מושג חדש' של חיוב הבן במגילה מחמת טענה דאף הם היו באותו הנס, דמה שייך שטעם זה ישווה אותם לבר חיובא אם אין מושג כזה בקטנים.

חידוש בשיטת הראשונים שאין מצוה על הבן דבאמת המצוה על הבן הוא 'מצות חינוך' - בתור השלמה לחיוב האב - חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך.

הלכך נראה לומר דכו"ע מודי דתחילת הדין על האב וסוף הדין על הבן - אלא דנחלקו אי סוף החיוב על הבן שמו "חיוב חינוך" או דמחמת החיוב להתחנך מחוייב כבר בחיוב של לולב ושל מצה וכו', ומה שאמרו הראשונים שהבן לא מחוייב אלא האב - כוונתם שהחיוב שחל בבן הוא 'השלמה' לחיוב האב ולכן שמו 'חינוך' ולא 'מגילה' וברכת המזון ולכן אינו מוציאו - והיינו שחכמים מחייבים את האב 'לחנך' ביחד עם זה שמחייבים את הבן 'להתחנך' - חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך.

אבל לפי התוס' המחייב של חינוך של האב חידש על הבן חיוב מגילה וברכת המזון ממש ולא חיוב של השלמה לחיוב האב להתחנך - ונמצא שכל הנפ"מ בזה הוא דלכן לא מיקרי בר חיובא במצוה ההיא לענין להוציאו ידי חובתו, שחיובו אינו חיוב ברכת המזון ולא חיוב עצמאי אלא חיוב כהשלמה לחיוב האב - להתחנך - ודו"ק.

פרק ה

**בגדר הברכה שפטרני מעונשו של זה,
ובגדר האחריות הכללית על המצוות של בנו
ובמה שהוא נענש עליו.**

המקור לברוך שפטרני.

יעיין ברמ"א [או"ח סימן רכה, סעיף ב]: "יש אומרים מי שנעשה בנו בר מצוה יברך בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה", והביא את המדרש בפרשת תולדות כמקור לדבריו, שכתוב שם - "ויגדלו הנערים - אמר ר' אלעזר - צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה - מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה", והרמ"א מוסיף - "וטוב לברך בלא שם ומלכות".

טעם המג"א - התרשלות בחינוך בנו, וטעם הלבוש - שבנו כבר לא יענש בגללו.

וכתב המגן אברהם [ס"ק ה] שיש שני טעמים הפוכים למנהג זה:

הטעם של המגן אברהם הוא שלמרות שקטן פטור מן המצוות עד גיל בר מצוה, אבל חכמים הטילו אחריות על האב שיחנך את בנו למצוות - כדי שיהא מחונך ורגיל למצוות, ואב שמתרשל בחיוב זה נענש על החטאים של בנו, ומבאר המג"א שכעת כשהבן נהיה בר מצוה הוא נפטר מאחריות זו - ולכן הוא מברך ברכה זו כיון שהוא נפטר מהעונש הזה.

הטעם השני מביא המגן אברהם [שם] בשם הלבוש - והוא - שלמרות שכתוב "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, איש בחטאו ימות" [דברים כ"ד ט"ז], ולמדנו מכאן שאין אדם נענש על עוון אבותיו או על עוון זרעו - אבל הרמב"ם

⁴⁷ וז"ל הריטב"א שם - "והנכון דקטן שהגיע לחינוך אינו מחוייב במצות כלל ואפילו מדרבנן אלא שאנו מצווין עליו לחנכו במצות, ולא עוד אלא שאפילו הוא אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו כדמוכה במסכת נדה [מ"ו ב'] וכדכתיבנא במסכת ע"ז ולפיכך אינו ראוי להוציא אחרים אפילו במצות דרבנן שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתו, אבל הכא בהא פליגי דר' יהודה סבר כיון שהגיע לחינוך שאר מצות ראוי הוא לחייבו במגילה לפי שהיה באותו הנס וכעין שחייבו בה את הנשים שהיו פטורות ממנה מן הדין לפי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא וחייבו אותו לפי שהיו באותו הנס, ורבנן סברי דנשים דבעלמא בנות חיובא ניהו מחייבי בזו שעשו אותם כאילו היה מצוה שלא הזמן גרמא אבל קטן דפטור אפילו מאיסורין חמורין של תורה ומעונשין אף במצוה זו לא נחייב אותו מטעם שהיה באותו הנס, וזה טעם כעיקר, והלכתא כרבנן".

[הלכות תשובה פרק ו הלכה א] כותב שמדייקים בפסוק שכל זה בן גדול כלשון הפסוק "איש בחטאו ימות", אבל קטן אינו 'איש', והוא נתפס על עוון אביו.

הרמב"ם מבאר את החילוק בין קטן לגדול שיש חטאים שנפרעים מן האדם בעולם הזה, "בגופו או בממונו או בבניו הקטנים", והרמב"ם מפרש "שבניו של אדם הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות, כקניינו הן וכתוב איש בחטאו ימות עד שיעשה איש".

הרי מבואר ברמב"ם שישנם חטאים שהאדם נענש עליהם בעולם הזה, והם נחלקים לשלשה סוגים, עונשים בגופו, עונשים בממונו ועונשים בבניו הקטנים, מפני שבניו הקטנים של האדם נחשבים כקניינו, והטעם לכך הוא משום שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות.

על פי זה מבאר הלבוש שלכן האב מברך כשהגיע לכלל מצוות, כיון שאז בנו נפטר מהעונש עבור חטאיו של האב.

ולכא' דברי הלבוש צריכים ביאור, שסו"ס מה הסיבה שהאב יברך כשבנו מפסיק להענש על ידו, והאליה זוטא [על הלבוש שם] מבאר את דבריו שהטעם שהאב מברך על זה שבנו כבר לא יענש עבורו מתבאר על פי דברי התוספות בב"ב [כב.]. שכל אחד היה מתאונן שמא נענשו אחרים על ידו שהרי כתוב במסכת שבת [קמט:] "כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא", ומטעם זה מברך האב שבנו כבר לא יענש על ידו.

שורש המחלוקת.

האליה זוטא [על הלבוש שם] מוסיף - שהלבוש חולק על הטעם של המגן אברהם שהוא סובר שלא יתכן לפרש שהאב נפטר מעונש הבן, שהרי הבן עדיין קטן והוא לא בר עונשין, וכיון שאין שום עונש על החטא של הקטן, אין מה להעניש את האב על החטאים של הבן, לכן הוא פירש שהאב מברך שנפטר הבן ממנו שכעת הוא כבר לא נענש עבורו.

אבל בלחם חמודות כתוב שלמרות שאין שום עונשים על החטא של הקטן, שגם הבן וגם האב לא נענשים על החטא הזה, אבל יש עונש מסיבה אחרת, שהאב מחוייב לחנכו במצוות לגדלו בתורה, וחייב זה של חינוך בנו מתייחס ישירות לאב, שזו אחריותו, ואם הוא מתרשל מהאחריות הזו הוא נענש על מה שלא חנכו.

דינו של אב שלא חנך את בנו אבל בנו התחנך על ידי אחרים.

ובביאור שיטת המג"א נראה שכתוב כאן עומק גדול - ונקדים - שיש לחקור בשיטתו דמה הדין באב שלא חנך את בנו כלל וכלל, אבל בנו התחנך על ידי אחרים - בלי שייכות לאב, במקרה כזה האב התרשל לגמרי מאחריותו, אבל הבן לא הגיע לחטא בגלל החינוך שהתחנך על ידי אחרים, ויש להסתפק במקרה הזה האם האב יענש.

ולכא' צדדי הספק הם כך:

האם האב נענש על עצם העובדה שהוא לא חנך את בנו, ואז יתכן לומר שאין שום הבדל אם הבן חטא או לא, ובמקרה הזה האב נענש, אבל יתכן לומר שהאחריות של חינוך מחייבת את האב לשאת באחריותו של העונש של החטא של הבן שנגרם בזה שהוא לא חנך, ובמקרה שהבן לא חטא לא יענש האב.

נמחיש את הדברים עוד, כשהאב לא מחנך את בנו במצוות השבת, והבן חיללה, האם העונש על האב הוא עונש של ביטול מצות חינוך - וזה לפי הצד הראשון, או עונש על גרימת חילול שבת - וזה כהצד השני.

האם מדובר על העונש של החטא של הבן או העונש על מה שלא חנך.

ונראה להוכיח כהצד השני - שבאמת יש לדייק את לשון הברכה - "שפטרני מעונשו של זה" - ומהלשון הזה משמע שיש עונש על הקטן, והאב נענש בעונש הזה במקום הבן, וכמובן שזה רק במקרה שהיה חטא, ויש עונש גם על החטא, ומטילים את העונש של החטא על האב - ולא משמע שמדובר על עונש על עצם העובדה שהוא לא חנך את בנו, גם בלי שהיתה תוצאה של חטא.

ובאמת שהדברים מדוקדקים בלשון המגן אברהם שכתב מפורש "דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו", ומבואר מדבריו שמדובר על עונש שמגיע לאב באופן שהבן חטא בפועל.

ונראה שיתכן לפרש שזו כוונת האליה זוטא שלכן הלבוש לא פירש כטעם של המגן אברהם, שהוא סובר שלא יתכן לפרש שהאב נפטר מהעונש של הבן, שהרי הבן עדיין קטן והוא לא בר עונשין, והכוונה בזה היא שאין שום עונש על החטא של הקטן, לא לקטן ולא לאביו, שאם אין כאן חטא למה שיהיה עונש, וממילא שאין מה להעניש את האב על החטאים של הבן - והאליה זוטא סובר שאין לפרש שהעונש בא על העובדה שהאב התרשל ממצוות חינוך שמוטלת עליו בלי שייכות לחטא של הבן, שהלשון עונשו של "זה" לא מתייחס לחטאים של האב, אלא לחטאים של הבן.

אם נתבונן בדברים נראה שאפשר להוסיף כאן נקודה יותר עמוקה - הרי לא מסתבר לומר שהעונש בא על עצם העובדה שהאב התרשל ממצוות חינוך שמוטלת עליו בלי שייכות לחטא של הבן, שהרי הדבר דומה לאחריות על מצוה מסויימת שמוטלת על האדם והוא נפטר מהמצוה, שלא מברכים ברוך שפטרני, וכי יעלה על הדעת שצריכים לברך ברוך שפטרני בסוף חג הפסח על זה שהוא נפטר מהאחריות של איסור חמץ, ומה הבדל בין מצות חינוך למצוות של חג הפסח.

והתשובה היא שכאן לא מדברים על האחריות על מצוה פרטית שמסתיימת - שבזה מצות חינוך דומה למצוות של חג הפסח, אלא שמדובר כאן במצב מסוים ומיוחד שבו הבן עובר עבירה והאב נענש, ורק כשמסתיים המצב המיוחד הזה - אז תיקנו על זה ברכה. - ובה א"ש הלשון "עונשו של זה".

ונראה שהדברים מדוקדקים בלשון המדרש - תחילת דברינו שכתוב - "צריך אדם 'להטפל' בבנו עד י"ג שנה - מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה" - והלשון 'להטפל' צ"ע - ולמה לא כתוב לשון "לחנך" - אלא ע"כ דלא איירי הכא בחיוב ובמצות 'חינוך' במסויים - שהרי מצד זה באמת הוא לא היה נענש על החטא של הבן אלא על ההתרשלות במצות חינוך עצמו, והכא הדין מתייחס לאחריות הכללית על המצוות של בנו - שהוא אחראי עליו למצוות ולכן הוא נענש עליו.

הוכחה שהברכה שייכת למצות חינוך, ומבואר שקנינו של האב בבנו הוא 'קנין רוחני' ולא קנין ממוני.

נתחדש כאן בשיטת המג"א שיש חילוק בין מצות חינוך במסויים - לאחריות כללית של האב על מצוותיו של הבן - ונראה שהחילוק הזה מוכרח נמי בשיטת הלבוש.

דהנה - האליה רבה [שם] הוכיח מלשון המדרש - מובא בתחילת דברינו - כשיטת המגן אברהם שמדובר על עונש שקשור להתרשלות במצות חינוך, שהרי תחילת דברי המדרש מתייחסים למצות חינוך של האב על הבן עד שלש עשרה, וכהמשך להלכה הזו מובאת ברכה זו, וכנראה שהיא מתייחסת לפטור ממצות חינוך ומהעונשים שכרוכים בה - ושיטת הלבוש צ"ע.

ונראה שיש ליישב קושי' זו - ובהקדם קושי' אחרת - דהנה ר' אליהו דוד תאומים רבינוביץ [בני בנימין על הרמב"ם] הקשה קושי' עצומה, שאיך כותב הרמב"ם [הלכות תשובה שם] שבנו כקניינו, הרי לא נמצא מקור לחידוש זה בשום מקום, ויותר מזה, שמצאנו ברמב"ם עצמו בהלכות ערכין [פרק ו הלכה כא] שכתב הפוך שבניו אינם קניינו של אדם, וזו פליאה עצומה.

ונראה לומר שהתשובה לשאלה האחרונה מרומזת בלשון הרמב"ם שמנמק למה הם כקניינו - ולשון הרמב"ם הוא - "משום שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות".

כלומר, הרי הם בשליטתו הרוחנית לחנכם למצוות כיון שאין להם דעת להתחייב במצוות בצורה עצמאית, וברור שמנימוק זה של הרמב"ם מוכרח שלא מדובר על 'קנין ממוני', אלא על 'קנין רוחני'.

בזה מיושבת שאלתו של האליה רבה, שלפי טעמו של הלבוש מה הקשר בין תחילת דברי המדרש שמתייחסים למצות חינוך לסוף דבריו על ברכת ברוך שפטרני, שהרי מערכת היחסים בין אב לבנו שהבן נענש על ידו נובעת מכך שבנו הוא קניינו הרוחני, וזה כתוצאה ממה שהאב אחראי על חינוך בנו למצוות, ולכן אחרי שהאחריות הזו מפסיקה בגיל שלש עשרה מברכים ברכה זו.

ונראה שגם לפי דרך זו מדוקדק טובא הלשון 'להטפל' - והיינו דמצד מצות חינוך עצמו אין להגדירו כקנינו הרוחני - ואם אינו מוגדר כקנינו הרוחני א"כ אין סיבה שהבן יענש על ידו - וכל מה שהוא קנינו הרוחני אינו אלא כתוצאה ממה שיש לאב אחריות כללית על המצוות והעבירות של בנו - וזו כוונת המדרש - 'להיטפל' בתור אחריות כללית.

הרי לנו שגם במג"א וגם בלבוש מבואר שיש חילוק בין מצות חינוך במסויים - לאחריות כללית של האב על מצוותיו של הבן - ודו"ק.

במה שיש לתמוה בדין ברכה שפטרני בבת שהגיע לחיוב מצוות.

ועיקר הגדרה זו מוכרחת גם ממה דמצאנו בדין בת שמגיע לגדלות להתחייב במצוות, שיש לדון דמה הדין בברכה זו.

ויעיין ברד"ל [בפירושו על המדרש] ובפרי מגדים [סימן רמ"ה א"א ס"ק ה] שדייקו מלשון המדרש - שדווקא על בנו הוא מברך ולא על בתו.

ויש לעיין טובא בעיקר חילוק זה בין בן לבת - לשתי השיטות - שהרי לטעמו של הלבוש תמוה, שהרי גם בנות מתות בעון אביהן, ולמה אביהן לא יברך עליהם, וגם לטעמו של המגן אברהם תמוה, שהאב נענש על שהתרשל בחינוך בתו, ולמה אביהן לא יברך עליהם.

הפמ"ג [שם] פירש שלפי הטעם של המגן אברהם מצד חינוך יש מקום לומר שהוא באמת לא מחויב בחינוך בתו הקטנה, ולכן אין לו עונש על התרשלותו מהחינוך שלהם.

ובאמת שהפמ"ג [שם] הביא מקור לחילוק זה בין בנו לבתו במצות חינוך מדברי המגן אברהם [סי' שמ"ג ס"ק א'] עצמו שחילק כן, והתבסס על סוגי' בנזיר [כט.]. שמשמע שיש חילוק ביניהם לגבי החינוך לנזירות.

אלא שבהמשך דבריו הביא המגן אברהם [שם] שכבר הקשו התוס' בנזיר [שם] ממה שמצאנו שביה"כ האב מחויב לחנך את בתו, והמסיק שכנראה כל המצוות דומות ליום הכיפורים, והביא כן מדברי הילקוט [פרשת אמור].

ומעתה יש להקשות קושי' עצומה - דאיך ניתן לפרש את דברי המגן אברהם בטעמו למנהג ברכת ברוך שפטרני - הרי המגן אברהם בעצמו דחה חילוק זה בתוך דבריו שם, והדברים מפליאים.

מחדש שיש שני חלקים למצות חינוך, עיקר החיוב לחנך למצוות, והאחריות הכללית על מצוותיו שמזה נובע שהעונש על חטא הבן מתייחס לאב, ובדין השני מתחלקים הבן והבת.

ונראה שהישוב לשאלה הוא שבאמת ישנם שני חלקים למצות חינוך, והם מתחלקים כך, א] עיקר החיוב לחנך את בנו בכל מצוה ומצוה כדינו, ב] אחריות כללית של האב על מצוותיו של הבן שמזה נובע חידוש נוסף, שהעונש על חטא הבן מתייחס לאב.

על פי זה נראה שיש מקום לחלק בין הבן לבת, ולומר שאמנם האדם חייב בחינוך שניהם, אבל דווקא בחינוך של הבן קיים החלק השני, שהעונש על חטא הבן מתייחס לאב, לעומת העונש על חטא הבת שאינו מתייחס לאב.

כעת דברי הפמ"ג מאירים וברורים, שהרי הוכחנו גם מסברה וגם מנוסח הברכה שהברכה נתקנה על עונש חטא הבן, והיא לא נתקנה על עצם העובדה שהוא חייב בחינוך הבן והתירשל בחיוב זה, וכאן טמון ההבדל בין בן לבת, שכיון שהברכה מתייחסת לעונש מחמת החטא ולא לעונש על החינוך עצמו, לא נכללה הבת בברכה זו, ונתיישבה שיטתו של המגן אברהם.

ובאמת ששורש חילוק זה נעוץ במה שחילקנו לעיל ודייקנו בלשון המדרש שיש חילוק בין מצות חינוך במסויים - לאחריות כללית של האב על מצוותיו של הבן - והעונש על חטא הבן שמתייחס לאב מיתלי תלי באחריות הכללית של האב על מצוותיו של הבן - ובזה איירי הכא - ובזה חלוקין בן ובת - וכל זה מרומז בלשון המדרש - "להיטפל בבנו" - שבחינוך שניהם הוא חייב אבל בלהיטפל יש ביניהם חילוק.

חילוק נוסף במצות חינוך בין בן לבת.

נאמר כאן חידוש:

בשיטת המגן אברהם יש לחלק בין הבן לבת במצות חינוך לגבי העונש שנגרר לאב מחטאי הבן ולא מחטאי הבת.

ונראה שיש חילוק דומה בדברי הרמב"ם [שביתת עשור פ"ב ה"י] לגבי מצות חינוך בצום יום הכיפורים, שחילק בין בן תשע שלא משלים את הצום לבן אחת עשרה המשלים את הצום, וכך לשון הרמב"ם:

"קטן בן ט' מחנכין אותו לשעות [בצום יוה"כ], בן י"א שנה מתענה ומשלים מדברי סופרים".

רבינו מנוח [שם] דייק שיש ביניהם חילוק, שמצד אחד לשון הרמב"ם בחינוך של בן תשע שלא משלים את צום הוא לשון מחנכים, ומצד שני לשון הרמב"ם בחינוך של בן האחת עשרה שמשלים את הצום הוא מדברי סופרים, והוא מפרש שיש הבדל תהומי בין שני סוגי החינוך.

הדין הראשון אינו חובה מדרבנן על הקטן, אלא שיש חיוב כללי על האב להרגיל אותו בדרכי יושר כדי להכניסו תחת כנפי השכינה, וזה נלמד מהפסוק במשלי "חנך לנער עפ"י דרכו", וחיוב זה הוא רק בבנים ולא בבנות, ושייך גם באופן שלא משלימים את הצום, כיון שזהו דין כללי, לתת לו טעם במצוות.

הדין השני הוא חיוב ישיר על הקטן מדברי סופרים ובזה אין הבדל בין קטן לקטנה, ששניהם חייבים, ואינו שייך על חלק מהצום, שכל מהותו של דין זה מתייחס למצווה בשלמותה.

ונראה לומר שהחילוק בין בן לבת שמצאנו במגן אברהם, שורשו בחילוק שרבינו מנוח דייק ברמב"ם - ודו"ק.

חילוקים נוספים בין בן לבת.

הרד"ל [מדרש שם] מחלק בין בן לבת לגבי ברכת ברוך שפטרני בדרך אחרת, מבלי להיכנס לחילוקים ביניהם במצווה הכללית של חינוך.

ויצא לחדש שאין הכוונה שהעונש בא על מה שהאב חייב במצות חינוך, אלא מדובר בחיוב מסוים של האב ללמד את בנו תורה - וחיוב זה אינו כלול במצווה הכללית של חינוך לשאר המצוות, שמצות חינוך היא מדרבנן, וכמו שהבאנו בתחילת המאמר מהפסוק במשלי, לעומת המצווה ללמד תורה שהיא מצווה מן התורה.

חילוק נוסף ביניהם הוא שהמצווה ללמד תורה היא רק לבנו ולא לבתו - ודווקא ההתירשלות בחיוב זה גורמת עונש, ועל זה הוא מברך, ולכן לא מברכים כשהבת תגיע לגיל המצוות.

הפמ"ג [שם] רצה לחלק באופן אחר, שגם אם נאמר שהאב מחויב לחנך גם את בתו, אין בה כל כך מצוות שמחויב לחנכה בקטנותה, ולכן אין כאן כל כך עונש.

בת קטנה שנישאה.

שיטת הלבוש עדיין קשה - שהרי גם בנות מתות בעוון אביהם, ומדוע אביהן אינו מברך עליהם, הרי הטעם שבנים מתים על עוון אביהם הוא משום שהם קניינם הרוחני של האב, וכמו שהבאנו בתחילה מדברי הרמב"ם, וא"כ גם בנותיו נכללות בזה, ולמה אין ברכה כשמגיעות לגיל בת מצווה, וצע"ג נזכרו בזה כמה דרכים.

א] הפמ"ג [שם] כותב שאם האב משיא את בתו לאיש בקטנותה, היא קנינו של בעלה וכבר לא נענשת עבור אביה, וכנראה שכוונת הפמ"ג בזה ליישב את הקושי הנ"ל.

אמרות

סוכה

אברהם

ביאור דבריו: כיון שקטנה שהשיאה אינה נענשת בעוון אביה, לכן לא תיקנו ברכה כשנעשית גדולה, כיון שיציאתה מלהיות קניינו של האב איננה תלויה דווקא בגדלות, שהרי לפעמים גם בקטנות היא כבר יוצאת מלהיות קניינו, באופן שהוא השיאה.

[ב] הכף החיים [אות טו] ביאר בדרך אחרת, את שיטת הלבוש, ופירש בזה שיש לבת גם את מזלו של הבעל אפילו קודם נישואיה, שהרי כתוב בסוטה [ב]. שבת קול מכריזה לפני הלידה בת פלוני לפלוני, ולכן אפשר שיתגבר מזל של בעלה ולא תיענש בחטא האב, ועל כן לא תקנו לברך.

אולם נראה על פי כל המ שנתבאר לעיל ניתן לבאר את ההבדל בין בן לבת באופן אחר ולומר שבתו אינה קנינו של אביה באותה רמה שבנו נחשב כקניינו, שהרי הרמב"ם כתב שהטעם שבנים מתים הוא משום ש"בניו קטנים כקנינו הם", וניתן לומר שאין זה מתייחס לבנותיו.

לכאורה הסברה בזה היא הפוכה, שברור שבתו יותר נחשבת כקנינו מבנו כיון שבידו למכרה להיות אמה העברייא ולהשיאה לאחרים, ואיך יתכן לומר שבנו נחשב יותר כקנינו מבנו.

התשובה לשאלה זו מתבססת על מה שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם - שאין כוונתו שבניו הקטנים הם קנינו הגשמי אלא שהם קנינו הרוחני.

ההוכחה לביאור הזה הוא שהרמב"ם מזכיר את העובדה שבנו פטור מן המצוות, ולכן הוא קנינו, וביארנו שכוונתו לפרש שהבן הוא באחריותו ובשליטתו לחנכו, ולכן הוא קנינו הרוחני.

זה ההבדל בין בן לבת, שאמנם הבת קנויה לו יותר במישור הגשמי, אך הבן קנוי לו יותר במישור הרוחני, והכל סובב סביב החילוק ביניהם במצות חינוך.

האם מברכים ברכה זו על נכד.

יש לדון מה דינו של נכד - דיעויין בשערי רחמים [שערי אפרים שער ד אות כ] שכתוב שאין שום חובה על הסבא לברך ברוך שפטרני על נכדו שהוא יתום מאביו.

אך בשערי חיים [שם אות כד] כתב שכיון שחייב ללמד תורה לנכדו, וכמבאר בשו"ע יו"ד [סימן רמה סעיף ג], לכן ברור ששייך לברך ברוך שפטרני לפי טעמו של המגן אברהם, והביא שכן הורה הגאון המהרש"ם, ובשו"ת בצל החכמה [חלק ה' סימן ג] האריך בנדון זה.

ויתכן לומר שמחלוקת זו תלויה במה שהבאנו לעיל האם מדובר על המצווה הכללית של חינוך למצוות או על המצווה ללמד את בנו תורה, שזו מצוה גם בנכדו.

ברכה על האב או גם על האם.

ויש לדון עוד בעיקר ברכה זו דמה דינה של האם שנעשה בנה בר מצוה.

הפמ"ג [שם] פסק שאינה מחויבת לברך משום שאינה חייבת לחנכו, וציין לדברי המגן אברהם [הנ"ל].

וכוונתו - שהמגן אברהם הוכיח מהגמרא בנזיר שאשה אינה חייבת בחינוך ולכן אינה יכולה להזיר את בנה בנזיר.

ולכא' לפי"ז נראה לומר שלטעם הלבוש היא צריכה לברך, אבל בפמ"ג כתב שיתכן שאין הבן נענש בשביל חטא אמו, וכן מסתבר שהרי כתוב [שמות לד, ז] פוקד עון אבות על בנים, משמע שאינם מתים בעוון אדם.

הפרי מגדים דייק גם את לשון הרמב"ם שהזכרנו לעיל שהטעם שבנים מתים הוא משום ש"בניו קטנים כקנינו הם" - ומזה משמע שדווקא האב שהם קנינו ולא האב.

נוכל לפרש את הדברים ביתר עומק, על פי מה שביארנו שיש הבדל בין בן לבת, שאמנם הבת קנויה לו יותר במישור הגשמי, אך הבן קנוי לו יותר במישור הרוחני, שהקנין הרוחני תלוי באחריותו עליו לחנכו, ובזה יש הבדל בין בן לבת.

לאור הדברים הללו ניתן לומר, שכמו שחילק הפמ"ג בין אב לאם לעניין מצות חינוך בביאורו לשיטת המגן אברהם, כך ניתן גם לחלק ביניהם בשיטת הלבוש, כלומר, שכתוצאה מההבדל ביניהם במצות חינוך מסתעף הבדל אחר ביניהם האם הם קנינם או לא, וכמו שהאם לא מחויבת בחינוך, כך אין הבנים קנינם הרוחני.

למה מברכים בשעת העליה לתורה.

אגב יש להעיר הערה גדולה במה שנהגו לברך ברכת ברוך שפטרני בשבת כשילד בר המצוה עולה לתורה, וכ"כ במשנה ברורה [סימן רכה, ס"ק ו] שעכשיו נהגו שלא לברך עד שעה שהנער מתפלל בצבור בתורת ש"ץ, או שהוא קורא בתורה בשבת ראשונה, שאז נודע לרבים שהוא בר מצוה.

ויעויין בשו"ת דברי מלכיאל [חלק א סימן ד] שהקשה שכיון שנעשה בר מצוה מקודם א"כ למה לא יברכו מיד כשנעשה בר מצוה, ומביא מספר שערי אפרים שכתב הטעם בזה הוא לפי שמצות עלייה לתורה הוא עושה כעת בפעם הראשונה, ועי"ז מתפרסם שנעשה גדול.

אלא שהדברי מלכאל שואל בזה ב' קושיות, א' הרי גם קטנים עולים לתורה למפטיר, ב' מה החשיבות לברך בשעת הפרסום, הרי צריכים לברך בשעת ההנאה של האב.

ולכן כתב שהטעם הוא שהברכה דומה לברכת ההודאה שצריך דווקא לפני עשרה, ומטעם זה קבעו ברכת הגומל בקריאת התורה שאז ודאי שיש עשרה, וה"ה הכא.

ונראה שחידוש גדול יוצא מדבריו - שכיון שנוהגים לעשות סעודה לבר מצוה ביום שנעשה בר מצוה, ובדרך כלל יש שם עשרה, א"כ באמת הוא יהיה מחוייב לברך בשעת הסעודה, ואדרבה אז עיקר מצוותה של ברכה זו, הרי איך אפשר לומר שבעת עיקר השמחה הוא לא יברך.

ובאמת שכעין זה כתב החת"ס [או"ח סימן נ"א] שצריך לברך ברכת הגומל אף בלילה אם הוא עושה שמחה כשעולה מן הים, ולא ימתין על שיעלה לתורה בבית הכנסת.

פרק ו

בסתירות בשיטת הרמב"ם, אי הוי מצווה על האב או הבן.

סתירות ברמב"ם – אי מצות הבן או מצות האב.

מצאנו סתירות בשיטת הרמב"ם – האם דעתו כרש"י והרמב"ן שהמצווה על האב או דעתו כהתוס' שהמצווה על הבן - וכבר עמד מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א [בספרו על מסכת תפילין, ד'].

דעיין בכס"מ [מצה פרק ו' הלכה י'] שדקדק מלשונות הרמב"ם כרש"י שאין החיוב מוטל על הקטן אלא מוטל על הגדולים לחנכו: "קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה" וכן מהלשון "מחנכין את הקטנים לקרותה" לגבי מגילה [ריש הל' מגילה].

ויש לדייק כן עוד בכמה מצוות שכתב כן – וכדלהלן:

א' "נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע, ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה ומברכין לפניה ולאחריה כדי לחנכן במצות" [ק"ש פרק ד' הלכה א'].

ב' "הכל חייבין במזוזה אפילו נשים ועבדים, ומחנכים את הקטנים לעשות מזוזה לבתיהם" [מזוזה פרק ה' הלכה י'].

ג' "קטן שיוודע לשמור תפיליו - אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצות" [תפילין פרק ד' הלכה י"ג].

ד' "כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות שנאמר יראה כל זכורך", [חגיגה פרק ב' הלכה ג'].

אולם בעוד כמה דוכתי נקט הרמב"ם לשון חיוב על הקטן – וכדלהלן:

א' "נשים ועבדים וקטנים חייבים בתפלה" [תפלה פרק ו' הלכה י'].

ב' "הקטנים חייבין בברכת המזון מדברי סופרים כדי לחנכן במצוות" [ברכות ריש פרק ה'].

ג' "ומדברי סופרים שכל קטן שיוודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות" [ציצית פרק ג' הלכה ט'].

ד' "קטן שאינו צריך לאמו וכו' חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצות" [סוכה ריש פק ו'].

ה' "קטן היוודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצות" [לולב פרק ז' הלכה י"ט].

מבואר הכא כרבינו מנוח.

וכהתחלת דברים בזה היה נראה כרבינו מנוח שיש ב' דינים בכל מצווה ומצווה – אלא יש מקומות שאין כאן יותר מהחיוב של האב – ובדומה למחנכים שעות ביוה"כ, ובעלייה לרגל יש לומר שבאמת אין כאן את פרטי מצווה ולכן הקטן אינו מחוייב, וא"ש למה הביא את החיוב של האב, אכן בתפילין הביא את לשון הברייתא שאביו לוקח – והיינו משום שהוא צריך תפילין משלו ולא מהני של אחרים, דגם האחרים צריכים לכל היום, ולגבי מצה צ"ל שבשנים שהוא יכול לאכול פת אינו בר דעת כלל וכלל ולכן אין לחייב את הקטן ואז איכא רק דין של "מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו" ולשון מאכילין יעיד על כך, ואכתי קשה טובא משאר המצוות, ויש לעיין בכל דבריו.

פרק ז
שיטת הרמב"ם
בחילוק בין חינוך למידות
לחינוך למצוות.

בדברי המשך חכמה דיתכן שיש מצוות חינוך מה"ת וקרא דאשר יצוה את בניו אחריו, ויתכן שיש קיומית מה"ת.

ונקדים יעויין במשך חכמה [וירא] שכתב שיש כמה פסוקים על מצוות חינוך, חנוך לנער הוא מצוה מדברי קבלה וקאי על חינוך לאיסורים - וכן יש חינוך ללימוד התורה - ובלמוד התורה יש חילוק בין בן לבת וכן בנזיר יש חילוק ביניהם, אולם הוסיף שיעקר המקור לחינוך הוא מקרא דלמען אשר יצוה את בניו וביתו אחריו ושמרו דרך ה', והוסיף בזה לאפוקי מהנך דאמרו שיש חילוק בין בן לבת דקרא דחנוך לנער נאמר 'נער' ומיעטו בזה את הבנות, וכתב דבמקרא הזה מפורש דגם בבנו וגם בבתו, וזה דלא כדמצאנו בדברי רבינו מנוח בהל' שביתת עשור שיש חילוק בזה בין בן לבת בחינוך.

עכ"פ מתוך דבריו יוצא הערה גדולה, דמצאנו לכאן דין חינוך מאברהם אבינו, ועוד דבזה לא חילקו בין בן לבת, ועוד דא"כ אינו דרבנן בעלמא, ופשוט בכל מקום שחינוך הוא מדרבנן, ומהאי טעמא מבואר תמיד דחיובא דקטן במצוות הוא רק מדרבנן וזה משום שחינוך עצמו הוא מדרבנן, ולמה לא נילף מהכא שזה מה"ת.

עוד יש להעיר שיש באמת ב' מקומות שמצאנו שהיה נראה שחינוך הוא מה"ת:

א] עיין בתוס' בפסחים שמבאר שאין איסור ספייה בק"פ לקטנים אף דהוי איסור שלא למנויין, אבל כיון שיש מצוות חינוך שוב לא דמי לנבילות ולכן ליכא בזה ספייה - וקשה שהרי חינוך הוא רק מדרבנן, וככאן שממע שזה מה"ת, וכבר עמדו בזה.

ב] ע"ד זה מבואר נמי במרומי שדה [ריש חגיגה] שהקשה דלמה אין ספייה להביא קטן למקדש בלי קרבן ראייה, ותל' דאיכא חינוך וכן"ל בתוס', וגם הכא קשה כנ"ל.

והיה אפשר ליישב כל הנך קושיות - ולבאר בזה את דברי המשך חכמה - דכמו דחיובא דתפילה י"א שהוא רק מדרבנן, ואפי"ה ייסד לנו הגר"ח שהקיומית של תפלה הוא מה"ת, וע"ד זו הוכחנו נמי בקריאת התורה וכמבואר נמי במרומי שדה שיש בזה חילוק בין החוב לקיום, כמו"כ י"ל דהחובית של חינוך יליף מדברי קבלה [חנוך לנער], אבל הקיומית הוא בהך קרא דלמען אשר יצוה, וזה מה"ת.

ומעתה יש לומר דזה סגי כלפי דין ספייה שהוא גם מה"ת, וי"ל עוד, דכל הך צד לחלק בין בן לבת הוא רק בחובית אבל מהך קרא מבואר דאיכא קיומית גם בבת.

[ועוד, דנראה דלפי מה שנתבאר בחידושי ר' ראובן [סוכה] שיש דין נוסף בנזיר שהאב במקומו, דיתכן דעל זה ליכא אפי' קיומית מה"ת, ודו"ק].

מהלך נוסף מהפחד יצחק שיש מצוות חינוך נפרד במידות חוץ מהחינוך של מצוות.

איברא, דראיתי מהלך נפלא בזה מהפחד יצחק [מאמרים סוכות כ'] שפתח פתח חדש בגדר מצות חינוך.

דהנה, מצאנו ברמב"ם מתנו"ע [ריש פרק י'] "חייבין אנו להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה, שהצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו לעשות צדקה", ומבואר שלומדים צדקה ממה שמבואר אצל אברהם אבינו למען אשר יצוה, ותמה בזה שזה נגד הרמב"ם בפירוש המשנה [גיד הנשה] שמצוות שיש לנו הם ממתן תורה ולא ממה שהאבות נצטוו.

וביאר בזה בפחד יצחק שבמידות אנו אומרים מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי, לא כן במצוות, ובצדקה איכא תרתי, מידות ומצוות, ומצד המידות שיש בצדקה י"ל שעדיין לומדים מהאבות, ורק מצוות צדקה לא ילפינן מלפני מתן תורה.

ועפ"י זה הוסיף שהעולם מקשים שבחינוך כתוב בכל מקום שזה מדרבנן ולמה לא כתוב שזה מדברי קבלה מהפסוק 'חנוך לנער', ותירץ שחנוך לנער זה חינוך למידות, וחינוך למידות הם מדאורייתא כבר מאברהם אבינו מהפסוק למען אשר יצוה את בניו אחריו, וחינוך למצוות הם באמת רק מדרבנן.

וכתב שזה חידוש גדול, ואמר כן רק בדרך אפשר, ובאמת שצריכים להבין טעמא דחילוק זה, וגם צריכים מקור לחילוק זה, וביותר תמוה וכמו שתמה שם על עצמו, דלא מצאנו בשום מקום שיש דין משפט שלמדנו מאברהם, הא צדקה למדנו אבל איזה משפטים למדנו מאברהם ומה משפטים שייכים למידות.

ונראה שיש מקור מפורש לזה ברמב"ם בהלכות דעות [סוף פ"ק] דמיררי בענין המדות שירגיל אדם את עצמו בהן, וכתב וז"ל, "ולפי שהשמות האלו [רחום חנוך ארך אפים וכו'] נקרא בהן היוצר והם הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה, נקראת דרך זו דרך ה'", הרי לנו דרכי המדות נקראים בלשון התורה דרך ה' כיון שהם שמותיו של הקב"ה.

והוסיף לנו הרמב"ם, "והיא שלמד אברהם אבינו לבניו שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'", והיינו ששם כתוב "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", ומבואר שכל הפסוק הוא פסוק של חינוך ללכת בדרכי ה' שהם המדות, וצדקה בכלל זה, הרי לנו דברים מפורשים כיסודו של הפחד יצחק.

והנה אצל אברהם כתוב [בראשית יד יד] שכששמע על הכיבוש של לוט - מיד וירק את חניכיו - ופירש רש"י "חנכו כתיב זה אליעזר שחנכו למצות", וכן בתחילת וירא אצל המלאכים הוא חנכו וכמבואר ברש"י שם - והעירני תלמיד אחד שדווקא בב' פעמים מצאנו שכתוב מה היה החינוך של אברהם - ושניהם מתעסקים בחינוך למידות, הצלת לוט והכנסת אורחים - ומוכרח כנ"ל, ויתירא מזה - הרי לא באמת שייך בישמעאל חינוך למצוות כלל כיון שלעולם הוא לא יתחייב בזה.

ונראה שזה נמי הביאור בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים, ונקדים, שהקב"ה אמר לאברהם "כי ביצחק יקרא לך זרע", ובהבטחה זו נאמרה הפקעה דישמעאל כבר אינו מזרע אברהם [וירא כ"א י"ב], ומזה הופקע נמי עשיו דדרשינן ביצחק ולא כל יצחק [ויצא כ"ח ט"ו, וברש"י], אולם עיין רמב"ם מלכים [פ"י ה"ז] "המילה נצטוה בה אברהם וזרעו בלבד, שנאמר אתה וזרעך אחרך, יצא זרעו של ישמעאל שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, ויצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך, מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה, והם המחוייבין במילה".

עכ"פ מבואר ברמב"ם שעשיו הופקע מקרא דסוף תולדות שאמר יצחק ליעקב "ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך", ועיין בחידושי הגר"ז על התורה [סוף תולדות] בשם הגר"ח, דאף דמבואר בנדרים דעשיו הופקע מקרא דביצחק ולא כל יצחק, אבל אכתי לא הוחלט מי מהם יקרא זרעו של אברהם, וההכרעה היתה בהאי קרא, עכ"ד הגר"ח.

והוסיף הגר"ז, דא"כ כל ההכרעה לא נעשה עד האי קרא, והדבר היה מוטל בספק עד עכשיו, ובזה א"ש דברי הרמב"ם דמשמע דרך הוכרע לטובת יעקב בגלל שהוא "המחזיק בדתו ובדרכו הישרה", והביאור, דזו סיבת ההכרעה שזה יעקב ולא עשיו, עיי"ש, ועיין בהערה ⁴⁸ מה שהוסיף בזה עוד.

ונראה לבאר את כוונת הרמב"ם שמצאנו שיעקב "מחזיק בדתו ובדרכו הישרה" שתירתי קאמר, 'דתו' היינו אמונה ומצוות ו'דרכו הישרה' היינו מידות, והיינו כמו שכתב בהלכות דיעות דדרכי המדות נקראים בלשון התורה דרך ה', וזהו שכתב אצל אברהם על מידות "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" שזה מדות, והחינוך הזה התקיים אצל יעקב.

הערות בדברי הרמב"ם מה דילפינן מיעקב אבינו בהלכות שכירות פועלים.

ונראה דבדרך זו יתיישבו דברי הרמב"ם בסוף הלכות שכירות "אין הפועל רשאי לעשות מלאכתו בלילה ולהשכיר עצמו ביום או לדוש בפרתו ערבית ולהשכירה שחרית, ולא יהיה מרעב ומסגף עצמו ומאכיל מזונותיו לבניו מפני גזל מלאכתו של בעה"ב, שהרי תשש כחו ותחלש דעתו ולא יעשה מלאכה בכח" - והמקור לדין זה הוא בתוספתא ב"מ [פרק ח].

ובהלכה לאחר מכן כתוב הרמב"ם חידוש דין, וזה לשונו: "כדרך שמוזהר בעה"ב שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעה"ב ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן וכו', וכן חייב לעבוד בכל כחו שהרי יעקב הצדיק אמר כי בכל כחי עבדתי את אביכן, לפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה שנאמר ויפרץ האיש מאד מאד".

ויש לעיין בדברי הרמב"ם כאן סותרים לכלל של הרמב"ם בפירוש המשנה בפרק גיד הנשה שמצוות שיש לנו הם ממתן תורה ולא ממה שהאבות נצטוו, וצ"ע, ויש לדון האם גדרי פועל שייכים לכלל הזה שאינו מצוה אלא הגדרת החיוב עבודה של הפועל, וזה דומה למה שלמדו בסוף הפועלים לגדרי אונס בש"ש ששם לא נראה שזה בגדר ילפוטא אלא בתור גילוי מילתא מה שיעור החיוב, ואולי גם הכאן זהו כוונת הרמב"ם בתור גילוי מילתא מה שיעור החיוב, עיי"ש.

איברא שיש הערה אחרת ברמב"ם - דהנה יעויין בסמ"ג שהביא את דין שהזכיר הרמב"ם לעיל מיניה מהתוספתא וגם הוא מדמה ליעקב, וזה לשונו, [עשין סימן צ"א] "ולא ירעב ויסגף עצמו ויאכיל מזונותיו לבניו מפני גזל מלאכתו של בעל הבית שהרי יכשל כחו ויתחלש דעתו ולא יעשה מלאכה בכח, והרי יעקב אבינו אמר כי בכל כחי עבדתי וגו'", וזה הדין שמפורש בתוספתא, והרמב"ם בעצמו הביאו בהלכה הקודמת, ושוב הפסיק הרמב"ם בענין פועל שלא יגזול זמנו של בעה"ב, ובסוף ההלכה הבאה הוסיף "וכן חייב לעבוד בכל כחו שהרי יעקב הצדיק".

ויש להעיר טובא בשיטת הרמב"ם:

א] למה חילק הרמב"ם הך הלכה לשנים, דמאי שנא העמדת עצמו לעבודה עם כל הכח בלי סיגופים לעיקר החיוב עבודה בכל כחו, הרי כולו אחת.

ב] למה הוא הביא את הדמיון ליעקב דווקא על הדין של חיוב לעבוד בכל כחו - ואל על הכל וכמבואר בסמ"ג.

⁴⁸ וביאר בזה עוד, דלהכי נאמר שם ברכה שיהיה לקהל עמים ותירגם אונקלוס דהיינו שבטין, דאחרי דהכא הוחלט שהוא זרע יצחק, שוב הוכרע דממנו יצא שבטים, וביאר עוד דמבואר שם דהציווי של יצחק שלא יקח בנות כנען שייכת להאי ברכה, [וכמדויק שראה עשיו את הציווי ואת הברכה, עיי"ש], וע"כ דאחרי הבחירה שהוא זרעו של יצחק, שוב הוחלט שהוא רק יקח אשה ששייכת לזרעו של אברהם.

ג] בתוספתא ליתא להך תוספת שהוסיף הרמב"ם מעצמו, ומה"ט כנראה השמיט הסמ"ג דין זה, ולמה הוסיף הרמב"ם יותר מהמבואר בתוספתא.

ד] גם אחרי שהרמב"ם הוסיף יותר על המבואר בתוספתא למה הוסיפו במקום אחר - וגם מדמה את יעקב דווקא לחלק הזה, וצ"ע.

ה] יש כאן תמיהא גדולה - הרי הרמב"ם אומר שיעקב זכה לשכר בעולם הזה מחמת זה שעבד כל כחו, ותמוה דעד כמה שזה חובה מעיקר הדין א"כ מוכרח שכל הכחות שלו משועבדים לבעה"ב מעיקר הדין - וא"כ למה מגיע שכר לפועל על זה שהוא לא גוזל את הכחות שלו שממילא הם משועבדים לבעה"ב שלו - וצ"ע.

ישוב בדברי הרמב"ם בהלכות שכירות כלפי השכירות של יעקב אבינו.

ונראה שעל פי דרכו של הפחד יצחק מיושבים ומבוארים היטב דברי הרמב"ם בסוף שכירות, דמתחילה הביא הרמב"ם את הדין של התוספתא שזה חיוב בחו"מ להעמיד את עצמו לעבודה עם כל הכחות, והבעה"ב יכול לתבוע אותו של יקח עוד עבודות בלילה וכו' כיון שזה חיוב בחו"מ, ושוב הוסיף עוד דין בחו"מ שלא יגזול זמנו, ובסוף הוסיף דין שלא כתוב בתוספתא ובסמ"ג שזה חיוב של מידות, ש"חייב לעבוד בכל כחו שהרי יעקב הצדיק אמר כי בכל כחי עבדתי את אביכן", והרי בחו"מ א"א לתבוע "בכל כחו", הרי האדם על עצמו אינו יודע כל כחותיו, ורק חיובא דמידות יכול לחייב חיוב כזה, והרי מידות ילפינן מהאבות אף שזה לפני מתן תורה, ובזה אנו רואים את המידות של "משפט", שכמו שצדקה יש בו מידות ויש בה מצווה כמו כן 'משפט' יש בו מידה ויש בה מצווה, והנפ"מ כנתבאר אצל יעקב, ובזה גילה לנו התורה למה נבחר יעקב, שהרי הוא "מחזיק בדרכו הישרה", שממשיך "לשמור דרך ה'".

ובזה מובנים נמי סוף דברי הרמב"ם שמסיים: "לפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה שנאמר ויפרץ האיש מאד מאד".

הרמב"ם הזכיר את הברכה ושכר של יעקב "ויפרץ האיש מאד מאד" ונראה לחדש שאין זה חידוש מיוחד אצל יעקב אלא שזה שייך לנתבאר ברמב"ם בהלכות דיעות, שאחרי שהרמב"ם מסיים ואומר ללכת בדרכי האבות לשמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, וזה המידות, בזה מסיים הרמב"ם "וההולך בדרך זו מביא טובה וברכה לעצמו שנאמר למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו", הרי שיש טובה וברכה מיוחדת למי שהולך בדרך זה, וזה מה שהתקיים אצל אברהם, וזה התקיים נמי אצל יעקב.

נמצאנו למדים מכאן שהברכה של "ויפרץ האיש מאד מאד" הוא קיום דין של דברי הרמב"ם "וההולך בדרך זו מביא טובה וברכה לעצמו", ונתקיים אצל יעקב האי קרא ד"למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו".

ובזה מיושב תמיהא גדולה - הרי עד כמה שזה חובה מעיקר הדין לעבוד בכל כחותיו - א"כ מוכרח שכל הכחות שלו משועבדים לבעה"ב מעיקר הדין - וא"כ למה מגיע שכר לפועל על זה שהוא לא גוזל את הכחות שלו שממילא הם משועבדים לבעה"ב שלו - וצ"ע.

ולהנ"ל ניחא שמחוייב בתור מידות ולא בתור חו"מ, וא"כ השכר הוא ראייה שזה באמת כך - שהרי בתור מידות מגיע לו הזכר שהבטיח לאברהם אבינו לדורות על זה.

ואולי זה הביאור במה שנאמר בריש פרשת וישלח שיעקב שולח שליחות לעשיו - עם לבן גרתי - ויהי לי שור וחמור - ואולי בא לומר שמצד אחד קיימתי תרי"ג מצוות - גרתי - ומאידיך קיבלתי שכר על המידות שהלכתי בדרכי אבותי - ובא לומר בזה כדברי הרמב"ם לעיל שאצל יעקב התקיים זה שהוא "מחזיק בדרכו הישרה" - וביארנו שזה מצוות ומידות, ובזה הוא רצה לומר לעשו שהוא נבחר לממשיך של יצחק מחמת הנך תרתי.

מקור מהמידות של משפט אצל אברהם - בהנהגה שלו בדין עבודת פרך בעבדים.

והוסיף לי ידידי הגאון רבי יצחק עהרנפלד שליט"א שבאמת גם אצל אברהם אבינו עצמו מצאנו חידוש של מידות בתורת המשפטים, דהנה יש איסור עבודת פרך אצל עבד עברי, ועיין ברמב"ם סוף הלכות עבדים שכתב "מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, ואע"פ שהדין כך מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו וכו' ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בעכו"ם עובדי ע"ז אבל זרעו של אברהם אבינו והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה וצוה אותם בחקים ומשפטים צדיקים רחמנים הם על הכל, וכן במדותיו של הקב"ה שצונו להדמות בהם הוא אומר ורחמיו על כל מעשיו וכל המרחם מרחמין עליו שנאמר ונתן לך רחמים ורחמך והרבך".

וכתב החת"ס [תורת משה וירא] לבאר למה אברהם אבינו אמר לאליעזר וישמעאל "שבו לכם פה עם החמור וכו' ונלכה ונשתחוה ונשובה אליכם", וקשה דלמה ליה לומר מה הוא הולך לעשות בהר המורי, והעיקר שיחזור, אלא שמכאן המקור שאברהם קיים את דברי הרמב"ם שזרעו של אברהם יקפידו גם בעבד כנעני לא לעבוד עבודת פרך, שהרי מבואר ברמב"ם שמי שאומר לעבדו שימתין לו ולא מסביר לו כמה זמן - הרי זה עבודת פרך, אבל השתחואה יש לו שיעור, ולכן אמר לו.

הרי לנו שגם אצל אברהם יש מידות במשפט, וא"ש כל הפסוק של לעשות צדקה ומשפט דקאי במידות של צדקה ומשפט.

מידות בכל מצוה - כזריזין וכדומה.

והנה דין זריזין למדנו מאברהם אבינו [פסחים ד']. ועיין במאירי ביומא [כ"ח] שמבאר שלומדים כאן שצריכים לאחוז בדרכי האבות, וביאר הגר"י ענגל [פסחים שם] שמשמע שזריזין אינו חיוב גמור, והטעם לזה משום שאין למדים מלפני מתן תורה, ונראה שמצד מידות אתינן עלה וכלשונו "דרכי האבות", והיינו המידות, וברור.

ונראה שבזה מבואר דברי הגר"א שאמר על הפסוק בתהילים - "יחיינו מיומיים" - שהכוונה בזה שהעקידה היתה ג' ימים אבל הב' ימים הראשונים היו ההכנות והזריזין וכדומה - ורק ביום השלישי הגיע לקיום המצוה עצמו, וכל הזכויות שלנו לדורות על העקידה אינם מגוף העקידה שזה הרי שמור לעוה"ב - וכל החיות שלנו מגיע דווקא מהיומיים הללו והיינו "יחיינו מיומיים".

ויש לומר שהיומיים היה בגדר מידות - ושם באמת היה הזריזים - וישכם - ויש לומר שהשכר היינו כנ"ל שיש שכר מצד המידות שבו.

ונראה עוד, דמצאנו ברמב"ם [שביתת עשור פ"ב ה"י] וז"ל שם "קטן בן ט' מחנכין אותו לשעות [בצום יוה"כ], בן י"א שנה מתענה ומשלים מדברי סופרים", וכ' שם רבינו מנוח שיש ביניהם חילוק, דלעיל בשעות כ' הרמב"ם "מחנכין" והכא בהשלמה כ' "מדברי סופרים", והדין הראשון אינו חובה מדרבנן רק חיוב על האדם מעצמו להרגילם בדרכי יושר כדי להכניסם תחת כנפי השכינה, וזה נלמד מקרא דחנוך לנער עפ"י דרכו, וזה רק בבנים ולא בבנות, וזה שייך לשעות כיון שזה דין כללי, לתת לו "טעם" במצוות, אבל יש דין נוסף שזה חיובא דקטן מד"ס, ובזה אין נפ"מ בין קטן לקטנה, דתרווייהו חייבים, וחיוב זה לא שייך לשעות, אלא על המצוה בשלמותה, שזה המצוה בעצמותה.

ועפ"י דברינו הכא יש לומר שבכל ענינו של מצוות יש גם מידת העבדות כלפי הקב"ה, להרגיש תמיד "מחוייב", ולכן קטן גם לפני שהוא יכול לקיים את המצוות כתיקונה יש עדיין חיוב מצד מידות להרגילו "בדרכי יושר", שמצד "הדרך" שזה מידות יהיה תמיד במצב של "מחוייב", וזה יליף מקרא דחנוך לנער עפ"י "דרכו" שזה לשון מידות, אלא שבמה שמחלק בין בן לבת, כלפי זה היה נראה שעיקר הקרא הוא מצד למען אשר יצוה וזה כולל בנות.

הרי לנו שמידות נכנסות לתוך מצוות צדקה ולתוך משפט, וכאן מצאנו עוד שזה גם צורת קיומו של כל מצווה ומצווה והיינו בזריזין, ובקטנים מצאנו בחינוך שלהם שלהיות מחוייב הוא גם חלק מהמדות שיש בכל מצווה ומצווה.

בגדר הלימוד של לפני מתן תורה - בגדר ברית שבבית בחייב קודם מתן תורה.

והנה אף דנתבאר הכא דילפינן מידות מלפני מתן תורה, אכן אין הפשט שלא התורה מחייבת אותנו במידות, שהרי ידוע מהגר"ח שאף דכתוב בחז"ל שלולי התורה היינו לומדים מידות מנמלה ועוד, אכן אחרי התורה ילפינן מהתורה, וכן מבואר בחת"ס שהקשה שלמה לא המתינו בין יציאת מצרים למתן תורה שהשפלות של האומה שהם עבדי פרעה יגדלו להיות מתורבתים ראויים להיות ממלכת כוהנים, ורק אח"כ לקבל את התורה, אלא שגם את המידות ותכונות מקבלים מהתורה, אלא שההבדל בין מידות למצוות הוא שבמצוות מילה נתחייבנו בה מחמת הציווי למשה מסיני בלי שייכות למצוות מילה של אברהם, אבל במידות אינו כן, שאף שהתורה מחייבת אותנו בכל המידות, אבל הכלל בזה הוא שהתורה העמידה את האבות ודרכיהם להיות ה'מלמדים' שלנו בדרכים האלו, והיינו שאף שהתורה במתן תורה מחייבת אותנו, אבל צורת החיוב הוא שהאבות הם המלמדים שהתורה העמידה לנו בדרכים הללו.

אולם יש לומר באופן אחר, והוא, הרי במילה יש ב' מצוות, מצוות מילה ויש מצוות ברית, ולכן יש ב' ברכות - והארכנו בזה [שער ה' סימן ב'], ומצוות ברית הוא להיכנס לבריתו של אברהם אבינו, והיינו שברית מחייב מזמן הברית וברית לפני מתן תורה מחייב גם מלפני מתן תורה.

ועיקר דבר זה שיש מושג של חיוב ברית לפני מתן תורה הוא דבר מוכרח ונקדים במציאה גדולה בדברי הגאון ר' אליעזר משה [אהל משה סוף ח"ב סימן קל"ח] שהקשה כמה קושיות ביסוד דינא דשבועה:

א) מצאנו בנביא יחזקאל עונש חמור על תקיעת כף ד"נותן יד לא ימלט" והחמירו בה הפסוקים יותר משבועה, ותמוה דאין נביא רשאי לחדש דבר ולמה חמור יותר מאיסור שבועה.

ב) אין עונשים אא"כ מזהירין, והיכן האזהרה על איסור זה.

ג) מצאנו שבועה וכריתת ברית גם קודם מתן תורה, ותמוה הא לא הוזכר בז' מצוות.

ד) כל מצוות התורה מחייבות אותנו בזה שהיתה כריתת ברית על כל המצוות, וקשה דמה מחייב אותנו לשמור ברית שכרתנו, והרי מצוה זו עצמה אין לה כריתת ברית.

וביאר בזה דהיסוד של כריתת ברית לחבירו שנשבע לו ומבטיח לו בשבועה שהוא חייב לו כך וכך, חיוב זה הוא כחיוב אמונה שקדמה לכל התרי"ג ומתחילת הבריאה הוא קיים, והיסוד שעליו בנוי מתן תורה הוא שבועה וכריתת ברית וכמבואר בארוכה במדרש סוף ויקרא שהביאו על זה משל למלך שמשיב את הלגיונות שלו, וזה היה גם חטא אדה"ר דעבר על הברית וכמבואר בסנהדרין [ל"ח] וזה מיקרי כופר בעיקר, הרי דעל זה בנוי הבריאה להבטיח לחבירו בשבועה, ועל זה בנוי

כל המצוות בני נח והתרי"ג מצוות, וזה חומר האיסור מכל שבועה רגילה שהוא רק נשבע לעצמו לעשות כך וכך או לא לעשות כך וכך ובזה הוא לא נשבע לחבירו על מה שחבירו רוצה ממנו וגם הקב"ה לא מחייבו בחיוב זה הלכך אין בו את החומרא של תקיעת כף שבזה איירי שהקב"ה או חבירו רוצה בהבטחה זו - ועיין בהערה ⁴⁹ מה הוסיף בזה - ובאמת שכדבריו מבואר נמי באבני נזר [יו"ד סימן ש"ו ס"ק ט"ו - י"ח] - עיין בהערה ⁵⁰ בזה - וע"ע מה שנתבאר בזה באמרות אברהם נדרים [סימן כה] ובאמרות אברהם יש נוחלין [סימן ג].

ונראה דע"ד זו יש להבין את הברית של מילה שמחייבת אותנו בתור כריתת ברית, ונראה לחדש שכך הוא גם המהלך של מידות שזה בכלל הברית של האבות.

והמקור לזה הוא כך - דהנה, יעויין באליהו רבה [פרשה כ"ג]: "וכשהיו ישראל במצרים נתקבצו כולם וישבו יחד משום שהיו כולם באגודה אחת, וכתרו ברית יחד שיעשו גמילות חסדים זה עם זה, וישמרו בלבבם ברית אברהם יצחק ויעקב, ולעבוד את אביהם שבשמים לבדו ושלא יניחו לשון בית יעקב אביהם וילמדו לשון מצרים, מפני דרכי עבודה זרה", הרי לנו שהגמ"ח הוא חלק מהברית בלבבם של האבות, וזו סיבת הקיום של הברית לפני מתן תורה שברית מחייב אותנו לפני מתן תורה, וכעין מילה שזה גם ברית מחוץ לעצם המצווה.

וזה כמבואר נמי בכתובות [ח':] "פתח ואמר, אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים המחזיקים בבריתו של אברהם אבינו, שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו', אחינו, בעל הגמול ישלם לכם גמולכם, ברוך אתה משלם הגמול", הרי לנו שזה בכלל החזקת הברית של האבות, וזה קיים גם לפני מתן תורה, ומבואר שגם לאחר מתן תורה הברית של מתן תורה מחייבת אותנו וכלשון הברכה, ומבואר עוד שהכל בכלל הציווי של אברהם אבינו בלמען אשר יצווה שלפי גירסא שלנו זה כלול בנוסח הברכה, ונמצא שכאן בפסוק זה של למען אשר יצווה כתוב שיש מחייב של הברית של מידות, ודו"ק.

ביאור חדש ברכוש גדול שהוציאו ממצרים.

כתוב בספר ליקוטי תורה של הגר"א [מובא בהגדת הגר"א] על הפסוק שיצאו ישראל ברכוש גדול - שיש לעיין בלשון הפסוק שכתוב "וישאלו איש מאת רעהו כל כסף" הרי לשון רעהו תמיד בא למעט עכו"ם כמו בנזיקין - ומה שייך לדבר על מצריים כך, וביאר שהבקשה היתה שישאלו זה לזה - ישראל לישראל, ובזה יכופו את יצרם לעשות חסד איש עם רעהו - ורק בזה ימצאו חן בעיני המצריים - עיי"ש - ויש לעיין דלמה לא קיים הקב"ה את ההבטחה בלי ההשתדלות הזו מצד כלל ישראל.

עו"ק דמה כל החשיבות של הרכוש גדול שהקב"ה הבטיחו בזה - במקום להבטיחו בדרגות הרוחניות שיהיה להם ביציאה ממצרים.

ונראה שהביאור כך - הרי בתד"א מבואר שהלכו בדרכי האבות במידות, וזה כעין יעקב בבית לבן, והרי מבואר בגר"א [תיקוני זוהר] שהמעשה אבות של גלות מצרים היה בבית לבן, וזה היציאה ברכוש גדול לרוקן את בית לבן וגם את מצרים, ומטה של משה ומקלות של יעקב, ונודע לפרעה ביום השלישי לתפס אותם ביום השביעי וכן בלבן - ועוד כמה דוגמאות - ולכן בהגדה של פסח מתחילים בארמי אובד אבי שלבן בקש לעקור את הכל - וע"ע מה שנתבאר להלן [פרשת וישב - אור מתוך החושך].

⁴⁹ וביאר דזה ענינו של הנדר שאומר אקום ואשנה, דאף דאין כאן איסור חפצא ונדר זה רק באיסור חפצא, ומה שייך כאן נדר גדול נדר לאלוקי ישראל, אלא דהכא איירי בשבועה של תקיעת כף דמבטיח להקב"ה את מה שהקב"ה רוצה ממנו הלכך חמיר טפי, רק דבתורה נתחדשה קרבן ובל יחל, וזה לא היה קודם מתן תורה.

והוסיף שם הגאון ר' אליעזר משה, דמצאנו בכמה מקומות בש"ס דמהני גמר ומשעבד נפשיה ומהני גם בלי קנין לחייבו לקיים מה שמשעבד נפשו, וביאר דהדין הזה בנוי וזה הרחבה על מה שמצאנו שבועה לחבירו שהוא מתחייב אליו בזה שהוא סומך עליו בשבועה וה"ה דבלי שבועה חיילא חיוב.

⁵⁰ דיעוי"ש שהביא את קושי' המשנה למלך דמה ענינו של כל השבועות קודם מתן תורה שנשבע אליעזר לאברהם ויוסף ליעקב וכו' - הא ליכא דין שבועה בז' מצוות, ותמה האבני נזר עוד על עיקר השבועה של מתן תורה דמה ענינו מושבע ועומד מהר סיני, ואף אי היה שבועה לפני מתן תורה הא שבועה היא רק בל יחל דברו ותו לא ומה זה מוסיף על עיקר המתן תורה, הא בל יחל שוה לכל אסורי התורה, וחדש בזה האבני נזר דשבועה לחבירו ולהקב"ה היא סברא, ורק השבועות של התורה אינם סברא וצריכים חידוש של בל יחל, דלמי הוא נשבע ומי רוצה בשבועתו ורק במתן תורה או במתחייב לחבירו שהלה רוצה בהתחייבות שלו, הכא השבועה היא מסברא, ורק דהשבועה מצד הסברא לא מצאנו בזה עונשי בי"ד רק דינו מסור לשמים.

והביא לזה מקור גדול ונפ"מ גדולה מדברי הר"י מיגאש, דיעויין בתשובת הר"י מיגאש [קכ"ו] שהביא שמי שנשבע לחבירו בכתב חייב לקיים דברו אף דליכא בזה חיובי בי"ד כיון שלא הוציא שבועה מפיו, אבל סו"ס דינו מסור לשמים אי לא יקיים דברו, ודבר זה צ"ע דמה המקור לזה, ולהנ"ל א"ש בפשיטות, דזה השבועה של קודם מתן תורה, וברור, ולפי"ז מי שנשבע לעצמו שיעשה או לא יעשה דבר פלוני בכתב ליכא שום עונש ובזה לא קאי הר"י מיגאש כלל.

והוסיף בזה דבזה מתבאר ענינו של מי שפרע, דבנותן מעות בדברים בלי משיכה מותר לקללו דמקללין אותו שהקב"ה דפרע מדור המבול יפרע ממנו, וקשה דלא מצאנו בזה שום עונש חוץ מההיתר לקללו במה שאינו עומד בקנינו, וע"כ דהגדר כנ"ל.

עכ"פ נתבאר לעיל שעשירות זו של יעקב שייכת לברכה של קיום דרכי האבות, ונמצא שזה גם הסיבה של הרכוש גדול כשיצאו ממצרים.

וממילא י"ל שההבטחה של הקב"ה לאברהם לא היה רק שבניו יהיו אנשים עשירים אלא שיהיו כאלו שראויים לברכה של למען הביא על אברהם את אשר דיבר, והיינו הולכים בדרכיו והרכוש גדול הוא רק סימן לזה.

והן הן דברי הגר"א שהם צריכים להתעסק בגמ"ח כמו האבות - ודווקא דרך זה לקבל את הרכוש גדול שהרי זה באמת היה כל התוכן של ההבטחה - ודו"ק.

דברי ר"ח וויטאל בגדר השחתת המידות.

אולם סו"ס עצם החלוקה צ"ב דלמה מידות לומדים מהאבות ומצוות ממתן תורה ואילך - שמה שורש החלוקה הזו - ונראה שהדברים מבוארים בפשיטות על פי מה שהארכנו בממרים על פרשת שבוע [פרשת נח] בחילוקים בין מידות למצוות - שיש הרבה סתירות ביניהם, מה יותר חמור.

והבאנו את דברי ר"ח וויטאל שחילק ביניהם ששורשם של מצוות שייכים לחלקים של הנשמה - אברים וגידים של הנשמה תרי"ג - וצדיקים במיתתם קרויים חיים שכל אבר בנשמה חיה מכח מצוה, ומחמת זה השעים קרויים מתים, ולעומת זאת - המידות לא שייכות לכל המערכה הזו אלא לנפש הבהמית - שיש בה ד' יסודות - רוח עפר אש ומים ככל הבריאה הגשמי, והמידות שייכות לד' קבוצות הללו - והכא הנידון הוא האם הוא בגדר אדם או בגדר בהמה וחיה - ולכן המושג של נזם זהב באף חזיר מתייחס להשחתת המידות.

והבאנו שם את דברי המשך חכמה ששינוי במהות הבהמה - עד כדי שיש מושג של 'שן בהמות אשלח כס' - בהמה נהפכה לנחש - דבר כזה היא כבר תוצאה ממידות מושחתות - שגם האדם משתנה כך, מאדם לחיה טורפת וכלשון המסילת ישרים על כעס.

ובקצרה, יש כאן ב' סוגיות - הסוגי' של מידות היא סוגי' של קביעת מהות, והסוגי' של מצוות ועבירות היא סוגי' של חיות ומיתת.

וממילא מובן מאד למה המידות שייכים לאבות שעיקר צורת האדם מישראל - האיך הוא נקבע בתור אדם, דבר זה נלמד ונקבע באבות - אבל מצוות ועבירות שאנו מצווים מסיני והם לא היו מצווים כלל, זה ברור שלומדים ממתן תורה - ולא מהם.

דברי הגר"א בכח התורה לשמור על המידות.

הבאנו מר"ח וויטאל שמי שיש לו מידות מושחתות ולומד תורה, עליו נאמר שתורתו נעשית לו לסם המוות, וזה דומה לנזם זהב באף חזיר, אולם אעפ"כ, צריכים לדעת דתיקון המדות לא יתכן אלא ע"י תורה עצמו, זאת ועוד, דכל עניני המדות כפופים רק לתורה וגבולותיה, וכדיבואר.

דיעויין בדברי הגר"א ריש אבן שלימה [פ"א סעיף א', ב'], דמצד אחד כתב הגר"א ד"כל עבודת ה' תלוי בתיקון המדות", ועוד, ד"כל החטאים מושרשים במדות והמדות מושרשים בד' יסודות", והוסיף עוד, ד"עיקר חיות האדם הוא להתחזק תמיד בשבירת המדות, ואם לאו למה לו חיים", והוסיף עוד [שם סעיף י"א] ש"ענין התורה לנפש כמטר לארץ, שמצמיח מה שנזרע שם, בה סם חיים ובה סם ממות, ואם בלבו שורש פורה ראש לענה יגדל חטינא בלבו, ולכן קודם ואחרי הלימוד הוא צריך לפנות לבו בכל יום, מעיפוש הדיעות והמדות ביראת חטא ומעשים טובים, הרי דכל דבריו כן הם ממש כדברי ר"ח וויטאל.

אולם מאידך מובא [שם בהערה ס"ק א'] בשם הגר"א בכמה מקומות במשלי בכח התורה במידות, דבמשלי [פל"א י"א] מבואר שמי שמחזק במדה טובה אינו מוחזק אלא במדה זו, אבל מי שמוחזק בתורה בטוח מכל המדות הרעות, כי היא נר לרגלו לתקן בו את כל המדות.

ריתחא דאורייתא ברמה של כעס של חיות טורפות.

ראיתי בשל"ה [עניני כעס] שהביא מהזהר הקדוש שהאריך בחומר הכעס ושוב תמה על הכעס בריתחא דאורייתא, ויישב שם בזהר שזה כבוד לה' ולתורתו, עיי"ש, עכ"פ מבואר ש'ריתחא' במהותה כלולה בכלל כעס, והיה מקום לחלק שבמסילת ישרים מבואר שבכעס הרי הוא כאחד החיות הטורפות, ויתכן ששיעור כזה של כעס כבר אינו בכלל ריתחא דאורייתא.

אולם אינו כן, דהנה, בפסוקים בדניאל יש תיאור שלם על חיות השדה שנוגחות ובוטעות ודורסות א' את השני, ויש איל גדול עם קרניים גדולות שמפחידה את כל החיות וטורפות וכל החיות לא יכולות לעמוד כנגדה עד שמתגברות חיות אחרות עליה ומשליכות אותה ארצה ורומסים אחד את השני ושוברים את קרניו של חבירו, כל זה בפסוקים בדניאל.

והראני בזה ידידי הרה"ג ר' משה ברונר שליט"א בתוספתא סוף מקוואות שדרשוהו על כל אחד ואחד מהתנאים ואמרו זה ר"ע וזה בן ננס וזה ר' יוסי הגלילי, וביאר בחזון יחזקאל דבמלחמתה של תורה איכא נגיחות, מי שדוחה סברתו הרי הוא כדוחה את כל עולמו והוא מרגיש נגיחה ממש, ועיין בהערה ⁵¹.

מבואר בזוהר שיש מצב שנראה לכולם ששנים רוצים להרוג אחד את השני במלחמתה של תורה ובסוף נהיו מכח זה להיות בגדר שבת אחים גם יחד.

וז"ל הזוהר ⁵² "ד"א הנה מה טוב ומה נעים וגו', אלין אינון חברייא בשעתא דאינון יתבין כחדא ולא מתפרשן דא מן דא, בקדמיתא אתחזון גוברי מגיחי קרבא דבעו לקטלא דא לדא, לבתר אתהדרו ברחימותא דאחיה, קודשא בריך הוא מהו אומר הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, גם לאכללא עמהון שכינתא ולא עוד אלא קודשא בריך הוא אצית למלווייהו וניחא ליה וחדו בהו, הדא הוא דכתיב [מלאכי ג] אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו וגו' ואתון חברייא דהכא כמה דהויתון בחביבותא ברחימותא מקדמת דנא הכי נמי מכאן ולהלאה לא תתפרשון דא מן דא עד דקודשא בריך הוא חדי עמכון ויקרי עליכון שלם וישתכח בגינכון שלמא בעלמא, הדא הוא דכתיב [תהלים קכב] למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך".

כשיש סתירה בין מצוות למידות המצווה הופכת את המידה לטובה.

ועיקר דבר זה צ"ב - דהאיך מבינים את הכפיפות של מידות לתורה - דסו"ס היכן נעלם כל המהלך של נזם זהב וכו' - הרי האדם נהפך לבהמה ומה שייך שהתורה תצוה על כך, אלא שהביאור כנתבאר לעיל - ברמב"ם מבואר שמידות טובות היינו דרך ה' - שהכל למדנו ממידותיו - והוא הרי השורש של כל המידות טובות - ודרך ה' כפופה לציווי ה' - ופשוט.

ועצם הענין בזה הוא שכשיש סתירה בין מצוות למידות, שאז הכלל הוא הפוך - שהמצווה שומרת והופכת עליו את המידות לטוב, וכבר ידועים בזה דברי האור החיים הקדוש על הספוק בעיר הנדחת דונתן לך רחמים ורחמך שבמקום שהמעשה של אכזריות של עיר הנדחת ישרש בכם את מידת האכזריות - הרי ההיפך הוא האמת ומתגברת אצלכם מידת הרחמים, וזה כחן של מצוות - הרי אומר דרך ה' כפופה לציווי ה' ובטלה אליו.

ובאמת שגם זה למדנו מלפני מתן תורה, דיעוין בדברי המשך חכמה סוף וירא שכתב על הפסוק "יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת וכו'", וירש זרעך את שער אויביו, והתברכו בזרעך כל גויי הארץ".

ותמה בזה - דאיזה שייכות יש בין הברכות הללו לעקידה, וביאר בזה, שאכזריות היא מדה נשחתה, והיא מחלה שמדבקת, כי אם יעשה האדם זה פעם אחת, יקנה בו המידה הפחותה הזאת, ויהי כחיות טרף להשחית ולחבל גם בלי תועלת, והפליגו בזה חז"ל [שבת ק"ה:] עד שאמרו כי 'המשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו' הרי הוא כעובד עבודה זרה, ואף אם עושה האדם דין ומשפט במקום הצורך ובמקום שזה מוצדק אכן זה ברור שבני אדם לא נכבדים את זה וכש"כ שאין האנשים הללו שמבצעים את האכזריות שייכים לברכה בעיני בני אדם.

והנה אברהם אבינו בעקידה השתמש במידת האכזריות לשחוט את בנו יחידו הנולד לו לעת זקנותו, וזה נגד הטבע, וכל כוונתו לא היתה אלא לקיים רצון השם יתברך, ולפרסם אלקותו, ולכן מעתה יזכה בברכה של "וירש זרעך את שער אויביו", והיינו שמעתה נתונים תחתיו כל העמים הנשחתים שהם הז' אומות שבארץ ישראל, שנאמר עליהם "לא תחיה כל נשמה" ועליהם נאמר שאסור לחמול אפילו על עולל ויונק, אף דלזה צריכים הרבה אכזריות לכאורה, ואעפ"כ הבטיחו הבורא עולם ש"יתברכו בזרעך כל גויי הארץ", והיינו שכל בניו לא יכונו במידת האכזריות במעשה זו אלא כל כוונתם יהיה אך ורק לקיים מצוות השם יתברך, וכמו שדרך יהושע על צווארי המלכים, לקיים מצוותו יתברך בלבד, אבל לא שיקנה בהם מדת האכזריות חלילה, והבן - עד כאן לשונו בשינויים קלים.

גם כאן למדנו יסוד הנ"ל, אלא שהוסיף בזה תנאי שכלל ישראל קיבלו כח מיוחד מאברהם אבינו לעשות מעשים של מידות מושחתות אבל לכווין בהם אך ורק לכבוד ה' בלי שייכות למידה הגרועה, ובזה התורה עצמה שומרת אותנו מהשרשת המידה הזו אצלנו.

פרק ז'

עוד פרטים בחינוך,

[א] יש כמה דרגות של חיוב האב, ובנזיר האב במקומו ממש,

⁵¹ מבואר בחת"ס, דת"ח מרבים שלום בעולם כיון שכל מה שהם מכניסים למלחמתה של תורה הם מנכים ממלחמת העמים כיון שיש 'שיעור' כמה מלחמה צריכה להיות בעולם, והבחירה ניתנה לנו היכן תתקיים הך מלחמה, והראני ידידי הגאון ר' דוד פריימן שליט"א את דברי רש"י בתהילים מ"ה דהרבה פסוקים קאי שם על מלחמתה של תורה, ולבסוף כתוב "חציך שנונים עמך תחתך יפלו" דזה קאי על התלמידים שהם כחיצים וזה גורם לנפילת האויב, וביאר את הדברים עפ"י החת"ס הנ"ל.

⁵² כרך ג' [ויקרא] פרשת אחרי מות [דף נו.].

[ב] מחדש שיש מצוה קיומית מה"ת של חינוך, וזה סגי להפקיע מידי איסור ספייה מה"ת.

ביאור החילוק בין נזיר לשאר דיני חינוך.

אחרי שנתבאר שיש ב' דינים בחינוך אכתי יש להעיר שבאמת יש גם דין שלישי והיינו דרגא נוספת בעיקר מצות האב, וכדלהלן:

דהנה - מדברי התוס' ישנים ביומא [הנ"ל] מבואר כמה חידושים, ומתבאר שיש חילוק בין נזיר לשאר חינוך:

א] בחינוך של 'שעות' אין חילוק בין בן לבת, ובנזיר יש חילוק בין בן לבת, ותי' התוס' ישנים ד'שאני נזיר' – וצ"ב כוונתו.

ב] התוס' ישנים חידשו שיש חילוק בין אב לאם, ולא הוכיחו כן מהך דנזיר שאמרו כן בהדי', וע"כ דאין ראיה משם, כיון דנזיר שאני, וצ"ב בטעמא דמילתא.

וביאר בזה בחי' ר' ראובן [סוף סי' א'] דלמדנו הכא חידוש גדול בעיקר חובת חנוך של האב, דבבאמת בחינוך של נזיר לא סגי בדין הרגיל של רבינו מנוח דרמי חינוך אאב ואם – מלבד עיקר הדין על הבן, דסו"ס הבע"ד שנהיה לנזיר לא קיבל על עצמו את הנזירות, ומה מהני לזה חינוך של האב, וע"כ שנתחדש שיש דין נוסף בחינוך – והוא ד"אב במקומו קאי", וזהו התוספת דין חינוך שנתחדש בנזיר.

ומצאנו כעין זה באב לבנו, ולא באב לבתו ולא באם לבנה, דהאב מברך "ברוך שפטרני" דבמקומו קאי לעונשיו, ואב מתענה במקום הבן בערב פסח, ומצות פדיון של הבן מוטל על האב.

ונמצא שבאמת בעיקר חינוך שוין אב ואם ובן ובת, ולכן לא הוכיחו מהך דנזיר לחלק בין אב לאם, וא"ש נמי מה שחילקו ב'שעות' דשייך בבת אף דבנזיר אינו כן, דבנזיר נתחדש חידוש נוסף בעיקר דיני חינוך – עכתו"ד.

הערה בדין חינוך דיתכן שזה קיומית מה"ת – ובדין חינוך בשלא למנויי דליכא ספייה מחמת קיום מצות חינוך דאורייתא.

הבאנו לעיל [פרק ו'] מהמשך חכמה להעיר שחינוך זה דאורייתא, וגם בבן ובת, עוד יש להעיר על תוס' פסחים שמבאר שאין דין ספייה בק"פ לקטנים אף דהוי איסור שלא למנויי, אבל כיון שיש חינוך שוב לא דמי לנבילות, ועי' במרומי שדה ריש חגיגה למה אין ספייה להביא קטן למקדש בלי קרבן ראייה, ותי' דאיכא חינוך, וכנ"ל בתוס', עכ"פ ק', הרי חינוך הוא רק מדרבנן, וכבר עמדו בזה.

ונראה לומר דבר חדש – דלא קאי על חינוך למידות אלא בכל חינוך, והביאור כך:

דכמו דחיובא דתפילה י"א שהוא רק מדרבנן, ואפי"ה ייסד לנו הגר"ח שהקיומית הוא מה"ת, וכן מצאנו בקריאת התורה וכמבואר במרומי שדה במגילה [י"ז], והארכנו בזה במק"א, כמו"כ י"ל שיש קיומית מה"ת בחינוך.

והיינו שהחיובית של חינוך יליף מדברי קבלה [חנוך לנער], אבל הקיומית למדנו בהך קרא דלמען אשר יצוה, וזה קיומית מה"ת, וזה סגי כלפי דין ספייה גם מה"ת שכבר אין ספייה באופן שיש קיום מצוה מה"ת בהאי ספייה.

וי"ל עוד, דכל הך צד לחלק בין בן לבת הוא רק בחיובית אבל מהך קרא מבואר דאיכא קיומית גם בבת, ועוד, דנראה דהך דין נוסף שחידש ר' ראובן בנזיר שהאב במקומו, יתכן ועל זה ליכא אפי' קיומית מה"ת, ודו"ק.

איברא דסו"ס צ"ב דלמה איכא דין חינוך בלי פרטי המצוה – הרי לשיטת התוס' שזו מצווה על הבן למה איכא חיוב בלי פרטי המצוה⁵³, וכבר נתבאר שזה שייך למצות חינוך של שעות, והכא נתחדש שגם מכא מצוה זו חיילא קיומית דאורייתא, וליכא ספייה.

פרק ח'

בגדרי חינוך בפרטי המצוה,

ובדין ספייה לקטנים במצות סוכה.

ביאור הסוגי' לפי הי"מ דמצד ספייה אתינן עלה, דפליגי אי איכא איסור ספייה בסוכה.

הדרנא לתחילת דבריו בסוגי' דהילני המלכה ריש סוכה – והיה נראה ליישב שיטת הי"מ מקוש' הריטב"א באופן אחר, וכדלהלן:

הריטב"א הקשה על שיטתם שיש קיום של חינוך בלי פרטי המצוה – וקשה דמבואר בסוגי' בסוכה דליכא חינוך בלמעלה מכ' – ומוכח דליכא חינוך בלי פרטי המצוה – ולעיל חילקנו שיש לחלק בין סוגים שונים של פרטי המצוה – אכן כעת נראה שיש לומר בזה חידוש – והוא – שלמדו שאין הסוגי' דהילני המלכה מצד חינוך אלא מצד "ספייה בידים" וזה חידוש – ולהלן הבאנו מהמחצית השקל שיש מקום לפרש כן.

⁵³ ועיין מג"ח [סוף מצווה ז'] שצריכים למנותו מצד חינוך אף דלא חל המינוי ולא איתבררא לי סברא זו.

ונקדים בזה מה שהק' במלא הרועים ובערוך לנר שיש איסור להאכיל קטן בנבילות, והק' דלמה לא דנו הכא מצד איסור ספייה לקטן, ולמה דנו רק מצד חינוך, ויש להוסיף דאיסור ספייה הוא איסור מה"ת וילפינן ליה מקרא, וחינוך הוא רק מדרבנן, וכל הנידון בגמ' הוא רק אי אשגחה בדרבנן, ולמה לא דנו מצד הדאוריין.

והנראה בזה, דעיין במג"א [סי' רס"ט ס"ק א'] שיש נפ"מ בין איסור נבילה לאיסור אכילה לפני קידוש, דהתם כל האיסור הוא רק בזמן ולא בחפצא כמו נבילה, ונראה לומר שדוקא כשנאסרה החפצא אז דומה לנבילות ואז נאסרה מה"ת, ואל"כ איכא עכ"פ איסור ספייה רק מדרבנן, והקילו בתינוק, וכן מבואר במחצית השקל, וכן משמע מהלשון "לא גזרו בו חכמים", והיינו שיש עכ"פ איסור ספייה מדרבנן, ודו"ק.

ומקור הדברים מבואר כבר ברשב"א בתשו' [צ"ב, מובא במג"א], דבאיסורים על הגברא רק מתירים בצורך התינוק, ומדמי שם ליוה"כ, ועי' בהערה ⁵⁴ בזה, והסיבה שהקילו בהנך איסורים הוא משום דבהנך איסורים הספייה היא מדרבנן, ויסוד האיסור ספייה מדרבנן הוא משום "דילמא אתי למיסרך", עיי"ש דברים מפורשים ברשב"א.

ולפי"ז י"ל דאכילה חוץ לסוכה דומה לאכילה לפני קידוש, וגם הכא הספייה היא רק מדרבנן, ואפשר לדון גם מצד חינוך וגם מצד ספייה, דתרווייהו מדרבנן.

ובאמת י"ל בזה עוד, דכל הך איסור ספייה הוא רק מגיל חינוך, וכן מבואר במג"א בתחילת דבריו שם בשם הב"ח, וי"ל דמה"ט תלוי בסוגי' בגיל חינוך כיון דלולי כן אין כאן איסור ספייה.

איברא, דעי' היטב במג"א [סי' תר"מ ס"ק ב' וסי' תרט"ז ס"ק ב'], ועי' מחצית השקל ומ"ב [סי' ר"מ] ולבושי שרד, והעולה מדבריהם, דכולהו נקטו דאיכא איסור ספייה בסוכה, והלבושי שרד נקט דליכא, [ומה דמשמע מדבריו בסי' תרט"ז דליכא איסור ספייה בסוכה, כ' המחצית השקל שכל זה הוא רק סברא ראשונה, אבל למסקנה נקט דאיכא איסור, עיי"ש ה"ה].

פלוגתא זו תלויה בעיקר האיסור של אכילה חוץ לסוכה אי חשיב קו"ע או שוא"ת.

ובשורש פלוגתייהו נראה דתלוי בפלוגתת האחרונים בעיקר מצות סוכה, דהמנ"ח נקט דבמצוה הבאה בעבירה בסוכה איכא ביטול מצות ישיבת סוכה אבל ליכא איסור ישיבה מחוץ לסוכה, ומבואר מדבריו שחוץ מהחויב אכילה בסוכה, איכא נמי איסור אכילה מחוץ לסוכה.

והגרשש"ק בשערי יושר חולק ביסוד הדברים, וסובר דלא מצאנו איסור אכילה מחוץ לסוכה, דכל המצוה היא אכילה בסוכה, ואי אכל בחוץ מבטל ליה למצוה דאוריין, וכדברי הגרשש"ק מבואר כבר ברעק"א [סוכה כ"ה] דהק' דאיך מדמינן עוסק במצוה דחתן לפוטרו מקריאת שמע, לעוסק במצוה לפוטרו מסוכה, הא בסוכה הוא מבטל מצוה מצוה ב"קום ועשה", שאוכל חוץ לסוכה, לעומת קריאת שמע שאינו אלא ביטול מצוה ב"שב ואל תעשה".

ותי' רעק"א, דכשאוכל חוץ לסוכה, אין האיסור באכילה עצמה כאכילת דבר אסור, אלא שהאיסור הוא בזה שבזמן אכילתו אינו נכנס לסוכה, וזה ביטול מצוה ב"שב ואל תעשה", והיינו דלא כהמנ"ח.

וי"ל דהלבושי שרד נקט כן, ולכן לדידה ליכא איסור ספייה כלל, [וגרע מאכילה לפני קידוש שיש בזה איסור אכילה אלא שאינו איסור בחפצא רק בזמן], והמג"א למד כהמנ"ח שיש איסור אכילה מחוץ לסוכה, ושייך על זה ספייה כמו ביוה"כ.

ובאמת דסברא זו מפורשת במחצית השקל [סי' תרט"ז שם], דכשבא לבאר את שיטת המג"א דמותר להאכילו חוץ לסוכה, ביאר דהיי"ט דאינו אלא מ"ע, וליכא בזה שום איסור, ולהכי לא שייך בזה ספייה, וי"ל א"כ דזה גופא שורש פלוגתתם.

והראוני דכן מבואר בתרומת הדשן [קכ"ה] לחלק בין אכילת מצה בערב פסח שאין בו איסור ספייה כיון שאינו אלא "ביטול מצוה", שיש בזה פגם בקיום מצוה של אכילת מצה בערב, ולעומת זאת, איכא איסור ספייה בדין משמרת תרומותי שיש בו "איסור עשה", דחלוקין ביטול מצוה מאיסור עשה, וא"ש.

וכן ראיתי בשפת אמת [סוכה מ"ב] דדייק דבחינוך קטן לציצית לא כתיב שאביו לוקח לו ציצית כמו שכ' בתפילין, ודן שם שאולי אינו מחוייב לקנות לו ד' כנפות כלל, אלא אם יהיה לו יתחייב בציצית, אולם הביא מהמג"א שחייב לקנות לו, ותי' דצ"ל דגם לפני גיל חינוך יכול אביו להלבישו בבגד שיש בו ד' כנפות אף דאין עליו ציצית, ולכן לא צריך לקנות לו כיון שיש לו כבר, וביאר שם דליכא ספייה בביטול מ"ע, ודימה לאכילה לפני קידוש, וכן הוא בציצית וכמבואר במרדכי דבציצית אין כאן אלא ביטול מצוה.

וי"ל דהריטב"א למד דליכא ספייה, וכהלבושי שרד, ולכן ע"כ דכל הסוגי' מצד חינוך ושפיר הוכיחו דבעינן לכל פרטי המצוה, והיי"מ נקטו דמצד חינוך אפשר לקיים את המצוה בלמעלה מכ', וע"כ שכל הנידון הוא מצד ספייה, ומש"כ דאיכא חיוב דרבנן בסוכה, אין הכוונה מצד חינוך אלא מצד ספייה דרבנן [שאינו איסור חפצא כנבילה], רק דלענין זה צריך שיעור

⁵⁴ ואף דמהב"י בשם הרשב"א היה נראה דרק בספייה באיסורים דרבנן התירו כן, אכן מזה שהרשב"א הוכיח מיוה"כ מוכרח שאינו כן אלא שהעיקר הוא משום שאיסורים הללו הם איסורי גברא ודו"ק.

חינוך, דבפחות משיעור חינוך הוא עדיין צריך לאימו, ואיכא פטור מצטער, ולדבריהם הסוגי קאי בספייה וספייה בעי פרטי המצוה, והסוגי לא מתעסקת בחינוך, כיון דבזה ס"ל דלא בעי פרטי המצוה, ודו"ק.

מקור מהמחצית השקל שצריך הסוגי יכול להיות מצד ספייה.

ובעיקר דברינו שנתחדש שכוונת הסוגי הכא לדין ספייה, כן רצה המחצית השקל [שם] ללמוד בסוגי הכא לולי סברת התוס' שהק' מהדין חינוך על האב ולא על האם מהלני המלכה, ולמה לא חילקו דהכא איכא ספייה, ומעתה שפיר י"ל דסברת הי"מ בזה הוא כסברת המחצית השקל שרצה לפרש דקאי הכא בדין ספייה, ועי' ⁵⁵ בהערה מהלכים נוספים בעיקר גדרי ספייה באכילה חוץ לסוכה.

⁵⁵ ויש לדון כאן עוד בעיקר דין ספייה, דמבואר במחצית השקל שיש ספייה אבל כל זה דוקא באופן שצויה עליו לאכול או במניח לתוך פיו, אבל במניחו לפניו, אף דתמיד איכא ספייה, אבל הכא בסוכה ליכא ספייה בכה"ג, כיון שאין האכילה עצמה אסורה אלא מה שהוא לא נכנס עם האוכל לסוכה, ולכן אין זה בכלל הספייה.

ועי' במג"א [סי' תרט"ז ס"ק ב'] "דהתם [בסוכה] באכילה אין איסור, והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה, ואינה מחוייבת להכניסו לתוך הסוכה", והיינו כסברא הנ"ל.

ולפי"ז אמר הגרי"ש אלישיב זצ"ל דבהילני המלכה אין לדון מצד ספייה כיון דלא מיירי בנותנו לתוך פיו, ולהכי כל הנידון הכא הוא רק מצד חינוך. אולם נראה שיש לדון בעיקר סברא זו, שיש לדון האם גם במניחו לפניו בסוכה פסולה הדין כן, דכנראה דהגרי"ש אלישיב למד דדוקא בנותנו לתוך פיו או במצוה עליו לאכול, אז מתייחס גם מה שלא נכנס לסוכה לגדול, אבל בלא זה לא מתייחס מה שלא נכנס לסוכה לגדול, ואין כבר נפ"מ בין חוץ לסוכה לסוכה פסולה.

אולם י"ל באופן אחר, שאם מכניסו ומושיבו בתוך סוכה פסולה ואז מניחו לפניו, אז יש מקום לומר דגם עצם ההכנסה לסוכה איכלל בספייה, שגם זה "גורם" באכילתו חוץ לסוכה, שהושיבו במקום אכילה עם אוכל וחושב שהוא בסוכה, ודוקא במניחו לפניו בחוץ, שיודע שאין זה מקום אכילתו, התם י"ל דאין ה"חוץ לסוכה" מתייחס לספייה, [ולצד זה י"ל דתמיד באופן שאין שום צד שהקטן יכנס לסוכה [שאיין כאן סוכה], דאז י"ל דכו"ע מודי דאיכא ספייה].

ומעתה י"ל דכו"ע מודי דאיכא ספייה באכילה חוץ לסוכה, ופליגי אי שייך ספייה גם באוכל בסוכה פסולה, ודו"ק.

שולחנו, לא סגי ב"עיצות" איך להעמיד שולחן, אלא דבעי שמצד עצמה מיועדת לזה, ולכן לא סגי מה שיוכל בפועל לישב ולהכניס שולחן, ודו"ק, ועי' בהערה 57.

ב] פלוגתת הב"ח ומג"א בשיעור ז' על ז' [אי הוי מרובע או גם באריך וקציר].

שיטת הב"ח דמהני ז' על ז' גם באריך וקציר, והמג"א חולק וסובר דבעי מרובע, והב"ח הוכיח ממזוזה דבעי ד' אמות על ד' אמות, וסגי באריך וקציר, וה"ה הכא דמאי שנא, ודחה המג"א, דבעינן דהכא יש דין דבעינן מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, ודברי הב"ח תמוהין, וע"כ דנקט דגם באריך וקציר יש אופנים דשייך ביה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, דפשוט דבקצועה של ב' טפחים על כ"ד ומחצה טפחים דיודה הב"ח, אבל ברחב טפי יחלוק וסיבור דשייך ראשו ורובו ושולחנו, אלא דלפי"ז חולקים במציאות, וצע"ג.

ונראה דפליגי ביסוד דין ז' על ז', ונראה דהמג"א אזיל לשיטתו וכתבאר, דהמג"א למד עפ"י הר"ן דאין יסוד הדין שיהיה מחזיק ראשו ורובו ושולחנו "בפועל", אלא דבהכי מודדין ומגדירים דירה, ובעינן "דירת ראשו ורובו ושולחנו", ולהכי גם בזה"ז דליכא הסיבה אכתי פסול בפחות מז' על ז', וסובר המג"א דדוקא ב"מרובע" חשיב "דירת ראשו ורובו ושולחנו", אבל באריך וקציר אף דשייך במציאות, אבל לא עדיף מזה"ז ששייך גם בזקופין והך גוונא שהמחיצה היא השולחן, דבכל כה"ג אין כאן "דירת ראשו ורובו ושולחנו", דאינה עומדת לכך מצד עצמה.

אולם נראה דהב"ח חולק בכל זה וכדיבואר, דסובר דאין כאן "הגדרה" של דירה, אלא דהל' שיעורין נשנו כאן, ואינו יוצא ידי"ח סוכה בפחות משיעור זה כמו דלא יוצא ידי"ח במצה פחות מכזית, ועי' בהערה 58, וכמו דבבית אין כאן שיעור בית ה"ה הכא אין כאן שיעור סוכה, הילכך אם מצאנו דבבית מתקיים הך שיעור גם באריך וקציר, כמו"כ בסוכה הוא כן, וזהו ראיית הב"ח.

והב"ח לשיטתו לא הביא דברי הר"ן דיליף מדירה ולא הביא דברי רש"י במסובין, ודלא כהמג"א שהביאם, ולשיטתייהו אזלי, דלב"ח אינו בנוי על הסיבה [רש"י] או על שם דירה [ר"ן], ולכן לא הביאם, דדין פשוט של ז' על ז' נאמר הכא.

ונראה להוסיף עוד לפי הב"ח, דכמו דכל השיעורין הם הלכה למשה מסיני, גם שיעור מחזקת ראשו ורובו ושולחנו הוא הללמ"ס, וכן כ' הפמ"ג בהדי', אולם עי' בביאור הלכה [ריש סי' תרל"ד ד"ה פסולה] דנחלק על הפמ"ג וסובר דאינו דין שיעור מהלמ"ס, וכדברי הפמ"ג מבואר ברמב"ם בהקדמה לפירושו על המשנה, וכן מבואר בקרית ספר הל' סוכה, וע"ע בתוס' ביכורים [סי' תרל"ג-לבעל הביכורי יעקב] בזה, ונראה פשוט דהב"ח כהפמ"ג והמג"א כהביאור הלכה.

ולפי הב"ח מעיקרא לא ק' קושי' המג"א שהק' דבזה"ז שכבר אין הסיבה, למה מקפידין על ז' על ז', שהרי דין שיעורין מהלכה למשה מסיני הוא, ולא שייך שישתנה.

ויש ראייה מתוך דברי הב"ח שזה שיעור מהלכה למשה מסיני, שהרי הב"ח הסתפק למסקנה שאולי באמת צריך מרובע, ולא יהני באריך וקציר, שאולי כתוב הלכה למשה מסיני שצריך ז' על ז' מרובע.

ולכא' דבריו תמוהין, הרי מי אמר לב"ח שיש הלכה למשה מסיני על ענין זה, ואיך התחיל להסתפק בזה, אלא דמוכרח שהב"ח למד דעיקר דין ז' על ז' הוא הלכה למשה מסיני, ולכן היה מקום להסתפק שיתכן שכך נאמר ההלכה של ז' על ז' שיהיה דוקא מרובע, ודו"ק.

ג] בדין "מחזקת ראשו ורובו" לפי הב"ח, ובדין מיעוט ז' על ז' בנוי מן הצד.

אולם קשה, דלכא' כל מה שהמג"א חולק על הב"ח הוא משום דסו"ס לא כתוב הכא שיעור ז' על ז', אלא כתוב כאן "מחזקת וכו'", ויש לעיין דלמה לפי הב"ח נאמר הך ד"מחזקת ראשו ורובו" ולמה לא נאמר שיעור ז' על ז' ותו לא, ועי' בהערה 59, ונראה פשוט שגם הב"ח מודה דלא שייך אריך וקציר באופן שלא שייך שם ראשו ורובו ושולחנו, וזה דין נוסף חוץ מההללמ"ס של ז' על ז', דבזה למדנו איזה אריך וקציר מהני.

ומעתה א"ש דנמצא שאין כאן מחלוקת מציאותית בין המג"א וב"ח אי באריך וקציר איכא "מחזקת ראשו ורובו וכו'" או לא, דאף שהמג"א טוען דבעי מרובע ואל"כ אין כאן מחזקת ראשו ורובו וכו', אכן כל זה לשיטתו דבעי "דירה" שמצד

⁵⁷ ונראה דהדברים מדוקדקים ברש"י [ב': ד"ה ראשו ורובו], שרש"י הק' דלמה אמרו "ראשו ורובו" ות' דכיון שדרכן היה במסובין על המיטות ולא זקופין "לפיכך הוצרך לומר ראשו ורובו", וק', דהול"ל טפי דמחמת המסובין לכן באמת השיעור הוא בראשו ורובו, ולא רק דמחמת המסובין לכן "הוצרך לומר" ראשו ורובו, ונראה דהן הן הדברים, דבאמת אין זה גוף השיעור, אלא דנמדד דירה סרוחה בכך, וגוף השיעור הוא הגדרה של דירה סרוחה, והנידון ברש"י הוא למה "הוצרך לומר" בהך מדידה שיעור כזה שמתחסם רק לראשו ורובו, שאין זה עצם הדין.

⁵⁸ ונמצא דלמג"א אין כאן סוכה כלל, אבל לב"ח הרי זה ככל פחות מכשיעור, דכמו דשיעור אכילה הוא בכזית, וגם פחות מכזית הוא אכילה אלא שהוא אכילת פחות מכשיעור, כמו"כ שיעור ד' אמות על ד' אמות הוא שיעור בית, וז' על ז' הוא שיעור סוכה, ופחות מהנהך שיעורין שפיר חשיב בית וסוכה אלא שחסר בשיעור, ודו"ק.

⁵⁹ ואין לומר דבהלכה רק כתוב מחזקת ראשו ורובו, דא"כ ק' קושי' המג"א דבזה"ז דאין הסיבה תיסגי בפחות מז' על ז'.

עצמה מיועדת ל"ראשו ורובו וכו'", ולכן סובר דלא מיקרי באריך וקציר "מחזקת", אבל הב"ח לומד דסגי ב"בפועל", ובפועל שייך להכניס ראשו ורובו ושולחנו גם באריך וקציר, וא"ש ועי' בהערה ⁶⁰, ודו"ק.

ואף דלב"ח דייננו מצד הפועל ומצד הפועל סגי בזקופין בזה"ז וכקושי' המג"א, ושייך במחיצה שהיא עצמה שולחן וכטענת השערי תשובה, אבל כל זה לא ק', דממילא בעי ז' על ז' מצד שיעורין לדעת הב"ח, וכדלעיל, וקושי' מעיקרא ליתא. וי"ל עוד, דנפ"מ לעינן נוי סוכה דלמעלה אינו ממעט, ומן הצד ממעט, [עי' להלן י': בזה ברש"י ותוס' ושי' הריב"ב שם על הרי"ף], והביאור דכבר אין כאן ראשו ורובו ב"הרוחה", ומלמעלה לא אכפת לן, ונראה דלמג"א א"ש בפשיטות, דחלוקין נינהו למעלה ומן הצד לענין דירה סרוחה, אבל לב"ח ק', דאיך שייך לחלק ביניהם לעינן שיעורין, שאם זה ממעט בשיעור מן הצד א"כ ה"ה מלמעלה.

ונראה דלזה אהני לן דין "מחזקת ראשו ורובו", דאף שזה דין שיעור מהלממ"ס, אבל יש בזה דין נוסף, דבעי נמי שבפועל יוכל להכניס ראשו ורובו ושולחנו, אלא דהדין נוסף הזה לא סגי בפני עצמו, דלזה לא בעי שולחן בכל צד, וכקושי' המאמר מרדכי, וגם אהני לן ו' על ו' כשעובי המחיצה היא השולחן, וכספיקת השערי תשובה, [דאינו דין "דירה" כסברת הר"ן, אלא דתולה על ה"בפועל"], ולהכי בעי גם הללממ"ס שיהיה לה שיעור של ז' על ז'.

נמצא דאהני לן ה"הלכה" להנך אופנים של המאמר מרדכי ושערי תשובה, דסו"ס חסר בשיעור ז' על ז', ואהני לן סברת "מחזקת" שבאריך וקציר יהיה לפחות אפשרות בפועל ל"מחזקת" ועוד נפ"מ לדין מיעוט נוי מן הצד.

ד] קושי' עצומה לשי' הב"ח משיעור דופן.

יש תמיהא רבתי בשיטת הב"ח, דמצאנו להלן [ז']. דשיעור דופן סוכה הוא ז' טפחים, [ונפ"מ לעין פס ד' במבוי, וטפח שוחק בכל סוכה לבוד לרוב דופן], ותמוה, הא לדידיה אין מציאות של ז', שהרי כל השיעור הוא רק על שטח של מ"ט טפחים מרובעים, וצע"ג.

ה] בחידוש החכם צבי בז' על ז' לענין מזוזה.

החכם צבי [סי' קמ"ב] חידש דהגם שא"צ שהבית יהיה ד' אמות על ד' אמות מרובע למזוזה ומהני אריך וקציר, אבל ודאי דצריך שיהיה בו עכ"פ ריבוע של ז' על ז' שראוי לדירה, דכש"כ מסוכה.

ובחכם צבי מבואר כהמג"א שצריך ז' על ז' מרובע, וכ"כ בהד"ל שם, אבל נראה דמוכרח שוב דלמג"א אין כאן הלכה למשה מסיני שסוכה תהיה ז' על ז' מרובע, דא"כ מה זה שייך לבית לענין מזוזה, וע"כ שכך קיבלו חז"ל שזה שיעור דירה, ופחות מזה אינו דירה כלל, וכדהביא המג"א מהר"ן, וא"כ ה"ה דילפינן כן למזוזה.

ו] בדין ז' על ז' לשינה.

המרדכי [פרק הישן] חידש, דסוכה שאינה ראויה לשינה פסולה גם לאכילה, ומצטער מזבובים בשינה פוסל את הסוכה גם לאכילה, והחכם צבי [סי' צ"ב] חולק עליו, ועי' בזה ברמ"א [סי' ר"מ] ובמ"ב [שם].

והחכם צבי הוכיח מסוכה ז' על ז' דכשירה, דע"כ דמצטער בשינה בכפיפת ידים ורגלים, ופסולה לשינה, וע"כ דצריך ד' אמות על ד' אמות לענין שינה ככל שיעור בית [עיי"ש בדבריו ברבי], וחזינו דז' על ז' ראוי וכשירה לאכילה אף דפסול לשינה.

הרמ"א פסק כהמרדכי, ודלא כהחכם צבי, ומיד אח"כ הביא את התרומת הדשן שאין מצטער על שינה בצפיפות בכפיית ידיו ורגליו, והוכיח כן מז' על ז' שצפוף לשינה, והיינו שבא ליישב את טענת החכם צבי, אולם כל זה תמוה, אטו פליגי הכא במציאות אי איכא מצטער או לא, ויתירא מזה ק', הרי בתרומת הדשן מפורש שבמציאות יש מצטער בשינה בז' על ז', וכן הוא במג"א סי' תר"מ [ס"ק ט'], [וע"ע במ"ב ס"ק כ"ז כ"ח ובשעה"צ, וצ"ע].

והנראה בכל זה, שזה פשוט שבהל' מצטער לא שייך פטור מצטער במי שמצטער מצד עצם זה שזה סוכה ולא בית, דאדרבה, זהו גופא המצוה, וע"כ שזה נכלל ב"תשבו כעין תדורו", ורק אם יש צער צדדי כזבובים וחום הוא דשייך פטור מצטער, ונראה, דהתרומת הדשן למד כהב"ח שהכל מהללממ"ס, שזהו שיעור סוכה בז' על ז', ומזה ע"כ מוכרח ש"תשבו כעין תדורו" לא מגדיר צפיפות של כפיית ידים ורגלים כ"מצטער", דזה ע"כ איכלל ב"תשבו כעין תדורו" של סוכה, ושפיר הוכיח התרומת הדשן שאין פטור מצטער בכפיפת רגלים.

אולם החכם צבי ע"כ למד כהמג"א שאין שיעורים, רק דקיבלו חז"ל דבעי "דירה" ושלא יהיה "דירה סרוחה", ולשיטתו אזיל בדין מרובע דנקט כהמג"א, וא"כ כמו דדירה מיועדת לדיוורין של אכילה על השולחן, ולכן בעינן ז' על ז' שזה שיעור "דירה לאכילה", כמו"כ בעינן שיעור דירה שמיועדת לשינה, ופשוט ש"דירה לשינה" לא סגי בז' על ז', וע"כ בד' אמות על ד' אמות כבית, ודו"ק.

⁶⁰ וי"ל עוד, דלפי"ז לא בעינן כבר לסברת המאמר מרדכי לגבי שולחן מכל צד גם לדעת המג"א, דלדעת המג"א צורת דירה היא המרובע, וכיון שו' על ו' בעינן לגברא, ואיכא טפח על טפח נוסף לשולחן, א"כ כבר בעינן ז' על ז' שיהיה מרובע, ודו"ק.

ויתירא מזו, למה לא כתוב בהדי' בהלכה למשה מסיני שיעור אחר לשינה, ושיהיה ב' שיעורין א' לאכילה וא' ולשינה, וע"כ שאינה הללממ"ס.

פרק ב'

בגדר הגזירה ד"שמא ימשך אחר שולחנו",

וביאור יסוד מצות ישיבה ושינה בסוכה.

[ז] מהלכים באחרונים בדברי התוס' שלא קיים מצות סוכה מה"ת, ודברי השטמ"ק בזה.

בתוס' מבואר דאף דאיכא גזירה מדרבנן בעלמא שמא ימשך לאחר שולחנו, אבל אכתי לא קיים מצות סוכה מה"ת, וק', דאיך רבנן יכולים לעקור מצוות מה"ת, ועוד, לעיל בתוס' [ב']. מבואר דבגזירת נסרים לא הפקיעו את הדין דאורייתא, ובאמת דהסברות הפוכות, דהתם "פסלו" את הסוכה מדרבנן והתם יש מקום לומר דהפסול פוסל גם מדרבנן וגם מה"ת, אבל הכא אינו אלא "איסור" בעלמא, ואיך תיפסל מה"ת, הא גם מדרבנן אין כאן אפילו פסול מדרבנן, [ועי' בזה בפחת הבית בסוף דבריו].

ויש בזה כמה דרכים באחרונים, ויש להעיר בהם טובא, ועי' בהערה ⁶¹ בזה, והנכון בכל זה הוא כמו שהביא הדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו] מהשטמ"ק בברכות "דקנס חכמים הוא", ועי' בקוה"ע [סי' ס"ט], והיינו שרבנן יכולים לקנוס לעקור מצוות מה"ת, וזה איכלל בכוח של עקירת דבר מה"ת, אלא דצריך לבאר למה דוקא הכא עקרו את הדאורייתא, ולא בהך דמסמרים.

עוד הך' דבתקוע בשופר בשבת מבואר ברעק"א [חגיגה מערכה ח'] דצא ידי"ח מה"ת, ומ"ש מהכא, ובזה י"ל דכיון דהאיסור הוא מצד איסור שבת, ולא מצד מצות שופר, הרי הכא י"ל דלא נעקר המצוה, אבל הכא דאמרו דלא יקרא קריאת שמע כן, ואמרו לא לאכול בסוכה בצורה כזו, הכא האיסור הוא מצד המצוה עצמה, ובכה"ג עקרו את המצוה, אולם אכתי ק' מגזירת נסרים.

והעירני בזה ידידי הרה"ג ר' ארי' לייב אויערבך שליט"א, דלא יתכן שיהיה איסור קריאת שמע בהטייה ואיסור אכילה על השלחן בחוץ, דלא גרע מלא אכל ולא קרא כלום, דכמו דהתם ליכא אלא ביטול מצוה, כמו"כ הכא לא יתכן שיהיה יותר מביטול ממצוה, [אטו נימא דמי שקרא בהטייה יעשה תשובה על ביטול מצות קריאת שמע וגם על איסור קריאה בהטייה וא' שלא קרא יעשה תשובה רק על מה שהוא לא קרא, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא].

וע"כ שגוף הדין דרבנן הוא דביטל מצוותו, דלא שייך הכא איסור, וזהו ממש לשון המשנה, "לא קיימת מצות סוכה מימך", והיינו דזה כל התוכן של הדין דרבנן, "שלא קיימת", ותו לא, ולהכי נעקר הדאורייתא, אבל בנסרים אינו אלא פסול, והפסול הוא מדרבנן ולא מדאורייתא, ובשופר בשבת, התם רק אסרו מצד הל' שבת, ולהכי לא נעקר המצוה, שאין כאן אלא איסור מן הצד, ופשוט, ועי' בהערה ⁶².

[ח] מביא ספק בגדר הגזירה דשמא ימשך.

ובעיקר הגדר בגזירה ראיתי בהררי קדם שהסתפק, האם עקרו רק את הקיום מצוה או דעקרו גם את המעשה מצוה, ויהיה בזה נפ"מ לגבי כל תוספי ביום השמיני אי יוכל לישב בשולחנו לתוך הבית, ועי' בהערה ⁶³, ודו"ק.

⁶¹ דהנה, עי' בדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו ס"ק י'] בשם הגאון ר' אליהו ברוך קמאי דהפקירו סוכתו, וכן הוא בחכמת שלמה [תרל"ד סעיף ד'], וק' דשאלה כשר, וצ"ל דהקנו למישהו אחר והוי גזול, וק' דלמי הקנו, ואי הקנו סתם, הא הך פלוני אינו מקפיד שאינו יודע כלל על בעלותו, ודבר רחוק הוא, ועוד דתוס' מדמה להטייה בקריאת שמע, ומה שייך סברות הללו שם.

והדבר אברהם רצה לפרש, שי"ל שדיוורין אסורין אינו "דרך דיוורין", וזה דוקא בראשו ורובו ושולחנו בבית, אבל בנסרים ליכא איסור, רק פסול, אולם הך' מדמיון לקריאת שמע.

עוד תירץ דהוי מצוה הבאה בעבירה, אחרי דרבנן אסרו לאכול כן, ובגזירת נסרים ליכא איסור, אולם יש לעיין זה, דכבר מבואר בירושלמי דבקורע בשבת ליכא מצוה הבאה בעבירה, ולא דומה ללולב הגזול, דבעינן שיחול עבירה על החפצא דמצוה, ולא סגי בזה שהגברא עושה עבירה בהדי מצוותו, דבעינן דומי' דבעל מום, ועי' בזה בחמדת שלמה בתשו' ובשערי יושר ובאבי עזרי [קמא סוכה ה' כ"ה] שביארו כן את הירושלמי, והכא בישיבה בשולחנו בבית ליכא עבירה שחל בחפצא של הסוכה, וכן בהטייה בקריאת שמע.

וע"כ צ"ל שזה דין חדש של מצוה הבאה בעבירה, דהכא גרע, דבקריעה על המת בשבת, התם אין העבירה שייכת מצד עצמה למצוה, אלא דבמקרה באו שניהם לפונדק אחד, אבל הכא, חז"ל עשו עבירה [של אכילה בשולחנו בבית] בתוך מצוותו, והכא י"ל דגרע, ואכתי לא ברור, דסו"ס העבירה מה"ת הוא "לא תסור", וזה עבירה כללית, ויש לחלק.

⁶² ועי' רבינו יונה ריש ברכות איך פטרו רבנן מחיוב קריאת שמע לאחר חצות, ומדמה לשמא יעביירו דפטריוהו מלולב בשבת, אכן התם לא מוכרח שנעקר הדאורייתא, אלא דרבנן אמרו לא לעשות את הדאורייתא, ולהכי פטור, ודו"ק.

⁶³ ופשוט, דלפי הצד שחסר בדיוורין של מצוה דזה חיסרון בכל המעשה, ופשוט דלפי הצד שיש כאן מצהבב"ע דהכא ליכא עבירה, דבשמיני לא אסרו כן, ודו"ק.

וכן בקריאת שמע יש נמי להסתפק כנ"ל, ויהיה נפ"מ לעינן סמיכת גאולה לתפילה בקרא בהטייה, דבדין זה נמי סגי במעשה קריאה, וכדמוכרח מקריאה לאחר זמנה.

ט] הקדמה לדרך חדש בביאור הגזירה שלא יצא ידי"ח באכילה בשמא ימשך.

אולם נראה לומר בזה דרך חדש, ונקדים בדברי הרמב"ם [סוכה ו'-ח] שכתב שמי שאכל בסוכה ושולחנו בתוך הבית "הרי זה אסור וכאילו לא אכל בסוכה עד שיהא שולחנו בתוך הסוכה", ומלשונו מבואר דאף דהדין "דלא יצא ידי"ח" הוא קנס חכמים שעבר על איסור, אבל גדר הקנס הוא שהחשיבוהו כאוכל במקום שולחנו והיינו מחוץ לסוכה, ונבאר את הדברים, ונקדים בקושי' בחילוק בין אכילה לשינה בסוכה.

דהנה, שיטת ר"ת, וכן נקטינן להלכה, דרך מברכין על אכילה ולא על שינה, והק' הר"י דשינה יותר חמור דגם שינת ארעי חייב בסוכה לעומת אכילת ארעי, ות' דעיקר קביעות האדם באכילה, וטיול ושינה טפלין לה, וע' בכל זה בתוס' בברכות [י"א] ושם בתוס' ר"י החסיד, וברא"ש בסוכה [מ"ו] ובטור תרל"ט, ולא איתברר לן מהו שורש השו"ט בזה, דמעיקרא קסבר דשינה היא העיקר מחמת הדין ארעי, ולבסוף נוקט שעיקר הקביעות הוא דוקא באכילה, וצ"ב.

עוד יש להעיר דמהו עיקר המצוה בשינה בסוכה, הא איך שייך מצוה בלי כוונה ובמתעסק, וע' בהערה ⁶⁴, ובביאור הדברים נקדים בגדר עיקר מצות ישיבת סוכה.

י] מקדים בדברי הצפנת פענח בביאור יסוד דינא דמצות ישיבת סוכה.

דהנה, הצפנת פענח [בפ"ו מסוכה] ייסד לן יסוד גדול בעיקר מצות ישיבת סוכה, דהקשה דבלשון המשנה בנדרים [ט"ז] מבואר "דקונם סוכה שאני עושה" הוא נדר לבטל את המצוה, ובשבועות [כ"ט] מבואר "דשבועה שלא אעשה סוכה" הוא שבועה לבטל את המצוה, והק' הצ"פ דהול"ל "סוכה שאני אוכל בה" [ומפורש בגמ' דמירי בשיבת סוכה ולא בבנין הסוכה], ומה שייטא להכא "עשייה".

ות' דמצות סוכה הוא להשוות את הסוכה לסוכה, דמבואר בירושלמי בשבועות [בפ"ג] דסוכה לפני החג היא "צל" ובסוכות נהיה "סוכה", וזה כל המצוה, "לעשותו לסוכה", והיינו, דע"י קביעת דיורין הופכו לסוכה, וזהו המצוה, וא"ש לשון המשנה "דסוכה שאני עושה", וזהו הביאור בדין "עשה סוכתך קבע וביתך עראי", הרי מבואר דמצות ישיבת סוכה הוא קביעת דיורין בסוכה להשוותו לסוכה.

ובצפנת פענח שם הוסיף ולמד דהגדר בקביעת דיורין בסוכה דומה ממש לגדר קביעת דיורין בעלמא, וחידש בזה חידושים בהל' שינה ועוד, וע' בהערה ⁶⁵, אולם נראה דבאמת שאני הקביעת דיורין בסוכה מקביעת דיורין בעלמא מכמה טעמים וע' בהערה ⁶⁶, עכ"פ יסוד זה למדנו מדבריו דהמצוה לא נגמר במעשה אכילה אלא בקביעת דיורין דחיילא מכוון.

⁶⁴ ויש שרצו לומר שהמצוה היא להכין עצמו לשינה ולא גוף השינה, [ולפי"ז רצו לחדש דיכול להוציא את הישן בסוכה מהסוכה, שהרי בזמן השינה כבר ליכא מצוה], וזה עדיין תמוה, וכי איכא בזה מעשה שהיא המעשה שאפשר לדון שעל ידו ירדם, הרי אדרבה רק כשכבר לא עושה כלום אז נרדם, [והעירוני מדברי הגר"א שפי' "המפיל חבלי שינה על עיני" שהקב"ה מפיל את השינה עליו], ופשוט דמצידו אין שום מעשה, וא"כ מהו המצוה, ועוד דהראשונים [ע' רא"ש סוכה מ"ו. ותוס' ברכות י"א:] תירצו דהא דלא מברכין על שינה הוא משום שחוששין לברכה לבטלה אם לא ירדם, ואם המצוה היא רק בהכנת עצמו לשינה הרי א"צ שירדם [דומי' דבדיקת חמץ כשלא מצא חמץ] ומוכרח שהשינה עצמו מהמצוה, ושוב הדרא הקושי' לדוכתא דאין כאן כוונת מצוה, וגרע ממתעסק.

⁶⁵ דהנה, הצ"פ בנה את יסוד דבריו משלש קושיות בדין שינה בסוכה, ואלו הן:

א] בעיקר מצות סוכה הביא הרמב"ם דין אכילה, ולמה השמיט דין שינה, ב] למה מברכין על אכילה ולא מברכין על שינה, [קושי' הראשונים], ג] למה אמרו במשנה על מי שאכל בסוכה ושולחנו בבית "דלא קיימת מצות סוכה מימך", הרי סו"ס קיים מצות סוכה בשינה [קושי' רש"י בתשו', הובא במלחמות פ"ב דשבת].

וביאר בזה דיסוד המצוה היא קביעת דיורין, ומעתה יש לעיין דמי שאוכל בבית א' וישן בבית שני, נחלקו רב ושמואל בעירובין [ע"ב] אי "המקום דירה" נקבע לפי אכילה או לפי השינה, ונפ"מ לעירובי תחומין וחצירות, ולפי מה שנתבאר דמצות סוכה היא "קביעת דיורין" בסוכה, שעובר מדיוורין בביתו לדיוורין בסוכתו להשוותו לסוכה לדירתו, שוב צ"ל דתלי ברב ושמואל, ולרב דעיקר קביעת הדיוורין באכילה, א"כ ה"ה בסוכה העיקר באכילה, דמ"ש העברת דיורין מבית לבית מהעברת דיורין מבית לסוכה, ולפי מה דקיי"ל כרב נמצא דרך ע"י אכילה חשיב שעבר דירה, ורק על ידו נעשה הסוכה לסוכה, ורק אז איכא סוכה ודירה וקביעת דיורין, ודו"ק, וע"כ דשינה היא רק איסור לא לישון מחוץ לסוכה, דהמצוה כולל רק מה שנצרך לעשות את הסוכה לסוכה.

ובזה מיישב הצ"פ את הג' קושיות במצות שינה בסוכה, דמעתה א"ש למה השמיט הר"מ שינה מעיקר המצוה ורק הביא אכילה, דאינו מצוה רק איסור, וא"ש נמי למה מברכין על אכילה ולא על שינה, וא"ש נמי למה כשאוכל ושולחנו בבית דלא יצא ידי מצות סוכה, דכיון דאין בסוכה אכילה, שוב נמצא דלא עשאו ל"סוכה", ואינו אלא "צל", והשינה כבר אינו בסוכה, עכ"ת דהצ"פ כפי הבנתו.

אולם עיקר דבריו הם חידוש גדול, א] מה דנקט דשינה אינו מצוה תמוה, שהרי מפורש במשנה בסוכה [כ':] דמי שישן תחת המיטה "דלא יצא ידי"ח", ומפורש שיש בשינה מצוה, ב] שי' ר"ת [תוס' בברכות י"א וברא"ש סוכה מ"ו] מפורש דשינה צריך ברכה, רק שנפטר בברכת האכילה, ומוכרח דמצוה היא, וכן מוכרח מהרא"ש [שם] שת' דהא דלא מברכים על שינה הוא משום דחיישינן לברכה לבטלה, ג] לדברי הצ"פ אין סוכה לשינה גרידא, וחייבים לאכול בסוכה שישן בה, ובחכם צבי [מובא לעיל] מפורש דאפשר שיהיה לו סוכה אחד לאכילה וסוכה שניה לשינה, ומבואר

י"א] ביאור ביסוד מצות שינה בסוכה.

ונראה דבזה מתיישב היטב כל השו"ט בין הר"י לר"ת לענין הברכה על שינה ואכילה, דמתחילה נקטו דהחלות "קביעת דירורין" בשינה היא יותר מהחלות "קביעת דירורין" באכילה, וראה לכך מדשינת ארעי אסור בחוץ ואכילת ארעי מותרת, ופשוט א"כ שצריך ברכה בשינה יותר מאכילה, ושוב דחה ר"ת דא"נ דמצד החלות קביעת דירורין יש חומרא בשינה אבל אם נדון מצד "המעשה" ו"העשייה" של הגברא בהך קביעת דירורין, בזה יש עדיפות באכילה כיון שיש לו "מעשה" ודלא כשינה שחסר בעשייה, ודו"ק, והדברים מדוקדקין ברא"ש [כשמביא את ר"ת] וז"ל "דעיקר קביעות שאדם עושה בסוכה זה אכילה", והיינו דמצד "עשיית האדם" העיקר הוא אכילה, ודו"ק.

ובזה יבואר נמי מהו המצוה בשינה, הא ליתא כוונה וכל המצוה נעשה במתעסק, ונראה, דזה פשוט דבמתעסק ליתא "מעשה מצוה", דליכא מעשה במתעסק, אבל הכא כיון שהמצוה היא מצוה שיש בה "תוצאה", והיינו שהיא מצוה שלא נגמרת במעשה המצוה אלא ע"י החלות קביעת דירורין דחיילא מהמעשה, א"כ גם בישן שייך בזה מצוה, דאף דאין לו מעשה אבל סו"ס ה"קיום מצוה" עכ"פ מתיחסת אליו, דגם ע"י שינה חיילא כאן חלות קביעת דירורין, ודו"ק.

והיינו, דכמו דמצות צדקה היא מצוה שיש לה תוצאה, שאינה מצוה שנגמרת במעשה נתינה כמו נטילת לולב, אלא דבזה שהעני קיבל כסף נגמר במצוה, והתם פשיטא דמהני נתינה גם במתעסק, ועי' בהערה ⁶⁷, א"כ ה"ה בנד"ד דהמצוה היא בתוצאה, דגם זה שייך במתעסק.

י"ב] ביאור חדש בגדר הגזירה דשמא ימשך דהוי "כאילו אכל מחוץ לסוכה".

ובזה נוכל לבאר גדר חדש בגזירה דשמא ימשך אחר שולחנו, ובזה יבואר נמי דברי הרמב"ם, דחכמים עקרו מהמעשה אכילה דידיה את כל הקביעת דירורין דחיילא ע"י אכילתו בסוכה, דקבעו את מקום אכילתו ע"י השולחן, וכיון דשולחנו בבית, א"כ לא חיילא קביעת דירורין ע"י הך אכילה וחסר בכל המצוה, וזהו שכתב הרמב"ם דהוי כאוכל מחוץ לסוכה, דאין הכוונה לגוף האכילה, אלא לקביעת דירורין דחיילא ע"י האכילה, ודו"ק.

הרי לנו ביאור חדש בגדר החשש "שמא ימשך", ובמהלך זה נמשיך בסוגי' זו, ובזה מתיישבים ומתבארים כמה דברים תמוהין, וכדיבואר בהמשך.

שם עוד שיש שיעורים שונים להנך תרי סוכות, [עיי"ש ה.], והמרדכי שחולק לא חולק בנקודה זו, אלא דסובר דבעינן שהסוכה יהיה ראויה לאכילה ושינה [וכדבאנו לעיל מהרמ"א סי' תר"מ סעיף ד' ובמ"ב ס"ק כ.], עכ"פ זה פשוט מכל הנידון שם דא"צ שבפועל יאכל כדי שיוכל לישון, וכן מוכרח מדברי רש"י בסוכה [בתחילת דף כ"ז:]: דמבואר שם דלחכמים [דקיי"ל כוותיהו] דיוצאין מסוכה לסוכה, ופירש"י, היינו חדא לאכילה וחדא לשינה, עיי"ש, וכל זה דלא כהצ"פ.

ויתירא מכל זה, הרי דבריו מרפסין איגרא, דלדבריו דהכל תלוי בקביעת דירורין דרב ושמואל, הרי לפי"ז, לשמואל דהעיקר הוא שינה אז הכל משתנה, והמצוה היא רק בשינה, ועליו מברכים, ואכילה הוא רק איסור, ופשוט דלא יתכן לומר כן, ויש להעיר בדבריו עוד לגבי טיול בסוכה, ואכמ"ל.

⁶⁶ ונראה לבאר בזה, דבאמת שאני קביעת דירורין בסוכה משאר קביעת דירורין בתרתי, א] בכל קביעת דירורין, השינוי מתיחס ל"מקום חדש" של דירורין, אבל הכא אין הקביעות שייכת דוקא ל"מקום חדש" של דירורין, שיוכל לקבוע עצמו לכל סוכה שרוצה, ואין "מקום מסויים" בהך קביעות, ב] בכל קביעת דירורין כל השינוי הוא רק כלפי "מקום דירורין", אבל הכא השינוי הוא גם ב"סוג הדירורין", דדירורין דסוכה ודירורין דבית הם תרי גווני של דירורין, ויתירא מזו, הרי דירורין בסוכה לאו שמה דירורין כלל, וע"י מצות ישיבת סוכה נתחדש סוג חדש של דירורין.

ומעתה שפיר י"ל דקביעת דירורין זה שאני מכל קביעת דירורין, והכא כו"ע מודי דהעיקר הוא באכילה, דהקביעת דירורין והדירורין בסוכה היא רק מחמת המצוה, וכיון שמצד העשייה האכילה עיקר, להכי אכילה עיקר במצוותו, אלא דהכא כו"ע מודי דגם שינה מצטרפת לקביעת דירורין, וגם שינה שפיר חשיב מצוה, ודו"ק.

⁶⁷ דהנה, כבר הוכיחו האחרונים דליכא דין מצוות צריכות כוונה במצוות שהמצוה תלויה בתוצאה, [עי' בזה בגר"ח עה"ש סי' מ"ט ובקובש"ע ח"ב סי' כ"ג ס"ק ו' ובכתובות ע"ד ובבית הלוי ח"ג סי' נ"א], והביאור בזה הוא עפ"י מה שמבואר באחרונים [גר"ח עה"ש הנ"ל, ח' ר' שלמה ר"ה סי' א' וקובש"ע ח"ב סי' ל"ג ס"ק ב'] דמצ"כ הוא הלכה במעשה המצוה, ולא בקיום מצוה, והכא מתיחס אליו קיום מצוה גם בלי המעשה, שהמצוה היא התוצאה, ועי' בזה בקובש"ע פסחים ח' ובאהבת חסד לח"ח ח"ב פרק כ"ג בהגה"ה בסוגריים דליכא מצוה גמורה בצדקה בלי כוונה, ונראה דהביאור בזה דקיום מצוה איכא וחסר בעשייה.

ומוכרח מהרמב"ן בב"ב [קע"ה:]: דגם ביורדין לנכסיו שייך מצות פריעת בע"ח, וכ"כ הקצוה"ח סי' ל"ט ס"ק א' לענין צדקה, וכן הביא הקצוה"ח סי' ר"צ ס"ק ג' מהגהות מיימוני שיורדין לנכסיו לקיים מצות ולמדתם את בניכם, לשכור מלמדים, אף דחשיב בזה מתעסק, ועי' בדרך אמונה מתנו"ע פרק ז' בציון ההלכה בס"ק קס"ו שהוכיח מהגר"א דגם בכפייה הנ"ל איכא קיום מצוה, ועי' בזכרון שמואל במכתב י"ח שהסתפק בזה אי באמת איכא קיום מצוה בגוונא זו או לא, ומלשון הרמב"ן משמע שיש בזה קיום מצוה, ומכל זה מוכרח דהיכא דהקיום המצוה היא בתוצאה שוב מתיחס אליו המצוה גם במתעסק, וה"ה דבשינה בסוכה י"ל כן.

פרק ג'

סוכה גדולה - שיטת הרי"ף בסוכה קטנה.

י"ג] המקור לשי' הרי"ף לדמות סו"ק וסו"ג, ושי' התוס' והר"ן בזה.

להלן [ז:]: הביא אביי את שי' התנאים דסוכה דירת קבע, וביניהם הביא את שי' ב"ש דבעינן מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, ואנן קיי"ל סוכה דירת ארעי לענין למעלה מכ', וע"כ צ"ל דקיי"ל כב"ה, אבל ק' דמפורש בסוגיין דקיי"ל כב"ש.

וקושי' זו הק' הרי"ף [שם-סוף ג': בדפי הרי"ף], ות' דנחלקו אביי בסוגי' התם ורשב"י בסוגי' דידן, דלאביי טעמא משום קבע, ולרשב"י טעמא משום "שמא ימשך" כמו בסוכה גדולה.

ולשיטתו הוסיף הרי"ף [כ"ה- י"ג. בדפי הרי"ף], דכיון דקיי"ל כב"ש בסוכה קטנה, כמו"כ קיי"ל כוונתה בסוכה גדולה, דגזרינן שמא ימשך, דחד טעמא לתרווייהו.

אולם תוס' בסוגיין חולק, ולדידיה לאו חד טעמא הוא, דנקטו כרב עמרם דרק בסוכה קטנה קיי"ל כב"ש, ועי' בהערה ⁶⁸.

ובשי' התוס' אזיל נמי הר"ן [כ"ח.], וכ' דא"צ לומר דרשב"י חולק לגמרי על אביי, רק דאביי סובר דבעינן מחזקת שולחנו משום קבע, ואנן ס"ל כן משום שלא יהא סרוחה, וכן הוא בר"ן על הרי"ף [ז]. בקצרה, ולדרך זו כבר אין ראייה לרי"ף לפסוק בתרווייהו כב"ש, דסו"ק וסו"ג בשמא ימשך תרתי נינהו.

והוסיף הר"ן, דגם אם נודה לרי"ף דסו"ק וסו"ג תרווייהו משום שמא ימשך, הא ע"כ החששות לא דומות, דאל"כ למה לי למיתני תרתי, ושוב אין ראייה דמדקיי"ל כב"ש בסו"ק דה"ה דקיי"ל כוונתה בסו"ג.

י"ד] תמיהא בפלוגתת הרז"ה והמלחמות בדעת הרי"ף בחשש שמא ימשך בסוכה קטנה.

והרז"ה [ז:-- ג': בדפי הרי"ף] תמה בעיקר שי' הרי"ף, דאיזה חשש שמא ימשך משכחת לה בסו"ק שאינה מחזקת שולחנו, הא לא מיירי באוכל על שולחנו כלל, וכל החשש בסוכה גדולה היא שמא ימשך אחר שולחנו שאוכל עליו, וכאן פסול בלי שולחן כלל.

והרמב"ן דחה דאדרבה, החשש בסו"ק הוא יותר מהחשש בסו"ג, דבסו"ק אחרי שיביא שולחן, הרי שוב א"א להכניסו לתוך הסוכה ויגרר אחריו, ודלא כסו"ג שיכול לגרור השולחן לתוך הסוכה, והדבר תמוה, אטו פליגי הרמב"ן ורז"ה במציאות באיזה אופן יש יותר חשש ד"שמא ימשך", וצ"ע.

ט"ו] בהערת רעק"א ובקושי' הבית הלוי בשי' הרי"ף בסוכה קטנה לתוך סוכה גדולה.

שיטת הרי"ף דבסו"ק לב"ש נמי גזרינן שמא ימשך וכנתבאר, והעיר רעק"א [משניות פ"ב] דלפי"ז שיעור סוכה הוא ו' על ו' גם לב"ש, אלא דאיכא חשש שמא ימשך כל זמן שאין מקום לשולחנו, ומשכחת לה אופנים שליכא חשש שמא ימשך, דבסו"ק הפתוחה לתוך סו"ג, התם ליכא חשש שמא ימשך, דמה אכפת לן מה שימשך לסוכה גדולה, והתם יהיה כשר בו' על ו', וכ"כ הבית הלוי ח"ג סי' נ"ג ס"ק א'.

ולפי"ז תמה הבית הלוי דא"כ למה אמרינן דהשיעור דופן בסוכה הוא ז' [במבוי דצריך רוב ז'], הרי לרי"ף שיעור הדופן הוא באמת ו', דמשכחת לה סוכה כשירה בו', וצ"ע, ועי' בהערה ⁶⁹, וצ"ע.

ט"ז] מיישב את כל הנ"ל עפ"י מה שנתבאר בעיקר הגדר בגזירה דשמא ימשך.

והנראה בזה, דלעיל ביארנו דיסוד מצות ישיבת סוכה לא נגמרה במעשה אכילה אלא בקביעת דיורין דחיילא ע"י הק' אכילה, וביארנו עוד דבגזירה דשמא ימשך נתחדש דכיון דאכילתו הוא בשולחן שבתוך הבית, א"כ לא חיילא ע"י אכילה כזו קביעת דיורין בסוכה ולכן חסר בכל המצוה, ובהנך ב' הקדמות יתיישב הקושיות.

דנראה, דיש מקום לחלוק על עיקר חידושו של רעק"א, די"ל דלפי הרי"ף, כזו סוכה דתמיד יש בו חשש "שמא ימשך", אף אם ימשך ממנה לסוכה אחרת, אכן בסוכה זו לא שייך "קביעת דיורין", וסוכה זו לא נהיה לדירה דסוכה, ושם "צל" עליה ואינה "סוכה" וכדהביא הצ"פ מהירושלמי בסוכה בשאר ימות השנה שלא עשאוהו ל"סוכה", ונמצא דגם לפי הרי"ף אינה סוכה, ודלא כהרעק"א והבית הלוי, ושפיר בעי ז' על ז' גם בסוכה כזו, ושוב א"ש למה דופן סוכה הוא ז'.

ונראה, דבזה יבואר נמי פלוגתת הרז"ה ומלחמות, דלא פליגי בגוף החשש ד"שמא ימשך", מתי לחשוש ומתי אין לחשוש, רק דגדר התקנה היה דהקביעת דיורין דאכילה נגמר בהדי שולחנו, וסובר הרז"ה דכשהאכילה היא בלי שולחן, התם אין

⁶⁸ ואף דבסוף דבריו כ' המהרש"א שאין הוכחה כרב עמרם, אכתי אין ראייה דקיי"ל כב"ש בתרתי, ועי' בפסקי התוס' דרק בסו"ק קיי"ל כב"ש.

⁶⁹ והיה אפשר לומר שכבר עשאוהו חז"ל ל"שיעור ז'" מחמת גזירה דשמא ימשך, וכ"ה באבי עזרי, אבל זה ק' דלהלן הבאנו חידושו של הרמב"ן דכיון דהסוכה פסולה לאכילה ממילא פסולה נמי לשינה, ולמה הוצרך לחידוש זה, הא דין שיעור הוא, ומדהוצרך לזה מוכרח דע"כ דאינו דין שיעור, ופשוט.

לדון את הקביעת דיורין של מקום אכילתו בהדי השולחן, וליכא גזירא בכה"ג, ועל זה טוען המלחמות דאחרי דחיישין שיביא שולחן, דנים כבר את אכילתו בהדי השולחן שיביא, ועי' בהערה ⁷⁰ מהלך נוסף ביישוב קושי' זו, ודו"ק.

י"ז] מבאר את ספיקת הא"ר בחילוק בין רובו לכולו עפ"י הנ"ל.

והנה, במשנה בדף כ"ח גרסין "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית", וכפשוטו מדויק שהגזירה דשמא ימשך הוא רק בראשו ורובו בסוכה, אבל כשכולו בסוכה אין גזירה, אמנם עי' במג"א סי' תרל"ד [מובא במשנ"ב ס"ק ו'] דכ"ה בכולו בסוכה נמי גזרינן, אולם בא"ר [מובא בשעה"צ שם] הסתפק דאולי "ראשו ורובו" דוקא, וכפשוטו החילוק דלא חיישין כולי האי [שמא ימשך] כשכולו בסוכה, וק', דלפי הרי"ף ילפינן לחשש ד"שמא ימשך" בסוכה גדולה מסוכה קטנה אף שיש מקום טובא לחלק ביניהם בדרגת החשש [דבסוכה גדולה יכול למשוך שולחנו לתוך הסוכה, וכטענת המלחמות בדף ז', משא"כ בסוכה קטנה], ואפי"ה ילפינן חדא מחברתה, וה"ה דנילף מרובו לכולו, וצע"ג.

ועפ"י הנ"ל א"ש חילוק בין רובו לכולו, דאין ספיקת הא"ר שייך לחששות וכדקשינו מהרי"ף בסו"ק וסו"ג, אלא דשורש הספק הוא דיתכן וכל הך חידוש לדון דלא חיילא קביעת דיורין דאכילתו בחוץ, כל זה במי שחלקו כבר בחוץ ורק רובו בפנים, דבזה דנו לגרור רובו לאחר מיעוטו לדנו כאוכל בחוץ, אבל במי שכולו בסוכה יתכן שאין תקנה להחשיבו בחוץ, ודו"ק.

י"ח] ביאור בדברי הרמב"ן דאינו ראוי לאכילה אינו ראוי לכל.

והנה, עיקר שי' הרי"ף אכתי תמוה, שהרי אף דאיכא גזירה שמא ימשך באכילה, אבל למה פוסלים את הסוכה לגמרי, הא אכתי שייך ביה שינה ובשינה ליכא חשש שמא ימשך, וצ"ע.

ועי' במלחמות דעמד בזה, וביאר דסוכה שאינה ראויה לאכילה אינה ראויה לכל מידי דסוכה, ועי' בשעה"צ [סי' תרל"ד ס"ק ז'] שהבין דכוונת הרמב"ן שסוכה קטנה פסולה לאכילה מה"ת, ולא משום גזירה, ונראה דהוקשה לו דאי אסור באכילה מחמת גזירה, שוב לא אמרינן ד"אינה ראויה לאכילה", אולם לא משמע כן ברמב"ן, דבתחילת דברי הרמב"ן מבואר דדין גזירה הוא, ומשמע דגם מחמת הגזירה מיקרי "אינה ראויה לאכילה".

ונראה דהכא מפורש כדברינן, דהגדר בהך גזירה היתה להחשיבו כאכילה מחוץ לסוכה, ושאין שום קביעות דיורין בהך סוכה ע"י אכילה כזו, וממילא א"ש דחשיב סוכה שאינה ראויה לאכילה, ודו"ק.

ועי' בבית הלוי [ח"ג סי' נ"ג ס"ק ב'] דמהכא איכא מקור לדין של המרדכי לענין זבובים, דכיון שהוא מצטער בשינה שוב לא חשיב סוכה גם לענין אכילה, שאינה דירה אלא בעומד לכל תשמישיו, וכן מבואר בביאור הגר"א [סי' תר"מ סעיף ד'] שהביא דין מחזקת ראשו ורובו על דברי המרדכי, וכוונתו כנ"ל.

והבאנו מהחכם צבי [מובא במ"ב סי' תר"מ ס"ק כ'] שחולק על המרדכי, וסובר דא"צ ראוי לכל, ותמוה, הרי מעיקר שי' הרי"ף מוכרח כן, ושי' הרי"ף נפסק בשו"ע, ואיך חולק החכם צבי בזה, וצע"ג, ועי' בהערה ⁷¹, ודו"ק, ועי' באבי עזרי מהדו"ק [סוכה ו' - ב'].

ונראה דמוכרח מכל זה דהחכם צבי מחלק בין אינה ראויה לאכילה לאינה ראויה לשינה, [ולשון הרמב"ן הוא אינה ראויה לאכילה, ולא כ' אינה ראויה לכל התשמישין], דכבר נתבאר דאף דבתרומיהו איכא "קביעת דיורין", ולהכי חשיב שינה כמצוה, אבל כיון דבשינה הקביעת דיורין הוא בלי עשייה, דחשיב מתעסק, להכי טפילה כל הקביעת דיורין דידה לקביעת

⁷⁰ והנה, י"ל דבר חדש בשי' הרי"ף ויתיישב בזה קושי' הבית הלוי, ויסוד הדברים כבר מפורש בפתח הבית [ד"ה גם יש קצת מקום], דלעולם י"ל דהרי"ף מודה דסו"ק הוא ז' על ז' מההללמ"ס, אלא דס"ל כהב"ח דסגי באריך וקציר, אולם כיון שא"א להכניס שם שולחנו, שוב הדרא החשש דשמא ימשך, ולהכי באמת בעינן ז' על ז' מרובע, וכשי' המג"א ולא מטעמיה, ועל זה ביאר הרי"ף דגם בסוכה קטנה איכא טעמא דשמא ימשך, והשתא א"ש, דבאמת גם ו' על ז' סוכה של ז' על ז' לא מהני, ודלא כרעק"א.

ויצא לו להרי"ף כן מהא דאמרו שיהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, ולמה לא כתוב בפשיטות הללמ"ס שיהיה בה ז' על ז', אלא דמהכא הוציא רשב"י דב"ש אמרו דין נוסף חוץ מההללמ"ס, דבעינן גם ריבוע, ודין זה הוא מטעם שמא ימשך, ולכן קיי"ל כב"ש בתרווייהו, ובדין השני פליג אב"י, דהא דבעי ריבוע היינו מחמת דין דירת קבע בעינן.

והך דין נוסף דבעי ריבוע, לפי רשב"י זה דין דרבנן דשמא ימשך, ומזה דקיי"ל כהך דין דרבנן מוכרח דקיי"ל כן גם בסוכה גדולה, ודו"ק.

והפתח הבית יישוב זה את שי' הרמב"ם, שמצד א' מבואר ברמב"ם דפחות מז' על ז' הוא פסול דאורי', שהרמב"ם הביאו [סוכה פ"ד - ה"א] בהדי' אידך שיעורים, ומאידך הביאו הרמב"ם [פ"ו-ה"ח] בהדי' דין שמא ימשך בסו"ג, ותמוה דכל המקור לפסוק בסוכה גדולה כב"ש, היינו דוקא אם זה חד טעמא דשמא ימשך, ואיך נוקט הרמב"ם שזה פסול מה"ת, וקושי' כעין זו הק' הביאור הלכה על הפמ"ג שכתב דסוכה קטנה פסולה מה"ת משיעורים בהללמ"ס, ופסק נמי כהרי"ף.

ולהנ"ל מיושב, דרך השיעור עצמו הוא מה"ת, אבל הריבוע הוא מדרבנן, ומהריבוע למדנו לפסוק כב"ש בסוכה גדולה.

⁷¹ והיה אפשר לדחות, דהחכם צבי מחלק בין זבובים וגנבים שזה חיסרון כלפי גברא זו, [ועי' מג"א סי' תרל"ח ס"ק ח'] בדיון לענין מצטער באיש ואישתו, ומכל הנידון היה משמע שיש אחרים שלא מצטערים בזבובים], לעומת סוכה זו שלא מחזקת וכו' ואינה ראויה לאף א' לאכילה, אולם זה אינו, שהרי החכם צבי הוכיח שיטתו מסוכה ז' על ז' אינה ראויה לשינה לשום אדם, דכו"ע מצטערים בכפיפת רגלים וידים, והתם כשר לאכילה, ודו"ק.

דיוורין דאכילה, ומברכין אאכילה ולא על השינה, וכדהבאנו מר"ת, וסובר החכם צבי דסוכה שלא ראוייה לשינה אכתי חשיב דירה כלפי הדיוורין של סוכה, וחולק על המרדכי ומודה לרמב"ן, ודו"ק.

י"ט] בביאור בחידושו של המשנה ברורה בזמן שינה צריך שיהיה שולחנו בסוכה.

ונראה דעפ"י דברינו יש מקום לבאר חידוש גדול של המשנה ברורה [בסי' תר"מ ס"ק כ"ז] בדין שינה בסוכה, שחידש שצריך שיהיה שם שולחן [בזמן השינה], דגזרין שמא ימשך באכילה, וכיון שאינו ראוי לאכילה שוב אינו ראוי לשינה, וכדינו של המרדכי לענין זבובים, דצריך שהסוכה תהיה ראוייה לכל התשמישין.

ומקשין העולם דלפי"ז יצטרך מיטתו בסוכה בזמן אכילתו, שיהא ראוי לשינה, וע"כ צ"ל דמה שיכול להכניס מיטה מיקרי כבר עכשיו "ראוייה לשינה", וא"כ ה"ה דנימא לענין אכילה דיכול להכניס את שולחנו, וכבר עכשיו הסוכה "ראוייה לאכילה".

עו"ק, דמבואר במרדכי דהך דין דצריך שיהיה ראוי לאכילה, היינו בשעת עשית הסוכה, ואם הגיעו זבובים אח"כ אינו פוסלו, וכן מפורש ביראים, ולפי"ז ה"ה דהדין שולחן הוא רק דין בשעת עשיה, ולא בכל רגע ורגע, וזה סתירה לחידושו של המשנ"ב.

ולפי מה שנתבאר א"ש, דהדין שולחנו בחוץ גרע מאינו ראוי דזבובים וגנבים, דבאינו ראוי דזבובים חסר בהך שימוש ותו לא, וזה נקבע רק בזמן העשיה, אבל בשולחנו בחוץ, אז גדר התקנה היה להחשיב את האכילה כאכילה בחוץ, ונמצא דהסוכה בשולחנו בחוץ היא במצב כזה שע"י אכילה יהיה הפקעה מקביעת דיוורין בסוכה, דאדרבה, כל אכילה שתעשה בסוכה יחשב כקביעת דיוורין מחוץ לסוכה, ובזה איכא לסברת המ"ב דצריך בכל רגע ורגע שיהיה בו שולחן, וזה אינו דין בשעת הבניה גרידא, והיינו דבהך סוכה איכא "הפקעה" משימוש דאכילה, ולא רק ש"חסר" בו הך שימוש.

ובדין זה סובר המשנה ברורה דלא אמרינן שמה שיכול להכניס שולחנו לאכילה סגי, דרק במיטה, שלא היה גזירה מיוחדת "דשמא ימשך", התם הנידון הוא האם הסוכה ראוייה לשינה או לא, ומה שיכול להכניס מיטתו מיקרי "ראוייה לשינה", משא"כ בשולחן שהיה גזירה מיוחדת, התם בלי שולחן יש "הפקעה" משימוש דאכילה, ובזה לא מהני מה שהיה יכול להכניס שולחנו.

ובזה מתיישב נמי קושית הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בזכרון שמואל [סי' כ"ט ס"ק י"ב] שהקשה סתירה מהשער הציון [סי' תרל"ד ס"ק ז'], דשם כתב הח"ח שיש סוג אכילה שאין בו חשש שמא ימשך והיינו בפיתה בידו ומותר גם כששולחנו בחוץ, והק' דאם אסור לישון כשאין שולחן, כל שכן שאסור לאכול, דגם בשינה אין "שמא ימשך" ע"י השינה עצמו, ומאי שנא, וצע"ג.

ולהנ"ל א"ש, דסתם אכילה בשולחן, ולכן, סוכה שהיא במצב ש"סתם אכילתו" מפקיע את דיוורין מהסוכה, אז נתחדש דבסוכה זו איכא "הפקעה" משימוש דאכילה וממילא אינו ראוייה לשינה, אבל אם יעשה בו שימוש דאכילה באופן משונה שלא יצטרך לשולחנו, בשעת אכילה כזו כבר א"א לומר שיש "הפקעה" משימוש דאכילה, שהרי עכשיו אוכל בו, ושפיר חשיבה הסוכה ברגע זה כסוכה הראוייה לאכילה, ודו"ק.

הוספות.

בביאור שי' הרמב"ם, עיין מה שכתבנו במק"א⁷² / בביאור פלוגתת הרז"ה ורמב"ן בדיני קבע, דלרז"ה טעמא דב"ש אף לדין הוא מטעם קבע, והרמב"ן חולק, ועיין מה שכתבנו בזה במק"א⁷³.

⁷² קלסר תשנ"ו.

⁷³ קלסר תשנ"ו.

סימן ט'
סוגי' דביטול,

ובגדר בנין סוכה בקרקע דפנות וסכך

פרק א' ביטול - בפלוגתת רש"י והריטב"א. [א / /] ביאור פלוגתת רש"י והריטב"א בביאור פלוגתת רבנן ור"י. [ב / /] ביאור פלוגתתם בעפר ואין עתיד לפנותו. [ג / /] עוד בהנ"ל, ובדין ביטול ארנקי בשבת. / /

פרק ב' ביטול - ביסוד דינא דביטול, ובגדר הדין קרקע בסוכה, והמסתעף בדין קרקע או דפנות גזולים. [ד / /] לכאורה הדין ביטול הוא לעשותו לרצפה, ויש לתמוה בזה טובא. [ה / /] יסוד האבי עזרי שאין דין קרקע בסוכה, ורק לגבי מצותו של הגברא איכא דין קרקע, וזה יסוד הדין סוכה גזולה בקרקע הסוכה, ובדברי הגר"ד בגזילה בקול שופר ובכזית ראשון בליל סוכות. [ו / /] כמה הערות על היסוד הנ"ל. [ז / /] מבואר שיש דין קרקע בסוכה בתורת הקדמה לכל פעולות הסכך להשוותו למקום סוכה שמקום מסוכך נמדד כפי קרקע. [ח / /] מבאר את החילוק בין איצטבא לביטול תבן ועפר שאינו מבולו לגוף הסוכה אלא שמתבטל ממנו הדין חלל סוכה. [ט / /] מוכיח כן מהסברא בביטול באוהל המת. [י / /] דן בכמה אופנים של סוכות שלא צריכים ביטול בעשיית הרצפה, ובדין איצטבא. [יא / /] בקושי' האהא"ז בסברא דבטלה דעתו בכרים וכסתות. [יב / /] נפ"מ לדינא באיצטבא או תבן גזולים. / /

פרק א'

ביטול - בפלוגתת רש"י והריטב"א.

[א] ביאור פלוגתת רש"י והריטב"א בביאור פלוגתת רבנן ור"י.

בסוגי' איכא כמה אופנים של ביטול, או ביטול מפורש וזה מהני לשי' רבנן, ולשי' ר"י לא בעינן ביטול מפורש, וסגי בעפר סתם או בתבן שאין עתיד לפנותו, אבל בעפר שעתידי לפנותו או בתבן סתם ליכא ביטול לכו"ע.

ושי' רש"י בביטול מפורש בשי' רבנן שביטול בפה לז' ימים, והק' הריטב"א דל"ל בפה, הא דברים שבלב הוי דברים לענין זה, דסגי בגילוי מילתא בעלמא, ותי' הפנ"י שאין כוונת רש"י לפה ממש, אלא לגמ"ד מוחלטת, וע"ע בלשון המאירי שכ' "ביטול מפורש", והיינו כנ"ל, ור"י חולק ולדידיה מהני ב"א"צ לפנותו", והגדר ב"א"צ לפנותו" הוא דלא היה כאן שום החלטה לא לפנותו, אלא דאחרי שאין לו צורך, שוב ממילא לא יקחנו, והיינו שהמצב מצד עצמו גורם ביטול, ולא היה כאן שום עשייה מצידו, וכן משמע מרש"י שכ' ש"בטל מאליו", וההכרח לפירוש זה הוא ד"עפר סתם" שוה ל"תבן ואין צריך לפנותו", ופשוט שאין שום עשייה מצידו בעפר סתם, אלא דהמצב מצד עצמו מבטלו, וזה גופא פלוגתת ר"י ורבנן אי בעי עשייה מצידו או לא, ועי' בהערה ⁷⁴.

והריטב"א חולק, ולדידיה כל פלוגתתם אי בעי ביטול לז' ימים [ר"י] או לעולם [רבנן], ולדעת רש"י סגי בביטול לז' ימים לכו"ע, ונראה דלתירווייהו אין כאן עשייה מצידו, וכל פלוגתתם הוא רק אי איכא חשש שימלך היכא שביטולו לזמן או ליכא חשש שימלך, וכ"כ הריטב"א בהדי' [סוד"ה פסקא] דטעמא דבעי ביטול עולמית היינו כדי שלא ימלך, ודו"ק.

[ב] ביאור פלוגתתם בעפר ואין עתיד לפנותו.

ולשיטתייהו פליגי בעפר וא"צ לפנותו, דדין זה לא מפורש בגמ', ודעת רש"י דלא בטל לרבנן והריטב"א [ד"ה והא דתני עלה] כ' דמסתברא דהכא מודי רבנן לר", ונראה דאי כל החשש תלוי בשמא ימלך, א"כ י"ל דעפר שאין בו שימוש כתבן [ולכן לר"י לא חיישינן גם בעפר סתם], הכא מודי רבנן דעכ"פ באין עתיד לפנותו דג"כ בטל, דאין להרחיב פלוגתתם עד כדי כך, אכן לרש"י פשיטא דלא יהני, דסו"ס ליכא שום עשייה מצידו.

וכ"ה בתוס' הרא"ש, "דלרבנן לא בטיל אא"כ ביטולו, ואין עתיד לפנותו לאו היינו ביטולו", עכ"ל.

[ג] עוד בהנ"ל, ובדין ביטול ארנקי בשבת.

והנה, הריטב"א הק' על שי' רבנן דבעינן ביטול עולמית, דק' מהסוגי' בב"ב בבן שמונה דממעט בחלון בשבת, מפני שאסור לטלטלו בשבת, והכא ליכא ביטול אלא לאותו שבת, ותי' הריטב"א, דלעולם הא דבעי עולמית היינו משום שמא ימלך, והכא ליכא חשש כזו כיון דאיכא איסור טילטול.

אולם בערול"נ הק' דכבר פליגי בסברא זו אמוראי, דתוס' כבר הביאו מהסוגי' בעירובין [ע"ח] שהק' מ"ש שבת מטומאה לעין ביטול, ורב הונא ברי' דר"י תי' דשאני שבת דמחמת איסור טילטול לא חיישינן שימלך, ומה"ט גם ארנקי בטל בשבת, אבל האמוראים האחרים לא חילקו כן, ומבואר דלית להו סברא זו, וא"כ לדידהו הדרא קושי' לדוכתא, ועי' הערה ⁷⁵, והביא הערול"נ דתוס' בב"ב למד בהדי' דמיירי בתינוק גוסס שיקברנו שם, ואז הוי ביטול עולמית, והיי"ט דסובר כאידך אמוראי דלא חילקו בין שבת לטומאה, דלא תלוי בחשש שמא ימלך, ודו"ק.

⁷⁴ אכן יש מקום לדחות, דגם לרבנן אינו עשייה, אלא דכל מה דבעי ביטול מפורש הוא כדי שלא ימלך, וכן משמע בר"ח וברבינו מנוח.

⁷⁵ ויש שביארו שאין כאן מחלוקת, וכו"ע מודי להך תירוצ' דשאני שבת, אלא דהוסיפו בזה עוד תירוצים.

והנה, שי' רש"י דבעינן ביטול שיש בו עשייה, ולדידיה ק' דמ"ש ארנקי בשבת דמהני ביה ביטול מחמת האיסור טילטול, הא סו"ס לא היה כאן עשייה, וי"ל ע"ד הערול"נ דהאמוראי גופא פליגי בהך דינא דארנקי, וי"ל דבזה גופא פליגי, דסברי דכיון דבעי עשייה, שוב לא מהני ביטול דארנקי ע"י איסור שבת.

אולם יש מקום לומר דרש"י מודה דהיכא דרכיב דין על החפץ דמחמת האי דין אין לו שימוש בחפץ, דזה כבר שוה לביטול ע"י עשייה, ד"ל דכל מה דפליגי חכמים הוא משום דסברי דמצב של ביטול שאין סיבות שגורמות לביטול באופן חיובי, ואדרבה, כל המצב של ביטול נוצר מזה שאין סיבות הפוכות, [והיינו שאין סיבה שישתמש בעפר ובתבן אבל גם לא היתה החלטה לא להשתמש], בזה סברי רבנן דליכא ביטול, ובעי ביטול שיש בו עשייה, אבל כשיש דין חיובי על החפץ שמעכב שימוש, הכא אינו ביטול שבא משום שאין סיבות לשימוש אלא משום שהדין מונע שימוש, ודו"ק. ובפשיטות י"ל דאיכא עשייה של ביטול, דהקב"ה ביטלו למקומו בתורתו, ד"לא תוכל לאכול בשעריך" כתיב, ודו"ק.

פרק ב'

ביטול - ביטול דינא דביטול,

ובגדר הדין קרקע בסוכה,

והמסתעף בדין קרקע או דפנות גזולים.

ד] לכאורה הדין ביטול הוא לעשותו לרצפה, ויש לתמוה בזה טובא.

למדנו שיש דרך למעט גובה הסוכה ע"י ביטול של עפר או תבן או כרים וכסתות, ולעומת זאת מצאנו עוד אופן של מיעוט והוא על ידי בניית איצטבא באמצע הסוכה או על צידו, עיין בהמשך הסוגי' ותרומתו מובאים בשו"ע.

והנה לפום ריהטא היה אפשר לפרש דיסוד הדין ביטול בסוגי' הוא כדי לעשות את העפר והתבן לרצפה ולקרקע של הסוכה, ובזה יצטרף לעצם הבנין של הסוכה, וע"י זה כבר מתמעט הגובה של הסוכה, שהגובה נמדד מהרצפה, ושמעתי מבארים כן, ודומה א"כ לבניית איצטבא שגם היא הקרקע החדשה של הסוכה.

אולם זה לא יתכן כלל, דאיכא בזה תמיהות רבות, וכדיבואר:

א] אם הביטול היה מדין קרקע של הסוכה וכעין איצטבא, א"כ למה בעינן ביטול בעשייה זו, שאם יש כאן סוכה לעת עתה, מה לי מה דעתיד לפרק חלק מהסוכה להשתמש בו לצרכים שלו, הא סו"ס לעת עתה יש כאן רצפה, אטו בדפנות איכא דין ביטול, ויתירא מזו, לפי הריטב"א דבעי ביטול עולמית ואל"כ חיישינן שמא ימלך, הא מ"ש מדפנות דליכא חשש שמא ימלך בעשאו לז' ימי החג, ואי נימא דפשוט לנו שאינו רוצה לפסול סוכתו ולכן אינו רוצה לסתור את הדפנות, הא א"כ ה"ה נימא הכא דאינו רוצה לפסול סוכתו ולמה יקח את העפר, ועוד, עיקר האי דין שמא ימלך ק', שהרי אף אי בעינן סוכה הראויה לז', הא סו"ס היכא דבנה סוכה הראויה לז' אלא שהוא החליט לסותרו בתוך ז', הא פשיטא דכשירה, ומ"ש הכא, ול"ל ביטול לכל ימי החג לרש"י.

ומכל זה פשוט שבאיצטבא עצמה לכיא דין ביטול ובאמת דלא מצאנו נידון ודין ודברים בהלכות ביטול באיצטבא שיהיה לעולם או שיהיה ביטול בפה שאינו אלא ככל חלק אחר של בניית הסוכה, ומאי שנא הכא שיש דין ביטול.

ב] אם היה דין שרצפת הסוכה צריכה ביטול בעשייתה, א"כ ק' בעושה סוכה ע"ג גמל [להלן כ"ב-כ"ג] שהניח ב' דלתות ע"ג הגמל, [ופליגי אי בעי ראוי ז' שהרי אינו ראוי לעלות בשבת], וק' דמי ביטול הך רצפה לגב של הגמל, ופשיטא דליכא ביטול עולמית לריטב"א.

ג] גם אי כל מה דבעינן ביטול עולמית היינו כדי שלא ימלך, אבל סו"ס לא שייך ביטול על יותר מזמן הסוכה, דהא הביטול אמור להשוותו לחלק מבנין הסוכה ולא שייך להצטרף להיות חלק מבנין הסוכה על יותר מזמן הסוכה עצמה, ומה שייך ביטול עולמית לפי הריטב"א, ועיין בזה בפמ"ג [סימן תרל"ג א"א ס"ק ד'] שתמה כעין זה הא כל הסוכה הוא סותר לאחר ז' ומה שייך לבטל לזמן של אח"כ.

ד] אם הדין ביטול שייך לבניית הסוכה, א"כ מה מדמינן בסוגי' לביטול בטומאת אוהלים דמה השייכות לדין בניית הסוכה.

ה] תוכן הך ביטול הוא שאומר "דאמר לא שקילנא מהתם" [לשון רש"י שבת ע"ח: ד"ה בטליה], וכן כ' המ"ב [סי' תרל"ג ס"ק י"א] לענין סוכה "שמבטל לכל ימי החג שלא להזיז ממקומו", ואי תוכן הביטול הוא בזה שעושה את התבן לרצפת הסוכה, א"כ למה סגי בזה, והיה צריך להיות לשון חיובי שמשווהו לקרקע הסוכה ואף אי חל מעצמו להיות קרקע הסוכה, הא למה לא איצטריכא ליה נוסח שאומר את מה שחל על ידי הביטול והיינו שיאמר לשון "הרי זה סוכה".

ו] עיין באבן האזל [סוכה פ"ד-ה"ג [בסוף] בד"ה באמת] שהקשה, שאף שפשוט שלא מפסידים כרים וכסתות סתם, אכן כו"ע מודי שבשביל רווח ממוני ששוה יותר מהכרים וכסתות שודאי כדאי להפסיד, והנה, מצאנו כבר שר"ג קנה אתרוג

באלף זוז, וע"כ ששווה לו, וא"כ ק', דה"ה שמי שמבטל כרים וכסתות להכשיר סוכתו ששייך לומר ששווה לו הפסד הכרים וכסתות בשביל הכשר סוכתו, ולמה אמרינן דבטלה דעתו, הרי עשה בהם שימוש חדש.

ה' יסוד האבי עזרי שאין דין קרקע בסוכה, ורק לגבי מצותו של הגברא איכא דין קרקע, וזה יסוד הדין סוכה גזולה בקרקע הסוכה, ובדברי הגר"ד בגזילה בקול שופר ובכזית ראשון בליל סוכות.

ואשר מוכרח מכל הנ"ל דודאי שאין ביטול שייך לדין קרקע הסוכה, וכל הדין ביטול הכא אינו מצד בניית סוכה, דבניית סוכה לא בעי ביטול, ואיצטבא שייכא לדין בניית הסוכה ולדין קרקע הסוכה, ושני דינים נינהו, אלא שעלינו לדון ולהקדים מה עיקר הגדר של קרקע הסוכה.

ונקדים בזה בדברי הגר"ח על הרמב"ם שיצא לחדש דאף שהקשה הרא"ש על הרמב"ם בדין עצי סוכה דמצאנו שכל דיני הסוכה מתייחסים רק לסכך [מחובר מק"ט פסולת גורן ויקב] שע"ש הסכך קרויה סוכה והיא החפצא של סוכה וקשה א"כ דלמה ס"ל להרמב"ם שהדין עצי סוכה הוקצו למצוות כולל גם דפנות וביאר בזה הגר"ח שהסוכה צל שהיא החפצא של סוכה היינו סכך ותו לא, אלא שהתורה אמרה לעשות סוכה מצווה מהסוכה צל, ויליף מהלכה למשה מסיני דבעינן דפנות, ולכן נכללים הדפנות בכלל הסוכה מצוה אף דלא נכללים בכלל החפצא דסוכה צל, והדין הוקצה למצוות מתייחס לכלל הסוכה מצווה, והיינו לכל מה שכלול בחפצא שמצוה של סוכה ולא לחפצא דסוכה עצמה ולכן דווקא הכא נאמרה הלכתא דפנות.

אלא שתמה בזה באבי עזרי דמצאנו הלכה אחת של קרקע בסוכה - שיש דין גזילה בסוכה היכא דקרקע הסוכה נגזלת, [והיינו למ"ד דקרקע נגזלת], וקשה דמאי שנא הלכה זו שזה כבר כולל קרקע, ועיין בהערה ⁷⁶, וזה הרי פשוט שהדין עצי סוכה לא קאי בקרקע, ⁷⁷, וייסד בזה באבי עזרי דהתם אדרבה, דמדליכא דין קרקע בסוכה ע"כ מוכרח דדין גזילה בסוכה לא שייכת לסוכה עצמה, אלא שיש חלוקה שלישית והיא המצות ישיבה של הגברא, וזה בעי קרקע וזה לא שייך בלי קרקע, ומצוותו מיקרי ישיבה גזולה על ידי קרקע גזולה.

והוסיף בזה ליישב את קושי' התוס' שהקשו שלמה לי מיעוט גזילה בסוכה הא תיפוק ליה מדין מצווה הבאה בעבירה, וביאר בזה שעפ"י הנ"ל מיושב, והקדים בדברי הירושלמי בשבת דמבואר דהקורע על מתו בשבת קיים מצוותו ולא אמרינן בזה מצהבב"ע ולא דומה למצה גזולה, ומבאר הירושלמי "התם גופא עבירה (מצה גזולה), ברם, הכא הוא עבר עבירה (קריעה)", והוסיפו בירושלמי לדמות קריעה על המת למוציא מצה מרשה"ר לרשה"י ומקיים מצות אכילת מצה, דגם בזה פשיטא דל"א מצהבב"ע.

וביאר בזה וכבר קידמו בזה בחמד"ש [ס' ל'] דכוונת הירושלמי לחדש דבדין מצהבב"ע בעינן שיחול העבירה בחפצא דמצוה, ורק גזילה חיילא בחפצא, לא כן הוצאה וקריעה בשבת ⁷⁸, אלא שיש לעיין, דמה הנפ"מ אי חיילא בחפצא או לא, הא סו"ס העבירה הביאה את המצווה, וע"כ צ"ל כמוש"כ בשערי יושר [שער ג' פרק י"ט] דדין "פסול" הוא, וזה ילפינן "מגזול דומי' דפסח" שהוא "פסול", ושוב א"ש מה דבעינן שיחול בחפצא.

וכל זה מרומז בקצרה בדברי האבי עזרי, אלא שלפי"ז חידש שכל הדין הזה רק שייכא בחפצא דמצוה עצמה, והיינו שרק מה שכלול בחפצא דמצוה הוא דנפסל בזה שיש בה עבירה, והיינו דפנות ולא קרקע שקרקע שייכא למצוה של הגברא, ולא לחפץ של מצוה, ואה"נ בגד גזול שקרע בו על המת שפיר מיקרי מצהבב"ע, וכן הביא מהרמב"ן, וא"ש.

וממילא מיושב דרק בגזל דופן וסכך איכא דין מצהבב"ע ושפיר איצטריכא ליה פסוק של גזולה למעט סוכה שהקרקע בלבד גזולה.

ועצם חילוק זה כבר הביא בחו"ש מרן הגר"ד [ח"ג] שביאר אתה רמב"ם ש אין דין מצהבב"ע בשופר גזול כיון שהמצוה הוא הקול, וביאר שאין מצוה לשמוע שופר אלא לשמוע קול שופר והיינו שהקול דומה לאתרוג ולולב, והשופר נצרך רק להגדיר את הקול שיהיה קול שופר, וממילא שהחפצא דמצווה [שזה מקביל לאתרוג ולולב] היינו הקול עצמו, ולכן גזול בשופר דומה לגזול בקרקע של סוכה ששניהם לא כלולים בחפצא דמצוה.

ועפ"י זה הוסיף הגר"ד שיהיה נפ"מ בגזל כזית פת לאכילה ראשונה בליל החג, דאי הוי מצות אכילה כעין אכילת כזית מצה א"כ חשיב הפת כחפצא של מצוה, ולכן מיקרי מצוה הבאה בעבירה כמו מצה גזולה, אבל אי הוי מצות ישיבה אלא

⁷⁶ ועיין באגרות משה [או"ח ח"א סימן קפ"א] מה שיישב בזה וחידש בזה חידוש גדול שכל מעמיד בסוגה נכלל בפסול גזול וקרקע הוא מעמיד וה"ה למסמרים שמעמידים את הדפנות.

⁷⁷ ואף דבאה"ז מבואר שאה"נ וגם הקרקע כלול בדין זה לפי הרמב"ם, שוב הראוני כן באבני נזר או"ח [סימן תנ"ט ס"ק ט"ו], אולם באבי עזרי נקט בפשיטות שאינו כן, וכן היה נראה מהגר"ח שרק דפנות דאיתרבי מהלכתא כלול בדין זה.

⁷⁸ והחמד"ש הוכיח דגם הבבלי ס"ל כן, דבסוכה (ל"א) מבואר דלמ"ד דקרקע אינו נגזלת יוצא ידי"ח בסוכה גזולה, וק' דסו"ס איכא משום מצהבב"ע, ועיי"ש בריטב"א שהק' כן ותיירץ דגם ע"ז מהני מה שקרקע אינו נגזלת, וביאר החמד"ש דבקרקע הגברא עובר בלא תגזול, ולא חיילא העבירה בחפצא הואיל וקרקע אינה נגזלת, ולא חיילא ביה קניני גזילה ואין בו דין והשיב, וממילא לא שייך כאן מצהבב"ע.

שיש בזה חובה בלילה הראשונה והפת אינה אלא היכי תימצא לזה, א"כ לא מיקרי בזה חפצא דמצוה, ודומה לקרקע הסוכה ולשופר דליכא בהו פסול מצוה הבאה בעבירה, עכתו"ד.

ו] כמה הערות על היסוד הנ"ל.

ונראה שיש לדון בעיקר דבריו שם, והוא, דאי נימא דבאמת ליכא דין קרקע בסוכה, א"כ מה שייך לפסול סוכה למעלה מכל, הא תמיד אפשר למדוד סוכה של כ"א אמות כסוכה של י"ט אמות, ויש לדון את הב' אמות התחתונות שהם מתחת לסוכה, ומה שרגליו נמצאות שם לא אכפת לן, דסו"ס ראשו ורובו בסוכה, ודומה לרגליו מחוץ למחיצות.

זאת ועוד, דלמה לי ביטול בכרים וכסתות, ומה הפסול מה שאין בזה ביטול הא נוכל לומר ששיבתו הוא מעל הכרים וכסתות והכא איכא היכי תימצא להיות כולו בסוכה שנגמר בי"ט אמות – על הכרים וכסתות – והרצפה ממילא אינה חלק מהסוכה והיא מחוץ לסוכה מתחת לכרים וכסתות.

זאת ועוד, דלמה מודדין את הדין צממ"ח וחממ"צ מהסכך לקרקע הסוכה, הא נוכל להכשיר סוכה בזה דנחליט שגובהו נגמר באמצעו, וגם מזה מוכרח שיש קרקע בסוכה.

זאת ועוד, דאי נימא כהאבי עזרי שכל פרט הנצרך לשיבתו של הגברא נכלל בדין גזול, ולכן גם קרקע שמחוץ לסוכה – מתחת לכרים וכסתות – והרי תמיד לא כלולים בסוכה, וא"כ גם הכזית ראשון שהיא גזולה יהיה בה פסול גזול אף אי אין בה דין מצהבב"ע – כדהבאנו מהגר"ד, והיינו משום שבלעדיו ליכא ישיבת סוכה של לילה הראשון שזו ישיבה מיוחדת שדורשת ואף שהמשמעות הפשוטה של הדרשה דקאי על גוף הסוכה אכן אחרי יסוד הנ"ל גם הקרקע אינה בכלל הסוכה אלא בכלל ישיבתו של הגברא ומאי שנא, וצ"ע.

עוד העיר באבי עזרי שמוכרח במנ"ח שגזול הוא פסול בסוכה, ועוד העיר כן מהביאור הלכה [ציצית] שלמד שזה פסול ורצה לדון שיהיה בזה דין תעשה ולא מן העשוי בהשבה, לדברי האבי עזרי ליכא לדון בזה שאינו דין בסוכה, וצ"ע.

ז] מבואר שיש דין קרקע בסוכה בתורת הקדמה לכל פעולות הסכך להשוותו למקום סוכה שמקום מסוכך נמדד כפי קרקע.

ונראה דודאי שיש דין קרקע בסוכה וזו חלוקה שלישית, וכמבואר באבי עזרי אלא לא כמבואר בדבריו שזה דין בגברא ובישבתו, אלא שזה באמת דין בסוכה אלא דחלקו מסכך ודפנות.

סכך - היינו גוף הסוכה עצמה, דפנות היינו הסוכת מצוה, ובגדר הדין קרקע נראה שזה דבר מציאותי, שהקרקע נצרכת בתורת 'הקדמה' לכל פעולות הסכך והיינו דלו יצוייר והפעולה של סכך היתה להציל אל היושב בסוכה אז באמת לא היה דין קרקע, אכן כיון שסוכה היינו סכך שמיצל על מקום להשוותו למקום צל, א"כ בלי מקום מוגדר אין החלל של הסוכה מוגדר כ'מקום צל', וזה רק אחרי שיש קרקע, שמקום מסוכך נמדד כפי קרקע, וע"ע בהערה ⁷⁹.

נמצא שהקרקע הוא תנאי מוקדם לעיקר הסוכה, אכן אחרי שיש קרקע שוב נהפכה הסכך למסכך על מקום הסוכה, ונראה שהדין גזול לא מתייחס לגברא אלא לסוכה, וכמבואר במנ"ח וביאור הלכה, אלא שזה מתייחס גם לחלק של הרצפה שזה התנאי מוקדם לסוכה, שכל חלק של הסוכה שמעמידה לאדם את ישיבתו כלול בהך פסוק, ודו"ק ⁸⁰.

ומהאי טעמא צממ"ח וחממ"צ נמדדים עד הקרקע וגם גובה כ' נמדד עד הקרקע כיון שהסוכה מסככת עד הקרקע, כיון שהקרקע והסכך ביחד מגדירים את המקום שמסוכך, ודו"ק.

ח] מבאר את החילוק בין איצטבא לביטול תבן ועפר שאינו מבולו לגוף הסוכה אלא שמתבטל ממנו הדין חלל סוכה.

ובזה באנו לבאר את ההבדל בין איצטבא לביטול תבן ועפר, דאיצטבא היינו כמבואר ברש"י דפירש שאיצטבא הוא בנין מאבן וטיט, ועי' במ"ב [ס' תרל"ג ס"ק י"ד] שפירש "בנין אבנים או של עצים וה"ה "פאדלאגע" שמרצפין על הקרקע", ונראה דכל שבנאו ותיקנו לשמש לו כרצפה, ככה"ג הוא מעמיד וקובע את האיצטבא שיהיה בו שימוש של קרקע הסוכה וא"צ לזה ביטול, דהכא בנה לעצמו עוד קרקע לסוכה ומעתה הסוכה נמדדת בין הסכך לקרקע החדשה.

אולם בביטול אינו כן, דהכא לא קבע בה עוד שימוש חדש שהתבן והעפר עומדים כצורתם הרגילה והכא הוא לא ובע עוד רצפה וקרקע והכא מתחיל כל הנידון של ביטול.

והמהלך בזה הוא כך:

⁷⁹ סוכה שאוחזו בידו להציל מגשם וכעין 'מטריה', הרי האדם באמת נמצא בצל של הסכך - אכן הצל של הסכך לא מתייחסת לשום 'מקום' שאין 'מקום מוגדר' על ידי הסכך, שהרי הקרקע מתחלפת כפי האדם שהוא מוצל על ידי הסכך המסויים הזה, וכן לו יצוייר והיה סוכה באויר, לכאן נראה דהמקום בין הדפנות מתחת לסכך אינו מקום בפני עצמו להיות מוגדר כ'מקום צל', וכן במיש עשה סוכה בים על המים, והרי המים אינו קרקע ונמצא שאין התייחסות בין הסכך לקרקע הים ואין כאן מקום סוכה.

⁸⁰ אכן מעמיד ומסמרים לא כלולים בזה, ודלא כנתבאר לעיל מהאגרות משה.

דאחרי שנתבאר שגובה הסוכה נמדד בגובה של החלל שעליו הסכך מסכך, ומקומו של הך חלל הוא עד הקרקע, ונמצא דכל המקום עד הקרקע ע"כ מתיחס לסכך שהרי הסכך מסכך עליו, וזה ע"כ גובה הסוכה, ומעתה פשוט למה לא מהני מה שיביא לכאן עפר ותבן בלי ביטול, דאף דבהלכות עשיית סוכה לא נאמר דין ביטול, אבל הכא אין כאן מהלך של עשיית סוכה אלא מהלך אחר של סתימת ומיעוט החלל, ואינו מבטלם להיות קרקע אלא מבטל את החלל עצמו.

והיינו דלולי הביטול הם לא ממעטים את החלל, דאדרבה, שהם בעצמם "נמצאים" בתוך החלל, ואיך נימא שהם מבטלים את החלל שבתוכו הם נמצאים, וע"כ דהמהלך הכא בביטול הוא דבעינן למעט את החלל עצמו, ועי' עוד בהערה ⁸¹.

והמהלך בביטול הוא שזה מקומן, דעד כמה שהתבן בטל להך מקום, שלא יטלנו ישם וכבר אינו עומד לשום שימוש וכמבואר בגמרא "אין עתיד לפנותו", ונמצא שאינו בתוך החלל אלא שהוא בעצמו מקום בפני עצמו, והקרקע והסכך שמגדירים ביחד את החלל שהוא החלל והמקום מסוכך – הרי הם 'מדלגים' על המקום הזה שבו בטל העפר והתבן, ואינו מן המנין אלא כעומד בפני עצמו.

ולכן הנוסח של הביטול מתאים לגוף הביטול שאינו משווהו לסוכה ולקרקע סוכה אלא שאומר "דאמר לא שקילנא מהתם" [לשון רש"י שבת ע"ח: ד"ה בטליה], וכן כ' המ"ב [סי' תרל"ג ס"ק י"א] לענין סוכה "שמבטל לכל ימי החג שלא להזיז ממקומן", והיינו שאינו אומר שהוא מבטלן להשוותם לסוכה, אלא רק שלא נוטלם, והיינו ביטול למקומן, ועי' בהערה ⁸².

ומעתה מיושב קושי' הפמ"ג ששייך ביטול עולמית לסוכה של ז' שהביטול אינו לסוכה, אלא שהביטול עושה שאין שום שימוש לחפץ וכבר אינו עומד לכלום, וזה רק כשאין צד שיטלנו משם לעולם, אבל אה"נ שאינו מתחבר לגוף הסוכה עצמה, ודו"ק, אלא שהמקום הזה יצא מכל חלל הסוכה.

ט מוכיח כן מהסברא בביטול באוהל המת.

ובאמת דכל הסברא מבואר נמי באוהל המת, דגם בעשיית אוהל המת לא נאמר כלל דין ביטול, ואפילו בגד עבה שיש בו טפח יכול להיות אוהל המת אף דבדעתו ליטלו, ואפי"ה כדי לבטל לאוהל לעשותו לטומאה רצוצה בענין ביטול, וזה תמוה, דמאי שנא בניית אוהל מסתימת אוהל, וקושי' זו הק' בספר "משנה אחרונה" אהלות [פס"ו מ"ז], ותי' דבלי ביטול הרי התבן והעפר הם כשאר חפצים שבתוך הבית, וע"כ צריכים לבטלו לגוף האהל, ושוב אין האוהל מאהיל עליו, והיינו ממש כנ"ל, דלא מבטלים את תבן להשוותו לאוהל המת, אלא להשוותו למקומו, ושוב ליכא חלל, ועי' בהערה ⁸³, ודו"ק.

י דן בכמה אופנים של סוכות שלא צריכים ביטול בעשיית הרצפה, ובדין איצטבא.

ומעתה מבואר דלא בעינן ביטול בכל האופנים מלמעלה מכ', דבסוכה שעל גבי הגמל, פשוט שאף אם הסכך הוא למעלה מכ' מהקרקע, אכתי לא בעינן ביטול, דכיון שהסכך מתיחס לדלתות שע"ג הגמלים לא בעי ביטול, כיון שהסכך נייד בהדי הנך דלתות, א"כ גם בלי ביטול אין לייחס את כל החלל שמתחת לדלתות, ופשוט, אבל אם היה דין שרצפה צריך ביטול, אז לא היה מקום לחלק.

ויש לעיין, במרפסות שנוהגים לבנות לסוכות, הא ליכא ביטול עולמית, ולמה לא מודדין עד הקרקע מתחת ויפסלו, וי"ל דלא חיישינן שמא ימלך וזה טעמו של הריטב"א דבעי עולמית, אכן מה הדין בדעתו לפרק סוכתו והמרפסת באמצע חג הסוכות, הא הכא גרע מ"שמא" נמלך ד"ודאי" ימלך, ועיין בהערה ⁸⁴ מה שיש לדון בזה בכמה חילוקים, אלא שהביאור

⁸¹ ופשוט, שגם אם העמיד את העפר ותבן לפני הסכך, ורק אח"כ סיכך מעליהם, דאכתי לא נאמר שהסכך מסכך עד העפר ותבן, דאין זה ענין של קדימה, אלא שהסכך מסכך על כל החלל ועל כל מה שנמצא בחלל, ובלי ביטול אמרינן שהם בתוך החלל.

⁸² ויש שדנו לחלק בין ביטול להשוותו לקרקע לביטול להשוותו למקומו לביטול החלל, ועי' באבי עזרי בזה בישוב שי' הרמב"ם, אכן לא הבנתי, דזה ודאי שאינו משווהו ממש לקרקע, שהרי באוהל המת אין הנדון מצד קרקע, ועוד, למה בעינן קרקע, הא אם זה מקומו, אז שפיר מתבטל החלל, וכבר אין סיכוך על "מקום כ", שזה מיעט את החלל, וצ"ע, ועי' במ"ב בשם רעק"א דדן מצד ביטול שיהיה כבונה, ועי' שם בשם רבינו מנוח, ודו"ק.

ויש לדון בשיטת רש"י דמבואר דסגי בביטול של ז' ימים, וברש"י בחולין [ריש כיוסו הדם] מבואר דבעי ביטול לעולם כשבאים לבטל ולהשלים את המזבח, והחילוק פשוט, דהנדון של סוכה היא כלפי ז' ימי החג, והנדון של מזבח הוא לתמיד, אכן אכתי ק' דאחרי שביארנו שאין הביטול לסוכה עצמה, אלא למקום, א"כ למה הכל נמדד כלפי סוכה וכלפי מזבח, הרי בשניהם המדידה הוא כלפי המקום ותו לא, ואולי הכא במזבח פשוט שצריכים להוסיף על המזבח עצמו ולא רק לבטל החלל.

⁸³ ובאמת דלא הבנתי, דלמה בעינן ביטול עולמית באהל המת, הא התם כל הנדון הוא נידון שמתחדשת כל רגע ורגע, ונמצא דרגע אחת הוא באהל המת שוה לז' ימי החג, וצ"ע, ועי' ר"ן דבעינן כל זמן שהמת שם, וצ"ע כנ"ל, ואפשר דגם בב' חצירות בחקק הנדון הוא כלפי כל השבת, וה"ה הכא. אולם יש להעיר, דלמה לא אמרינן באהל המת שהמת עצמו נמצא בתוך האוהל, והגובה שלו הוא עצמו הגובה של האהל, ויש כאן טפח, ולמה בעינן טפח מעליו, והביאור בזה, שהדין אוהל חוצץ היינו אוהל עם הטפח, וכל באהל צריך להיות מעליו, ואוהל מביא טומאה הוא שונה ששם מה שהמת נמצא בתוך האוהל הוא מה שמביא טומאה.

⁸⁴ והיה אפשר לומר דכיון שיפרק את כל הסוכה ביחד עדיף טפי, דזה ראייה שהסיכוך של הסכך מסכך רק עד רצפת המרפסת, דעל הצד שלא יהיה רצפה גם סכך כבר לא יהיה, ודו"ק.

הנכון בכל זה הוא פשוט שזה כבר דומה לאיצטבא שהבאנו שזה בנין מאבן וטיט, וכדהבאנו מרש"י וכן מבואר במ"ב, והיינו שכל שבנאו ותיקנו לשמש לו כרצפה, בכה"ג הוא מעמיד וקובע את האיצטבא שיהיה בו שימוש של קרקע הסוכה וא"צ לזה ביטול, ורק כשלא קבע בו עוד שימוש כתבן עפר שעומדים כצורתם הרגילה, הכא מתחיל כל הנידון של ביטול, ולכן פשוט דמה"ט ליכא נידון בהנך מרפסות גם אי דעתו לפרקם באמצע הסוכות, ועי' בהערה ⁸⁵.

י"א] בקושי' האהא"ז בסברא דבטלה דעתו בכרים וכסתות.

ובזה מיושב נמי מה שהקשינו מהאהא"ז שאף שפשוט שלא מפסידים כרים וכסתות סתם, אכן כו"ע מודי שבשביל רוח ממוני ששוה יותר מהכרים וכסתות שודאי כדאי להפסיד, וק' דה"ה שמי שמבטל כרים וכסתות להכשיר סוכתו ששייך לומר ששוה לו הפסד הכרים וכסתות בשביל הכשר סוכתו, ולמה אמרין דבטלה דעתו, הרי עשה בהם שימוש חדש.

ועפ"י דברינו א"ש, דכיון שנתבאר שאין הביטול כדי לצרפו לבנין הסוכה, אלא דכל הביטול הוא לעשות שזה מקומו, ואחרי שזה מקומו שוב ממילא דיינינן שהסכך לא מסכך אלא עד הכרים וכסתות, דממילא נתמעט החלל, וא"כ כיון שכאן כל הביטול הוא רק עד כמה ששוה לו שיהיה כאן הכשר סוכה, א"כ ע"כ דכל הביטול הוא רק כלפי סוכה, ולא להשוותו כמקומו סתם, וחסר בכל הביטול, וא"ש, ועי' בהערה ⁸⁶.

י"ב] נפ"מ לדינא באיצטבא או תבן גזולים.

והיה נפ"מ בכל הנ"ל באיצטבא גזולה שבזה איכא פסול כיון שכעת זה הקרקע של הסוכה, לעומת תבן ועפר שביטלו שהם לא הסוכה, ורק לפי האבי עזרי תרומיהו איצטריכא ליה לשיבה של הגברא ולכן בתרומיהו איכא פסול גזול, ודו"ק, וע"ע מה שהארכנו בכל זה במק"א ⁸⁷, ובדין תעשה ולא מן העשוי וגם אי אזלינן לשי' רבה עיין מה שהארכנו בכל זה במק"א ⁸⁸.

אכן לפי"ז יש לדון דמה יהיה בכה"ג שהסכך מחובר למק"א בבנין, ודעתו לפרק את הכל חוץ מהסכך, וי"ל דגם בכה"ג כשר ומטעם אחר, די"ל דסכך מסכך מקום גדור במחיצות סוכה, וכן מוכח מהגהות מיימוני דבעי דפנות טפח לפני הסכך, דרק ע"י הדפנות נקרא הסכך לאוהל, דהדפנות מגדירות את המקום סיכוך, וי"ל דכיון דמתחת למרפסת ליכא דפנות שוב אין הסכך מתיחס לשם.

ומעתה צ"ל, שאם הדפנות באמת יורדות עד למטה, וגם הסכך לא עומד על המרפסת, דבכה"ג באמת פסול, אולם זה לא יתכן שבאמת זה דומה לאיצטבא, ובאיצטבא עצמה צריכים לדון למה כשר בלי ביטול, וצ"ע.

⁸⁵ עוד יש לעיין, במי שהעמיד תבן בכל חצירו ובאמצע חצירו בנה דפנות על התבן באופן ששייך להוציא את התבן מתחת לכל הסוכה בלי לפרק את הסוכה כלל, מי מודדין את הגובה מהקרקע כיון שלא ביטלו, או דילמא נימא דהכל כפי הדפנות וכיון דהדפנות נגמרות מעל התבן, שוב אמרין דהסכך לא מסכך במקום זו אלא עד התבן ותו לא, ויהני גם בלי ביטול, אולם הכא י"ל דהך תבן שמתחת לדופן הוא עצמו מצטרף לדופן, ושאר התבן נמצא בתוך הסוכה, ושוב מסכך הסכך גם במקום התבן, ודו"ק.

⁸⁶ ועיי"ש עוד באהא"ז שדן דכיון שיש איסור עצי סוכה, א"כ גם התבן יאסר [לפי הרמב"ם שגם דפנות אסורות], ויהני גם בכרים וכסתות, שהרי הר"ן כ' שבכרים וכסתות ליכא ביטול כיון שישתמש בהם, והרי הכא אסורים בשימוש, ושוב ק' דליכא הכא בטלה דעתו, אולם עי' באבי עזרי שאין דין קרקע בסוכה, ולכן לא נאסרה גם לפי הרמב"ם.

⁸⁷ קלסר תשנ"ד

⁸⁸ קלסר חדש

סימן י'
הוציין יורדין לתוך כ'

פרק א' הוציין יורדין לכ'. [א / /] ביאור השו"ט בסוגי' בעירובין בסכך ומבוי למעלה ולמטה מכ'. [ב / /] ביאור דברי התוס' בסוגיין בד"ה והוציין יורדין לתוך כ'. [ג / /] ביאור שי' הראב"ה דבהוציין אמרינן שיש כאן ב' סכין. [ד / /] בביאור דברי הר"ן בשי' רש"י, ומבאר דע"כ דדינא ד"קלוש" לא מחלק אותם לב' סכין לגמרי, ורק לענין הכשירה אמרינן כן. [ה / /] ביאור שי' הרא"ש בסוגיין בדין "חלל סוכה תנן" האם הוי דין בחלל או בסכך, וישוב סתירת הרא"ש מדבריו להלן דף ט'. [ו / /] ביאור ברא"ש למה שייך קמצטרף סכך פסול לסכך כשר אי "חלל סוכה תנן", ומבאר דע"כ דדוקא בהוציין שייך כן כיון דאיכא ב' סככות. / /

פרק ב' הוציין יורדין לתוך כ'. [ז / /] שי' ר"ת דסוגי' דעירובין מיירי בחממ"צ למטה מכ'. [ח / /] שי' הריטב"א דמיירי בחממ"צ בכ', וכו', ואפי"ה ס"ל דדיינינן את כל הסכך כסכך של כ', דהתחתון גורר את העליון. / /

**פרק א'
הוציין יורדין לכ'.**

א [ביאור השו"ט בסוגי' בעירובין בסכך ומבוי למעלה ולמטה מכ'.]

הסוגי' בריש עירובין דנה בסכך ובמבוי שחלקו למעלה מכ' וחלקו למטה מכ', ולפי תוס' מיירי בצממ"ח למטה מכ', אבל בחממ"צ למטה מכ' ודאי פסול, [וכן במבוי שנשלט ברוח למטה מכ' נמי פסול], והסוגי' חילקה בין סוכה למבוי בסברות דרבנן, אבל בסברות דאוריין דומין זה לזה, ואיכא בזה ד' סברות שונות בשו"ט בסוגי', ונבארם א' א':

בתחילה סברו שיש טעם שיהיה פסול, והיינו שהחלק שנמצא למעלה מכ' יפסול את כולו, ועל זה אמרו שיש סברת "קלוש", והיינו דדנים את הלמטה מכ' והלמעלה מכ' כב' סככות נפרדות, והתחתונה כשירה, ושוב יש סברא דלא שייך "קלוש" כיון שאחרי הקלוש יבא הרוח ויפזר הרבה סכך, והצממ"ח ישתנה להיות חממ"צ,

ושוב דחו דע"כ אמרינן "קלוש", דע"כ נעשית לצממ"ח, וכן הסברא למסקנה, עיי"ש, וצ"ב דכל הנך צדדין לא ברורין, ומהו עיקר השו"ט הכא.

ובאמת דתחילת הסוגי' צ"ב, דמהו הסברא לבא ולפסול לכתחילה, [ולמה בעי הכשירה ד"קלוש", הא איזה טעם איכא לפסול], הא סו"ס חלקו תוך כ', ומה אכפת לן מה שיש חלק נוסף למעלה מכ', וע"כ הביאור דדנים את כולו כיחידה אחת, וממילא דכולו שלא במקומה ע"י זה שחלקו שלא במקומה, וע"כ פסול.

וזה גופא הסברא השניה דאמרינן "קלוש", והיינו דנתחדש דדנים אותם כשני סככות, ושוב הדרא הסכך דלמטה למקומה, דדנים אותה בפנ"ע ולבד, והעליונה "כמאן דליתא" כלפי הסוכה.

ועל זה באה טענת הגמ' שכיון שיהיה חממ"צ ע"י הרוח, שוב א"א לומר על העליונה ד"כמאן דליתא דמי", שהתחתון צריך את העליון, ולא שייך קלוש, ודו"ק.

ומסקנת הגמ', דפלגינן, והיינו, דאפשר לדון את העליון כמאן דליתא לענין עצם הוספת הסיכוך לסוכה שבאה ע"י הסכך העליון, אבל לענין החיזוק שהוא נותן לתחתון לא דנים כמאן דליתא, ודו"ק, ושני נידונים ניהו, וממילא דהדרא סברת "קלוש", [וכן לענין מבוי, דלענין דין מבוי הרי הוא כמאן דליתא, ולענין הוספת חיזוק הרי הוא כשפודין של ברזל].

וכל זה בצממ"ח למטה מכ', אבל בחממ"צ למטה מכ' לא שייך לומר כן, ופסול מה"ת בשניהם, ולפי"ז סוגי' דידן לענין הוציין א"ש ממש כסוגי' דהתם, דשפיר מחלקינן בין צממ"ח למטה לחממ"צ למטה, וא"ש.

ב [ביאור דברי התוס' בסוגיין בד"ה והוציין יורדין לתוך כ'.]

אולם כל זה לגבי הסברות דאוריין, אבל איכא נמי סברות דרבנן, ועי' הערה ⁸⁹, וסברת רבינא דכיון דפסול גובה כ' הוא פסול דאוריין לכן החמירו בה רבנן לעומת מבוי שהוא רק מדרבנן, והק' התוס' דא"כ גם בהוציין היינו צריכים להחמיר, ותל' דהוציין סגי בסמיכה מועטת, [עי' היטב בלשון התוס' שם ובתוס' הרא"ש כאן].

ודבריהן צע"ג, הא אם החמירו דרבנן בפסול דאוריין לא לומר קלוש, א"כ מה לי מה דסגי בפחות סמוכין.

ומוכרח מזה דתוס' למדו שלא היה חומרא דרבנן בלי גדר, אלא דגדר החומרא היה שהחזירו את הסברא בהוי אמינא, דבהוי אמינא אמרו שלא שייך קלוש כיון שהתחתון צריך את העליון לחיזוק, ואף דנדחה סברא זו, אבל הגדר בחומרא דרבנן היה דהחמירו לומר כסברא זו, דלכן לא אמרינן קלוש מדרבנן כיון דהתחתון צריך להעליון, ודו"ק.

⁸⁹ וסברת רבא מפרקי' דסוכה דליחיד ולא מידכר, ותוס' שם הק' דמ"ש מהוציין ותל', דהוציין יורדין הרבה ולכן ליכא למיגור.

ומעתה פשוט, דבהוצין לא שייך לומר כן, דהתם התחתון לא בעי לעליון, דסגי בסומכין קצת, ולא שייך גדר הנ"ל, ודו"ק. והדברים מדוקדקין בתוס', שהמשמעות בדבריהם הוא שעיקר הפסול שם הוא משום שאם היה משאיר אותו היה מתפזר ברוח והיה חממ"צ, וק' דסברא זו נדחית למסקנה, וע"כ הביאור, דתוס' לומד דהגדר בחומרא דרבנן היה כסברא זו, ועי' בהערה ⁹⁰.

ג] ביאור שי' הראב"ה דהוצין אמרינן שיש כאן ב' סכנין.

ועי' ראב"ה שתירץ את קושי' התוס', "דהוצין הם כסכך אחר", ועי' בהערה ⁹¹, וכוונתו, שכל סכך הוא יחידה אחת שכולו שוכב זה על זה, אבל הכא ההוצין תלויין מעיקר הסכך, והם מסכנין כדבר בפני עצמו, ולכן הוי "כסכך אחר", אולם אכתי צ"ע דמה זה שייך לחומרא דרבנן של רבינא, דסו"ס צריכים להחמיר מדרבנן, וע"כ כנ"ל, דכל הנידון היה בסכך א' שצריך "דין קלוש" כדי להפריד את ב' הסככות, אבל הכא ב' סככות הוא במציאות, ובלי "דין קלוש" איכא קלוש ממילא, וא"ש, דלא שייך חומרא דרבנן לא לומר "קלוש".

ובשי' רבה דטעמא דכ' מצד שלטא ביה עינא עי' בהערה ⁹².

ד] בביאור דברי הר"ן בשי' רש"י, ומבאר דע"כ דדינא ד"קלוש" לא מחלק אותם לב' סכנין לגמרי, ורק לענין הכשירא אמרינן כן.

תוס' ביארו דאיכא דין קמצטרף סכך פסול בהדי' סכך כשר דוקא כשיש סכך כשר של חממ"צ, אבל בסכך כשר צממ"ח ליכא פסול כזה, אולם דעת רש"י אינו כן, וגם בצממ"ח איכא פסול כזה, וזה שי' רש"י להלן [ט':] דב' סככות של צממ"ח, העליון למעלה מכ' והתחתון למטה מכ', דפסול.

והר"ן [דפי הרי"ף ה': - בד"ה אבל יש לרש"י] הק' דלרש"י ק' סוגי' דידן, וכן ק' סוגי' דריש עירובין דמבואר דבחלק מהסכך למטה מכ' כשר מה"ת ופסול רק מדרבנן, ומ"ש מהתם, ותי' הר"ן, "התם היינו טעמא דחד סככא הוא, אבל בתרי סככי כי הכא אמרינן דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר", עכ"ל.

והדברים תמוהין, הרי עיקר ההכשר של קלוש הוא להפרידם לשני סככות, ואדרבה, עד כמה שאנו דנים אותם כסככא אחת, ע"כ דפסול הוא, וכל ההכשר הוא משום דדיינינן להו כתרי סככות, ודו"ק, וכן מפורש ברש"י שם "שהעליון כמאן דליתא", והיינו דבר"ן מבואר דסככא אחת שחלקו למטה וחלקו למעלה כשר, ורק בשנים פסול, וזה היפך הסוגי', והדברים צע"ג, ועי' בהערה ⁹³.

⁹⁰ ולהלן ס"ק ג' ביארנו דהראב"ה נמי למד כן בגדר הדין דרבנן, אולם להלן ס"ק ו' בהערה הוכחנו דע"כ דהרא"ש חולק בזה, ולדידה לא שייכא הדין דרבנן לסככות של קלוש, עיי"ש.

⁹¹ וכן משמע מהר"ח שכתב "דחשבינן אלו ההוצין הן הן הסכך", ומשמע שהוא סכך בפני עצמו, ולהלן יבואר נמי בשיטת הרא"ש דשאני הוצין דסכך בפני עצמו הוא, וסברא זו מצאנו נמי במאירי, שהמאירי ביאר דהא דמהני חממ"צ למטה מכ' למ"ד חלל סוכה תנן, וק', דלמה לא אמרינן כן הכא בהוצין, ותיירץ דחממ"צ כמאן דליתא דמי, ואף דבסכך רגיל לא אמרינן כן, וע"כ דהוצין אינם חשובין להצטרף לסכך, "שהם בדלים מן הסכך לגמרי, ודבר אחר הוא", ועי' השלמה שהוסיף דמירי בהוצין שאינם מגוף הסכך, ולהכי אינם כסכך עצמו, אולם יש לחלק בין הוצין של צממ"ח להוצין של חממ"צ בענין זה, ובראב"ה נתחדש דגם בצממ"ח אמרינן כן, ודו"ק.

⁹² ועי' פנ"י ריש פירקין שביאר בתוס' דלשי' רבה באמת לא בעי עיקר סברת "קלוש", שהרי ממילא כשר כיון דאיכא היכרא מהתחתונה, וכל הפסול הוא רק למסקנה מדרבנן, עיי"ש, ונראה דכל זה סתירה לנתבאר הכא בתוס' דכל החומרא דרבנן בנויה על "קלוש", ודו"ק.

⁹³ ואין לומר שהר"ן סובר "חלל סוכה תנן" שהרי זה דוקא לרבא, ודעת רבה אינו כן, והר"ן גרס רבה בסוגי' בדף ט', ודו"ק.

ולכא' מוכרח מכל הקושי' דאיכא לרש"י פירוש חדש בעיקר דינא ד"קלוש", דרש"י סובר דאין הפירוש ב"קלוש" ליטלו ממקומו לעשותו כסכך נפרד, אלא הכוונה ליטלו ממקומו ולהעמידו במקום התחתון, אלא דהסברא בזה צ"ב.

והנראה בזה, דבסככא א' שיש בו עובי של כמה אמות, יש לדון בתרתי, שיש לדון מצד מקומו האמיתי של הסכך עצמו, ועוד יש לדון מצד מקום "פעולת הסיכוך" לסוכה, והיינו דפעולת הסיכוך נעשה לסוכה במקום שכל הסכך מתיחס לחלל הסוכה לסככו, וזה במקום שהסכך התחתון נוגע בחלל הסוכה, ששם כל העובי של כל הסכך "מסכך", ושם כל הסכך מתיחס לסוכה, ובהמשך הסוגי' יבואר עוד עפ"י סברא זו, עיי"ש, ודו"ק.

ומעתה י"ל דסברא זו היא ה"הקדמה" לסברת "קלוש", שבאמת המקום האמיתי של סכך הוא במקום שבו הוא נמצא, וכשחלקו למעלה וחלקו למטה אמרינן דכולו שלא במקומו וכולו פסול, [וכנתבאר לעיל לולי סברת קלוש], ואחרי קלוש אמרינן דנוטלין את העליון ומעמידים אותו במקום התחתון, והסברא בזה, דכיון דגם בלי קלוש רואים אותם כהדי למטה עכ"פ לענין הפעולת סיכוך שלהם, א"כ גם עיקר מקומן רואים כהדי, ומדין "קלוש".

ומעתה א"ש דברי הר"ן, דהק' דגם בב' סככות א' למעלה מכ' וא' למטה מכ' דג"כ נימא כן, ותי' דכל הסברא ב"קלוש" הוא עד כמה שבלאו הכי אנו רואים אותם כהדי מצד הפעולת סיכוך המשותפת, אבל בב' סככות נפרדות לא שייך כן, דהתם גם מצד הפעולת סיכוך כל א' מסכך במקומו, זה למעלה וזה למטה, ודו"ק.

אולם יש להעיר, דסברא זו לא שייך בקורה, ובגמ' מבואר דהך דין קלוש שנאמר בסוכה נאמר גם בקורה, וצ"ע.

והנראה בזה, דע"כ צ"ל דגם רש"י למד קלוש כפשוטו דנשאר במקומו אלא שהוא נפרד משאר הסכך, אולם כל מה דדיינינן ליה כסכך בפנ"ע היינו רק לענין זה דלא אמרינן קמצטרף סכך פסול להדי' סכך כשר, אבל לענין עיקר הסכך עצמו לא דיינינן להו כתרי סככות, ונבאר את הדברים.

דהנה, עיקר סברת הר"ן דלא שייך קמצטרף אלא בב' סככין צ"ב, והביאור בחילוק זה הוא כמבואר בריטב"א [ט:]: דעיקר הסברא דקמצטרף סכך פסול בהדי' סכך כשר דפוסל גם בצממ"ח היינו "שכיון שצל האילן שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך הכשר שלמטה ממנו שהצל מן העליון הוא חשוב אעפ"י שהוא מאוחר ורואין את התחתון כאילו אינו כלל", ופשוט דכל זה בתרי סככות, אבל בסככא אחת לא אמרינן דחלק העליון הוא המסכך והחלק התחתון מתבטל, דכולו חדא ניהו, ומסככין כהדדי.

ומעתה י"ל דגם אחרי קלוש דדיינינן להו כתרי סככות, אכתי י"ל דכל זה דוקא לענין זה שא"א לקבוע את כל מקומו של הסכך למעלה לפסול כולו, דלענין זה אמרינן דהעליון נפרד וכמאן דליתא, אולם אכתי לא נימא דעד כדי כך נהיה לסככא אחרת דכבר מבטל ליה לסיכוך של הסכך העליון, והיינו דדינא דקלוש אינו דין מוחלט להחשיבם כתרתי דדוקא להכשיר את הסכך אמרינן כן, ומחלקינן בין ב' הנידונים אי חשיבי כא' או כשנים, ודו"ק.

ה] ביאור שי' הרא"ש בסוגיין בדין "חלל סוכה תנן" האם הוי דין בחלל או בסכך, וישוב סתירת הרא"ש מדבריו להלן דף ט'.

הנה, בהמשך הסוגי' שם בעירובין איכא שטה חדשה של רבא, דרבא טוען שלא שייך כל הנידון לפסול בחלקו למעלה מכ', שהרי כל הפסול של למעלה מכ' הוא פסול בחלל הסוכה, והיינו ד"חלל" למעלה מכ' פסול, ולדידיה כ' הרשב"א [עירובין שם] דא"צ שאפילו חלק מהסכך יהיה בתוך כ', וכולו למעלה מכ' כשר, דהכל תלוי בגובה החלל, שאינו דין בסכך רק בחלל, ועי' בהערה ⁹⁴.

והרא"ש בסוגיין הק' דאי נלמד "חלל סוכה", א"כ למה פסול בחממ"צ תוך כ', הא סו"ס אין כאן חלל של כ', ותי' הרא"ש שחממ"צ כמאן דליתא, ולכן גובה החלל נמדד במקום הצממ"ח וזה למעלה מכ', וא"ש סוגי' דידן כסוגי' דהתם מצד חלל סוכה תנן.

אולם דברי הרא"ש סותרים זה לזה, דהנה, בדברי הרא"ש להלן [ט:]: מצאנו דדעת הרא"ש כהתוס' דרק אמרינן קמצטרף סכך פסול בהדי' סכך כשר בחממ"צ סכך כשר, ולא בצממ"ח מסכך כשר, והרא"ש הוכיח כן מסוגיין, דהכא מבואר דהוציין של צממ"ח תוך כ' כשר, והעליון לא פוסל את התחתון, וע"כ משום דבצממ"ח של כשר לא אמרינן כן, וק', דהכא למד הרא"ש שחלל סוכה תנן ואין כאן סכך פסול כלל, דכל הדין כ' הוא רק דין בחלל, וצ"ע"ג.

וע"כ דמוכרח מהכא דגם למ"ד חלל סוכה תנן אכתי אמרינן שהפסול למעלה מכ' הוא פסול בסכך, ודו"ק, ועי' בהערה ⁹⁵, ונבאר את הדברים.

דהנה, כשבאים למדוד גובה הסכך אפשר לדון מצד ב' נידונים, דאפשר לומר שהגובה נמדד כפי מקומו האמיתי של הסכך, אבל יש מהלך נוסף, שמודדים לפי הפעולת סיכוך, שלו, והיינו דבאופן שיש עובי של ב' אמות סכך על גבי חלל של כ', אז כל הפעולת סיכוך הוא כלפי החלל, וכל הב' אמות כהדדי עושים פעולה אחת של סיכוך בקום שהתחתון נוגע בחלל, ונראה, דזה סברת הרא"ש ב"חלל סוכה תנן", דהכא לא בעינן כלל לדין "קלוש" להכשיר את הסכך למעלה מכ', אלא דעיקר הדין גובה כ' בסכך נמדד כפי גובה המקום של פעולת סיכוך, ולא כפי גובהו האמיתי, וזהו המסקנה ד"חלל סוכה תנן", ולכן לא בעינן אפי' מקצת סכך תוך כ', וכולו למעלה כשר אם עכ"פ המקום סיכוך הוא בגובה כ'.

עכ"פ נתבאר דגם למ"ד חלל סוכה תנן הדין כ' הוא דין בסכך, אלא דהמידה הוא כפי הפעולת סיכוך אצל החלל, וא"ש דברי הרא"ש להלן [ט:]: דקרי ליה סכך פסול אף דלמד בסוגי' דאזלינן למ"ד "חלל סוכה תנן".

ו] ביאור ברא"ש למה שייך קמצטרף סכך פסול לסכך כשר אי "חלל סוכה תנן", ומבאר דע"כ דדוקא בהוציין שייך כן כיון דאיכא ב' סככות.

אולם אכתי ק', דסו"ס אחרי דדיינינן ד"חלל סוכה תנן" ואמרינן דכל הסכך מסכך כהדדי בגובה כ', א"כ למה איכא חיסרון של קמצטרף סכך פסול, הא הך סכך העליון גם מסכך בגובה כ', וכולו כשר, ואין כאן סכך פסול כלל.

והנראה בזה דכד נדייק בדברי הרא"ש נראה דהרא"ש הוכיח את הדין "קמצטרף" מהוציין, ולא הוכיח כן מעיקר הסוגי' בעירובין, והרי"ף הוכיח שישנו מעיקר הסוגי' בעירובין, וע"כ דאיכא ביניהם חילוק, דהר"ן כבר דחה את הוכחת הרי"ף דלא אמרינן קמצטרף סכך פסול בהדי' סכך כשר אלא בב' סככין, ולא בסככא אחת, ונראה דגם הרא"ש סובר כן, ולכן הק'

⁹⁴ ועי' בחזו"א [קמ"ג-ה'] דמבואר דגם אי חלל סוכה תנן, אכתי מכשירין מדין קלוש, כמו בקס"ד, אלא דרבא הוכיח מהמשנה דסגי בחלל ומוודיין את הסכך שנוגע בחלל שהוא הסכך שמכשיר את הסוכה, ויש לו עובי משהו דאין עובי לסכך, וכל סכך למעלה מכ' ומשהו הוא סכך פסול וכשר מדין קלוש, עיי"ש, הרי דלא נתחדש כלום ביסוד הדין חלל סוכה תנן, וזה דלא כהרשב"א.

⁹⁵ ולהלן יבואר דכן מבואר נמי בשיטת הריטב"א, עיי"ש.

מהוצין, דכבר הבאנו בהוצין את דברי הראב"ה שחידש דשאני הוצין ששני סככות נינהו, ולא דיינינן ליה כסככא חדא, ולזה הוכיח הרא"ש דוקא מהכא דלא אמרינן קמצטרף סכך כשר בהדי סכך פסול.

והביאור בחילוק בין סככא אחת לב' סככות בדין קמצטרף הוא כמבואר בריטב"א [ט: דעיקר הסברא דקמצטרף סכך פסול בהדי' סכך כשר דפוסל גם בצממ"ח היינו "שכיון שצל האילן שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך הכשר שלמטה ממנו שהצל מן העליון הוא חשוב אעפ"י שהוא מאוחר ורואין את התחתון כאילו אינו כלל", ועי' בהערה ⁹⁶, ונראה פשוט, שכל זה שייך בב' סככין שאז יש דיון מי המסכך האמיתי, אבל בסככא אחת לא שייך דהכל כאחד מסכך כהדדי, ואין כאן עליון לבטל תחתון.

ומעתה א"ש דברי הרא"ש, דאף שהסכך העליון מסכך למטה מכל ועושה פעולת סיכוך חדא כהדדי בהדי התחתון, והתם נמדד גובהו [שזה החידוש בחלל סוכה תנן], אולם כל זה דוקא אחרי דברי הרא"ש [ט: דלא אמרינן דקמצטרף סכך פסול בהדי' סכך כשר בצממ"ח, אבל לפני דאמרינן כן, הרי דע"כ דעיקר המסכך הוא העליון, והוא מבטל לתחתון, ונמצא שהוא עצמו מסכך בגובה ידיה ולא בגובה דלמטה מכל, שהרי אין כאן פעולת סיכוך מצד התחתון כלל ואיך נאמר שמסככין כהדדי למטה, אולם אחרי דליכא דין כזה, ולא אמרינן שהעליון מבטל לתחתון, שוב אמרינן דחלל סוכה תנן ותרווייהו מסככין כהדדי למטה מכל, וכדברי הרא"ש בסוגיין, וא"ש, ועי' בהערה ⁹⁷ מה שהוספנו בדברי הרא"ש.

פרק ב'

הוצין יורדין לתוך כ'

[ז] שי' ר"ת דסוגי' דעירובין מיירי בחממ"צ למטה מכל.

דעת ר"ת וכן הוא שי' מקצת ראשונים, עי' בהערה ⁹⁸, דסוגי' דעירובין מיירי בחממ"צ תוך כ', ולדבריו כל הסוגי' תמוה, שהרי מה שייך קלוש, הא ע"י הקלוש מפרידים את ב' הסככות ואין כאן צממ"ח, ומה אהני לן הך הפרדה, דבאמת עדיפא בלי הקלוש, דע"י קלוש נהיה חממ"צ וזה באמת טענת הגמ', ולא נתברר מה תשובת הגמ' בזה, ועי' בהערה ⁹⁹.

ונקדים בקושי' נוספת דהנה, עצם חידושו של ר"ת צ"ב, דמה שייך להכשיר סכך של חממ"צ בהדי' סכך דלמעלה מכל, הא אף דאינו סכך פסול הא סו"ס ליכא הכשר סככא ע"י סכך דלמעלה מכל, וע"כ דדנים את החממ"צ של הסוכה כסככא האמיתי של הסוכה, ואת הסכך דלמעלה מכל כהוספה וכהשלמה לעיקר הסכך, ולכן נקבע הגובה כלמטה מכל, אלא דזה גופא צ"ב, דמלנן לדון כן, הא למה לא נימא דתרווייהו כהדדי הם הסכך, והיכן נתחדש "עיקר" סכך ו"השלמה" לסכך.

ויתירא מזו, הא לר"ת ליכא דין צל כלל, וכל הפסול חממ"צ הוא רק מצד פרוץ מרובה על העומד, ועי' בהערה ¹⁰⁰, וא"כ הסכך של חממ"צ פסול משום שאינו מחיצה כלל, וא"כ איך נאמר שהוא עיקר הסכך והעליון הוא רק להשלמה, הא ע"כ דאינו כלום שכל שלא חיילא בו תורת מחיצה אינו סכך, וצ"ע.

והנראה בזה, ונתעוררתי לזה ע"י הבחור שלמה לינטופ נ"י, דנראה דשי' ר"ת דבכה"ג מהני היינו ע"י דאמרינן "חבוט רמי", ורואים את העליון למטה, ועי' בהערה ¹⁰¹, והביאור, דהתחתון הוא המחיצה, אלא דמחמת הרוב פרוץ נתבטלה המחיצה, וע"י חבוט רמי אמרינן דהעליונה נעשית לסתימה על הפירצה, והדרא ליה דין מחיצה, [ולא אמרינן דהעליון הוא מחיצה נפרדת שמצטרפת בהדי' המחיצה התחתונה אלא שהיא סתימה לתחתונה].

ומעתה א"ש, דכל הדין למעלה מכל הוא רק דין במחיצה של הסכך, ולא בסתימות שמצטרפות לסכך, שאינו פסול בעצם אלא פסול גובה, וכדפירש ר"ת, [והיינו שאם למעלה מכל היה פסול בעצם, אז פשיטא שהיה פוסל גם בסתימות שמצטרפות לסכך כמו פסול מחובר וכל הפסולים].

⁹⁶ והבעל המאור כ' סברא זו דוקא בקדמה העליון, אכן הריטב"א וראב"ן וראב"ד כ' כן גם בעליון מאוחר, שהעליון הוא המסכך האמיתי.

⁹⁷ אולם אכתי יש לעיין, דמה הקשה הרא"ש מסוגי' דעירובין, דאי ס"ל כהראב"ה דב' סככות נינהו, א"כ למה לא תי' את עיקר הקושי' כהרבי"ה דלא פסלינן אלא בסככא אחת ולא בב' סככות, ונראה פשוט, דלעיל ביארנו דהראב"ה למד כהתוס' דהגדר בחומרא דרבנן ברבינא בסוכה [כיון שהוא מה"ת] היה להחזיר את הסברא דלא אמרינן קלוש, ובזה ביאר הראב"ה דזה לא שייך הכא דממילא ב' סככין נינהו, ונראה דהרא"ש חולק בזה, ולדידיה לא שייכא דינא דרבינא לקלוש, ולכן היה ק' ליה גם בהוצין, ותיירץ חלל סוכה תנן.

⁹⁸ עי' בזה בתוס' בעירובין בפי' השני ובריטב"א בפירוש השני, ולהלן תוס' ט:.

⁹⁹ והיה אפשר לומר, דלר"ת למסקנת הגמ' אין ההכשר מצד קלוש, אלא מצד זה דקמצטרף סכך דלמעלה מכל, דלדידיה אינו סכך פסול, אולם זה אינו, דכבר מבואר בתוס' שם דלולי קלוש לא אמרינן קמצטרף סכך דלמעלה מכל בהדי' סכך כשר, דמבואר דכל הסברא דלא אמרינן קמצטרף בחממ"צ בהוצין הוא משום שלא שייך בדידיה קלוש כיון דמחברין זה לזה.

¹⁰⁰ וכן מבואר בהדי' לעיל בסוגי' דחממ"צ עפ"י שי' ר"ת להלן כ"ב, והראשונים חולקים עליו בזה.

¹⁰¹ וכמדומני שיש מקור לומר כן בדעת ר"ת דמדין חבוט רמי אתינן עלה, וכעת לא מצאתי כן בהדי'.

ובזה מיושב היטב למה לי "קלוש" בשי' ר"ת, דבלי דין "קלוש" הרי תרומתו מחיצה אחת, ובמחיצה אחת ע"כ פסול, שהרי למעלה מכ' הוא פסול במחיצה של הסכך וגם זה חלק מהמחיצה, ודוקא אחרי דאמרינן "קלוש" אז שייך להכשיר את הלמעלה מכ' דאז נפרדה מגוף הסכך, ובטלה הימנו תורת מחיצה של הסכך, וחיילא ביה תורת סתימה, ושוב שייך להכשיר ע"י מצטרף לעיקר הסכך, ודו"ק.

ח] שי' הריטב"א דמירי בחממ"צ בכ', וכו' ר"ת, ואפי"ה ס"ל דדיינינן את כל הסכך כסכך של כ', דהתחתון גורר את העליון.

הנה, הריטב"א למד סוגיא דעירובין בחממ"צ למטה מכ', כר"ת, אלא דסובר דבאמת בעינן צממ"ח תוך כ', ובזה חולק על ר"ת, וסברתו בזה דכיון דעליון שוכב על התחתון, שוב נגרר אחריה ללמטה, ושניהם למטה ואיכא צממ"ח תוך כ', ויש לעיין, דאיך שייך סברא זו לסברת "קלוש" דמדין "קלוש" באים להפרידם לשנים, והריטב"א בא לצרפם לחדא, ושניהם למטה.

ונראה, דכל מה שאפשר לדון את העליון כנגרר אחרי התחתון כיון ששוכב עליו, היינו רק אחרי שיש כאן ב' סככות מדין "קלוש", דבסככא אחת לא שייך כן, דליכא עליון ותחתון, ולהכי בעינן סברת "קלוש" כדי שנדון את הכל למטה.

וממשיך הריטב"א דכל זה לענין סכך רגיל, אבל בסוגיין פסול בכה"ג כיון שאין הסכך שוכב על ההוצין, ואדרבה, ההוצין תלויין הימנו, ודוקא בצממ"ח אפשר לדון את ההוצין למטה כסככא בפנ"ע וכשר.

והק', דלמה לא אמרינן בהוצין דהעליון יבטל את התחתון, ומדין קמצטרף סכך פסול בהדי' סכך כשר, ותירץ, דחלל סוכה תנן, וכפשוטו התירוץ בזה הוא דליכא סכך כשר ופסול כלל, דכל הדין כ' הוא דין בחלל, אולם בריטב"א מבואר דאינו כן, אלא דהעליון נגרר אחרי התחתון "כיון דחלל סוכה תנן".

ומבואר מדבריו דגם אי חלל סוכה תנן, אכתי דיינינן לפי הסכך, והפסול למעלה מכ' הוא פסול בסכך ולא פסול בחלל, ודלא כהרשב"א, אלא נתחדש ב"חלל סוכה תנן" דגובה הסכך אינו כפי גובהו המציאותי, אלא כפי המקום של הפעולת סיכוך וכמבואר לעיל [ס"ק ה'] בביאור שי' הרא"ש, ומעתה, כיון דתרווייהו פועלים פעולת סיכוך כהדדי למטה הרי שניהם כשרים, וזה כוונתו שהעליון נגרר אחרי התחתון, דהיינו כלפי הפעולת סיכוך ידיה, ולזה הדגיש הריטב"א דגוף א' נינהו, דאי הוי ב' גופין א"כ כל א' עושה את הפעולת סיכוך במקומו, ולא שייך גרירה.

אלא דכל זה אחרי דאמרינן "חלל סוכה תנן", אבל אי נימא דהמדידה הוא כפשוטו וכשר מדין קלוש, אז אדרבה, העליון פסול, והעליון מסכך למעלה ומבטל את הסיכוך של התחתון, [דבהוצין לא שייך הסברא ששיניהם למטה כיון דשוכב עליו], ודו"ק.

עיין במה שנתבאר במק"א ¹⁰² בדברי הט"ז למה תוס' הק' בסוגי' מהדין קלוש והר"ן הק' מצד חלל סוכה תנן, וע"ע שם לענין שלטא ביה עינא דדעת הקרבן נתנאל דחלל סוכה תנן היינו מצד שלטא ביה עינא

¹⁰² עי' קלסר עמוד 109

הוציא בפחות מעשרה לדעת אביי / / בדין פחות מעשרה דפסול מדין דירה סרוחה, ובדין עשרה מדין מחיצות, ול"ל שני דינים. / / בחידוש של הנצי"ב בדירה סרוחה בהוציא יורדין. / /

הוציא בפחות מעשרה לדעת אביי

"סבר אביי למימר" - נראה לבאר דאיכא נפק"מ ביו שיטת רש"י לשיטת ר"ת והריטב"א. דהנה, לרש"י כל סוגי דעירובין הוא רק בצממ"ח אבל חממ"צ אינו תחילת הסיכוך בשום מקום, והוציא שווין לכל מקום לענין זה [ורק בצממ"ח יש נפק"מ אי שייך ביה קלוש]. ולפ"ז דברי אביי קאי לאו דווקא בהוציא אלא בכל חממ"צ דאינו תחילת הסיכוך ואינו ממעט כלל. אכן לפי ר"ת וריטב"א סוגיא דהתם מיירי בחממ"צ, ומהני ביה להכשיר, וא"כ ה"ה דכאן יהני למעט, ורק בהוציא דלא מהני להכשיר אינו מיעוט, כן נראה פשוט, וכן הוא בריטב"א ור"ן כאן. אלא דצ"ב, דהרי נתבאר לעיל דלדעת ר"ת רק מהדני מדין מצטרף סכך פסול, וזה רק אחרי קלוש, וכ"ז אמרינן להכשיר, אבל לפסול ודאי לא נימא קלוש, ולפסול נימא דסכך א' דכולו למעלה, והיינו כהקס"ד לפני הדין קלוש. אכן ז"פ שלפני קלוש כולו נמצא גם למעלה וגם למטה, ופסול בלמעלה מכל דאינו תוך כ', ופסול בלמטה מי' דאינו חוץ מי', שהרי פשוט שגם בלי לבא לדין קלוש יש אתחלתא דסיכוך בחממ"צ, ולכן מהני למעט, וקלוש וקמצטרף רק מהני להכשיר גם את החלק שמעל כ'. איברא דזה אינו שהרי כל חילוקו של ר"ת בין הוציא לכל סכך הוא דלא שייך ביה קלוש, ואם בלי קלוש יש אתחלתא דסיכוך בחממ"צ, א"כ ה"ה בהוציא ימעט ויפסול. ומוכרח דלר"ת דלולי קלוש איכא אתחלתא דסיכוך רק כשיש צממ"ח, וחממ"צ הוא כלום, ואחרי קלוש החממ"צ נהיה סיכוך וצממ"ח בא רק להשלימו לשיעור, ולפי"ז בפחות מי' שאין קלוש כלל, התם יהיה כשר בחממ"צ בכל סכך, והיינו כשיטת רש"י.

נמצא דמה שאביי הביא להכשיר הוציא בפחות מי' בחממ"צ, לא הביאו מפחות מכל שכשר בחממ"צ, דאדרבה התם יותר חידוש, דהתם סכך רגיל בחממ"צ ממעט, ורק בהוציא לא ממעט, ובלמטה מי' הכל לא ממעט. ואולי י"ל דאכתי בנוי על הדין ההוא, וכוונתו, דכמו דמצאנו בהוציא דאין בהם קלוש, ולכן אינם אתחלתא דסיכוך, ונחשבין כעומדים למעלה, ולא ממעט, א"כ בלמטה מי' דבכל סכך אין קלוש לפסול, ה"ה דנחשבין כעומדין למעלה ואינו ממעט. אולם הריטב"א חולק, וחממ"צ בסכך רגיל ממעט, והיינו לשיטתו דלא כר"ת, דהריטב"א נקט דתמיד חממ"צ הוא אתחלתא דסיכוך, ורק מלמעלה מכל צריך קלוש להפרידם, ושוב אמרינן דיש עליון ותחתון, ושוב אמרינן דעליון שוכב על התחתון, ונמצא דכולו למטה מכל, ולענין למטה מי' דאין קלוש, התם א"צ שכולו יהיה למטה, ורק דתחילתו למטה, וזה בחממ"צ [גם בלי קלוש], ושפיר ממעט, וכל זה בסתם סכך, אבל חממ"צ בהוציא 'נמצא למעלה' כיון דתלוי בלמעלה, וא"ש.

בדין פחות מעשרה דפסול מדין דירה סרוחה, ובדין עשרה מדין מחיצות, ול"ל שני דינים.

עיי' להלן [ד': - ה:]: דמבואר דילפינן שיעור עשרה מגובה ארון וכפורת ויסוד הילפותא בזה הוא שגובה רשות בעשרה, עכ"פ רואין מכאן שכל השיעור הוא שיעור והלכה ברשות, אולם מצד שני מוכרח שזו הלכה במחיצה, כדמוכח משיטת ר"י דס"ל למסקנא דליכא ילפוא זו, והוא יליף מהלכה למשה מסיני בדין מחיצין, וכן מוכרח נמי מתוס' שלמד מכאן לכל הלכות מחיצות, וע"כ דגוף ההלכה ברשות הוא גם הלכה מצד המחיצה שבו ולא מצד הרשות, וצ"ב, ועיי' בהערה ¹⁰³. והיינו דצריכים לבאר דאיך יליף דין ושיעור במחיצות מהדין גובה רשות, ומבואר כאן דגובה עשרה אינו דין במחיצה מצד עצמה, רק דמחיצה היא עשרה משום שמחיצה גודרת 'רשות', וגובה 'רשות' הוא בעשרה, ואי אין כל גובה הרשות גדורה ע"י המחיצה שוב אינה בכלל מחיצה.

וכן כתב הגר"ח על הרמב"ם, וחידוש דלפ"ז אף דבכל איסורי הנאה אמרינן כיתותי מיכתת שיעורי' וחסר בחשיבות של שיעור, אולם במחיצות אינו כן, והיינו דליכא דין כיתותי מיכתת שיעורא במחיצה של עיר הנדחת, ואכתי מיקרי מחיצת עשרה כיון דסו"ס הרשות גדורה על ידה ואין דין חשיבות שיעור בגוף המחיצה מצד עצמה.

¹⁰³ ומה שהביאו שם מכרובים, עיי' במהרש"א וע"ע בקלסר תשנ"ד, דאין זה הלכ' חדשה רק הכל במחיצות עיי"ש בארוכה, ורק דאכתי צריך צ"ע מהריטב"א ריש מכילתין, דכנראה למד מכרובים דין חדש בסכך.

אמנם קשה דל"ל דין והלכתא במחיצה כל עיקר, הרי יש כבר דין עשרה מצד הדין דירה סרוחה ול"ל ב' דינים, ועל שפ"א שרצה לומר שזה מקור לרמב"ם דדין דירה סרוחה הוא רק דין לכתחילה ודלא כהריטב"א ומאירי.

אכן זה אינו מוכרח כלל, וכן הוא בשפ"א שם, דשני דינים ניהו תרתי איצטריכא להו, דאף אחרי סברת דירה סרוחה מה יהיה הדין בסוכה בגובה ט"ו טפחים והמחיצה היא רק ט' טפחים, וע"ז בעינן סוגי' דמחיצות.

וסוגי' דידן בעינן בסכך עשרה ומחיצות עשרה, והוצין חממ"צ דלא ממעט חלל ומחיצה, ואכתי הוי דירה סרוחה, וכ"ה בפנ"י [ד:].

ובתושבות רעק"א החדשות [תשל"ח] כ' דמשכחת לה בחקק באמצע סוכה של ז' על ז', והחקק הוא רחוק מהדפנות ג', והסוכה היא גובה ט' והחקק הוא עוד טפח אחד, דמצד אחד אינו דירה סרוחה, אבל אין מחיצות כלל.

והנה הבאנו לעיל [...], דין של המרדכי דזבובים שמפריעים לישון אינו דירה כלל גם לענין אכילה דצריך דירה ראויה לכל התשמישין, ועי' ביאור הגר"א שהוכיח מסכך דהוצין, והיינו דכוונתו דהדירה סרוחה של הוצין הוא בזה שהם נוקרין ופוצחין את מוחו [לשון ר' יונתן מלונגיל ומאירי], והרי כל זה רק באוכל ולא בשינה, וא"כ למה פסול לשינה, וע"כ כנ"ל.

ונראה פשוט דאם יש ז' על ז' בסוכה שראויה לישון בלי זבובים דשוב חשיב כל הסוכה כדירה לענין שינה כיון שיש מקום שראוי לישון, ושוב יכול לאכול גם במקום הזבובים.

וא"כ ה"ה בסוכה שיש בו הוצין, ורק ז' על ז' באמצע שראוי לאכול בלי הוצין, כולו כבר כשר לשינה, וממילא דכולו כשר. וזה מצאתי בהדי' במאירי, וז"ל, "וכל שאין בסוכה זו דירה שלא מתחת הוצין בשיעור ז' על ז' פסולה, שהרי ההוצין טופחין על פניו ומצערין אותו", ומפורש שהוא מכשיר גם את סוכה גדולה שהמקום שהוא בלי הוצין הוא רחוק ד' אמות מהדפנות דאז יש כאן דירה.

אולם נראה עוד דאף אם המאירי יחלוק ויסבור דא"ר לשינה מחמת ההוצין [והיינו שכשהוא עומד משינתו וכשהוא הולך לישון יש צער וגם זה בכלל מצטער], ואינו דירה כלל כשיש הוצין, אפי"ה כשר באופן הנ"ל אף דהחלק של הסוכה שיש בו הוצין אינו ראוי כלל, דאין הלכה שכל הסוכה יהיה ראוי לדיורין, ומה שחלקו ראוי לדירה מחיל על כולו דין דירה.

[וע"ע להלן בסוגי' דחקק מה שהבאנו שם מהמאירי, ויתכן שיש ראיה שרק שיטת המאירי היא כך, דהתם רצו להכשיר רק מדין פסול].

ואחר כל הנ"ל הרי לפי שיטת המאירי פשוט ל"ל דין חדש דדפנות, והיינו ע"ד וקורב למה שהבאנו מהרעק"א, ודו"ק.

בחינוש של הנצי"ב בדירה סרוחה בהוצין יורדין.

והנה הנצי"ב רצה לבאר באופן אחר והיינו דלעולם אין כ"כ מצטער מחמת ההוצין ולכן מצד מצטער אין לפסול את הדירה ולא דמי לזבובים וכדו' [וצ"ל שהרי אפשר לו להתכופף] רק דבאמת בחממ"צ למטה מ' פסול, ובחממ"צ דהוצין הרי"ז כמאן דליתא, ולכן אינו ממעט בכ' וכן ב', וזו סברת אב"י, וע"ז אמר רבא דכיון דהוצין גורמים לו שינוי בדיורין, והו"ל דירה סרוחה ע"י ההוצין, א"כ ע"כ כמי שישנו דמי, ושוב ממעט את החלל כשאר סכך דחממ"צ, והיינו דדירה סרוחה אינו פוסל, רק סיבה להחשיבו כסכך, ושוב פסול מצד מחיצות.

ובדברי הנצי"ב איכא ישוב לקושית האחרונים ל"ל דין מחיצות כשיש דירה סרוחה, ומיושב דבאמת אין דין דירה סרוחה כלל, וזה רק ממעט חלל ושוב אין מחיצות עשרה.

ובדברי הנצי"ב איכא ב' חידושים:

[א] ראיית הגר"א מהוצין למרדכי אינו ראיה, דאחר שישנו הוא ממעט לגמרי בשיעור עשרה, ופשוט.

[ב] ודאי שחולק על המאירי, דאם מן הצד זה ממעט שוב אינו עשרה, ואין דפנות כשרות.

ויש לדון דאולי במאירי אין מחלוקת, דכיון דבאופן כללי לא נהיה דירה סרוחה, דיש ז' על ז' בלי הוצין, א"כ אכתי כמי שאינו, ואכתי יש לדון בזה.

אמנם נראה עוד, דהנה להלן בתוס' [י:]: הקשו דלמה נוי דנכנס לתוך עשרה אינו פוסל והוצין פוסל דמאי שנא, ותי' דשאני נוי, דהא לנוי עשויין, ולכן כשר.

ועיין בריטב"א ובמגיה שם שהביא מהר"י מלונגיל דיכול להתכופף ורק בהוצין פוצעין את מוחו, ומשמע דזה מפריע יותר מזה, כיון דבנוי ניהא ליה [ועי"ש במאירי].

איברא דלפי הנצי"ב י"ל באופן אחר, דבאמת תרוויהו שווין, ובתרוויהו הוא יכול להתכופף, רק דהוצין מין סככא הוי דעשוי לצל, ולכן זה ממעט כיון דאיתנהו, מה שאין כן נוי שאינו יכול למעט.

ונראה עוד דשם בדף י' מבואר דנוי מן הצד ממעט ולמעלה אינו ממעט, ועי' שי ריב"ב [שם על הרי"ף] דיכול להתכופף ולא מפריע מלמעלה, ומן הצד מפריע שאין לו מקום, וצר לו, והיינו ע"ד הר"י מלונגיל דלעיל, דמה שמפריע ממעט שיש לו צער, וזהו בהוצין מלמעלה ונוי מן הצד, לא כן בנוי מלמעלה.

אמרות

סוכה

אברהם

אכן לפי הנצי"ב י"ל דלעולם כל מה שמפריע לו אינו בגדר מצטער, ותמיד יכול לשבת באופן שלא יפריע, אלא דשאני הוצין דהוצין מלמעלה נהפך לסכך, וממילא זה ממעט, משא"כ נוי שאינו מין סככא ואינו מיצל. אבל נוי מן הצד דכשר לדפנות, הך נוי כבר מצטרף לדופן, ושפיר פוסל כמו הוצין, והיינו דכמו דלמעלה א"צ לחלק ולומר שהוצין מפריע ונוי לא מפריע, ה"ה דמן הצד א"צ לחלק כן. ומצאתי בב"ח [תרל"ט ד"ה ונר] שכתב שנוי מן הצד מעכב כיוון דה"ל כדופן, וי"ל ע"ד הנ"ל, וכ"ה ברבינו מנוח.

בפלוגת הרמב"ם ורא"ש האם איכא דין דירה בחפצא לרבנן דסגי בדירת ארעי או לא. / / עוד נפ"מ בפלוגתא הנ"ל לגבי דינו של המרדכי בזבובים ומקור לגרי"ז מהחכ"צ דחולק על המרדכי ומדבריו בשיעור ד' על ד' לרבי. / / אגב - למדנו מהגר"א ביאור נוסף בסוגי' דהוצין. / / עוד נפ"מ בחידוש הגרי"ז בשיעור ז' על ז', ובדין ריבוע. / / בסוכתו ראש הספינה - חידוש בשיטת רש"י בכרעי' המיטה. / / סוכה כמין צריף. / / ב' קושיות על הגרי"ז. / /

בפלוגת הרמב"ם ורא"ש האם איכא דין דירה בחפצא לרבנן דסגי בדירת ארעי או לא.

נתחיל בדברי הגרי"ז בכרעי' המיטה. – כתוב במשנה [כא:]: דסוכה שצריך מיטה לעמוד ואל"כ יפול לרבי יהודה פסול, ותוס' הביא מירושלמי דחסר בגובה י' – והק' התוס' דמ"ש מה שיכול לעמוד או שאינו יכול לעמוד, ותי' דאם יכול לעמוד לא אכפת לן מה דליכא י' כיון דלא ביטלו אינו ממעט, דומי' דכרים וכסתות, אבל אם יפול כשיוציא את המיטה שוב חסר ב'.

וביאר הגרי"ז, שיש ב' דיני עשרה, א' מדין מחיצה, ב' מדין דירה, וכיון דאין ביטול, הרי חלל דלמטה ולמעלה מצטרפין לי' ויש כאן מחיצה י', ורק חסר בדין דירה, דכיון דא"א לדור בגובה של י' דכשיוציא המיטה יפול לגמרי, הרי אין כאן דירה בממנפ"ש.

הרי שיש כאן עוד נפ"מ בין טעמא דדירה לטעמא דמחיצות.

והנה הרמב"ם בפי' המשנה כ' דר"י לטעמי' פוסל דאינו דירת קבע, והרא"ש חולק וכ' דר"י אתי' להלכה, דכו"ע ס"ל דבחסר י' הרי זה דירה סרוחה.

וכתב הגרי"ז בביאור פלוגתתם ובהקמדה אחת בשורש פלוגתת ר"י ורבנן דאין תחילת פלוגתתם אי דירת ארעי או דירת קבע אלא דלר"י איכא דין "דירה", הלכך בעי קבע, ולרבנן דדירת עראי, אין דין דירה בכלל בחפצא, ואף דנתמעט מ' ואין כאן דירה, אפילו הכי כשירה, ורק לר"י פסולה דחסר בדין דירה, וזו ש' הרמב"ם.

אלם שיטת הרא"ש שיש דין דירה לכו"ע, ולכן פסול לכו"ע, והטור פסק שם כהרא"ש.

לפי"ז כ' הגרי"ז דבהוצין יורדין דאמר אב"י דכשר, היינו דמצד הלכות מחיצה כשר דהוצין לא ממעט כלל, אבל רבא אמר דהוי דירה סרוחה.

והיינו דלפי הטור זה לכו"ע כמו בכרעי' המיטה, ולפי הרמב"ם זה רק לר"י, ולרבנן דאין דין דירה כלל הרי"ז כשר.

וכ' הגרי"ז דאזלי לשיטתייהו, דהטור פסק דפסולה וכמוש"כ הריטב"א והמאירי, והרמב"ם רק כ' דצריך ליהזר, והיינו משום שלדעת הרמב"ם אין דין דירה כלל, וכל הדין הוא רק דין ב'תשבו' של הגברא, והסוגי' אזלא אליבא דר"י והוא פסק כרבנן, וכעין הדין כרעי' המיטה, והטור לשיטתו בכרעי' המיטה.

ולפי"ז יתחדש חידוש דין דה"ה דבכרעי' המיטה צריך ליהזר לפי רבנן, כמו בהוצין, ודו"ק.

עוד נפ"מ בפלוגתא הנ"ל לגבי דינו של המרדכי בזבובים ומקור לגרי"ז מהחכ"צ דחולק על המרדכי ומדבריו בשיעור ד' על ד' לרבי.

הגרי"ז כ' דטעמא דלפי הרמב"ם 'צריך ליהזר', היינו משום שיש דין בגברא ד'תשבו' כעין תדורו' ואין כאן קיום של 'תשבו' במקום שיש הוצין.

וז"ל "א"א לו לקיים בו מצות סוכה כמו בירדו גשמים דהסוכה מעלייתא היא רק דשיבתו אינה נחשבת ישיבת סוכה דלא קרינן ביה כעין תדורו".

ונראה שיש נפ"מ בזה שהסוכה לא נפסלה בכך, דנפ"מ לגבי שינה דלא מפריע לו הוצין, ולכא' צ"ב, שהרי הדין בזבובים שמפריעים רק לשינה וחסר בתשבו לגבי שינה, שכבר פסולה גם לאכילה לדברי המרדכי [תר"מ], והגר"א מדמה הוצין לדין זה, וא"כ, גם אם אינו אלא דין תשבו של הגברא, אכתי' יפסל מחמת הדין של המרדכי.

אמנם פשוט שהרי סברת המרדכי "דאינו דירה", הוא משום שכל שלא עומד לכל ההשתמשויות אין שמו דירה, וכל זה לדעת הטור והשו"ע שיש דין דירה גם בדירת עראי, והיינו להלכה, אבל לפי הרמב"ם שחולק על עיקר הדין "דירה" ע"כ דחולק על עיקר דינו של המרדכי, ודו"ק.

והנה, הבאנו חכם צבי [צ"ד] דחולק על המרדכי, וכ' דא"צ ראוי לשינה וראוי לאכילה, וכ' על המרדכי "דאינו נראה לי כלל, דתשבו כעין תדורו לאו על אופן הסוכה קאי באיזה ענין תהיה עשויה אלא על אופן הישיבה באיזה אופן תהא, וע"ז קאמר דתהא כעין דירה", וכוונתו, דאין דין דירה כלל למ"ד ארעי, ורק דין במעשה ישיבה.

ובהמשך דבריו כ' דטעמא דרבי דבעי ד' על ד' דזה ראוי לשינה, ולרבי דבעי קבע בעי ראוי לשניהם, והיינו כנ"ל, דמודה לעיקר סברת המרדכי דחסר בשם דירה כשאנו ראוי לכל תשמיש, ורק דדין דירה איכא רק למ"ד קבע, ולכן רבי בעי ד' על ד', דלדידיה הוי דירת קבע ויש דין דירה.

אגב - למדנו מהגר"א ביאור נוסף בסוגי' דהוצין.

הנה לעיל ביארנו מהשפ"א ופנ"י שיש ב' דינים, א' שיעור י' במחיצה, ב' שיעור י' בגוף הדירה, והוצין אינו ממעט בחלל לענין המחיצה, אבל שפיר ממעט בשיעור דירה, ואין כאן שיעור י', וכן למד הגרי"ז למ"ד דירת קבע, ולטור ושו"ע למד כן גם למ"ד דירת ארעי.

אכן מהגר"א דמדמה לזבובים, דגם אם יש שיעור י' בגוף הדירה [וכמבואר להלן י']. ויש הוצין של חממ"צ לתוך י' דלא ממעט את השיעור י' לדירה, ומוכרח כן בשיטתו, דאי יודה דחסר בעצם שיעור דירה א"כ מה השייכות לדין של המרדכי בזבובים שזה רק גורם לביטול התשוב, וע"כ דהוצין "שפוצעין את מוחו ומנקרין את עיניו" אינו ממעט גוף החלל, רק דדמי לזבובים.

וכן מה דמדמה הגר"א לראשו ורובו ושולחנו, אף דהתם זה שיעור ז' על ז', אלא כוונתו לרי"ף דלעולם עיקר השיעור הוא ו' על ו', והדין ז' הוא רק גזירה בעלמא, דלכן לא מקיים מצוותו ואינו שיעור בגוף הסוכה, וכדהאר"ך הבית הלוי ונפ"מ לפסל, ודו"ק.

וכן מה דמדמה לכרים וכסתות, הרי שם הוא יכול לישון ורק דא"א להכניס לשם כרים וכסתות לשינה, והרי"ז מצטער בשינה ולא שחסר בגוף הדירה לומר שאין בו שיעור.

ומה"ט לא הביא הגר"א מיטה בתוך חלל י', מהירושלמי, דזה פשוט שזה לא מפריע לשינה, וע"כ משום ששם זה חסר בשיעור דירה עי"ז שקבוע בתוכו והסוכה צריכה אותו, ולא כהוצין שאין בו צורך, ודו"ק.

עוד נפ"מ בחידוש הגרי"ז בשיעור ז' על ז', ובדין ריבוע.

בשיעור ז' על ז' כ' הר"ן [ז': / כ"ח.]. וכ"ה במאירי [ג'] דפסול בפחות משיעור זה דדירה סרוחה היא, ונ' דכל זה להרא"ש וטור, אבל לפי הרמב"ם דאין דין דירה כלל אינו פסול, וע"כ שזה דין אחר, והר"ן לשיטתו בכרעי המיטה דלמד שם כהרא"ש.

ומלשון הרמב"ם ריש פ' ד' דסוכה משמע דז' על ז' זה הלכות שיעוריין מהללמ"ס וכ"ה בהדי' בהקדמה לפי' המשנה, ולשיטתו אזיל, דע"כ אינה סברא בדירה סרוחה, דלרבנן אין דין דירה כלל למה דקי"ל דירת עראי.

והנה המג"א פסק דז' על ז' צריך ריבוע, והי"ט דאל"כ סרוחה, ולפי הרמב"ם צריך לומר דא"צ ריבוע.

אכן לעיל נתבאר ברמב"ם [עפ"י פתח הבית] דאביי דס"ל דב"ש מצד דירת קבע, הרי מה דצריך ריבוע היינו משום דירת קבע, ולר' ישמל בר"י הא דבעי ריבוע כדי שלא ימשך, דלדידיה דירת ארעי.

והיינו לשיטתו, דהרמב"ם מודה שיש דין דירה דמחייב ריבוע, אבל כיון שכל הדין דירה הוא רק למ"ד קבע, א"כ ע"כ למ"ד ארעי הדין ריבוע הוא רק משום גזירה שמא ימשך.

בסוכתו ראש הספינה - חידוש בשיטת רש"י בכרעי' המיטה.

בסוכתו ראש הספינה הביא הגרי"ז מרש"י והר"ן דאינו דירה כלל, כיוון דאינו עומד ברוח מצוי' אף דעומד ברוח מצוי' דיבשה, ולהג"ל אזיל הר"ן לשיטתו.

ולשי' הר"מ כ' שם דזה רק פסול למ"ד דירת קבע, אבל למ"ד דירת ארעי, הרי א"צ דירה כלל.

והוסיף שם, דאי אינו עומד ברוח מצוי' דיבשה, אז לר"מ פסול מדין מחיצות, אבל בים אין פסול מחיצות כלל כיון דעומד עכ"פ ברו"מ דיבשה.

ולפי"ז איכא סתירה ברש"י, דבכרעי' המיטה למר כהרמב"ם, ומשמע דאין דין דירה, ובספינה למד כהר"ן דיש דין דירה.

ובשי' רש"י נ' לומר, שיש לדון במיטה דאינו ממעט דירה, די"ל דהדירה היא י' רק דבתוכה יש מיטה כמו כל סוכה שיש בה מיטה, אכן מצד שני י"ל דסוכה זו נתמעטה כיון דהמיטה מחזיקה את הסוכה, ובלעדיה יפול, נמצא דזה חלק מבנין הסוכה.

אכן נראה דספק זה תלוי איך דיינינן ליה לסיוע של המיטה, כחלק מהסוכה או כדבר מן הצד, והיינו, דאם אמרינן דהמיטה היא דבר מן הצד שמעמיד את הסוכה, שוב אינו ממעט, ואם המיטה היא חלק מן הסוכה כיון שמעמידה, שוב ממעט.

ושני הדרכים תלויים בפלוגתא דדירת ארעי או קבע, דנראה לומר דלמ"ד דירת ארעי, מה שעומד ע"י דבר אחר כשר דאכתובכלל דירת ארעי הוא, אבל למ"ד דירת קבע פסול כל שעומד ע"י דבר אחר חוץ מגוף הדירה עצמה דדירת קבע היינו עומד מצד עצמו, ולכן לר"י ע"כ דדיינינן ליה למיטה שהיא חלק מהסוכה וא"כ ממילא דשפיר ממעט את חללו של הסוכה וחסר בעשרה, אבל למ"ד דירת ארעי, י"ל דמיטה היא דבר אחר שלא שייך לסוכה, דלדידיה הסוכה כשירה אף שהיא עומדת ע"י דבר אחר, ושוב אינו ממעט דדבר אחר מן הצד אינו ממעט בגוף הדירה, דדמי כל מיטה בסוכה, ודו"ק.

הילכך, לעולם י"ל דלרש"י יש דין דירה גם למ"ד ארעי ולכן פוסל בספינה, רק דלדידיה אין מיטה ממעט בגובה י', וא"ש לשיטתו.

סוכה כמין צריף.

בדין סוכה כמין צריף: ע' ריטב"א [ז':] ומאירי [ג':] דפוסלים כיון שאינו "דירה", ולפי הגרי"ז מבואר דאזלי בזה לשיטתייהו דלשיטתייהו דתרווייהו פוסלים בהוצין, להלכה, והיינו דס"ל דיש דין דירה גם למ"ד דירת ארעי, הלכך פסלי צריף מדין דירה.

ב' קושיות על הגרי"ז.

[1] הדין לכתחילה שכל הגרי"ז, כוונתו שאינו יוצא ידי אכילה דהוי מצטער ואין כאן כעין תדורו, – וזה דין תורה, [וי"ל דאולי יוצא רק שהוא פטור], ותמוה, איך הביאו בהדי' דינים דרבנן של סכך שיש בו ריח.

ועי' רבינו מנוח ור' אברהם מן ההר שכל בהדי' שזה רק מדרבנן – וי"ל דגם הגרי"ז יכול להבין כך, ואין זה סתירה לעיקר דבריו.

אכן זה תמוה, א' היכן מרומז הך דין דרבנן לפי הגרי"ז ומהיכן חידשו הרמב"ם, ב' כיון דלפי' ר' יהודה אין זה דירה ויש דין דירה, א"כ ע"כ דלרבנן אין זה תשבו כעין תדורו, דגם לר"י מה שאינו דירה הוא כמו זבובים, וכמו שמדמה הגר"א הוצין לזבובים.

אמנם זה יש לדחות, די"ל דזה ממעט שיעור י' כמו מיטה.

[2] מפורש להלן בדף י' בסוכה ע"ג סוכה דבעי שיעור עשרה שיש דין דירה שצריך י', וזה לרבנן ולר"י, וכל פלוגתתם שם בקבע וארעי הוא אי מהני בכרים ע"י הדחק, אבל לכו"ע בעי י'.

והתם מוכרח שאינו דין מצד מחיצות, ויש לזה שני ראיות, א' דמפורש בגמ' דמצד דירה אתינן עלה, ב' הפמ"ג מסתפק אי יש דין מחיצות בסוכה תחת סוכה, וע"כ שהדין עשרה הוא דין דירה וזה צע"ג !

רש"י ד"ה דופן אמצעית. / / רש"י ד"ה על פני כולה. / / "שבע טפחים ומשהו" / / רש"י ד"ה כשרה. / /

רש"י ד"ה דופן אמצעית.

מדוקדק כאן שהרוח הרביעית הוא 'פתח' ולא פירצה בעלמא, והביאור בזה הוא שבאמת יש פעולת 'גידור' של כל הד' רוחות ע"י ג' דפנות, דעל ידם נהפך הרביעית לפתח כיון שהגידור שלהם מתייחס גם לרוח זה. ובאמת דכן מפורש בריש ז'. ברש"י, וכן כתב להלן סוף ט"ו: וכן כתב בדף י"ט. ד"ה לפנים מן הסוכה, ויש שיטה שצריך צורת הפתח ברוח הרביעית מן התורה, וכדהוכחנו מרבינו אברהם מן ההר להן בסוגי' דמיגו, והטעם לזה דכיון שהרביעית הוא פתח לכן הוא סובר שצריך גם צורת הפתח.

רש"י ד"ה על פני כולה.

"בנין טיט ואבנים" ועיין מאירי שהוסיף 'עץ', ועיין מ"ב, וקשה דמה באו ללמד בזה, ונראה שהיה קשה לו דהיכן הביטול בפה או הביטול לעולם, וע"ז הוא כותב שאם זה 'בנין' זה שונה ולא צריך ביטול.

"שבע טפחים ומשהו"

עיין לעיל מה שכתבנו בדף ג. שהבאנו את רש"י להלן ע"ב ובמהרש"א שם ובפנ"י שמבארים למה צריך 'משהו', אבל עיין בתוס' דף ז. ד"ה עושה ובראבי"ה ג. ד"ה הלכה שתהא, שמשמע ש'משהו' הוא בשביל השולחן, שהרי בדף ט"ז: בסוף ולעיל ג. סוף ד"ה ר"י כתב שבע על שבע בראשו ורובו בלי שולחנו ולא אזיל כשיטת הירושלמי שסובר דגברא באמתא יתיב שכתב רש"י ב: שדרכם במסובים וסוגיא ז': גברא באמתא הוא בלא מסובים.

רש"י ד"ה כשרה.

"דופן אמצעי כולו כשר וכו' ודפנות וכו' הוכשרו וכו'", וכן בד"ה פסולה וכן בד"ה פחות מד' אמות.

בכל דברי רש"י הכא מבואר שיש פסול בדופן עצמו בלמעלה מכ' שהוכשר ע"י האצטבא, והכוונה נראה דמיירי בדפנות שמגיעות לסכך וכמבואר בכל הראשונים לענין דופן עקומה, וזה כבר פוסל את הסוכה דהכא כבר בעינן את הקבע שיש בדפנות, וזה כעין קושי' הפנ"י והמאירי בביטול דאיך מהני הא סו"ס אכתי בעינן את הקבע שיש בדפנות למעלה מכ', והתשובה של רש"י היא שאצטבא ממעט חלל הסוכה וממילא שזה ממעט גם את החלל שהדופן גודר, וממילא דכבר אין כאן דופן של כ' ולכן הדופן גם הוכשר, והיינו משום שדופן נמדד כפי החלל שהוא גודר, ודו"ק.

מקור / / שי' רש"י בדף י"ט: מעמיד את עיקר הדני צדדים בגדר דין פסל, או דין שהוכשר ממילא או דין חיובי של מכשיר. / / בדברי הרא"ש ד. – בקושיות רבינו ישעיה, והכל סביב הנך ב' צדדים. / / המשך הרא"ש: "ונימא חפירא כמאן דמליי". / / בדין פסל בצממ"ח וחלקו חממ"צ – הכא יש דיוק בגמרא שזה דין דממילא. / / סתירת רש"י מלהלן דף י"ט שזה דין ממילא לכאן באצטבא שזה דין חיובי, ומביא את הסוגי' להלן [בסוף י"ד]. / / ביישוב סתירת רש"י ומאירי – מקדים דלמעלה מכל' הוא רק פסול מדבעינן לקבע של המחיצות, ומקדים עוד דפסל לא בעי מחיצות. / / מיישב שיטתם דפסל לא בעינן מחיצות [להלן י"ד] וממילא דליכא קבע מצד המחיצות דהוי כמחיצות של ברזל, ומבאר את רש"י י"ט באופן אחר, וזו נמי כוונת המאירי דאצטבא נגדרת. / /

מקור

בעיקר הדין 'פסל' – לא מצאתי מקור שיהיה הלל"מ"ס זולת בפמ"ג תרל"ג סק"ו [א"א] שכ' לדון מצד תרי הילכתא בדופן עקומה ופסל, ומבאר שזה הלל"מ"ס.

שי' רש"י בדף י"ט: מעמיד את עיקר הדני צדדים בגדר דין פסל, או דין שהוכשר ממילא או דין חיובי של מכשיר.

ע' סוגי' י"ט – ועי"ש בדברי רבה ורב יוסף בקנים היוצאים, וצ"ב, א] ל"ל הילכתא דפסל, הא תיזק ליה מצד ב' כהלכתן ושלישית טפח, ב] אף אם נבא ונחלק בין הדין פסל לדין ב' כהלכתן ושלישית טפח, הא אכתי ק' דרש"י בקמ"ל כ' בהדיא דכשר מצד ב' כהלכתן ושלישית טפח וקשה דא"כ ל"ל עיקר דינא דפסל כשמפורש ברש"י דכשר מצד ב' כהלכתן ושלישית טפח, ג] רש"י מבאר בקס"ד "דמוכחא מילתא דבאפי נפשא קאי" ומהו עיקר הסברא בזה.

ונראה דהיסוד בדין ב' כהלכתן הוא דבעי ג' שלימות [ואז הרביעית הוא פתח וכתבאר לעיל], והגדר בזה הוא שהטפח גודר את כל רוח ג' או שממשיכים אותו עד סוף הרוח וכמבואר ברש"ש [ו: ד"ה כי אתי] מדין גוד, וזה רק משום שטפח היא תחילת דופן, וזה נמשך מהילכתא עד סוף הארוך שכנגדו, אבל כשיש דופן גמור בשיעור ז' אין הלכה לגמור ולהמשיך, דכל הסברא בזה היא ד"תחילת דופן" גמרינן ודופן גמור לא גמרינן, ושפיר בעינן בזה דין פסל, דאם לא נגמר, א"כ דופן שכנגדו כבר עומד לבד בהמשך, וזהו "המוכחא מילתא" – דכיוון דהקצר הוא גמור, ע"כ מה שכנגדו נגמר בז' ומה שממשיך עומד לעצמו וא"ש ל"ל דין פסל.

ומעתה יש לדון מה נתחדש בעיקר דין פסל, ונראה שאפשר לומר בזה בב' אופנים, וסביב הנך ב' צדדים יתבארו כל דברי הראשונים בסוגי' זו וכדיבאר.

תחילת הדין פסל לשני הצדדים הוא שפסל הוא טפל לסוכה ולכן הוא מקבל את דיני הסוכה אלא שיש בזה ב' דרכים.

א] נתחדש דכיון דפסל הוא טפל לסוכה, אמרינן דחיילא ההכשר של עיקר הסוכה בפסל, ודין הסוכה להכשיר את הפסל, וזה דין חיובי של מכשיר, וממילא דנאמר בזה דהגם דאיכא פסול של חסרון דפנות אעפ"כ הוכשר ע"י הסוכה העיקרית בהכשר חיובי.

ב] פסל אינו מכשיר רק דע"י פסל אמרינן דפסל הוא המשך דסוכה וזהו כל דינא דפסל, לצרפו לסוכה להיות המשך ידיה, ובזה הוכשר בהכשר דממילא, וכדיבאר.

שאם הפסל נידון כהמשך לסוכה אז שוב הדרא הדופן ז' להיות דופן, ושוב אינו "דופן גמור" שהרי דופן ז' שגודר רוח של י"ד ע"כ אינו אלא תחילת דופן, וממילא הדרא דינא דכבר שייך ביה הילכתא דשלישית אפי' טפח דבהילכתא כתוב "דבתחילת דופן" נגמר עד סוף הדופן שכנגדו.

הרי לנו דלפני הפסול לא שייך ביה הילכתא ב' כהלכתן ושלישית טפח ואחרי הדין פסל שדנים אותו כהמשך, שוב ממילא שייך ביה ב' כהלכתן ושלישית טפח.

ונראה דרש"י נקט כפי' ב', וזהו שכ' למסקנה דהכשרה מדין ב' כהלכתן ושלישית טפח, דאין כוונתו דאין כאן פסל, רק דפסל רק מצרפו לסוכה ושוב כשר מדין ב' כהלכתן ושלישית טפח.

ועי' היטב במאירי י"ט שג"כ כתב כרש"י, דמתחילה קס"ד דאין כאן דינא דב' כהלכתן ושלישית טפח וקמ"ל דהוי ב' כהלכתן ושלישית טפח.

כן היה נראה בפשיטות, אולם להלן יבואר דא"א לומר כן, ונבאר בזה ביאור אחר בדברי רש"י הללו, כדי ליישב את סתירת רש"י מסוגיין.

בדברי הרא"ש ד. – בקושיות רבינו ישעיה, והכל סביב הנך ב' צדדים.

רבינו ישעיה דייק מרש"י שאין הכשר דפנות והק' עליו שיש הכשר וכל החיסרון "דאינו מוכחא כוליה האי" ואם תאמר שאין הכשר דפנות, הרי לא מהני כלל דין פסל להכשיר סוכה שאין בו הכשר דפנות דפסול לא הוכשר ע"י פסל.

וצ"ב, א] אם דעתו דבפסל יש הכשר דפנות א"כ מהו כל הפסול "דלא מוכחא מילתא" שחידש ר' ישעיה ול"ל פסל להכשיר, ואיזה פסול הוא, ב] למה מבין רבינו ישעיה דצריכים להשוות "פסול דפנות" "לפסול סכך", [והיינו דאם זה מכשירים הוא הדין זה], הא פשיטא דליכא להשוות פסול "דלאו מוכחא מילתא" לפסול סכך.

והברור בזה, דרבינו ישעיה למד את ב' הצדדים הנ"ל, א] בדין פסל נתחדש שיש מכשיר לפסולים והפסל הוכשר ע"י עיקר הסוכה, ב] בדין פסל רק מצרפים וממילא הוכשר, וכנתבאר לעיל ברש"י ובמאירי, ורבינו ישעיה בא להוכיח כהצד השני.

והיינו כך, דאי פסל מדין מכשיר פסולים אתינן עלה, א"כ מאי שנא פסול בסכך מפסול חיסרון דפנות, וע"כ "שיש הכשר דפנות", וכוונתו בזה כנתבאר לעיל ברש"י דמצד ב' כהלכתן ושלישית טפח אתינן עלה, וכנתבאר, ואין כוונת רבינו ישעיה דגם לפני הדין פסל יש הכשר דפנות, אלא דכוונתו דרק ב"בכוח" איכא דפנות, והיינו דאם נצרפו ממילא יהיה לנו הכשירא דב' כהלכתן ושלישית טפח, ולכן דווקא בכה"ג אמרינן פסל ולא בסכך פסול, דבסכך פסול גם אם נצרף את הסכך הפסול אכתי לא יהיה כשר, וה"ה דבלמעלה מכ' אין דין פסל וזהו קושי' על רש"י.

ומש"כ "לא מוכחא מילתא", כוונתו ע"ד רש"י שם בקס"ד דרק בשלישית טפח "מוכחא מילתא" דשלישית היא רק "תחילת דופן", וכל הסוכה שייכא לדפנות וממילא בכלל גידור המחיצות הוא, אבל "בדופן גמור" אין הוכחה, ושוב אין שייכות למחיצות הסוכה, ולכן אינו גודר ורק ע"י דין פסל יש שייכות וממילא הוכשר.

וע"י פסקי רי"ד שכ' בהד"ל דיסוד הדין פסל שנהיה חדא עם הסוכה.

המשך הרא"ש: "ונימא חפירא כמאן דמליי".

הרא"ש הוסיף קושי' [וקושי' זו לא נמצא בפסקי הרי"ד], "ועוד לא דמי לפסל וכו' והכא וכו' ונימא חפירא כמאן דמליי". כוונת הרא"ש כאן להעלות צד א' בפסל די"ל דדין מכשיר הוא, [ולא שממילא הוכשר ע"י הצירוף], רק דאפי"ה יש להכשיר בחיסרון דפנות ולא בחיסרון דלמעלה מכ'.

והביאור בזה כך, כמו דבכל סוכה נתחדש דממשיכים את הדופן טפח ע"פ כולה, כמו"כ נימא דמדין פסל נמשיך את הדופן הקצר לפסול ע"פ כולה, וזה דין חיובי דפסל מכשיר, רק דכל הך דין רק נתחדש בדופן שממילא יש בו דין דנמשך ע"פ כולה, אבל באצטבא לא מצאנו כלל דינים שימשיך, ואיך נחדש דין כזה בפסל.

וע' מאירי שבאמת כ' כפירוש זה, שמביא סוגי' דף י"ט שאין דפנות לפסל וכתב וז"ל "ואעפ"י שאין בו דפנות כל הצורך, מפני שאנו רואים כל הדפנות כנגררות אחר אותו הפסול, כך אנו רואים האצטבא כאלו מתפשטת בכל הסוכה", וזהו מה שהרא"ש בא לשלול, דאיך יתכן.

ובאמת דקושי' רבינו ישעיה ק' נמי על המאירי, דבדף י"ט כ' כצד ב' דכשר ממילא מדין ב' כהלכתן וג' טפח, ואין זה שייך לאצטבא וכאן כ' דיש דין "להמשיך ולגרור" בדין פסל וה"ה דאצטבא נגרר, וזה פלא, וע' קה"י דאין יושבין בקרקע דפסל, דזה מתחת לאצטבא נמשך, ודבריו צע"ג.

המשך הרא"ש "וני' לי לקיים פירש"י".

כוונת הרא"ש לג' נקודות: א] כוונתו להוכיח כצד א' בפסל ודלא כרבינו ישעיה, ב] כוונתו גם לשלול את מה שהק' דדופן שייך לגרור ולא אצטבא, ג] ר' ישעיה הוכיח נגד צד א' דאי כצד א' ה"ה נכשיר סכך פסול, וגם הוכחה זו בא הרא"ש לשלול.

ויסוד דבריו לצד ב' דדין דממילא הוא, והביאור הוא דלפני פסל הרי הפסל הוא חוץ לסוכה ואחרי דין פסל הרי חדא הוא עם הסוכה, וממילא הוכשר בהכשר ידידה דהוי ב' כהלכתן ושלישית טפח, והרא"ש מוכיח מהלשון "היוצא מן הסוכה" דע"כ דגם אחרי הדין פסל לא הצטרף לסוכה, ואכתי עומד בפנ"ע, ורק "דנידון דסוכה" אף דדבר נפרד הוא, דזה כל דינו להיות נידון כסוכה אף שמצד עצמו הוא "יוצא מן הסוכה" ואכתי עומד בפנ"ע.

וכל זה דלא כהקרבן נתנאל [אות צ'] דרק הוכיח דבקס"ד הוא נפרד, שהרי גם לצד ב' בקס"ד היה נפרד ורק דקמ"ל דמצטרף לסוכה, וע"כ דכשבא לשלול צד ב' צ"ל שהוא נפרד גם למסקנה.

וע"כ שיש הילכתא דכיון שהוא טפל לסוכה הוא מקבל הכשר ידידה, וזה דין מכשיר חיובי שזה פועל הכשר, שפסל הטפל לסוכה הוכשר בהכשירא דסוכה.

ובהקדמה זו מבאר לנו הרא"ש דהטעם דאין לומר כצד ב', דע"כ דהיה גילוי דעת לחלקו, והיינו דהגילוי דעת שאינו עומד להשתמש בחלק הממשיך שאינו תוך דפנות, וכיון שכן אין עליו שם דופן כלל, שדופן עשוי לגדור מקום, וכאן אין עשוי לגדור בחלק ההוא, וע"כ דאין לצרפם אם נתחלקו כבר לתרתי ע"י הגילוי דעת, וע"כ דדין מכשיר הוא.

ובזה הוא גם שולל את קושי' ב', דאין לומר דגדר המכשיר דנמשך הדופן ונגרר, דכיון דיש גילוי דעת לחלקם, שוב לא יהני פסול נגד הך גילוי דעת לגרור.

רי דבסברת הגילוי דעת נתבאר תרתי, ואחרי שמוכרח שהוא דין מכשיר כצד א', שוב מובן דאפשר כבר להכשיר גם בלמעלה מכ' ג"כ.

אולם, מעתה הדרא קוש' רבינו ישעי' לדוכתא, דרבינו ישעי' הוכיח דלא שייך "דין מכשיר", דא"כ ה"ה בסכך פסול, וזהו סוף דברי הרא"ש, דכוונתו דכיון שאינו אלא פסול 'גובה' שוב מהני להכשיר משא"כ בפסול בעצם הסכך.

ובביאור החילוק נ' שיש חילוק בין פסולים בכללות הסוכה לפסולים בכל חלק וחלק של הסוכה דפסול רק מכשיר פסולים בכללות הסוכה, והיינו דדין דפנות הוא דין בכללות הסוכה שכלל הסוכה צריך דפנות ולא כל חלק וחלק, וכן שיעור ארעי לעומת שיעור קבע הוא דין בכללות הסוכה ובהנך מהני פסול, לא כן סכך פסול דזה פוסל כל חלק וחלק בסוכה שיש בו סכך פסול ובזה לא מהני דינא דפסול.

והיינו דבדין פסול מדין מכשיר נאמר דאף דיש ב' סוכות נפרדות, אכן סוכת פסול נטפל לסוכה העיקרית, דעד כמה שסוכת פסול טפילה לסוכה העיקרית, מהני להכשיר בהכשר ששייכא לסוכה בכללותה, דכיון דפסול טפל לעיקר הסוכה ובעיקר הסוכה איכא דפנות, ואיכא שיעור של ארעי, שוב לא דיינינן ליה בפנ"ע.

ובדרך משל: סוכה גדולה שיש באמצע בור עמוק, אטו בור זה נחשב כסוכה פסולה דלמעלה מכ', וכסוכה שאין לו דפנות, וע"כ דכשר הוא, דאין המדידה על כל חלק וחלק בפני עצמו, רק על הסוכה, ומה שטפל לסוכה ממילא הוכשר, ונראה שהשיעור בזה הוא שליש או רביע, וכמו שכתב המאירי להלן י"ט בחממ"צ בתוך צממ"ח.

אמנם, בסכך פסול, שזה דין ששייך לכל חלק וחלק, א"כ כמו שחלק בעיקר הסוכה שיהיה פסול אין יושבים תחתיו, א"כ לא עדיף פסול מזה, וא"י להכשירו בהכשר שלא היה מקבל אם היה חלק מהסוכה עצמה.

הרי לנו דפלוגת רבינו ישעי' והרא"ש תלויה בב' צדדין דפסול, ונפ"מ אם אפשר גם להכשיר באצטבא.

בדין פסול בצממ"ח וחלקו חממ"צ – הכא יש דיוק בגמרא שזה דין דממילא.

יש לעיין בגמ' שם יש דיון בצממ"ח כשיש חלק שהוא חממ"צ, ועיין במאירי שם דזה מקום חשוב דשליש או רביע דסוכה ולכן יש נידון לדונו בפנ"ע, ויש צד לומר האי' לחודי' קאי והאי' לחודי' קאי, וקמ"ל דכשר כיון דבכללותה יש צממ"ח.

ולכא' מכאן מוכרח דפסול זה דין רק ליחס פסול לסוכה וממילא מתכשר ואינו דין חיובי להכשיר דהכא אחרי ששייך לסיכה הא ממילא מתכשר כיון דבכללותה יש צממ"ח וזה דלא כהרא"ש.

והיה אפ"ל דלפי הרא"ש יש ב' דינים בפסול, והרא"ש רק הוכיח דבדפנות מוכרח שזה דין מכשיר, שע"כ היה גילוי דעת, ואם יש דין חיובי מצד מכשיר, שוב מהני גם באצטבא.

אכן אכתי ק' דהרי עיקר הוכחת הרא"ש דיש גילוי דעת, והוי תרתי, [וע"כ שיש דין מכשיר] דדייק הרא"ש ממש"כ "פסול היוצא מן הסוכה" ומבואר שזה לא סוכה, רק דבר נפרד, ולשון זה נאמר גם בצממ"ח, וא"כ גם כאן צריכים לדייק דדבר נפרד הוא ויש דין מכשיר ולא דממילא הוכשר.

אמנם אדרבה, דעיי"ש בסוגי' דאחרי לשון זה דצממ"ח הק' "ומאי יוצא מסוכה, יוצא מהכשר סוכה", והביאור דכל יוצא מסוכה היינו ע"י גילוי דעת [כגוונא ראשונה שם שהיה ביניהם מחיצה], וע"ז אמרו בגמ' דכאן בחממ"צ ע"כ אינו תרתי ממש, ומהני דין דממילא, וע"כ שאינו 'יוצא' ממש רק יוצא מהכשר.

ונ' דכן מבואר בר"ח, שכ' שם אגוונא זו דוקא "דברי ר' יוחנן פשוטין הן", וק' דא"כ אין צריך חידוש פסול, וע"כ כנ"ל, דעיקר דין פסול הוא דין מכשיר, והכא זה דין דממילא.

אולם אכתי תמוה דאיך הביאו הרא"ש כראיה לדבריו דיש דין חיובי, הא ע"כ דין דממילא, ומה הוכיח מכאן וצע"ג.

סתירת רש"י מלהלן דף י"ט שזה דין ממילא לכאן באצטבא שזה דין חיובי, ומביא את הסוגי' להלן [בסוף י"ד:].

לכאן יש לתמוה, א' [רש"י י"ט. מפרש כר' ישעי' שדין דממילא הוא, וכאן בסוגיין מוכרח שזה דין חיובי ודין מכשיר, מדמהני באצטבא, ואיך מפרש הרא"ש את דברי רש"י כנגד דבריו בדף י"ט, וכן הק' הקרבן נתנאל בסוגיין.

ב' [יתירא מזו, הרי שם כ' כר' ישעי' דמדין ב' כהלכתן וכו' והיינו שיש הכשר דפנות וכמוש"כ ר' ישעי' ובדף ד'. כ' בהדי' דאין הכשר דפנות.

ג' בדף י"ד: בסוף כתב בהדי' דמהני פסול, אף דהתם מיירי בלי דפנות, וכשיטת התוס' י"ז, וזה נגד רש"י י"ט, וכן הקשה הקרבן נתנאל שם י"ט.

ובדרך מחודש היה אפשר לומר כך: הרי בדף י"ד: היה מקשן ותרצן, ורק התרצן נקט שזה מדין פסול וי"ל דהמקשן ס"ל דלא שייך פסול כה"ג כיון דאין דפנות, וי"ל דהמקשן למד דלא שייך פסול כיון דפסול זה דין ממילא כר' ישעי', והתרצן חידש דמהני כיון דדין מכשיר הוא, והרא"ש הוכיח כשיטת התרצן מלשון "יוצא מן הסוכה" דזה המקור לתרצן, ולכן התרצן למד שהיה גילוי דעת ודין מכשיר הוא, וכל סברת הרא"ש לפי הך תרצן, ושי' רש"י ד'. כהך תרצן, וכל מש"כ רש"י י"ט דדין דממילא, היינו לרווחא דמילתא דגם למקשן בדף י"ד יהיה פירוש בפסול, אבל אה"נ, לתרצן וכן למאי דנקט בדף ד' א"צ לזה, שהרי אדרבה, יש גילוי דעת וע"כ דדין מכשיר הוא.

אמנם כל זה דוחק.

בישוב סתירת רש"י ומאירי – מקדים דלמעלה מכ' הוא רק פסול מדבעינן לקבע של המחיצות, ומקדים עוד דפסל לא בעי מחיצות.

והנ' יותר בזה: הבאנו צד שפסל זה דין מכשיר, רק דדוקא בחיסרון דופן יש מכשיר ולא בחיסרון אצטבא כיון שהמושג "נגרר" מצאנו בב' כהלכתו ולא באצטבא, [זו היתה קושי' הרא"ש שהוסיף על קושי' ר' ישעי'].

והנה אם כל הפסול למעלה מכ' לרש"י היה פסול דופן היה א"ש דממשיכים דופן דפחות מכ' לפסל וממילא הוכשר אבל זה ליתא שודאי שיש פסול בסוכה בגובה כ"א כשיש דפנות בגובה י"ט, וחזינן שזה פסול סוכה ולא פסול דופן, אלא שרש"י כ' בהדי' וכבר דייקנו כן בתחילת הסוגי' דיש פסול דופן, וביארנו שכיון שיש עדיין צורך בדופן של יותר מכ' זה קובע שם קבע בסוכה, ולכן צריכים למעט ע"י האצטבא שיחשב כדופן ארעי.

עכ"פ לדברינו אכתי לא יחייב להכשיר הדופן דלמעלה מכ' מדין פסל דסו"ס הפסל עצמו יש בו שיעור למעלה מכ' שפסלו, וזה פסל גם כשיש דפנות ארעי וכמבואר בהדי' שם בסוגי'.

מיישב שיטתם דפסל לא בעינן מחיצות [להלן י"ד] וממילא דליכא קבע מצד המחיצות דהוי כמחיצות של ברזל, ומבאר את רש"י י"ט באופן אחר, וזו נמי כוונת המאירי דאצטבא נגררת.

ונראה לומר עפ"י ש"כ לעיל בסוגי' דקבע וארעי בריש מכילתין דנתבאר שם דשיעור כ' אינו שיעור כ' בהלכות שיעורים, אלא דהגדר זה הוא כך, דכמו דמחיצות קבע גורמים ומחילים שם קבע בתורת דירה של הסוכה, כמו"כ "שיעור קבע" בסוכה גורם ומחיל שם קבע בתורת דירה של הסוכה, ושיעור כ' אינו שיעור כ' בעלמא אלא שזה שיעור שראוי לבנותו עם מחיצות קבע [דראוי לבנות עם מחיצות המגיעות לסכך] ולכן זה מוגדר כשיעור קבע, וגם שיעור זה פוסלו דמחשיבו כקבע כמו שהדפנות מחשיבות אותו לקבע.

והנה, בפסל א"צ מחיצות כלל, שהרי בהילכתא נאמרה שממשיכים דופן סוכה לפסל כמו דממשיכים דופן סוכה לכל אורך הסוכה בשלישית טפח, וכן כ' רש"י י"ד: דא"צ דפנות כלל, ולפי"ז צריכים לומר פשט חדש בדבריו להלן י"ט, דכוונתו בדף י"ט אינו דמדין שלישית אפי' טפח וכתבאר לעיל, אלא דכוונתו לומר דכמו דשם יש דין ממשיך לדופן, כמו"כ בפסל יש דין ממשיך לפסל.

ומעתה נראה לומר דבר חדש, אף דיש פסול למעלה מכ', אבל כיון שהפסול הוא שצריך וראוי לבנותו קבע, א"כ הכא כיון שא"צ מחיצות כלל לפסל, א"כ גם אם בנה מחיצות קבע הרי מחיצות אלו מיותרות, והרי"ז כמחיצות ברזל בלמטה מכ' דלא נהי קבע ע"י הנך מחיצות, וממילא שהשיעור כ"א אינו פוסלו כלל, דכל הפסול הוא מה שראוי לבנות לה מחיצות קבע בשיעור כזה, וכיון שא"צ לבנות מחיצות כלל לסוכה כזו, כיון שהמחיצות שממעל לאצטבא נמשכות אליה, שוב אין פסול, ודו"ק בזה טובא.

והנה הר"ן הק' על רש"י דמנלן לחדש סוג פסל חדש שלא כ' בגמ', ונ' דלדברינו א"ש, דלדברינו אין זה פסל להכשיר את הפסול דלמעלה מכ', רק תוצאה מפסל דהכשר דפנות, ודו"ק.

ומעתה א"ש דברי רש"י י"ט. שכ' מדין ג' אפילו טפח, דהיינו רק ראייה, אבל לא שבאמת יש דפנות, וכן הוא ברש"י ד'. שכ' שאין הכשר דפנות, ולא כרבינו ישעי', ובאמת א"צ דפנות כמוש"כ י"ד:.

ונ' דזהו נמי כוונת המאירי שכ' אצטבא נגררת והיינו דכמו דאצטבא נאמרה דאין שום צורך בקבע במחיצות שעל יד האצטבא, וגובהם בלמעלה מכ' מיותר [וע"ד המאירי בביטול], כמו"כ בפסל שא"צ מחיצות כלל הוא ג"כ הוכשר, וכאילו שהאצטבא גם שם, וע' רבינו מנוח פ"ד הי"ד שמשמע שרש"י גם למד דאצטבא נגררת.

ומש"כ המאירי דף י"ט דמדין ב' כהלכתן, אין הכוונה כפשוטו, רק דכוח גרירה מצאנו שם, וה"ה בפסל, ודו"ק.

וקצת ראייה לזה נראה מדברי המאירי שם שכ' דבכל ב' כהלכתן וג' טפח אם יהיה צוה"פ מסוף הקצר לאמצע ארוך [צוה"פ שאין בו צורך] לא יפריע, אבל כאן בפסול יפריע [בדף י"ט] וק' דמאי שנא, דאם מדין פסל הרי"ז אחד עם הסוכה וממילא נמשך, א"כ ה"ה בצוה"פ, איברא דלדברינו א"ש דאינו כשלישית אפילו טפח, רק דכאן יש "ממשיך" מדין גרירה וא"ש.

עוד הערות בדיני פסל:

א [ע"ע ברא"ש סי' ל' בגדיש, ודבריו לא כ"כ מובנים במש"כ שאין שם דופן, וע' סמ"ג שבאמת שינה דבריו עיי"ש, ועכ"פ צ"ב מהרא"ש דף ד' שא"צ כלל דופן לדין פסל, וע' קרבן נתנאל שהק' כן.

ב [ע' פי' חדש ברש"י י"ט דב' כהלכתן וג' טפח אינו סיבת ההכשר דפסל, רק דאחרי שפסל כשר ה"ה דבכל סוכת ג' טפח א"צ לשבת כנגד הטפח.

וצ"ב איך היה מצליח לשבת כנגד הטפח וי"ל דהיה מעמידו בריחוק מב' הדפנות ואז ממילא כל הסוכה בכלל, וכל מה דמעמידו סמוך לאחד מהדפנות הוא אחרי דין פסל.

או שי"ל דלולי פסל קצר נגד ארוך אין הכוונה קו ישר רק סוף קצר עד סוף ארוך באלכסון ויושב בזה בלי מסובין ובסוף רק להכשיר שאר הסוכה.

ג] מה הדין בסכך גזול האם יש הכשר פסול כלמעלה מכ' או דדומה לשפודין, ספיקת פמ"ג תרל"ז ס"ק ד' [מ"ז].
 ד] יש לדון בסוכה שהסכך באלכסון כלפי מעלה ועולה מעל כ': כפשוטו איך שכתוב במאירי שאצטבא ממשיך ונגררת הכא
 לא שייך האי מילתא ופסול אבל לפי הרא"ש דהעיקר הוא שאינו פסול בעצם כשפודין, שוב שייך גם בכה"ג, ועוד נפ"מ
 בתעשה ולא מן העשוי לפי הרא"ש שייך שאינו פסול בעצם כשפודין שהוא מין פסול אבל לפי המאירי אין מה לגרור.
 ובריטב"א באצטבא מן הצד מכשיר מדין פסל סכך למעלה מכ', ולא מכשיר בבית שנפחת מצד תעשה ולא מן העשוי
 ומשמע כהמאירי ויש לחלק.

רש"י ד"ה פסולה / / ביאור חדש בדברי רש"י פחות מד"א כשירה - יסוד גדול במדידת הדופן כפי החלל להכשיר את הדופן - גובה הדופן נמדד כפי הגידור. / / בדברי התוס' רי"ד לא חזי' לדופן בעיקום קרקע עולם, חידוש עפ"י היסוד בדברי רש"י דגובה הדופן נמדד כפי הגידור, ויש פסול בגוף הדופן בגידור שלמעלה מכ'. / / חידוש ודיוק בדברי הריטב"א בדופן שנתעקם עפ"י כל הנ"ל. / / וע' מאירי דלא חזי' לדופן. / /

מבואר בסוגי' דאצטבא מן הצד לא חזי' לדופן, ומכאן מקור לרש"י שזה דין בדופן, ויתבאר עוד פירושים.

רש"י ד"ה פסולה

מבואר כאן שוב שיש פסול בגוף הדפנות למעלה מכ'.

ביאור חדש בדברי רש"י פחות מד"א כשירה - יסוד גדול במדידת הדופן כפי החלל להכשיר את הדופן - גובה הדופן נמדד כפי הגידור.

נבאר את דברי רש"י: כתוב כן יסוד גדול בהלכות דופן ובצורת המדידה שלהם, ונבאר את דברי רש"י דבר דבור על אופניו:

וז"ל: "וכאן מודדין גובהן" כוונת רש"י בזה היא שיש דין בדופן שצריך למודדו שיהיה פחות מכ'.

והק' רש"י "ואעפ"י שמתחתיו", והיינו דאיך נמדוד גובהו כאן כדי להחליט שהשאר הוא מיותר ואינו קובע 'שם קבע', והיינו וכמו שתמיד הכשרנו באצטבא את גוף הדופן, וכתבאר לעיל ברש"י, הא כיון שסו"ס זה דופן עקומה, ודופן שעומד מרחוק ומתעקם הוא דופן קבע כלפי כל המקום שנמצא בין האצטבא לדופן, ואינו כמו ביטול תבן ואצטבא סמוך לדופן, שהרי שם אין חלל בין הדופן לאצטבא ולתבן, ואינו דופן כלל, ומה שממשיך אין עליו תורת דופן ומיותר הך גובה, אבל כאן זה דופן כלפי המקום בין אצטבא לדופן, וכלפי זה צריך קבע ולמה שלא יפסול, זהו קושי' רש"י.

ותי' רש"י ע"כ זהו "זהו גובה חללה" ומיירי בחלל הסוכה וק' דהקשה קושי' בדופן ומתרץ בחלל, ותמוה, הרי רש"י מבאר "דכאן מודדין גובהו" של 'דופן' ומה זה שייך לזה שחלל הסוכה נתמעט.

ע' רא"ש שהביא רש"י וגרס "וזהו גובה חללו" במקום "חללה", ומבואר דקאי אדופן, ונראה דכוונתו דאינו דופן כלל כנגד המקום בין הדופן לאצטבא, וחללו שגודר הדופן הוא חלל סוכה על האצטבא שנתמעט, דחלל בין אצטבא לדופן הוא חלל שנמצא בתוך הדופן עצמו וכמו שיש דופן שיש בו 'בטן', האויר שם בתוכו הוא חלל בתוך דופן ולא חלל שהדופן גודר, וכמו"כ בנד"ד, וזהו כוונת רש"י [ויש ראייה לפירוש זה מסוגי' דחקק בקושי' מדופן עקומה וכדיבואר].

ובתוספת ביאור הרי הבאנו מהישועות יעקב דביטול לז' לא יהני לרבא דכיון דעל זמן של אח"כ אין ביטול ויש קבע, הרי"ז פוסל, והיינו דכיון דיש צורך בקבע על זמן של אח"כ אין זה מיותר, ושפיר קובע שם קבע עכשיו.

והבאנו שהראשונים חולקים, והיינו דכיון דסו"ס כלפי עכשיו אין צורך, אין זה מחיצת קבע, וכל השם קבע הוא כלפי הזמן דלאחר סוכות.

אכן בדופן עקומה היה נידון, דכיון דדופן ביסודו הוא דופן על חלל רחוק יותר מהסוכה, ורק שע"י דין דופן עקומה מהני נמי ומגיע נמי לסוכה עצמו, א"כ כיון דלפני הסוכה יש בדופן דין קבע שנצרך לדופן, דאל"כ אינו גודר חלל שלפני הסוכה, שוב גם כלפי הסוכה חשיב דופן קבע.

ותי' רש"י דחלל זה הוא בתוך הדופן עצמו, ואין הגידור חל ואינו מתייחס לחלל זה שהוא בתוך הדופן עצמו, ודו"ק.

אולם, אפ"ל דגם אם אין החלל נחשב כחלל שבתוך הדופן, אכתי מהני, די"ל דיש ב' דיני 'גידור' נפרדים שיוצאים מכוח הך דופן, דחוץ מהגידור של הדופן עושה במקומו לחלל שלמעלה מכ', הרי יש גם גידור נוסף, שמה שראש הדופן מגיע מעל האצטבא סגי לומר שיש כאן פעולת גידור נוסף שמתייחס ישירות לחלל שמעל האצטבא.

ומעתה, מה שנוגע לחלל הסוכה אמרינן דחללו של הדופן הוא כ' וכשר, והך גידור גודר מקום האצטבא מן המקום חוץ לדופן, ויש פעולת גידור נוסף שמתייחס למקום ע"י האצטבא, וכלפי גידור זה חשיב המחיצה כמחיצה למעלה מכ', אבל אין זה הגידור סוכה ולא נפסל דופן הסוכה מחמת הגידור הנוסף שיש בדופן כיון דגידור זה לא שייך אליו.

בדברי התוס' רי"ד לא חזי' לדופן בעיקום קרקע עולם, חידוש עפ"י היסוד בדברי רש"י דגובה הדופן נמדד כפי הגידור, ויש פסול בגוף הדופן בגידור שלמעלה מכ'.

התוס' רי"ד פי' דמה שמפסיק תמיד בין הסוכה לדופן הוא הסכך פסול והתיקרה, וכאן הקרקע עולם חוצץ וקל יותר לומר דתיקרה הוא מהדופן מלומר כן על קרקע עולם, עכ"ד.

ודבריו צ"ב, א] מ"ש קרקע מסכך ותיקרה לומר שיש להם דין דופן, ב] ל"ל לדין קרקע כדופן עקומה כאן, הרי בכל דופן עקומה סגי בתקרה וגם הכא תיסגי בתקרה ול"ל לדון בקרקע בכלל, ג] מה דיקדק כאן התוס' רי"ד "כקרקע עולם" ומשמע דוקא קרקע עולם ולא קרקע שעשאו לרצפה.

והנ' בזה דקושי' הרי"ד היה קושי' רש"י דאיך הוכשר הדופן דסו"ס גודר על למעלה מכ' ולא ניחא ליה בתי' רש"י דדנים גידור כפי ראש הדופן, הילכך פירש דגם סוף הדופן צריך להתעקם ולהגיע לאצטבא, ואז י"ל דהגידור מתייחס לחלל האצטבא כיון שלשם מגיע ראשו וסופו של הדופן, וכל החלל חוץ לאצטבא אינו חלל שהדופן גודר שזה חלל שבתוך הדופן. וי"ל עוד, דאף אם יש עדיין גידור על החלל הזה, אבל יש עוד מעשה גידור שנתחדש כלפי מקום של ראשו וסופו, וזה סגי להחשב דופן סוכה, וכלפי מה שהוא דופן סוכה גידורו הוא גידור דלמטה מכ', והרי"ז דופן כשר, ולא אכפת לן גידור אחר שפועל, ובזה מתיישב קושי' ב'.

ולענין קושי' א' הרי"ד למד דדין דופן עקומה לומר שזה דופן ולא סכך, וזה יבואר בהמשך בביאור הרמב"ם, וכמה דיקדוקים ברש"י שסכך עדיין חוצץ, ועד כמה שנשאר בו שם סכך זה חוצץ ואין כאן דופן, וע"כ שדופן צריך להפקיע שם סכך מעליו, וה"ה בכה"ג צריך להפקיע שם קרקע עולם מעליו ולומר שזה דופן, ואל"כ "הקרקע יחוצץ" כלשוננו.

וסברת הרי"ד הוא דדנים "לדופן ולא סכך" בזה שאומרים שמתחילת בנייתה כסכך היתה בנוי' כדופן עקומה, ולא דלאחר בנייתה ההילכתא יעקור לדופן, דכיון דחיילא בה שם סכך איך יעקר, רק דאמרין דמעיקרה נבנית כתחילת הדופן בצורה עקומה, וכאן דמיירי ב"קרקע עולם" שמעולם לא היה בו בנייה, ותמיד היה קיים, כאן יש מקום לומר דאף דאפשר לעשותו כדופן, אבל לומר שמעולם לא היה קרקע ותמיד היה דופן זה ליכא למימר, אבל אה"נ ברצפה העשויה בבנ"א לא היה קס"ד כזו, וזהו הלשון "בקרקע עולם".

חידוש ודיוק בדברי הריטב"א בדופן שנתעקם עפ"י כל הנ"ל.

ז"ל הריטב"א "שרואים דופן זו דרחוקה בתוך ד' אמות כאילו היתה מתחילה סמוך לסכך אלא שנעקמה ונתרחקה ונעשה מקצתה סכך".

ולמה לא פ' כפשוטו כמוש"כ ברש"י שנעקם ראשו עד הסכך ונהיה דופן ולמה בעי' שתחילתה היה כן, ועוד, הרי במציאות שייך שראש הדופן יתעקם, אבל לא שייך במציאות שסוף הדופן יתרחק ותעקם ולמה לן בתוספת זו כשלא שייך כה"ג כלל. ונ' דלהריטב"א היה ק' קושי' רש"י והרי"ד, ולא ניחא ליה בתירוצם, ולמד דע"כ ההילכתא צריך להתייחס שכל הך דופן מעיקרו עמד על יד חלל זו, ואז באמת גובה ידיה היה כפי החלל, ומה שרואים אותו היה במרחק, דיינינן ליה כנתרחקה והסכך "נהיה" אח"כ מהדופן, ורק אז אפשר לדונו לחלל האצטבא כחללו של דופן דדנים אותו כעמד כן ונתעקמה וזהו הצריכותא בסוגי' דבכל דופן עקומה י"ל דנתעקם אח"כ, וכאן צריך לדונו כדופן מעיקרו.

ואין הכוונה שמסבירים שכך נעקם, אלא דיסוד דין דופן עקומה דע"י עיקום מישך שייכא לכאן, רק דתמיד סגי שראש הדופן שייך לכאן, וכאן נתחדש דכולו שייך ע"י עיקום חדש.

וע' מאירי דלא חזי' לדופן.

פ' דאינו דופן הראוי לדירה כבית, וכ"ה בראב"ה "דופן רעוע" ככל הסוכות.

וצ"ב מהו החידוש וע"כ כמוש"כ המאירי שרק כשעומד ודרכו לעיקום שדרכו לעמוד ימים רבים, אז ההילכתא מעקמו, אבל דופן סוכה שהוא זמני ואין דרכו להתעקם, מאן יימא דגם בכה"ג יש דופן עקומה וזהו החידוש.

ולדרכו של המאירי הרי אין מקור מכל הסוגי' דיש חיסרון בדופן עצמו שהוא למעלה בכ'.

אכן יש לעיין, דלדרכם מה כל זה שייך דווקא לדין למעלה מכ', ולמה קמ"ל הך חידוש דווקא כאן.

פרק א' מדין קירוב או מדין עיקום. / / א] מבואר בראשונים דאיכא כמה דרכים בגדר דין דופן עקומה, ויש מהלך דמדין קירוב אתינן עלה, ובמהלך זו איכא ב' דרכים אי שייך דין פסל מאחורי המחיצה שנתקרה או לא. / / ב] מבאר דברמב"ם נאמר ב' דינים, ודין קירוב נתחדש בסוגיין, ומהני למעט גובה הדופן להכשירה. / / ג] ביאור בדברי רש"י בסוגיין. / / ד] ביאור בדברי התוס' רי"ד בסוגיין בביאורו ל"לא חזיא לדופן", והערה בדברי הריטב"א בסוגיין בגדר דופן עקומה. / /

פרק ב' דופן עקומה - בהפקעת ה"שם סכך" מהדופן שנתעקמה. / / ה] חידוש בדין עיקום דעל ידי החלות שם דופן הופקע השם סכך וביאור הצריכותא להלן [י"ז], ויבואר בזה החילוק ברש"י בין העיקום בסכך פסול לעיקום בסכך דלמעלה מכל. / / ו] מחדש, דיתכן דלרש"י אמרינן פסל מתחת לדופן עקומה, ומביא מקורות ששייך שסכך יהיה גם דופן וגם סכך כהדין בדין דופן עקומה. / / ז] מוכיח כן מדברי הרא"ה. / / ח] ישוב לקושי' הרש"ש בדופן עקומה יותר מד' אמות. / /

פרק א'

מדין קירוב או מדין עיקום.

א] מבואר בראשונים דאיכא כמה דרכים בגדר דין דופן עקומה, ויש מהלך דמדין קירוב אתינן עלה, ובמהלך זו איכא ב' דרכים אי שייך דין פסל מאחורי המחיצה שנתקרה או לא.

בראשונים מבואר דבדופן עקומה נאמר דדיינינן שהסכך הוא מהדופן, אלא דנתעקמה, ובזה אנו רואים את הדופן על יד הסכך, ועי' ברש"י בסוגיין, ולהלן [ריש י"ז]. כ' רש"י שהיה אפשר לפרש דין דופן עקומה דהדופן נתעקמה מתחת לסכך עד הסכך כשר, ודחה דא"כ ה"ה דבאור נימא כן, ועי' ר"ן וריטב"א בסוגיין שהביאו פירוש שלישי דדיינינן דנתקרב כל הדופן, וגם הכא הק' דכל שכן דבאור נימא כן.

אולם הריטב"א הקדים דאף אי דיינינן דנתקרב הדופן, אבל כל זה בגלל שדרכן להתעקם, ומבואר דע"י דדרכם להתעקם, בזה אנו רואים שיש לו שייכות גם למקום ההוא, ד"מקומו" של הכותל הוא בכל מקום שדרכו להתעקם, ולהכי אמרינן דנתקרב.

ונראה דבפירוש השלישי דמדין קירוב אתינן עלה, דאכתי איכא בזה ב' פירושים, דהנה, הר"ן וריטב"א כ' דנפ"מ בין קירוב לעיקום הוא דבקירוב נוכל להכשיר את המקום ישיבה שעל יד האיצטבא אף דהתם הסכך הוא למעלה מכל, אכן סו"ס יש להכשירו מדין 'פסל היוצא מן הסוכה' דתמיד מכשירים פסולא דלמעלה מכל על ידי הכשירה דפסל, ולמה לא נימא כן גם בדופן עקומה, אכן זה דווקא מדין קירוב, משא"כ אי דיינינן מצד עיקום לא נוכל לפרש כן, כיון דאינו יכול לשבת מתחת הדופן, אולם התוס' הרא"ה שחולק עליהם, וסובר דגם אי מהני מדין קירוב אכתי אין בו הכשירה ד'פסל', כיון דהדופן דנתקרה לאיצטבא חוצצת בין הסוכה מעל האיצטבא לפסל שמחוץ לאיצטבא, וליכא דין פסל במקום שמאחורי הדופן של הסוכה, וצ"ב שורש פלוגתתם.

ונקדים ביסוד גדול – שמצאנו שפעולת הגידור של המחיצה וגוף המחיצה עצמה מתחלקין זה מזה ותרתי נינהו, דכן מבואר מתוך דברי הגר"ח שביאר את דברי הרמב"ם דלא שייך כיתותי מיכתת שיעוריה במחיצה כיון דהשיעור גובה י' אינו שיעור בגוף המחיצה אלא שהוא שיעור ברשות שהמחיצה גודרת, שמחיצה שגודרת גידור של י' שזה שיעור רשות מיקרי מחיצה אף אי היא עצמה אין בה שיעור י', והדין שריפה במחיצה יכול למעט את השיעור בגוף המחיצה ולא ממעטת את השיעור של הרשות שהיא גודרת עליו, וגם לא ממעטת את פעולת הגידור שהיא גודרת ופעולה זו היא עדיין בשיעור י' דהיינו בשיעור רשות - הרי לנו מחיצה שאין בה שיעור ויש שיעור לפעולת הגידור שלה, דתרתי נינהו.

ועל פי הקדמה זו נראה לומר דנחלקו הראשונים בגדר הדין קירוב שיש בדופן עקומה, דהתוס' הרא"ה ש' לומד דדיינינן שגוף הדופן עצמו נתקרב, וממילא שהדופן כבר חוצצת כלפי חוץ, אולם הריטב"א ור"ן למדו דדיינינן ד"פעולת הגידור" של הדופן נתקרה לאיצטבא, והיינו דכל דופן גודרת במקומו, אבל בדופן עקומה נתחדשה דהדופן לא גודרת במקומה, אלא דגודרת במקום הסכך כשר באיצטבא, ורק "פעולת הגידור" שלה נתקרה.

ובאופן אחר קצת י"ל דבאמת תרי פעולות שונות של גידור אית לה, היא גם גודרת במקומה והיא גודרת גם על יד הסוכה בצד האיצטבא, ודו"ק.

נמצא דלפי הריטב"א ור"ן דמדין קירוב הוא, למדנו דאף דכל מחיצה גודרת ומבדלת בין ב' הרשויות שמשני צדדיה, אבל שאני מחיצה זו שגודרת וחוצצת בין המקום של הסכך כשר למקום שמאחורי המחיצה, וכלפי המקום שביניהם [והיינו המקום שעל יד האיצטבא] אין פעולת גידור וחציצה כלל, וממילא דנוכל לדון בו מצד פסל כיון דליכא הכא שום חציצה להוציאו מהסוכה, ובזה חולקים על התוס' הרא"ה ש' שלמד דהדופן עצמו נתקרה.

¹⁰⁴ תוספת דברים בסוגי' זו - עיין קלסר עמוד 162 ועוד

ב] מבאר דברמב"ם נאמר ב' דינים, ודין קירוב נתחדש בסוגיין, ומהני למעט גובה הדופן להכשירה.

והנה, הרמב"ם סותר משנתו ביסוד דינא דדופן עקומה, דבפרק ד' [ה"ד] כ' הרמב"ם דין דופן עקומה באיצטבא וכו' דנתקרבא עד שהדופן נוגעת באיצטבא, ולהלן בפרק ה' [ה"ד] לענין סכך פסול כ' דמדין עיקום אתינן עלה, וכבר עמד בזה בכס"מ, עיי"ש, וע"כ צ"ל דב' דינים נאמרו בדופן עקומה, וזהו הצריכותא בגמ', דתרתני ניהו, ונבאר את הדברים.

דנראה דהכא בדופן עקומה לא סגי בדין עיקום כיון דאיכא פסול בגוף הדופן כיון שהיא למעלה מכ' – ואף שזה חידוש גדול שיש פסול למעלה מכ' בגוף הדופן עצמו – שהרי כפשוטו אינו אלא פסול בסוכה ובסכך – אכן חידוש זה מפורש ברש"י בסוגיין – עיין היטב בדבריו [ד"ה כשירה] שכתב דדופן אמצעי 'כשירה' וכתב עוד 'דדפנות הוכשרו' – ומפורש שיש פסול בדופן שצריך הכשר – וכפשוטו י"ל דהיינו דוקא לרבה דמעלה מכ' מדין קבע נפסל ואז יש לומר שרש"י למד שהפסול של קבע הוא פסול גם בדופן, ואי איכא פסול בדופן שוב יש לומר דבעינן דווקא לדין קירוב, והיינו דבזה דיינינן ד"פעולת הגידור" שלה היא על יד האיצטבא, וסובר הרמב"ם דגובה הדופן נמדד כפי פעולת הגידור שלה ולא כפי גובהה האמיתי, והיינו ממש ע"ד הגר"ח בשיעור י', דכמו דמחיצה שאין בה שיעור [דכיתותי מיכתת שיעוריה] וחשיב שיש בה י' כיון שיש בה פעולת גידור של י', כמו"כ דופן שיש בה יותר מכ' והפעולת גידור הוא פחות מכ' דדיינינן לה כדופן כ'.

ובאמת דכן מפורש ברמב"ם, דאחרי שכתב שנתקרב לאיצטבא הוסיף הרמב"ם "והרי מן האיצטבא ועד הסיכוך פחות מכ' אמה", הרי דמפרש דע"י הקירוב נתמעטה גובה הדופן, ופשוט.

וזה הצריכותא בגמ', דהכא שאני ד"לא חזיא לדופן", והיינו, דכיון דאיכא פסול בגוף הדופן שוב צריכים לחדש דין נוסף בדופן עקומה, והיינו דנתקרבא הדופן, ובזה נתמעטה פעולת הגידור שלה אף דהיא עדיין עומדת במקומה, ובמקומה אית לה שיעור של יותר מכ' בגובה.

וא"צ לומר שיש כאן ב' הלכות נפרדות, דבאמת הרמב"ם כתב "הללממ"ס" דוקא בדופן עקומה מדין עקום ולא מדין קירוב, וי"ל דכל מה דאנו רואים דנתקרב פעולת הגידור, היינו אחרי דנתחדש דין עיקום בהללממ"ס, שיש כבר התיחסות למקום שהדופן הגיע אליו בעיקום, דאז אמרינן מסברא ד"פעולת הגידור" שלה נתקרבה למקום זה, ודו"ק.

ובזה יתיישב קושי' הראשונים על הדין קירוב, דלמה לא מהני באויר דכש"כ הוא, דאי מהני כשיש שם סכך כש"כ כשאין שם סכך, ולהנ"ל נראה, דכל הדין קירוב הוא רק אחרי הדין עיקום, ולא שייך דין עיקום באויר, ופשוט.

ולהלן יבואר דכל דברינו ברמב"ם מבוארים נמי ברש"י בסוגיין, ויבואר עוד דאיכא נפ"מ בין העיקום בסכך פסול לעיקום בלמעלה מכ' דנצרך רק כדי שנאמר קירוב, דחלוקין ניהו כבר בגוף העיקום, ויבואר בזה גם דברי התוס' רי"ד בסוגיין.

ג] ביאור בדברי רש"י בסוגיין.

ע' ברש"י בסוגיין שביאר דנתעקם הדופן עד האיצטבא מדין דופן עקומה, והוסיף רש"י "וכאן מודדין את גובהן משפת האיצטבא ולמעלה", וכוונתו דלכן הוכשרה הדופן, דלעיל [ד"ה פסול] כ' דברחוק ד' אמות יש פסול דופן, וע"י דופן עקומה דיינינן ליה כדופן פחות מכ', והוכשרה הדופן, וכן מבואר בתחילת דבריו, "דאף הוא הוכשר על ידה".

והק' רש"י, "ואעפ"י שמתחתיו נמשך כלפי חוץ", וכוונתו, דסו"ס לא נתקרבה לאיצטבא, וגובהה אכתי למעלה מכ' כיון שהדופן נמצאת מחוץ לאיצטבא ושם יש לה גובה דלמעלה מכ', ותיירץ, "הואיל וראשו אינו כלה" והיינו דכיון דראשו של הדופן לא נגמר בריחוק מהאיצטבא, אלא דראשו כלה למעלה מהאיצטבא אחרי העיקום, א"כ "ע"כ זהו גובה חללה, והרי נתמעטה חללה מתחתיו", עכ"ל.

ודבריו מרפסין איגרא, הרי הק' קושי' על גובה הדופן דסו"ס יש לה גובה דלמעלה מכ' ות' דאהני לן מה דהדופן מתעקם, ושוב ממשך רש"י לבאר מהו גובה חללה של הסוכה, וזה צ"ע, דפתח בדופן וסיים בחללה של הסוכה.

ונראה דכוונתו כדברינו ברמב"ם, דע"י העיקום אמרינן דנתקרבא הדופן לאיצטבא ולכן אמרינן ד"כאן מודדין את גובהן" של דפנות, אלא דלא נתקרבא גוף הדופן דרק הפעולת גידור שלה נתקרבא, ונראה דלזה קרי ליה רש"י "חללה", והיינו דהחלל שעליו חיילא הפעולת גידור של הדופן אחרי הקירוב, הך חלל נתמעט, ואף דגוף הדופן לא נתמעט, אבל כיון דפעולת הגידור שלה נתמעטה, שוב י"ל דדיינינן לגובהה של מחיצות כפי הגובה של הפעולת גידור שלה וא"ש, והיינו ע"ד הגר"ח בגובה י' וכתבא ברמב"ם, ודו"ק.

ובזה יבואר דברי הריטב"א שהביא מרש"י דדופן עקומה מהני מדין קירוב כיון דדרכן של כתלים להתעקם, וק' דהכא מפורש ברש"י דדין עיקום הוא, וע"כ כנ"ל, דע"י הדין עיקום אמרינן דאיכא קירוב בפעולת קירוב.

וגם ברש"י י"ל דכל הפעולת גידור שלה הוא רק ע"י האיצטבא במקום שכלה סוף הדופן, וכל החלל מתחתיו הוא חלל ואויר שבתוך הדופן, וכדופן עבה דמי, או די"ל שיש לה ב' פעולות גידור, חדא במקומו וחדא על יד האיצטבא ביכא דראשו מגיע אחרי העיקום, ודו"ק.

ד] ביאור בדברי התוס' רי"ד בסוגיין בביאורו ל"לא חזיא לדופן", והערה בדברי הריטב"א בסוגיין בגדר דופן עקומה.

ונראה דעפ"י כל הנ"ל אפשר לבאר את דברי התוס' רי"ד בסוגיין, דהתוס' רי"ד למד ביאור חדש בדברי הגמ' "דלא חזי' לדופן", והיינו דקרקע לא חזי' לדופן, וצריך לעקמו להיות דופן, וצ"ע, דמ"ש מכל דין דופן עקומה דסגי בעיקום מלמעלה לומר דהסכך הוא המשך הדופן, וא"צ עיקום לקרקע, ומ"ש הכא.

ונראה, דכוונתו כרש"י דהכא שאני דלא סגי בעיקום, דאיכא חיסרון של דפנות פסולות כיון דגבוהין מכל, והכא בדופן עקומה בעינן דכל הפעולת גידור שלה תתקרב עד האיציטבא, וסובר התוס' רי"ד דדוקא כשראשו וסופו מתעקמות עד האיציטבא, אז אמרינן דהפעולת גידור שלה נתקרבה על יד האיציטבא, ודו"ק.

אולם אכתי צ"ב, דלמה לא שייך עיקום על קרקע, עוד יש להעיר דכ' התוס' רי"ד ד"קרקע עולם" א"א לצרפו לדופן עקומה, ומשמע שזה לא חיסרון ברצפה של בנין אלא דוקא בקרקע עולם וצ"ע, ולהלן יבואר.

וע"ע במאירי שביאר פירוש נוסף ב"לא חזיא לדופן", והיינו דדוקא בקירות הבית אפשר לומר דופן עקומה לא כן בדופני סוכה, וע"ע בראבי"ה שכתב שהוא דופן רעוע, ונראה דכל הדין בנוי על "דרכם להתעקם", ובהנך דפנות אינו כן, וזה החידוש, ודו"ק.

הרי לנו דברמב"ם וברש"י ובתוס' רי"ד מבואר דאיכא חידוש מסויים בגדר הדופן עקומה באיציטבא, ונראה דגם בריטב"א מבואר כן.

דהנה, עי' בריטב"א שכתב "שרואים דופן זו דרחוקה בתוך ד' אמות כאילו היתה מתחילה סמוך לסכך, אלא שנתעקמה ונתרחקה ונעשית מקצתה סכך", וזה חידוש, דתמיד לומדים בדופן עקומה אמרינן דהדופן תמיד עמד במקומו, אלא דנתעקמה מלמעלה ובזה נתקרבה ראשה לסכך הכשר, והסכך הפסול תמיד היה דופן, וזה דבר ששייך במציאות כשדרכם של דפנות להתעקם, אולם הריטב"א כ' איפכא, דכ' דהיה קרוב ונתרחקה.

ונראה דדוקא הכא צריכים לומר דדיינינן דמעיקרו היתה כאן, דהכא צריכים להוסיף חידוש יותר מכל דופן עקומה ולומר דנתמעטה גובה הדופן כיון דהדופן שייכת לכאן, הילכך צריכים לדון דמתחילתה עמדה כאן, וזה מקומה האמיתי וזה גובהה האמיתי, ודלא ככל דופן עקומה דסגי לומר דנתעקמה אח"כ, ודו"ק.

פרק ב'

דופן עקומה - בהפקעת ה"שם סכך" מהדופן שנתעקמה.

ה] חידוש בדין עיקום דעל ידי החלות שם דופן הופקע השם סכך וביאור הצריכותא להלן [י"ז], ויבואר בזה החילוק ברש"י בין העיקום בסכך פסול לעיקום בסכך דלמעלה מכ'.

להלן [י"ז] מבואר דאיכא צריכותא בסוגי' אי אמרינן דופן עקומה דוקא בפסול תעשה ולא מן העשוי או גם בסכך פסול, ועיי"ש בריטב"א, ומבואר מזה דלא סגי בזה דהסכך נהיה לדופן ע"י העיקום, דסו"ס הסכך פסול עדיין "חוצצת", דבמקומה עומדת, אלא דבעינן נמי דעל ידי דחיילא ביה דין דופן דיפקע הימנו דין סכך, ובזה חלוקין דין פסול בגוף הסכך דיותר חוצצת, מפסול דתעשה ולא מן העשוי דפחות חוצצת, ודו"ק.

ויסוד זה מבואר ברש"י בסוגיין, דכ' "דתיקרת הבית חוצצת", וק', דכפשוטו בעינן דין דופן עקומה משום שהדופן לא מגיע לסכך הכשר, ולא מחמת החציצה, ומבואר דגם אחרי העיקום והסכך מגיע כבר לדופן, דאכתי פסול כיון שיש חציצה, וע"כ דבדין עיקום נתחדש עוד דפקע הך חציצה, והן הן דברי רש"י שכתב "ונעקם הדופן עד כאן, ואין כאן סכך פסול אלא דופן", ומבואר, דלא רק דחיילא ביה דין דופן, אלא דגם נעקר הימנו הדין סכך, והיינו ע"כ משום דבלא זה "תיקרת הבית חוצצת", ועי' היטב ברש"י להלן [י"ז] במשנה דנמי מדוייק ככל הנ"ל.

ומעתה נראה לחדש, דכבר חילק ר"ת בין פסול דלמעלה מכ' לפסול בגוף הסכך לענין דין "קמצטרף סכך פסול לסכך כשר", והרא"ש חילק כן גם לענין דין הכשירא דפסול, ונראה שיש מקום לחדש דה"ה דלענין דופן עקומה יש לחלק ביניהם, דכל הך דין חציצה בסכך פסול ובתעשה ולא מן העשוי לא קיימת בסכך דלמעלה מכ', וי"ל דהכא הדין עיקום הוא רק להחיל בה דין דופן, וא"צ להפקיע הימנו את הדין סכך פסול.

ואם כנים הדברים, נראה דאפשר לדקדק כן בדברי רש"י, דעי' רש"י דבלמעלה מכ' כתב "ורואין סכך העליון המחובר לדופן הרחוק כאילו הוא מן הדופן עצמו, ועקום עד כנגד שפת האיציטבא", ולא הוסיף כדבריו להלן בסכך פסול "ואין כאן סכך פסול אלא דופן", די"ל דהכא לא בעינן להך חידוש, דאין כאן חציצה, ודו"ק.

ו] מחדש, דיתכן דלרש"י אמרינן פסל מתחת לדופן עקומה, ומביא מקורות ששייך שסכך יהיה גם דופן וגם סכך כהדדי בדין דופן עקומה.

והנה, נתחדש הכא חידוש גדול, דנתחדש ששייך להחיל דין דופן בהך עיקום בלי להפקיע הימנו את הדין סכך, ונראה שיש לזה מקור מפורש מהמג"א בצריף [סי' תרל"ג ס"ק ו'] ששם יש דין פסל גם למטה מי' אף ששם הוא יושב תחת הדופן ולא תחת הסכך, וע"כ שהדופן הוא גם דופן וגם סכך ואין סתירה, והק' המג"א דמ"ש מדופן עקומה דלא אמרינן ביה פסל מתחת לדופן שנעקם.

וע"כ כנ"ל, דבדופן עקומה נאמר הלכה מיוחדת שההלכה מפקיע ממנו את השם סכך בזה שמחיל בה דין דופן, וזה כדי שלא יחצוץ, משא"כ בצריף דהתם דינו כדופן וסכך כהדדי.

ובזה ביאר המג"א את הרא"ש שכתב שלא אמרינן דין פסל מתחת לדופן עקומה בלמעלה מכ' אף לשי' רש"י שיש הכשר בלמעלה מכ' ע"י דין פסל, אולם לדברינו ברש"י אפשר לומר דשאני דין דופן עקומה בלמעלה מכ' מדופן עקומה בכל מקום, והכא אין חציצה והכא דוקא א"צ להפקיע הימנו את הדין סכך, ודינו כצריף שיש דין פסל מתחת לדופן, ויכול לאכול שם.

ועצם האי חידוש דבדופן עקומה שייך שיהיה גם דופן וגם סכך כהדדי, כן מבואר בהדי' ברש"י [י"ח] בסכך נסר סכך נסר דעבדינן דופן עקומה עד הח' טפחים המצומצמות באמצע, ועיי"ש ברש"י שאינו יושב מתחת לנסר אבל יכול לישב מתחת לסכך, וע"כ דמפקיע את השם סכך רק מהסכך פסול ולא מהסכך כשר, ושפיר יושב תחתיו, וא"ש, ועי' היטב בתוס' להלן [י"ד: ד"ה ומודה].

ז] מוכיח כן מדברי הרא"ה.

על ברא"ה דדן אם יושבים מתחת לדופן אחרי שנתעקמה בלמעלה מכ', והוכיח כן מדופן ועיין בכל זה במק"א¹⁰⁵

ח] ישוב לקושי' הרש"ש בדופן עקומה יותר מד' אמות.

הק' הרש"ש בסוגיין, דכיון דד' טפחים של סכך פסול אינו חוצץ בסכך פסול, א"כ בד' אמות ועוד ג' ומחצה טפחים נוכל להכשיר, דנימא דופן עקומה עד הג' ומחצה טפחים, והנך טפחים לא יהיו חציצה, [ועיי"ש שצידד מצד תרי הילכתא, ויש לדון בזה].

ויש לדון, דאולי בעינן שייכות בין הדופן לסכך לפני העיקום, וביותר מד' אמות ליכא שייכות, אולם מראשונים משמע דבד' אמות איכא כבר שייכות כיון דדרכם להתעקם, וזה גם בגוונא שיש ג' ומחצה טפחים נוספים אח"כ, וצ"ע.

ונראה דעפ"י מה שנתבאר דחוץ ממה דאמרינן דהסכך נהיה לדופן, אמרינן נמי דהדופן מפקיע הימנו את הדין סכך, ואל"כ איכא חציצה, ונראה, דלא שייך להפקיע את חציצה של יותר מד' אמות, דכל מה דפקע הימנו תורת סכך הוא להפקיע מהכא את החציצה, וחציצה חדא הוא, ולא פקע לחצאין, וע"ע בזה בזכרון שמואל סי' כ"ח, ודו"ק.

אולם מעתה ק', דלפי מה שנתחדש לעיל דיתכן דבלמעלה מכ' לא אמרינן דפקע הימנו השם סכך, א"כ הכא הדרא קושי' הרש"ש לדוכתא.

אולם לפי מה שנתבאר דבלמעלה מכ' נאמר דין נוסף דדיינינן ליה דנתקרב עד האיציטבא, והיינו דכל הפעולת גידור שלה נפרדה מגוף הדופן ונתקרבה על יד האיציטבא ובה נתמעטה גובהה, א"כ י"ל דחידוש זה לא נאמר אא"כ נוכל לראותה על יד הסכך ממש, אכן אם גם אחרי הקירוב אכתי יהיה ביניהם חלל של למעלה מכ', שוב אמרינן דלא נתחדש עיקר הדין קירוב, וא"ש.

¹⁰⁵ קלסר עמודים : 158 159 - 162 לבדוק.

סימן י"ז
סוגי' דחקק.

פרק א' בגדר הדין לבוד בחקק. / / א] ביסוד דינא דלבוד, דין במחיצות מהלכה למשה מסיני ודין נוסף בכה"ת. / / ב] ביאור בשני הצדדים בלבוד בחקק, ונפ"מ בפלוגתת הב"י וטור אי איכא פסל על שפת החקק, וביאור החידוש בלבוד מצד הרחבת החקק. / / ג] עוד בפלוגתת הב"י וטור אי הוי פסל או לא, ודן אי שייך להפריד את המחיצה מהדין גידור שלה ע"י לבוד. / / ד] דרכו של הפמ"ג בלבוד. / / ה] שיטת הב"ח בגדר הלבוד, דמצד א' למד דמרחיבים את החקק, ומאידך אין כאן דופן י' למעלה, וכוח הגידור שלה הוא בתוך החקק. / / ו] בדין שפת החקק, ואי מצטרף לשיעור ז' על ז'. / / ז] קושי' עצומה בהכשירא דסוכה מעל שפת החקק מצד הדפנות שבצדדים. / /

פרק ב' בסוגי' דחקק - שו"ט בסוגי'. / / ביאור קושי' הגמ' מדופן עקומה. / / מבאר איך מתקנים את הפסול בדופן ע"י הדין דופן עקומה, וזה עפ"י דברי רש"י לעיל דמדידת הגובה בדופן לפי גובה הרשות והחלל. / / 'לבוד' – "הכא לאשוויי דופן". / / בסוף התוס' – בחילוק בין מחיצות שבת לדופן סוכה. / / דברי התוס' סותרים לדברי הגמ' – ומיישב שיש נפ"מ יסודי בין דפנות סוכה למחיצות שבת, דבסוכה יש דין שהסוכה עצמה צריכה דפנות, ויש בהגדרה זו ב' נפ"מ. / / מבאר עוד דגם בשבת איכא אישוויי מחיצה, ושני החצאי מחיצות נהיו לאחד ע"י גידור משותפת, וכן הוא בסוכה. / / מבאר לאיזה סכך מקרבים את הדופן. / /

פרק א'

בגדר הדין לבוד בחקק.

א] ביסוד דינא דלבוד, דין במחיצות מהלכה למשה מסיני ודין נוסף בכה"ת.

יש לעיין האם לבוד הוא דין בכה"ת כולה או שהוא הלכה למשה מסיני במחיצות, ויש בזה סתירה, דלהלן [ו]: מבואר דנכלל בהדי' גוד אסיק ודופן עקומה בדינא דמחיצות, ומאידך מצאנו דהלכה בכה"ת היא, שהרי הגבהה פחות מג' כמונח דמי, וכן בהנחה בשבת [בזורק מרשה"ר לרשה"ר דרך רשה"י דלכו"ע חשיב כהנחה תוך ג'], ומוכרח שזה הלכה בכה"ת, ומזה מוכרח ששני דינים נאמרו בלבוד.

והיינו דבכה"ת כולה נאמרה דפחות מג' לא חשיב הפסק, ולהכי חשיב עדיין כמונח על הקרקע, [וזה דומה לדין תוכד"ד דאמרינן שקריעה על המת תוכד"ד למיתה חשיב כשעת מיתה, והינו שאין ביניהם הפסק של זמן], ומאידך יש הלכה של מחיצות שכאן נתחדש עוד, דבקנה קנה תוך ג' טפחים, הכא חסר בשיעורא דמחיצה, וע"י דין לבוד אמרינן דמשלימים שיעורא דמחיצה וכמבואר במשנה בעירובין [ט"ז], וזה דין נוסף, וכן מבואר להלן [ט"ז] דבאור פחות מג' בסכך בסוכה של ז' על ז' דאמרינן לבוד, והיינו ע"כ להשלים שיעורא דמחיצה של הסכך, וכבר נתעורר בכל זה בעמק ברכה [סוכה אות י"ח], והראוני בזה אריכות דברים בספר שלום יהודה [סי' ל"ו] להוכיח הנך ב' דינים.

ונראה דאיכא נפ"מ לדינא בין הנך ב' דינים, דיעויין בשו"ע [סוף סי' תרל"ב] דד' טפחים סכך פסול פוסל בסוכה, ונסתפק בב' טפחים ועוד ב' טפחים וביניהם טפח אוריר אי מצטרפין ע"י לבוד, ועיי"ש במג"א א' שהביא מהטור, והדברים מפורשים כבר בתוס' [להלן סוף י"ז]. דבטפח א' של סכך פסול משני הצדדים וביניהם חלל ב' טפחים, הכא לא נשלים את השיעור ד' טפחים ע"י לבוד, דאף דלבוד מהני להשלים שיעורא דמחיצה ולהחשיב את החלל כסתום, אבל לא אמרינן לבוד להחמיר, וק' דלמה יש צד לומר כן בב' טפחים ועוד ב' טפחים, וע"כ משום שזה כבר לא "הלכה", אלא דמקום פחות מג' לא מיקרי הפסק בכה"ת, ואף בהוצאה בשבת אמרינן כן להחמיר, דהתם זה "הגדרה" שאין כאן הפסק ולא שייך לחלק בין חומרא לקולא, ודוקא להשלים שיעורא דד' טפחים בעי הילכתא, אולם עי' היטב בתחילת דברי העמק ברכה שם דלמד דגם אופן זה שייך לדין השלמה].

ועי' רש"י בסוגיין שכתב לבוד מהלכה למשה מסיני, וכוונתו, דהכא לא אתינן עלה מצד ההלכה דכה"ת כולה, אלא מצד הלכות מחיצין, ולהלן יבואר דאיכא ב' צדדים בלבוד דסוגיין, ורש"י הכריע בזה כצד א'.

ב] ביאור בשני הצדדים בלבוד בחקק, ונפ"מ בפלוגתת הב"י וטור אי איכא פסל על שפת החקק, וביאור החידוש בלבוד מצד הרחבת החקק.

נחלקו הטור והב"י [סוף סי' תרל"ג] האם אפשר להכשיר את שפת החקק מדין פסל אף שהיא דירה סרוחה שאין בה י', ועי' ביכורי יעקב [שם ס"ק י"א] שביאר את סברת הטור שאינו פסל כיון דהכותל מפסקת בין שפת החקק לתוך החקק דמקריבים כותל לחקק, ועי' רש"י שפירש איכא דמרחיבים את החקק ע"י הלבוד, ולדידיה ליכא הפסק, וא"ש פלוגתתם דהב"י כרש"י.

ויש חידוש בדברי רש"י, וכבר העיר בזה בפמ"ג [סי' תרל"ג בא"א ס"ק ח' ובמ"ז ס"ק י'] די"ל דלא שייך לבוד כשיש כאן דבר גוש, והיינו המדריגה שנמצא בין הדופן שמעל החקק לדופן שבתוך החקק, ומכאן מקור לסברת הביכורי יעקב

דמקריבים את הדופן לחקק, וזהו של הטור, וזהו שחידש רש"י דהכא שייך לדון את החקק כנרחב אף דאיכא הכא דבר גוש, וכן מפורש בפמ"ג [סי' שס"ג ס"ק א'] דזהו החידוש ברש"י הכא.

והיינו דאמרינן לבוד גם בדאיכא הכא דבר גוש, והגדר בזה דדיינינן כאילו שהדופן שבחקק והמדרגה שמאחוריה נדחפו ביחד לאחוריהם עד הדופן, דלא שייך לומר דדנים את הדופן שבחקק שזוהי אחורה ועומדת כעת מתחת לדופן הסוכה [ויש לפניו מדריגה], דא"כ ביטלת הימנו תורת מחיצה, דמחיצה קבורה באדמה אינה מחיצה.

אולם חידוש זה רק שייך להלכה למשה מסיני של "השלמת מחיצה", ולא לדין "קירוב" של כה"ת, שהרי כבר הביא הפמ"ג [סי' שס"ג ס"ק א'] מהחכם צבי שהוכיח שאין דין לבוד כשיש שם דבר גוש, דא"כ למה לא אמרינן לבוד בב' טפחים סכך פסול ולידו ב' טפחים סכך כשר, ולידו עוד ב' טפחים סכך פסול, דלמה לא נצרך את שני הב' טפחים סכך פסול כהדדי ויהיה כאן ד' טפחים וכדעבדינן כן בשיש ביניהם אויר, וכן הק' על רש"י דידן.

והתשובה לקושי' זו היא, דהתם בסכך פסול רק שייך דינא דקירוב מצד לבוד דכה"ת [דדינא דמחיצין לא נאמר לחומרא, וכדלעיל מהמג"א] משא"כ הכא ברש"י דאתינן עלה מצד לבוד דהילכתא דמחיצין, ולהכי שייך כן גם בדבר גוש, וא"ש.

ויסוד הלבד מצד הילכתא דמחיצין הוא, דכמו דבמחיצה של קנה קנה מדין לבוד "משלימים" את המחיצה אף דאיכא ביניהם אויר וחסר שיעור, שיש דין "השלמת המחיצה", כמו כן הכא "משלימים" מחיצה דחקק בהדי' מחיצה מחוץ לחקק אף דאיכא ביניהם מדריגה, וע"כ דלבוד זה מכריח שנדון את המדריגה כמי שאינה, והך "השלמה" היא היא ה"סניף על סניף" שהזכיר רש"י, ולהלן [ס"ק ה'] נוסף בזה ביאור.

וגם מהריטב"א ומהר"ן מבואר דלבוד דלהרחיב את החקק שייך לדינא דמחיצה שמשלימים שיעורא דמחיצה, שהרי הביאו בסוגיין דין לבוד מהסוג' להלן [ט"ז] באויר פחות מג' בסכך בסוכה של ז' על ז' דהתם אמרינן לבוד להשלים שיעורא דמחיצה דסכך, וע"כ דהוצרכו לזה משום שלא למדו כהביכורי יעקב דמקריבים את הדופן לחקק, אלא דלמדו כרש"י דמרחיבים את החקק, ולשיטתו אזלי, שהרי רצו הר"ן והריטב"א להכשיר את שפת החקק להשלים על ידו שיעורא דז' על ז', [רק דפסול מצד דירה סרוחה], וע"כ דלמדו דמרחיבים את החקק, ומבואר מדבריהם דהרחבת החקק מהני מצד הילכתא דמחיצין, ולא מצד לבוד של כה"ת כולה.

הרי דנתבאר דפליגי הב"י והטור אי דין לבוד דכה"ת הוא, ואז ע"כ מקריבים את הדופן לחקק דלא שייך קירוב החקק לדופן כיון שיש ביניהם דבר גוש, וזהו של הטור דאינו אוכל מחוץ לחקק מדין פסל, אולם לשי' הב"י אזלינן כרש"י דמרחיבים את החקק מדין לבוד מצד הללמ"ס, וממילא שייך לומר כן גם על דבר גוש, ויש כאן פסל עם דופן מעל שפת החקק. ועי' להלן דביארנו עוד בהנך ב' צדדים, דאולי גם הב"י יוכל ללמוד כהביכורי יעקב, עיי"ש.

ג] עוד בפלוגתת הב"י וטור אי הוי פסל או לא, ודן אי שייך להפריד את המחיצה מהדין גידור שלה ע"י לבוד.

לעיל נתבאר דפליגי הב"י והטור אי דין לבוד דכה"ת הוא, ואז ע"כ מקריבים את הדופן לחקק דלא שייך קירוב החקק לדופן כיון שיש ביניהם דבר גוש, וזהו של הטור דאינו אוכל מחוץ לחקק, אולם לשי' הב"י אזלינן כרש"י דמרחיבים את החקק מדין לבוד מצד הללמ"ס, וממילא שייך לומר כן גם על דבר גוש, ויש כאן פסל עם דופן מעל שפת החקק.

אולם היה מקום לומר דכו"ע מודי דמדין לבוד דכה"ת הוא, ומקריבים את הדופן לחקק, ואפי"ה אפשר לומר שיש כאן פסל ואין כאן הפסק דופן ביניהם.

דהנה, הבאנו לעיל [בסוג' דדופן עקומה] את פלוגתת הריטב"א והתוס' הרא"ש בדין דופן עקומה לפי הך דרך דמקריבים את הדופן לאיצטבא, דנחלקו אי אמרינן דין פסל לאחורי הדופן או לא, וביארנו דנחלקו אי אמרינן דופן עקומה לקרב את עצם הדופן, או דעצם הדופן אכתי במקומה עומדת, אלא דמקריבים את ה"גידור" של הדופן, ואז אין ביניהם הפסק דופן, ונראה דה"ה דהיה שייך לדון כן בנד"ד בענין לבוד, ודו"ק.

אולם נראה דאינו כן, דחלוק לבוד מדופן עקומה, דכיון דהך לבוד מצד לבוד דכה"ת כולה הוא, ולא מצד הילכתא דמחיצין אתינן עלה, וזה הלכה בעלמא דאין הפסק ביניהם וכהך לבוד דהוצאה ודהגבהה, הרי דהך לבוד ע"כ מתיחס לגוף הדבר ולא לדין גידור שלו, דומי' דהגבהה, ורק דופן עקומה דהילכתא דמחיצין הוא הוא דמהני כלפי הדין גידור שלה, ודו"ק.

אלא דהיה מקום לומר דבאמת אפשר לקרב את הדופן לחקק מצד לבוד דהילכתא דמחיצין, וזה דין השלמת המחיצה שבחקק, [ואז לא נצטרך לחדש את חידושו של רש"י דאמרינן לבוד דמחיצין גם כשיש דבר גוש], ובזה כבר יכולנו לדון דרך משלימין את הדין גידור שלה, ואז היה מקום לסברת הב"י דאוכל מחוץ לחקק מדין פסל, ודו"ק.

ד] דרכו של הפמ"ג בלבוד.

הפמ"ג [סי' תרל"ג בא"א ס"ק ח' ובמ"ז ס"ק י'] למד דרך שלישי בלבוד, דלא מתקריבים הדפנות זו לזו כלל, ובמקומן קאי, אלא דהדופן תוך החקק היא דופן עבה, והיינו מהדופן עד תוך החקק, והיינו דשפת החקק היא המשך הדופן בין שני הדפנות, ונראה פשוט שהראשונים הנ"ל שהק' דנצרך את שפת החקק לשיעור ז' על ז', שזה רק כרש"י דדיינינן למדריגה כמי שאינה, אבל לפי הפמ"ג אין מקום לקושי' זו, שהרי אין כאן שיעור כלל.

ה' שיטת הב"ח בגדר הלבד, מצד א' למד דמרחיבים את החקק, ומאידך אין כאן דופן י' למעלה, וכוח הגידור שלה הוא בתוך החקק.

הב"ח כ' דטעמא של הטור שאין כאן פסל מעל החקק הוא משום שאין שם "שם מחיצות", ולכאן היינו כהביכורי יעקב דמקריבים את המחיצות לחקק, אולם אם כן יותר הול"ל שיש כאן הפסק מחיצות, וי"ל דלמד כהפמ"ג דלא מקריבים כלום, אלא דשפת החקק מצטרפת להיות חלק מהדופן לחבר את שני חלקי הדופן, ונמצא שיש גידור י' בתוך החקק, ועל שפת החקק ליכא גידור י', ולהכי ליכא פסל.

ועוד י"ל עפ"י הנתבאר לעיל דבלבד אמרינן דמקריבים את הדופן לחקק כהביכורי יעקב, אלא דלא מקריבים את גוף הדופן אלא דמקריבים את הגידור, ולהכי אין כאן הפסק מחיצות, ונכתבאר לעיל [ס"ק ג'] ועפ"י פלוגתא הריטב"א ותוס' הרא"ש בדופן עקומה, וא"ש.

אולם כל הדרכים נסתרים מתוך דברי הב"ח עצמו שהוא הביא את הדין לבד דמבואר ברש"י, והיינו דהחקק מתרחב, וא"כ איכא כבר הכשר דפנות גם מחוץ לחקק, ולמה נקט דחסר כאן בדין מחיצות, וצע"ג.

והנראה בזה, דהנה, דברי רש"י דמרחיבים את החקק צ"ב, שהרי כפשוטו מבינים, דכמו דבלבד "מוסיפים במחיצה" של קנה קנה להשלימם למחיצה, כמו כן הכא "מוסיפים בחקק" להשלים את המחיצה לי', אולם זה תמוה דמיירי בלבד דמחיצות, וגוף החקק אינו מחיצה, ומה שייך ביה הוספה והשלמה, דהמחיצה שבחקק היא המחיצה ובה אין השלמה והוספה, וזה תמוה.

וע"כ דהביאור הוא, דהלבד לא שייך לגוף החקק להרחיבה, אלא דבא להשלים את הדופן לחבר בין הדופן שבחקק לדופן שמעל החקק, ולזה צריכים להעמיד את הדופן שבחקק מאחוריו מתחת לדופן ההיא, אלא דאיכא דבר גוש המפסיק, ולזה נתחדש ע"כ דדיינינן ליה להך גוש דכמי שאינו לענין זה, ושוב רואים את הדופן כעומדת שם וכאילו דהחקק התרחב, הרי דהרחבת החקק היא תוצאה מהלבד ולא הלבד עצמו.

אולם כשאנו דנים בחקק מצד עצמו פשוט שאינו כן, דהחקק לא התרחבה והמדריגה על שפת החקק אכתי קיימא במקומה, דכל זה לא שייך ללבד דמחיצין, ומעתה ק' דאיך נימא דהדופן של החקק גודרת שם מאחוריו מתחת לדופן שמעל לחקק, הא במציאות אכתי איכא "מדריגה" של גוש שעומדת לפניו, ונמצא שאין כאן גידור כלל, והרי זה כדופן קבורה באדמה, ומה אהני לן מה דדיינינן ליה כאילו התרחב החקק אם במציאות אינו כן, נמצא דבמציאות העמדנו את המחיצה במקום שאין שמו מחיצה.

ועל זה אנו אומרים דכוח הגידור של המחיצה אכתי במקומה עומדת והיינו בתוך החקק, ונמצא דמקומה של הדופן היא מאחורי המדריגה, והגידור שלה היא בתוך החקק לפני המדריגה, וכל מה שאמר רש"י שמרחיבים את החקק הוא רק לענין העעמדת גוף המחיצה שם, אבל לא כלפי מציאות הגידור, ודו"ק.

ומעתה נראה, דזהו כוונת הב"ח, דודאי שיש מחיצה של י' כנגד שפת החקק, רק דהיינו מצד גוף המחיצה, אבל אכתי חסר כאן בגידור המחיצה, והיינו כדברי הב"ח שאין כאן "שם מחיצה", ודו"ק.

ו' בדין שפת החקק, ואי מצטרף לשיעור ז' על ז'.

יש לעיין בדין שפת החקק, וכבר הבאנו פלוגתא הב"י וטור אי מכשירין מדין פסל וזה תלוי על גדר הדין לבד, אי נתקרב הדופן לחקק או דמרחיבים את החקק, ונראה דגם לדרכו של הפמ"ג י"ל דאין כאן פסל שהרי אין שפת החקק גדורה במחיצת י', שהרי מקום זה אין בו גידור י', ורק בתוך החקק איכא גידור של י', וביארנו עוד דגם אי מרחיבים את החקק אכתי יש מקום לומר כהטור שאין כאן הכשר מחיצות לפסל, ונכתבאר.

אולם זה פשוט בראשונם ובפוסקים דבעי ז' על ז' בחקק דאל"כ הוי ליה דירה סרוחה, וכוונתם דבדין י' איכא הילכתא דמחיצות י' ואיכא נמי הילכתא דדירת י', והכא חסר בדין דירת י', אולם עי' במכתם שיש שם שיטה אחת שמכשירה גם שפת החקק להשלים על ידו שיעורא דז' על ז'.

ועי' נמי ברמב"ם [הל' סוכה פרק ד'-ט"ז] שלא הביא דבעי הכשר סוכה בחקק, וברבינו מנוח ומ"מ כ' כן מעצמם, ונראה די"ל דהרמב"ם כהמכתם, ועפ"י הגרי"ז א"ש ומדוייקין הדברים, דהגרי"ז למד בסוגי' דהוצין יורדין לתוך י' דלשיטת הרמב"ם ליכא דין דירה כלל למ"ד דירת ארעי בעינן, ולכן לא פסל שם הרמב"ם, וא"כ ה"ה הכא לא אכפת לן הדירה סרוחה, ודו"ק, וי"ל דזהו נמי שי' המכתם, דלכן מצטרף שפת החקק לשיעור ז' על ז', וא"ש.

וי"ל עוד, דס"ל דאחרי דאמרינן לבד להרחיב את החקק, כבר ליכא מדריגה כלל, וא"כ יש כאן שיעור של ז' על ז' בגובה י', ואף דמציאות אכתי איכא מדריגה שם, אכן כבר אין דינו כקרקע הסוכה, ודבר בפנ"ע הוא, ושוב לא אכפת לן מצד דירה סרוחה, דדיינינן ליה כעפר דלא ביטלו.

ונראה שיש שי' נוספת בדין שפת החקק, דעי' במאירי שכתב דאף דנחלקו הראשונים אי אמרינן הכשירא דפסל במקום מחוץ לאיצטבא, אכן כו"ע מודי דעבדינן כן בשפת החקק, וכוונתו דגם בלי דין פסל אפשר להכשיר.

ונראה שכוונתו לסברא מסוימת בדין דירה סרוחה, דסוכה גדולה שיש בה ז' על ז' שאינה דירה סרוחה, לא אכפת לך כבר במה דשאר הסוכה היא דירה סרוחה, דכולה מיקרי דירה אחת, והחלק הסרוחה מצטרפת גם להך דירה, ולהכי כשירה מעל החקק בלי דין פסל.

וכן מבואר נמי במאירי בהוצין יורדין לתוך י' בחממ"צ, דכ' המאירי דסגי בז' על ז' שאין בה הנך הוצין, ולא התנה שיהיו תוך ד' אמות לדופן כדי שנכשירה מדין דופן עקומה, והסברא כנ"ל.

והנה, בשבת אמרינן דגם על שפת החקק מהני אף דהתם בשבת ליכא דין פסל, אולם אין זה ענין לסוכה, שהרי מבואר בסוגי' דשבת [ז] דמדין חורי רשה"י אתינן עלה, וזה לא שייך לסוכה.

והנה, לעיל ביארנו, דש"י הטור דלא אמרינן פסל תלוי בגדרי לבוד, אולם יש מהלך בט"ז דלמד דגרע פסול גובה דלמטה מי' מפסול גובה דלמעלה מכ', דמדין דירה סרוחה היא, ולא שייך בהכשירה דפסל בפסול דירה סרוחה.

איברא, דאף דנתבאר דאיכא הרבה מהלכים בש"י הטור לפרש למה לא אמרינן הכא הכשירא דפסל, אכן הביכורי יעקב הוכיח כשיטתו בטור [דמקריבים את המחיצה ושוב היא מפסקת], מתוך דברי הטור עצמו בסכך משופע מהכותל עד הקרקע, דאמרינן פסל למעלה מי', ולדרכו של הב"ח ק', דגם התם חסר בהך פסל מחיצות י', וגם לט"ז ק' דלמה הכא אמרינן פסל בפחות בדירה סרוחה, וע"כ כהביכורי יעקב.

ז] קושי' עצומה בהכשירא דסוכה מעל שפת החקק מצד הדפנות שבצדדים.

יש לעיין, הרי גם אחרי דאמרינן דאיכא לבוד להרחיב את החקק עד הדופן, הא סו"ס יש עדיין לדון בדין של הדופן על יד החקק, והיינו כך, דלמשל כשיש חקק מפולש מצד לצד, ויש שני מדרגות מצד לצד על שפת החקק, א"כ באופן זה הדופן האמצעי יש בה י' במציאות, שהרי החקק מגיע אליו בלי דין לבוד, אולם המשך הך דופן מן הצדדים על יד המדרגה עדיין חסר להם בגובה י', ופשוט דכלפיהם לא שייך לבוד.

והיינו, דאף אם נימא דבלבוד דיינינן ליה כאילו שהמדרגה איננה, אולם יסוד הלבד הוא "להשלים מחיצה", והיינו לחבר את המקצת דופן שבתוך החקק עם המקצת דופן שמעליו כיון שאין ביניהם ג', אבל כלפי דופן זה לא דיינינן ליה כחלל, דכל הדין לבוד הוא רק כלפי המחיצה שנאמר בה דין לבוד, ונמצא שאין לדופן זה תורת דופן דחלק הדופן שכנגד המדרגה אינה דופן, וצ"ע.

ויש להוסיף, דלכאן ק' דחזינן דסכך תוך ג' לדופן מהני מדין לבוד, ואף בדופן שלא מגיע לסכך מהני מדין גוד אסיק [לולי דינא דלא אמרינן תרי הילכתא, וכמבואר ברעק"א בביאורו לר"ן], ומבואר, דהלבוד במחיצה של הסכך קיים גם כלפי הסכך עצמו וגם כלפי הדופן, דלכן אמרינן גוד אסיק עד הלבוד של הסכך, ונראה דה"ה דאמרינן לבוד ללבד [לולי תרי הילכתא], הרי דמהני הלבוד גם כלפי מחיצה אחרת.

אולם פשוט שאינו דומה, שהרי לבוד הוא "השלמת המחיצה", וכשם שכל קנה הוא חלק מהמחיצה ושם מחיצה חיילא עליה, כמו כן חיילא על הלבוד חלות שם מחיצה, ולמחיצת לבוד עבדינן לבוד ממחיצה אחרת כמו דלמחיצת קנים עבדינן לבוד ממחיצה אחרת, דמחיצה גמורה היא גם כלפי מחיצות אחרות, אבל הכא בנד"ד אינו כן, דהכא ה"חלל" שנוצר במקום המדרגה אין שמו מחיצה, ואין החלל "גוף הלבוד" אלא שהוא "תוצאה מהלבד", ולכן לא שייך לדון את החלל כחלל אלא כלפי המחיצה עצמה שנעשה בה לבוד, ולא כלפי מחיצה אחרת.

ומעתה ק', דאי אין שם מחיצה על הנך דפנות שבצדדים, הרי מה שייך לדון לצרף את שפת החקק להכשירא דסוכה, ומה שייך לדון בה דין פסל, הרי אין כאן דופן.

ונראה דיתירא מזו ק', שהרי יש דין שהשנים כהלכתן יהיו עריבין, והיינו שיגיעו זה לזה בקרן זוית, ופשוט דלענין זה מהני גם לבוד, ולענין זה לא בעי לבוד דמחיצין וסגי בדין לבוד דכה"ת כולה [היכא דאיכא כבר שיעורא דמחיצה בכל מחיצה], וק' דהרי הכא איכא הפסק ביניהם, שיש ביניהם דופן שאין בה שיעור דופן, ולא אמרינן לבוד כשיש ביניהם דבר גוש וכדבאנו מהחכם צבי לעיל, וצ"ע.

פרק ב'

בסוגי' דחקק - שו"ט בסוגי'.

ביאור קושי' הגמ' מדופן עקומה.

קושי' הגמ' אינו מדופן עקומה דלהלן [י"ז] רק מדופן עקומה דלעיל באיצטבא, דכמו ששם נתחדש בדין דופן עקומה שגם הוכשר הדופן אף שהדופן עצמו "לא חזי' לדופן", א"כ ה"ה בנד"ד, ותיירץ דשאני דופן פסול ששמי' דופן אף "עד הרקיע", ע' רש"י, מדופן בגובה ה' שאינו דופן כלל.

ואף לפי הגר"ח שאין שיעור י' בגוף הדופן, רק ברשות שהדופן גודר, אבל ז"פ דדופן שאינו גודר רשות י' אינו דופן, רק בדדין כיתותי מיכתת שיעורי' אין השיעור י' בגוף הדופן ואפי"ה כשר כיון שזה גודר את הרשות.

וצ"ב דמה הקס"ד להכשיר ע"י דופן עקומה, הא אין קשר ביניהם, וי"ל דאיכא דופן עקומה עם שפת החקק, וכן הראוני בלבוש, ונראה דכל זה לתוס' רי"ד דלמד כן באיצטבא, אבל לפי רש"י ק'.

מבאר איך מתקנים את הפסול בדופן ע"י הדין דופן עקומה, וזה עפ"י דברי רש"י לעיל דמדידת הגובה בדופן לפי גובה הרשות והחלל.

ונ' דרש"י לשיטתו, שכמו ששם פי' דע"י שראש הדופן מגיע עד האיצטבא, שוב חשיב חלל איצטבא כחלל שגדור ע"י דופן, ודנים את החלל שביניהם כחלל שבתוך הדופן עצמו ובוה ביארנו דמהאי טעמא נמדד גובה הדופן כפי גובה החלל שמעלה האיצטבע, וא"כ ה"ה בנד"ד, שהחלל שהדופן עקומה גודר הוא החלל שבחקק, ושם יש חלל י' שגדור, חמש ע"י הדופן שבחקק ועוד חמש ע"י הדופן עקומה, וכיון שיש גובה י' ברשות שגדור, שוב חשיב כדופן, והיינו ע"ד הגר"ח בכיתותי מיכתת דדנים את גובה הדופן כפי הגובה של הרשות שהדופן גודר.

אמנם כאן כתוב יותר חידוש מחידוש הגר"ח, שהרי גם לפי הגר"ח ברור שדופן שלא גודר רשות אינו דופן [וכמבואר בגמ' דאינו דופן כלל ודלא כיותר מכל], ונמצא דב' דפנות, כאו"א בפנ"ע אינו דופן, ומה אהני לן מה שלרשות יש גידור אם אין כאן דפנות הגודרות, ונתחדש כאן ע"כ, דב' הדפנות יוצרות ופועלות פעולת גידור משותפת על כל הרשות, וזה מה דמשווה לתרווייהו למחיצה ודופן כהדדי.

'לבוד' – "הכא לאשוויי דופן".

יש לעיין דלמה פשיטא לגמרא שהדין לבוד מהני לאשוויי דופן אף שהדין דופן עקומה לא מהני לאשוויי דופן, ופשוט, שכיון שיש הילכתא חדשה דלבוד לאשוויי מחיצות חוץ מהדין לבוד של כה"ת, וזהו דינו, כמו במשנה בעירובין [ט"ז] בחבליים, א"כ פשיטא דמהני.

אמנם לפי הביכורי יעקב דמקרבין את הכותל עד החקק וזה לבוד דכה"ת כולה, שוב קשה דמאן יימר דזה מהני לאשוויי דופן, וצ"ל דאדרבה, דכיון שזה הלכה בכה"ת דשניהם במקום א', וזה "הגדרת מקום אחד", שוב לא שייך לחלק.

אכן יש לתמוה, הרי בתוס' להלן [י"ז] ביארנו שהספק הוא האם ע"י קירוב איכא חפצא אחת של ד' טפחים, או שיש שנים ועוד שנים, וא"כ הכא ע"י קירוב יהיה ה' ועוד ה'.

והיה אפ"ל דגם אחרי קירוב נעשה למחיצה אחד ע"י לבוד מהללמ"ס דמחיצות, ולכן נהיה אחד, אמנם פשוט דלא אכפת לן מה שגוף המחיצה הוא ה' ועד ה', דסו"ס יש כן גידור אחיד, וכדביארנו בדופן עקומה, דבפרט זה לא הדרא בה הגמ'.

בסוף התוס' – בחילוק בין מחיצות שבת לדופן סוכה.

בסוף התוס' הק' מ"ש משבת, ותירצו דשבת למנוע רגל רבים, והכא צריך שיגיע לסכך, ולא פירש מה הנפ"מ.

ועיין בר"ן שהוסיף בביאור הדברים, דבשבת למנוע רגל רבים סגי שהוא מוקף מחיצות אבל סוכה "בעינן דפנותיה סמוכות לה בפחות מג' כדי שיהיו נראות כשלם", והטעם, "דסוכה מצוותה בדפנות דהכי גמירי", וכ"ה בתוס' שבת [ז':] דגמירין מבסוכות בסוכות וכו'.

ויסוד דבריהם הוא שבאמת רש"י לא צריך את גוף המחיצות עצמן רק שצריך להיות גדורה ע"י מחיצות, משא"כ סוכה שצריכה את גוף המחיצות עצמן, דהכי גמירי, ולכן צריכים נוגעות בסכך.

דברי התוס' סותרים לדברי הגמ' – ומיישב שיש נפ"מ יסודי בין דפנות סוכה למחיצות שבת, דבסוכה יש דין שהסוכה עצמה צריכה דפנות, ויש בהגדרה זו ב' נפ"מ.

יסוד דברי התוס' דיש דין נוגעות בסכך, וזה דין צדדי בסוכה, ודין זה מבואר מכל דין דופן עקומה שסכך פסול בין הדופן לסכך פסול, [וע' בתוס' שבת ז': שהביא דין זה דסכך פסול], אבל מצד גוף הדופן אין שום חסרון, והיה מהני כמו בשבת אף דשני הדפנות במרחק א' מחבירו, כן מבואר בתוס', ואת' דין לבוד לקירוב לסכך.

ומצד שני בגמ' מבואר דהכא אין כאן דופן, דדופן ה' אינו דופן אף דאיכא עוד דופן, ולבוד לאשוויי דופן קאתי, ובשבת נראה שאין דין אשוויי דופן, ותוס' נקטו דבגוף הדופן אין נפ"מ בין שבת לסוכה, וזה סתירה לגמ' שמבואר שיש חסרון בגוף הדופן, ולפי הגמ' היה התוס' צריך לחלק באופן אחר, דבסוכה יש דין שיהיה דופן 'אחד' ובשבת א"צ והיינו דבשבת לא אכפת לן מה שיש כאן ב' דפנות נפרדות.

ופשוט שאין לומר דכוונת הגמ' דמה שאין נוגעות בסכך לכן אינו 'דופן', דא"כ למה דופן עקומה תמיד מהני בלי נוגעות וכאן לא מהני.

והיה אפ"ל שיש נפ"מ יסודי בין דפנות סוכה למחיצות שבת, דבסוכה יש דין שהסוכה עצמה צריכה דפנות, וכמוש"כ הר"ן והתוס' בשבת שמצוותה בדפנות דהכי גמירי לה בסוכות בסוכות, משא"כ רש"י א"צ שיהיה לה דפנות, רק צריך שיהיה גדורה בתוך המחיצות, אבל א"צ שיהיה לה את גוף המחיצות, דהעיקר בזה הוא למנוע רגל רבים.

ויש בזה ב' נפ"מ, [א] אין שום צורך בשבת שהדפנות יגעו ברש"י, ואף מרחוק אפשר לגדור, משא"כ בסוכה שצריך נוגעות בסכך כדי שיהיה לסוכה דופן, אבל ברש"י סו"ס הרשות גדורה.

ובדרך משל, חומות ירושלים גודרים גם את הר הבית אבל סו"ס 'חומות ירושלים' נינהו ולא 'חומות הר הבית', דהר הבית גודר בו בתורת ירושלים ולא בתורת הר הבית ולכן קרינו להו חומות ירושלים וזה שמם, רק דהר הבית גודר על ידם, ובסוכה צריכים שיהיה ושיחול עליהם 'שם דפנות הסוכה' וברשה"י א"צ מחיצות של הרשה"י רק שהרשה"י תהיה גדורה בו.

ב[ברשה"י סגי בב' חצאי מחיצות דא"צ גוף המחיצות וסגי מה שהרשה"י גדורה במחיצות ולענין זה סגי בב' חצאי מחיצות, אבל בסוכה שצריך גוף המחיצות, א"כ כיון שכל חצי מחיצה אינו מחיצה, א"כ אין לסוכה דופן.

ולפי"ז י"ל דודאי דיש ב' חילוקים, החילוק בגמ' דבסוכה צריך אישווי דופן ובשבת א"צ, וזה מבואר מהגמ', ובתוס' מבואר עוד, דסוכה צריכה נוגעות ושבט א"צ, אבל אין כאן סתירה, אלא אדרבה, דקושי' התוס' היה על חילוקו של הגמ', דלמה בעי אישווי דופן בסוכה וא"צ בשבת, ובשבת סגי בב' חצאי דופן, דמה המקור לכזה חילוק, ותיריך דהמקור מזה דבשבת א"צ סמוכות דאינו אלא דין להיות גודר בתוך המחיצות, משא"כ בסוכה שיש דין נוגעות בסכך, הרי דבעי גוף המחיצות עצמן וממילא לא מהני ב' חצאים ולכן צריך גוף א', ועיין בהערה ¹⁰⁶.

אולם דברינו הם דלא כהתוס' בשבת ששם מבואר דלבוד בסוגיין הוא מצד קירוב לסכך, ולדברינו הלבד מצד אישווי דופן, ורק קירוב לסכך הוא מקור לדין אישווי דופן.

מבאר עוד דגם בשבת איכא אישווי מחיצה, ושני החצאי מחיצות נהיו לאחד ע"י גידור משותפת, וכן הוא בסוכה.

ונראה ליישב את עיקר הסתירה בין תוס' לסוגי' באופן יותר פשוט בלי לבא לכלל הך יסוד דמצאנו שני חילוקים בין סוכה לשבת ששורשם אחד, אלא שיש בזה רק חילוק א', דסוכה צריכה נוגעות ושבט א"צ, ואין עוד חילוק, ואין סתירה בסוגי', וכדיבואר.

והיינו דלעולם י"ל דבאמת שבת בעי נמי אישווי מחיצה, ושני החצאי מחיצות נהיו לאחד ע"י פעולת גידור משותפת בין שניהם, ומה שגדר עד החקק אינו גידור כלל שהרי"ז ה' טפחים, ונמצא דחד מקרוב וחד מרחוק מיקרי "חד דופן ממש" גם בשבת בלי לבא לדין דופן עקומה, דסו"ס יש פעולת גידור חדא משותפת, ונמצא דכל החילוק בין סוכה לשבת הוא בדבר א', שסוכה צריכה נוגעות ולזה בעי לבוד, וכמוש"כ בתוס'.

אכן אכתי ק' שהרי בגמ' מבואר דדופן עקומה ולבוד הוא "לאישווי דופן", ולדברי התוס' אינו אלא לקירוב לסכך.

וי"ל דלק"מ שהרי גם בשבת בעי לאישווי דופן רק דהגידור המשותפת מצרפם וממילא דאיכא דופן גמור, אבל בסוכה, אחרי שיש דין דא"א לגדור אלא מקרוב, א"כ דופן רחוק לא גודר סוכה, ואינו עושה גידור על יותר מחמש, וא"כ כבר אינו דופן כלל שאין לו צירוף בגידור להופכו לדופן, ואינו כשאר דופן רחוק שמצד עצמו הוא דופן רק שאינו גודר כאן, דעל זה יהני דופן עקומה, אלא דהכא עי"ז שאינו גודר כאן שוב אין לו קשר לדופן השני, וכבר אינו דופן כלל, וממילא נמצא דהלבוד בזה שמקרבו לסכך, הרי זה גם אישווי דופן, וכמו"כ הדין דופן עקומה.

נמצא דבסוגי' לא מבואר דצריך לבוד בשביל אישווי דופן, אלא דטעמא דלבוד לקרבו לסכך, ותו לא, רק דעי"ז ממילא איכא אישווי דופן, ולכן כאן לא אמרנו דופן עקומה.

מבאר לאיזה סכך מקרבים את הדופן.

יש לעיין אם הלבד הוא לקרב לסכך האם מקרבים לסכך מעל החקק או לשפת החקק, הרי לפי דעת הב"י זה רק 'פסל' ולפי הטור אפי' 'פסל' אינו, וע"כ צריך לקרב לחקק, וקשה הרי הר"ן ורש"י למדו והביאם הב"י וב"ח, דמרחיבים את החקק וע"כ דצריך לסכך על שבת החקק, וצ"ע הרי"ז לא הסוכה רק הפסל.

ונ' דצ"ל דסוכה יש בו דין דירה, אבל אין כל הסוכה דירה, ורק יש דין שיהא בו דירה ואז כולו סוכה, ונמצא דדירה סרוחה אינו פסול בסוכה, רק בדירה של הסוכה, ומעל החקק שפיר איכא שם סוכה, רק דאינו דירה וסגי לגעת בסכך זה, ודו"ק.

ולפי"ז, אף דא"א לשבת שם שאין שם דירה, אבל סוכה היא, ודו"ק.

¹⁰⁶ אולם יש להעיר - בסוכה יש דין אישווי דופן ובשבת אין, ולכן בשבת מהני ב' חצאי מחיצות דסו"ס הרשות גדורה במחיצות, הא ביארנו בסוגי' דדופן עקומה היה מהני לאישווי דופן [אם היה הילכתא דדופן עקומה גם כשאין דופן] אף דכאן יש ב' חצאי מחיצות, אלא דכיון דשניהם יוצרים גידור רשות י', שוב הו"ל דופן א', וא"כ י"ל דגם בשבת בלי דופן עקומה הרי יש כאן דופן גמור עי"ז ששניהם גודרים חלל י' ביחד, זה מרחוק וזה מקרוב ואין זה ב' חצאי דפנות.

ואם נאמר כן, שוב יהיה קשה דאין הדין דופן עקומה יוצר דופן, שהרי בשבת מצאנו כן בלי דופן עקומה וכן"ל.

אכן נ' דהחילוק פשוט - בדופן עקומה, ב' חצאי דופן גודרים רק בהך חלל, דשניהם מגיעים עד החלל, ונמצא דיש פעולת גידור משותפת על רשות י', וזה הופכם למחיצה אחת, משא"כ בשבת בלי דופן עקומה, זה מרחוק וזה מקרוב, הרי הדופן מרחוק גודר כל שפת החקק עד חלל החקק, וגידורו בחקק עצמו הוא רק אגב המקום עד החקק ומה"ט אין זה פעולת גידור משותפת, ואין זה דופן אחד.

אבל ק' שהרי דירת קבע אינו אלא פסול דירה, ואם סגי לכל הסוכה להיות סוכה בזה שיש בו דירה, אף דאין כולו דירה, א"כ מה אכפת לן בחוץ לאיצטבא, הרי כל הסוכה סוכה בגלל דירת ארעי דאיצטבא, ודל מהכא חוץ לאיצטבא, וא"כ ל"ל דופן עקומה באיצטבא מן הצד, הרי נוגעות בסכך הסוכה איכא בלי דופן עקומה, וז טענה עצומה. וצ"ל דעד כמה שיש דירת קבע, זה פוסל סוכה, דסוכה דעביד קבע אינה סוכה הגם שי"ל דהתם פסול דפנות, וכנתבאר שם. איברא דבתוס' שבת מדוקדק דמקריבים לסכך על חקק, ומשמע שלמד כהביכורי יעקב דאין דין פסל כלל ודו"ק.

יש המשך לסוגי' – עיין עוד מה שכתבנו במק"א¹⁰⁷ - שי' הרא"ש ועיין קרבן נתנאל ומג"א [ס"ק י"ג] ומ"ב [שם ס"ק ס"ג] ובשעה"צ [שם], ובאור גדול במשניות וע"ע שי' התוס' ישנים, וע"ע ברשב"א בשבת.

בפולגת הראשונים האם עמוד חולק רשות לעצמו ולא מהני דופן עקומה דפליגי בגדרי דופן עקומה אי מדין עיקום אי מדין קירוב דקירוב רק מהני אחרי שיש שייכות ואגיד גביה. / / בפולגת רש"י והמאירי ב'מגיעות לסכך' ובפולגת הראשונים האם מחיצת עשרה סגי מעיקר הדין או דבעי לזה גוד אסיק. / / ביאור בריטב"א בסברא דהיה קורב ונתרחק, וביאור בהגהות מיימוני ובחולקים בדין דפנות קודם לסכך, ובפולגת הראשונים בחקק בחסרון של ריחוק ג' טפחים. / / בדברי רש"י "הגביהם סביבות ראשו" – ובפולגת הגר"ח וחזו"א בגדר הדין גוד אסיק. / / פולגת הר"ן והריטב"א בדין מחיצות ניכרות – עפ"י פולגת הגר"ח והחזו"א. / / מחדש דכו"ע מודי דבעי גידור עד הסכך ולא דופן עצמו ונחלקו בפולגת הגר"ח וחזו"א אי זה בכלל גוד אסיק או לא. / / דעת הרמב"ן ורמב"ם במחיצות הניכרות ובדברי הגר"ח בזה. / / בדברי הגר"ח דלפי הרמב"ם יש ב' דינים. / / לפי"ז נתחדשו ג' חידושים בסוגי', וכמבואר נמי ברבינו אברהם מן ההר. / / מבאר דרך שייך גוד אסיק אחרי ששמייה מחיצה וגודר עד לרקיע. / / מבאר דבש"י המאירי מפורש כל דברינו, אלא דמפורש נמי דלא כהגר"ח, ואיכא ב' דרכים בפולגת הרמב"ם ורמב"ן. / / "אבל על שפת הגג לכו"ע כשירה" – בפולגת הראשונים האם גרסינן ליה או לא, ותלוי אי הוי סוגי' של גוד אסיק או שסוגי' של דפנות סוכה. / / שי' רש"י במחיצת הניכרות ובדין שפת הגג. / / "להודיעך כוחו דר"י" – בקושי' הרש"ש באמצע הגג ובשפת הגג. / / בדברי הראשונים בהשמטת הרי"ף.

בפולגת הראשונים האם עמוד חולק רשות לעצמו ולא מהני דופן עקומה דפליגי בגדרי דופן עקומה אי מדין עיקום אי מדין קירוב דקירוב רק מהני אחרי שיש שייכות ואגיד גביה.

כתב רש"י "רחוק מן הדפנות הרבה", וכוונתו דאל"כ כשר מצד דופן עקומה, אולם עיין ברא"ש [סי' ד' וסי' ה'] מה שהביא מהמהרי"ץ גיאנות, דע"כ דאיצטבא דלעיל מיירי בלי גובה י' והכא מיירי בגובה י' וזה כבר קובע רשות לעצמו, ואין דופן עקומה, ולעולם מיירי בלי מרחק רב, והרא"ש חולק דמה נפ"מ דחולק רשות לעצמו.

וע' רמב"ם [פרק ד' הלכה י"ד] שאחרי שחילק בין רחוק ד' אמות לתוך ד' אמות באיצטבא, שוב הוסיף הך דעמוד ולא וחילק, ודייק מזה רבינו אברהם מן ההר דדעתו דאף תוך ד' פסול כהרי"ץ גיאנות, והריטב"א הביא שי' זו ודחאו.

הרי לנו דרש"י והרא"ש והריטב"א חולקים על הרי"ץ גיאנות והרמב"ם, וסברת הרמב"ם ורי"ץ גיאנות צ"ב, ועיין במכתם שכתב "רשות בפנ"ע היא ולא אגיד דופן לגבה למימר בה דופן עקומה", וצ"ב דל"ל אגיד גבה.

והנראה בזה דיעויין בריטב"א בדין דופן עקומה שהביא ב' ביאורים, א' קירוב, ב' עיקום, ובדרך א' הקדים דדרך הדפנות להתעקם, וצ"ב, דזה שייך דווקא לביאור השני מצד עיקום ולמה הביאו בדרך א' מדין קירוב והשמיטו בדרך השני.

ונראה דכדי שנאמר שהדופן מתעקם א"צ לזה שום הקדמה, שזו ההלכה שדנים את הדופן כדופן עקומה, אבל לדין קירוב נתבאר דאינו קירוב ממש, רק שפעולת הגידור של הדופן נמצא תוך ד' והדופן מרחוק גודר מקרוב, וחידוש זה בנוי על זה שיש שייכות בין הדופן למקום שהוא פועל עליו פעולת גידור, והיינו דכיון שדרכו להתעקם עד ד' אמות שוב אמרינן ד"מקומו" של הכותל הוא עד ד', ולכן הגידור של הדופן הוא עד שם.

וע"ז זה י"ל, שאם דופן עקומה זה קירוב, צריך "אגיד גביה" ושייכות למקום כדי שיעשה שם גידור, וזהו שי' הרמב"ם שלמד דווקא בדין קירוב בלמעלה מכ' וכתבאר לעיל, וי"ל דהרי"ץ גיאנות אזיל בש"י, ולשיטתיהו אזלי, ורש"י והרא"ש והריטב"א כ' בהדי' בדופן עקומה בלמעלה מכ' דמדין עיקום אתינן עלה, ואי מדין עיקום הרי נתעקם והוא מגיע עד העמוד ותו לא אכפת לן מה דלאו אגיד גביה.

ואין להקשות מהרי"ץ גיאנות עצמו שהביא דדופן עקומה מדין עיקום בסכך פסול, עיי"ש בדבריו [אות ר"ז], שהרי גם ברמב"ם נתבאר שיש ב' דינים של דופן עקומה.

וע' היטב ברבינו מנוח שכשחולק על הרי"ץ גיאנות כתב בהדי' סברת עיקום, ונראה דזה שורש פולגתם דאם מדין עיקום א"צ אגיד גביה.

אלא דלפי"ז תמוה הר"ן, שהר"ן נקט דמדין עיקום, והסתפק בסברת הרי"ץ גיאנות, וכשנעייין בר"ן נראה דכתב באופ"א שכתב דאולי הגוד אסיק יפסיק את הדין דופן עקומה, ולא כתב מצד רשות אחרת.

והיינו דלא כהמכתם שרק בעינן אגיד גביה דהר"ן ס"ל שאין צורך בזה, וכל מה שהר"ן הסתפק הוא דאולי נאמר בזה דין גוד אסיק לקלקל ולהפסיק, וזו סברא חדשה שיתכן שמעכב גם בדין עיקום.

והנה במשנה להלן [ט"ז] מבואר דמשלשל מהני מלמטה ללמעלה ולא איפכא, והפשטות בזה משום דכשחסר יותר מג' ושייך בקיעת גידים שוב אינה מחיצה כלל ולכן לא מהני גוד אחית, וכ"ה בפנ"י [שם] במשנה, אכן במאירי ומכתם [שם] כ' דגוד אסיק אמרינן ולא גוד אחית דדרך הבנין לעלות מלמטה ללמעלה ולא איפכא, ונראה משאר ראשונים שלא הביאו סברא זו דלמדו כהפנ"י.

ונמצא דגם בגוד אסיק איכא מחלוקת אי צריך סברא דאגיד כלפי מעלה או לא, דזו סברת המאירי דכיון דדרך לבנות כן אמרינן דזה ממשיך כלפי מעלה, ולא אמרינן כן איפכא, ולראשונים א"צ סברא דאגיד גביה, וצ"ב הסברא בזה ויבואר.

[ולענין פ' תיקרה, ע' מה שחילק הפנ"י לענין בקיעת גידים, ולדרכו של המאירי לא ידעתי מה החילוק בזה, ומצאתי במאירי [י"ח] דרך בבנין קבע אמרין פי תיקרה ואולי שזה החילוק].

בפלוגתת רש"י והמאירי ב'מגיעות לסכך', ובפלוגתת הראשונים האם מחיצת עשרה סגי מעיקר הדין או דבעי לזה גוד אסיק.

נחלקו בזה רש"י והמאירי שרש"י כותב "הגביהם עשרה" וע' במאירי שכתב "עד הסכך", וצ"ב דמה שורש פלוגתייהו. והנה במשנה [ט"ז] מבואר דמהני מחיצת עשרה בסוכה, ועיי"ש בריטב"א ומאירי ורא"ה ומכתם דמדין גוד אסיק הוא דמהני, וכ"ה במאירי ריש מכילתין, אכן הר"ן ע"כ חולק בזה, שכתב דלרבא דבעינן מחיצות ניכרות אין דין גוד אסיק כלל בסוכה, וכ"כ בהד"ל בהמשך דדין גוד אסיק הוא רק לענין שבת, וקשה דאיצטריך לגוונא הנ"ל, וע"כ דא"צ ומעיקר הדין סגי בגובה מחיצה עד י', בלי לבא לדין גוד אסיק.

ונראה דזו פלוגתת המאירי ורש"י בקס"ד לאביי דאמרין גוד אסיק, דנחלקו אי עד י' או עד הרקיע, והמאירי לשיטתו. וע' פנ"י בסוגיין שתמה על הר"ן מדין דופן עקומה, דבדופן עקומה מבואר דבעינן מחיצות נוגעות בסכך ומ"ש אויר ג' מן הצד לאויר ג' מתחתיו, וצ"ע, ונראה דלפי הר"ן סגי במה שהדופן שייך לסוכה, ו'סוכה' כולל את הסכך וגם את החלל שמתחתיו ולכן סגי במה שהדופן נוגע בחלל הסוכה, ולפי הראשונים בעי נוגעות בסכך דווקא.

ביאור בריטב"א בסברא דהיה קורב ונתרחק, וביאור בהגהות מיימוני ובחולקים בדין דפנות קודם לסכך, ובפלוגתת הראשונים בחקק בחסרון של ריחוק ג' טפחים.

ונראה עוד: ביארנו מהריטב"א דדופן עקומה היינו שהיה פעם קרוב ונתרחק, וביארנו דזה דוקא בלמעלה מל', וי"ל דלר"ן תמיד אמרין כן, והטעם משום שצריך דוקא נוגעות ושייכות לחלל הסוכה, ומהני בזה דאמרין דהתרחק, וכולו שייך לחלל.

והנה, ההגהות מיימוני חידש דבונים קודם דופן ואח"כ סכך, וזה מובא ברמ"א [סימן תרל"ה], וביאר הט"ז דמדין אוהל הוא שלסכך איכא תורת אוהל ואוהל הוא רק כשיש מחיצות מסביב, ומהאי טעמא ס"ל דלא בעינן מחיצות עשרה לפני הסכך, דסגי במחיצת טפח סמוך לסכך דסו"ס קרינן ליה אוהל להך סכך שיש מסביבו מחיצות טפח, עיי"ש, ושם תמהו בט"ז ובגר"א על רש"י [י"ט. ד"ה מלמעלה] דמשמע דא"צ לכל זה, ונראה דרש"י לשיטתו דמחיצת י' סגי בלי גוד אסיק, א"כ ע"כ דא"צ מחיצות סמוכות לסכך ואין דין לאשוויי תורת אוהל על הסכך בעינן מחיצות.

והנה בתוס' בחקק כתוב דבעינן נוגעות בסכך וזהו החיסרון ביותר מג', ועיין בתוס' בשבת [ז'] שזהו הדין הרגיל דסכך פסול יותר מד' פסול, ולפי הר"ן צ"ל דאינו ממש בסכך רק בחלל הסוכה, וכן מדוקדק בר"ן שהשמיט סברא זו וכתב שיהיה נראה כשלם.

בדברי רש"י "הגביהם סביבות ראשו" – ובפלוגתת הגר"ח וחזו"א בגדר הדין גוד אסיק.

בעיקר הגדר בגוד אסיק נחלקו הגר"ח והחזו"א, שהרי הגר"ח כ' דחוץ מהדין גוד אסיק, ואף היכא דלא נאמרה הלכה זו, אבל זה פשוט שמחיצות גודרות מעל גובהן עד הרקיע, ורק דלא מהני תמיד, וכדיבואר, ולכן נתחדש נמי דין גוד אסיק, דמושכין את גוף המחיצות, והחזו"א כתב דאין מושג כלל למשוך את גוף המחיצות, ועיקר הדין גוד אסיק הוא דמחיצות מלמטה גודרות את כל הרשות עד לרקיע.

ומלשונות הראשונים יותר משמע כהגר"ח, וכדמשמע מלשון רש"י "הגביהם עשרה סביבות ראשו", ולפי החזו"א אין מה להגביה, ועיין לשון הר"ח "הבן בלבבך כאילו חתכתה. והעלית מחיצות מזה העמוד", וע' מה שהביא המהרש"ל מהערוך כנ"ל.

וע' פנ"י [ד'. ד"ה רש"י ד"ה ע"פ כולה] שהביא את המהרש"א שהק' דלמה כ' רש"י שיעור ז' ומשהו, וכ' דבמחילה לא דק דצריך משהו בשביל גוד אסיק, ונראה די"ל דפליגי כנ"ל, דאם רק הגידור עולה שוב א"צ ומשהו, ורש"י לשיטתו.

אכן נראה דגם לפי הגר"ח אף דגוף המחיצה עולה, אכן כיון שזו רק בהלכה ולא במציאות, וכמוש"כ הר"ח "הבן בלבבך" שוב פשוט שא"צ לזה מקום, ולמה לי משהו, ושי' רש"י בזה כבר נתבאר לעיל בעמוד א' דלדידיה עיקר השיעור הוא ז' על ז' ומשהו.

והנה לעיל הבאנו מחלוקת מאירי ופנ"י אי צריך סברא דאגיד גביה בגוד אסיק, ונראה דתלוי בספק הנ"ל דכמו דדופן עקומה בפעולת הגידור צריך סברא דאגיד גביה, ה"ה במאירי הדין כן, אבל הפנ"י שלומד שזה גוף הדופן שעולה, ולכן הוא מצריך משהו, לשיטתו ס"ל דאין צריך סברות הללו.

פלוגתת הר"ן והריטב"א בדין מחיצות ניכרות – עפ"י פלוגתת הגר"ח והחזו"א.

מצאנו ארבעה נפ"מ בין הר"ן לריטב"א בדין מחיצות ודפנות של סוכה לגבי הדין מחיצות הניכרות, ואלו הן:

[א] ע' בר"ן שכתב שהסברא דבעינן מחיצות ניכרות הוא כדי שיהיה כעין דירה, והריטב"א לא הוסיף ביאור זה.

[ב] עוד מצאנו בזה, דלעיל בסוגי' דחקק חילקו בין שבת לסוכה לענין מחיצות מרחוק, והריטב"א מדמה למחיצות ניכרות והר"ן לא מדמה.

[ג] עוד חילוק מצאנו ביניהם, דהנה להלן [ז'] הר"ן מיישב את של' רש"י בחידוש שחידש שצוה"פ לא מהני לדפנות דמדין ב' כהלכתן, והוא מדמה לכאן לדין מחיצות הניכרות, אכן הריטב"א חולק שהוא דחה שם את פירש"י, והיה נראה מזה דלית ליה סברת הר"ן.

[ד] מצאנו ביניהם עוד חילוק, בצוה"פ בדופן השלישי, דס"ל לתוס' דרק מהני בחצי טפח בכל צד דומי' דכאן מדין מחיצות ניכרות והראב"ה חולק, והריטב"א כהראב"ה והר"ן כהתוס', עייש"ה.

והנראה בכל זה שהר"ן למד דע"י גוד אסיק מושכין את גוף המחיצה, וכדהבאנו מכמה ראשונים וכ"ה בגר"ח, והריטב"א למד דבגוד אסיק רק נמשך פעולת הגידור של המחיצה כלפי מעלה והיינו כטענת החזו"א.

ונמצא דלפי הר"ן, ע"כ אין לדמות לחקק דמיירי במחיצות רחוקות דכאן המחיצות קרובות אחרי גוד אסיק וע"כ דנתחדש עוד חילוק בין סוכה לשבת, ד'סוג' המחיצה צריך כעין דירה ופשוט דשבת אינו דירה, ולפי"ז חידש דכמו דגוד אסיק אינו מחיצה כעין דירה ה"ה צוה"פ.

הריטב"א למד דנמשך הגידור, והרי"ז ממש כחקק שגודר מרחוק, דמחיצה למטה גודר למעלה, וא"צ חילוק חדש, ולא נתחדש שינוי ב'סוג' הדופן רק ב'מקום' הדופן ואין מקום לחדש דשאני צוה"פ בין סוכה לשבת.

והדברים מפורשים בריטב"א, דכ' הריטב"א דאין כוונת הגמ' 'ניכרות' רק 'ניכרות עימה', דניכרות בעי גם בשבת ומהאי טעמא הים אינו מחיצה לכל הארץ להיות רשה"י, אכן הכא בעינן 'עימה', ולכא' צ"ב דאי מיירי במשיכת הכותל למעלה הרי אינו ניכרות כלל, לא רק דאינו ניכרות עימה, ואי כוונתו על החלק שהוא עדיין למטה שהם ניכרות רק שאינם ניכרות עימה, הרי זה צ"ב, שהרי הלמעלה הוא דופן הסוכה לא החלק מלמטה ומה אכפת לן בלמטה דאינם ניכרות עימה.

וע"כ צ"ל שהחלק מלמטה הוא הדופן סוכה, והוא גודר מלמטה והיינו פעולת גידור מרחוק, ולזה מיקרי ניכרות ולא ניכרות עימה.

מחדש דכו"ע מודי דבעי גידור עד הסכך ולא דופן עצמו ונחלקו בפלוגת הגר"ח וחזו"א אי זה בכלל גוד אסיק או לא.

ואם כנים הדברים יש ליישב קושי' הפנ"י, ונחדש בזה חידוש גדול, דהנה, לעיל הבאנו דהפנ"י דייק דלר"ן א"צ מחיצות עד הסכך, ולכן אין הלכתא דגוד אסיק כלל בסוכה רק בשבת, וצ"ב הרי בעי מחיצות עד הסכך, וע"כ דא"צ, ודלא כהריטב"א [ט"ז] דמהני מחיצת י' מדין גוד אסיק דבעינן עד הסכך.

ונראה שיש מקום לחדש דלעולם אין פלוגתא דלפי הר"ן גוד אסיק הוא משיכת גוף המחיצה, אלא דגם לולי הדין גוד אסיק הגידור עצמו עולה למעלה, ומה שהגדירו עולה אינו מדין גוד אסיק, אבל לפי הריטב"א זה גופא גוד אסיק, ונמצא דלא פליגי, דתרווייהו מודי דא"צ שגוף הדופן יגיע עד הסכך וסגי בגידור הדופן עד הסכך, ורק דפליגי אם יש גידור עד הסכך בלי גוד אסיק או לא, ודו"ק.

אולם לכא' ק' לומר כן בר"ן, דהרי לר"ן גוד אסיק הוא בשבת, ולרמב"ם לא נאמרה כלל הלכתא דגוד אסיק בשבת, דלרמב"ם תמיד גודר עד השמים בלי גוד אסיק ולכן א"צ גוד אסיק בשבת כ"כ הגר"ח, וע"כ דהר"ן לית ליה סברא זו דגודר עד השמים, דאל"כ ל"ל גוד אסיק בשבת.

וע"כ דהר"ן מחלק בין עמוד למחיצה ממש, דעמוד אינו גודר עד השמים דאינו מחיצה כלל, ולכן בעי גוד אסיק וכסברת הרמב"ן אבל במחיצת י' מודה הר"ן לסברת הגר"ח, וכן ביארנו להלן ברמב"ן, ולפי"ז בעמוד צריך להלכתא דגוד אסיק בשבת לדעת הר"ן ויהיה מחיצות עד הרקיע, [ודלא כהרמב"ן דאין גוד אסיק כלל במחיצות שאינם ניכרות וכדיבואר].

דעת הרמב"ן ורמב"ם במחיצות הניכרות ובדברי הגר"ח בזה.

ברמב"ן בשבת [צ"ט] - מובא ברשב"א שם - מבואר דאין דין רשה"י עולה עד הרקיע בעמוד ברשה"ר, "דה"מ ברשה"י שיש בו מחיצות כגון חצר אבל בעמוד לא", והק' הגר"ח דבסוגי' דידן מבואר דמהני, ורק דלענין בסוכה לא מהני דאיכא חיסרון מיוחד מצד אינם ניכרות.

ותי' דע"כ דלמד הרמב"ן ביאור חדש, דהסוגי' לא חידשה הלכה בהלכות דפנות סוכה רק הלכה בהלכות גוד אסיק, דרק אמרינן דינא דגוד אסיק במחיצות שניכרות במקומם ולא בעמוד אטום, וזה תנאי בדין גוד אסיק, ונמצא דאדרבא דסוגיין הוא המקור לדעת הרמב"ן דלא אמרינן גוד אסיק בעמוד דאינם מחיצות גם לענין שבת.

ונמצא, דלפי הר"ן המחיצה "למעלה" אחרי' גוד אסיק אינו ניכרת ולכן לא מהני לסוכה, ולפי הרמב"ן המחיצה "למטה" 'לפני' גוד אסיק אינו ניכרת במקומו ולא שייך לעשות בו גוד אסיק.

[והבאנו ביאור אחר מהריטב"א דלעולם כהר"ן שזה דין בסוכה, אלא דהדופן למטה אף דבמקומו הוא ניכרת אבל אכתי אינו ניכרת 'עימו', והיינו עם הסוכה מלמעלה ולכן הוא לא גודר כלל את הסוכה, כעין חקק].

נמצא דפליגי הרמב"ן ור"ן בתרתי, א] הרמב"ן ס"ל דמחיצות של גוד אסיק מהני לסוכה והר"ן ס"ל דלא מהני דלא הוי כעין דירה, ב] הרמב"ן ס"ל דאין גוד אסיק בעמוד דאינו ניכרת, והר"ן ס"ל דיש גוד אסיק גם בזה.

והגר"ח דייק את לשון הרמב"ם כהרמב"ן, וז"ל "שאין אלו מחיצות הניכרות, ונמצא ע"ג העמוד סכך כשר בלי דפנות" ולפי הר"ן הרי יש דפנות רק דאינם דומי' לדירה ולכן פסולות, אבל לפי הרמב"ן דלא אמרינן גוד אסיק ופסול, היינו דאין דפנות כלל, וא"ש הרמב"ם כהרמב"ן.

ונראה דלפי הגרי"ז דלרמב"ם אין דין דירה למ"ד דירת ארעי, א"כ הרמב"ם לשיטתו אזיל דאין דין דירה, ולכן הוא לא למד את הגמ' כהר"ן שזה חיסרון בדפנות סוכה, דלדידיה אין הבדל בין סוכה לשבת לענין דירה אע"כ דלמד שזה חידוש בגוד אסיק.

[ואין זה מוכרח, שהרי שם פ' דרבא בדירה סרוחה אזיל כר"י דדירת קבע, וא"כ ה"ה די"ל דרבא הוא למ"ד דירות קבע].

בדברי הגר"ח דלפי הרמב"ם יש ב' דינים.

איברא דהק' הגר"ח דאין כ' הרמב"ם שיש דין רשה"י עולה עד לרקיע בעמוד, הא לדידיה אין גוד אסיק במחיצות כלל בעמוד, ובסוגיין מודה לרמב"ן ובעמוד בשבת חולק.

ותי' הגר"ח דיש ב' דינים, א] כל מחיצה גודרת עד לרקיע בלי דין גוד אסיק לשי' הרמב"ם, ולהכי לא הביא הרמב"ם דין גוד אסיק בהל' שבת דזה סגי, ב] גוף הדופן ממשיך ועולה, וזה צריך בסוכה, והביאור, דבשבת הגידור מרחוק מהני, וכעין חקק, וסוכה בעי דופן עצמו במקומו, ולכן לא מהני מלמטה, ולכן בעי גוד אסיק.

ומה"ט פסק הרמב"ם דיש רשה"י עד לרקיע בעמוד למרות שאין גוד אסיק, אכן לפי"ז פליגי הרמב"ן והרמב"ם בסברת הגר"ח האם חוץ מהדין גוד אסיק יש עוד דין גידור עד למעלה, וצ"ב פלגותיהו.

ונ' דכו"ע מודי לסברת הגר"ח דחוץ מהדין גוד אסיק יש דין גידור עד הרקיע, רק דשי' הרמב"ן דבעמוד לא שייך כיון דבמקומו סתום ואין עליו תורת מחיצה, וכל מה דשייך לחדש בעמוד הוא ע"י משיכת הדופן דלמעלה נעשה דופן, דבמקומו אינו דופן כלל, ונעשה למחיצה ע"י גוד אסיק וזו סברת אב"י, ורבא חולק דאין יצירת דפנות ע"י גוד אסיק, ולכן אחרי דאין גוד אסיק, גם דין גידור ליכא.

אבל הרמב"ם סובר דאב"י לא חידש דשייך ליצור מחיצות ע"י גוד אסיק, וע"כ דאית ליה דין מחיצה כבר למטה, ואף דאין מחיצה על מקום סתום, אכן ע"כ שיש לו גידור למעלה, וחייל אביה תורת מחיצה לענין זה שהוא גודר את המקום מעל העמוד, וכיון שע"כ הוא מחיצה שוב שייך ביה גוד אסיק לפי אב"י, ויהני כבר לסוכה, אבל לרבא כיון דאינו ניכר כמחיצה, אף דעושה גידור ושמ"י מחיצה, אכתי מיקרי אינו ניכרות.

לפי"ז נתחדשו ג' חידושים בסוגי', וכמבואר נמי ברבינו אברהם מן ההר.

הרי הגר"ח חידש ברמב"ם, א] הסוגי' מיירי בדיני גוד אסיק, ובפרט הזה הוא לומד כהרמב"ן, ב] הרמב"ם לומד דשמיה מחיצה עוד לפני הגוד אסיק, ג] הדין מחיצה לפני גוד אסיק הוא בזה שהוא גודר עד הרקיע ולכן רשה"י דעמוד עולה עד הרקיע.

ואם נעיין ברבינו אברהם מן ההר נראה את כל ג' החידושים מפורשים, א] מפורש שם שהסוגי' לענין גוד אסיק, ב] מפורש דשמ"י מחיצה, רק דמחיצה קלושה היא, וז"ל "ולא אמרינן במחיצות כדי כי הני גוד אסיק, אבל לעצמן מחיצות ניהו", ג] הק' שם דיהני מה דרשה"י עולה עד הרקיע לענין סוכה, ותי' דלזה בעי גוד אסיק דווקא, וכוונתו דיש כבר גידור, ותי' דסו"ס אין דפנות במקומן וכדבעינן בסוכה.

[ולעיל כ' דהר"ן מודה לרמב"ן וחולק עליו, שהרי הרמב"ם כ' דאין גוד אסיק כלל בשבת [דיוק הגר"ח] וע"כ שיש סברת גידור, והר"ן כ' דיש גוד אסיק בשבת ואין גידור, וביארנו דלר"ן יש גידור למעלה ורק כאן אין גידור דהעמוד סתום, וכסברת הרמב"ן כאן, רק דלר"ן עמוד הוא רשה"י עד לרקיע מדין גוד אסיק והרמב"ן לומד דכאן בסוגי' נתחדש דאין גוד אסיק כלל].

מבאר דרך שייך גוד אסיק אחרי ששמיה מחיצה וגודר עד לרקיע.

והנה הוספנו סברא על הגר"ח ברמב"ם, דהרמב"ם רק מודה דשייך גוד אסיק מעמוד לפי אב"י אחרי ששמו מחיצה, והיינו ע"כ דלפני גוד אסיק כבר גודר עד הרקיע, וד"ק.

ונראה דזה כתוב במ"מ שהק' [פ"ד סוף הל' י"ד] דלמה לי עמוד י' לגוד אסיק, ותי' דרך אחרי שלענין שבת זה רשה"י, ועוד, דעולה לרקיע, שוב שייך לדון גוד אסיק, והיינו כנ"ל דכיון דגודר שם חיילא ביה שם מחיצה, ושוב שייך גוד אסיק.

ויש להוסיף בסברא זו, דרך שייך למשוך כותל למקום שגודר [דלא כדופן עקומה שהתעקם ממש, דהכא נמשך לאויר] וכעין סברת המכתם בדופן עקומה [דשם ביארנו את הדין דופן עקומה מצד קירוב], וצריך אגיד גביה, ולכן לא מהני לעמוד דרשות אחרת הוא.

ואף ברמב"ן י"ל דס"ל דשייך כלפי מעלה בלי זה שגודר כלפי מעלה, וזו שיטת אב"י, וזה גופא פלוגתת רבא דכיון דלא גודר אין לו שייכות לשם למושכו.

מבאר דבשי' המאירי מפורש כל דברינו, אלא דמפורש נמי דלא כהגר"ח, ואיכא ב' דרכים בפלוגתת הרמב"ם ורמב"ן.

יעויין היטב בדברי המאירי, ומתוך דבריו למדנו כמה נקודות דנתחדשו לנו מתוך הבנת דברי הראשונים בסוגיין, ונחזור בקצרה:

לפי דרכו של מקצת ראשונים נתחדשה בגמ' חידוש בגוד אסיק, עוד נתחדש כאן דבלי לבא לדין גוד אסיק נחלקו הרמב"ם ורמב"ן אם בעמוד שייך גידור עד הרקיע או לא, וזו פלוגתתם אם שייך רשה"י עד הרקיע בעמוד, וכל הנ"ל מפורש בדברי המאירי.

א] המאירי הק' דלמסקנת סוגי' זו איך מהני עמוד להיות רשה"י, ומפורש שחידוש זה נתחדש בסוגיין על אף שזה חידוש בגוד אסיק דעלמא, והיינו כהרמב"ם ורמב"ן.

ב] המאירי תי' דכאן זה רשה"י בלי מחיצות, רק המקום מצד עצמו מובדל, והיינו כהרמב"ן דלמד דזה רשה"י בלי מחיצות, ודלא כהרמב"ם שיש מחיצות וגודרות עד השמים.

ג] המאירי שבת [צ"ט:] הסתפק אי בעמוד הרשה"י עולה עד לרקיע, ועיי"ש דצדדי הספק הם דאולי רק בגוד אסיק במחיצות ניכרות אמרינן כן, וכאן ליתא לדין זה, והיינו שוב לשיטתו דסוגי' דידן הוא חידוש בגוד אסיק.

וצריך להבין מהו הצד דיהני, וצ"ל כהגר"ח ברמב"ם שמחיצות גודרות עד לשמים בלי גוד אסיק, והיינו דמסתפק בספק של הרמב"ן והרמב"ם, ודו"ק.

אכן בדבריו מבואר דלא כהגר"ח, שהרי בסוכה כ' דאין כן מחיצות כלל, ואכתי מסתפק, והיינו שהסתפק אי הוי דין ברשות עצמו שהרשות עצמו עולה או דין ע"י מחיצות, ומעתה י"ל דזהו שי' הרמב"ם בלי לבא לחידוש שיש גידור מחיצה עד הרקיע.

אכן בר' אברהם מן ההר מצאנו כבר סברא זו שיש מחיצה רק שזה מחיצה קלושה, ומחיצה זו גודרת לשמים, ולא שייך בה גוד אסיק, עכ"פ יש ב' דרכים בפלוגתת רמב"ם ורמב"ן.

ולפי המאירי חזינן דשייך גוד אסיק בלי שהדופן כבר גודר שם ודו"ק, ודלא כהמ"מ, ודלא כסברא דידן ברמב"ם, אכן זהו כהרמב"ן ודו"ק.

ונראה שיש בזה גם סברא אחרת, דהנה, המאירי [ט"ז] כתב דאמרינן גוד אסיק, ולא גוד אחית כיון דדרך בנינים למעלה ולא למטה, ונראה דהכוונה כאן לבאר דצריך שייכות למקום למעלה, והיינו דדיינינן ליה בתורת 'תחילת דופן', ולכן שייך גוד אסיק להמשיך את התחלת הדופן, ולשיטתו הוצרך לזה, דלא סגי ליה במה שהוא גודר למעלה, דגם בעמוד זה לא גודר למעלה, ואכתי היה צד לומר גוד אסיק.

"אבל על שפת הגג לכו"ע כשירה" – בפלוגתת הראשונים האם גרסינן ליה או לא, ותלוי אי הוי סוגי' של גוד אסיק או שסוגי' של דפנות סוכה.

צ"ב דמ"ש מעמוד.

והנה הרמב"ם פסק דבכה"ג כשירה אף דבעמוד פסולה, והראשונים פסלו גם בעמוד וגם בגג, דאזלינן לחומרא, וכתב הגר"ח דהרמב"ם היה לו גירסת הגאונים שהביא המ"מ, דלא גרסו דנחלקו על שפת הגג, והיינו דאין את כל האיבעי' בסוגי'.

אכן הק' דאכתי מנלן מסברא לחלק בין עמוד לבית, ותי' דלרמב"ם לשיטתו מוכרחים לחלק, שהרי אי נלמד את הגמ' כהר"ן דמדין דירה ודומיא דדירה, א"כ אזלינן בתר מחיצות דגוד אסיק עצמו בתוך הסוכה, והנך מחיצות אינם ניכרות, א"כ ה"ה בבית, אבל לפי הרמב"ם והרמב"ן הרי החלק שאינו ניכר, היינו המחיצה דלמטה, שממנו לא עבדינן גוד אסיק כיון שאינו ניכר שם למטה.

ולפי"ז בבית מוכרחין לומר גוד אסיק שהרי זה לגמרי ניכרות למטה, ורק מלמעלה אינם ניכרות, ונמצא דמחלקינן בין עמוד לבית גם בלי שיהיה כזה גמ'.

ולכן הר"ן לשיטתו היה לו גירסת האיבעי' ופסק כן לחומרא דלא אמרינן ביה גוד אסיק, והיינו משום דסוגי' דמחיצת סוכה הוא, אבל לפי הרמב"ם לשיטתו לא היה לו גירסת האיבעי', וע' היטב בגר"ח.

אולם אכתי ק' שי' הר"ן דאף דגורס את האיבעי' ומחמיר, אכן אכתי ק' דמהו הצד בגמ' דליהוי כשר בשפת הגג.

וזו קושי' התוס' דגם התוס' אזלי בדרכו של הר"ן, ותי' דמחיצות ניכרות בבית, וזו תימא רבתי, דסו"ס הנידון הוא למעטה דהוי כעין דירה, וצ"ע.

ונראה דלפי הראשונים דצריך גוד אסיק גם במחיצת י' כדי שיגיע לסכך, לדידהו יש לעיין דלמה חשיב ניכרות, וכן פי תיקרה, ותי' התוס' דבפי תיקרה טפי ניכר, ואכתי צ"ב, דעד כמה שנצרך המחיצה הרי אינו דומי' דדירה, וצ"ל דדנין את כולה כמחיצה א' וכיון דבחלקה מתקיימת תנאה דניכרות, אז כל המחיצה כבר מיקרי מחיצה שהיא כעין דירה, דדין מקצתה קיימא בכולה, ודו"ק.

ונראה דזהו החידוש בבית, דכיון דמחיצה ארוכה שתחלתה בבית וסופה בסוכה, דנים אותה כמחיצה א' שבחלקה מתקיימת תנאה דדומי' דדירה, ובזה אמרינן דבכולה התקיימה תנאה זו כיון שכולה מחיצה א', ודו"ק.

וצריכים להוסיף בעומק סברא זו, שאין הלכה שהסוכה צריכה להיות כדירה, וממילא דבמחיצות שאינם ניכרות אין הסוכה דומי' דדירה, דא"כ לא היה מהני כלום מה שחלק מהמחיצה שאינו בסוכה הוי דומי' דדירה, אלא דין הוא בגוף המחיצות עצמם, שיהיו מחיצות לסוכה שהם דומים למחיצות דירה, ובהם נתקיימה תנאה זו, וכיון שיש מחיצה א' בשביל הבית וסוכה, דנים כולו כאחד, וזו מחיצה שהתקיימה בה תנאה דדומי' לבית.

אולם בגוף דברי הגר"ח אכתי יש לתמוה, הרי סו"ס ר"ה ס"ל דיש מחלוק' בשפת הגג, ולפי הרמב"ם אין מקום לכזה מחלוקת כלל¹⁰⁸.

ונראה דכל הקושי' היא רק לדרכו של ר' אברהם מן ההר והגר"ח שכבר יש מחיצה שגודר למעלה מהעמוד, אבל אם נאמר כהמאירי שמחיצה אינו גודר למעלה, [וגם אז א"ש הרמב"ם שיש רשה"י עד הרקיע, וכתבאר], אז יש כבר מקום לומר ביאור חדש בדברי רבא בעמוד.

והיינו כך, דבאמת בעינן מחיצות דלמטה שיהיו ניכרות שבאים לגדור את הלמעלה, והיינו דהלכתא דגוד אסיק רק נאמרה למקום שבלאו הכי ניכר שהמחיצה גודרת, דצריך שייכות למקום שבאים למשוך את הדופן אליו, וזה כעין סברת המכתם והרי"ף גיאות דבעינן "אגיד גביה" כדי שנאמר דופן עקומה ולכן לא נאמר דופן עקומה לעמוד כיון שהוא רשות אחרת.

וזהו טעמא דעמוד, שאין היכר בכלל שבא לגדור את הלמעלה מהעמוד כיון דבמקומו הוא לא גודר כלל, ובבית י"ל דאחרי שהוא כבר גודר במקומו, שוב ניכר שגודר את הכל מלמטה עד הרקיע, או ד"ל דאדרבה, דכיון דעשויות לבית, שוב נראה כגודר רק את הבית, וזהו הספק והמחלוקת.

וכן מפורש במאירי, דכתב בטעמא דבית דעשויות לבית, ולכן אין גוד אסיק, וא"ש, [ובמה שפסק הרמב"ם לחלק בין בית לעמוד, י"ל כהר"ן שהביא גירסא שכ' מפורש שבשפת הגג כשר].

[ואולי דסברת המאירי שייכא למאירי [ט"ז] שכתב שדרך לבנות למעלה, וזה ליתא בבית].

[וע"ע בקלסר תשנ"ו מה שהוספנו מהרשב"א בעבודת הקודש וכן מהמאירי בשבת ודו"ק].

שי' רש"י במחיצת הניכרות ובדין שפת הגג.

לשון רש"י בבית "והכא לא אמרינן דבעינן מחיצת הניכרות", וצ"ב דהול"ל כהתוס' דהכא חשיבי ניכרות, ומשמע דאינם ניכרות ואפי"ה מהני, וזה צ"ב דאם יש תנאה דניכרות למה מהני בלי ניכרות.

ועיין בר' אברהם מן ההר שכ' על לשון זה של רש"י שהיה לו פירוש חדש בניכרות, וז"ל "כלומר דלא אמרינן בשום מחיצה גוד אסיק אלא כשהן ניכרות ויוצאות לו".

ונראה דהביאור עפ"י המאירי להלן [ט"ז] דגוד אסיק אמרינן דדרך לבנות כלפי מעלה משא"כ גוד אחית, והביאור, דגוד אסיק רק אמרינן אחרי דדיינינן ליה "כתחילת דופן" שצריך להמשיך, ושוב ממשיכים מדין גוד אסיק ולא ללמטה.

ולפי"ז בעמוד יש חיסרון ששם לא רואים כלום מהמחיצה, ואינו ניכר שם כדי שנאמר שהלמטה היא "תחילת דופן" ללמעלה, ודו"ק.

ולפי"ז ה"ה דבית חשיב אינם ניכרות דאינו ניכר כלל כיון שאין שום חלק שעולה למעלה, ודו"ק.

והנה, רש"י ודאי חולק, דהמאירי ע"כ למד דפי תיקרה אינו דין גוד אחית [ושמעתי שכן מפורש במאירי], אבל רש"י להלן [ו:] וכן להלן [ריש י"ט] מפורש דמדין גוד אחית אתינן עלה, אכן י"ל דרש"י מודה דרק נאמרה על תחילת דופן אף דאין זה מצד 'דרכם לבנות', ושייך גם בפי תיקרה, ו'תחילת דופן' הוא כשמתחיל לגדור חלל זה, וזה אין לך בעמוד ובבית.

ונראה דכל הצד להכשיר כאן זה הוא רק מחמת הקונדיסין, וכן דיקדק רש"י שמחיצת הבית היא למטה "בין הקונדיסין", והיינו שע"י הקונדיסין אפשר כבר לדון שיש התלחלת ההמשך לגידור על הרשות והחלל דלמעלה, ושוב שייך לדון את המחיצה דלמטה כתחילת דופן גם לחלק הלמעלה בלי לבא לדין ניכרות אף דהמחיצה היא לגמרי למטה, ואין כאן ניכרות כלל, אפי"ה מהני.

¹⁰⁸ ואולי נאמר דלחכמים דר"ה נתחדש מחיצות ניכרות מדין דירה לענין סוכה, ואין לזה שייכות לרבא בדין עמוד, ור"נ לית ליה הך דין כלל, אלא דדוחק גדול

[ובזה יתיישב קושי' חמורה, דהנה, השפת אמת הק' למה בדין של רבא בעמוד הוצרכו להעמיד בלמעלה מכ' ולא בד' קונדיסין, ולפי הנ"ל פשוט, דאז יש צד להכשיר, ולכן הוצרך לאוקמי' שיש כבר מעמידים וקונדיסין במקום חוץ לעמוד, והעיקר שלא בעמוד, וזה משכחת לה בתרי גוונא, א] קונדיסין על הקרקע, ב] דפנות מן הקרקע, והא דהדפנות עצמן לא הכשירו, משום שהיה בהם פסול דלמעלה מכ', ונקטו גוונא זו דסתם סוכה בסכך על דפנות.]

ונראה עוד, וזה כבר חידוש גדול, דאיכא למימר דהפלוגתא באמצע הגג הוא אם קונדיסין יש להם שיעור דפנות, ונ' דגם אם אין בזה שיעור דופן, אבל בטפח על טפח יש לו דין דופן אף דאין לנו שיעור דפנות לסוכה, ומה שיש לו 'שם דופן' סגי לדון שיש המשך ללמעלה דאף דהמחיצה ההיא לא ממשיכה, כלומר שיש ניכרות, אבל יש לו המשך בזה שיש 'שם דופן' למעלה ג"כ.

[ובחידוש זה מתיישב קושי' הרש"ש בהמשך].

[ולפי"ז לא יתיישב קושי' השפ"א דהול"ל עמוד שיש עליו קונדיסין שאין בהם שיעור טפח על טפח].

"להודיעך כוחו דר"י" – בקושית הרש"ש באמצע הגג ובשפת הגג.

ע' רש"ש שהק' שיש תרי פלוגתות באמצע הגג ובשפת הגג ואין ביניהם שייכות, פלוגתא א' בגוד אסיק, ופלוגתא ב' בדיומדין, וזה בעי טפח ובוזה לא בעי טפח, ואיך יש צד ללמוד הכשר דאמצע הגג משפת הגג עד כדי כך דאמרינן "להודיעך כוחו", הא תרתי נינהו בלי שייכות.

וכן ק' לעיל דלמה שפת הגג פשיטא דכשר, דאולי לכו"ע לא אמרינן גוד אסיק ואפי"ה יש צד להכשיר דיומדין מצד הדיומדין עצמן, וכן הק' רעק"א דלעולם גם שפת הגג יצטרך טפח בדיומדין, דאולי אין הלכה כלל של גוד אסיק דאין כאן ניכרות, ותי' דדיומדין מדין המשכת הדופן, וגוד אסיק נמי מדין המשכת הדופן, ואם יש המשכת הדופן מדיומדין שאינו דופן גמור כש"כ מגוד אסיק שיש כבר דופן גמור, ולהלן [ו':] משמע שזה ממש דין גוד אסיק, ולכן לא כ' בהילכתא דמחיצות, כיון דבכלל גוד אסיק הוא.

אמנם רש"י השמיטו שם, [וכן מבואר ברש"י בהמשך שם וכדביארנו להלן].

ונראה דעפ"י דרכינו ברש"י, שגם קושי' זו מתיישבת.

דהנה, בדיומדין נתחדש תרתי, א] דחיילא בזה שם דופן, ב] שיש לזה שיעור דפנות לסוכה, וכל זה באמצע הגג, אכן בשפת הגג אינו כן דהתם לא שייך גוד אסיק דאין ניכרות, דאין "תחילת דופן", דלא ניכר כלל כלפי מעלה, והכא סגי ב'שם דופן' למעלה אף דאין בזה שיעור דופן, דאז יש כבר דופן למעלה לומר שהלמטה היא "תחילת דופן" אף דלא ניכר המחיצה ההיא למעלה, ולחכמים שפוסלים, היינו דאין לו אפי' שם דופן.

וזהו "להודיעך כוחו", וזהו הפשיטות דכו"ע מכשירים, דאין מקום לחלוק על דין גוד אסיק, ורק דכאן אינו תחילת דופן, ואי לדיומדין יש "שם דופן" שוב הו"ל תחילת דופן.

בדברי הראשונים בהשמטת הרי"ף.

יש לעיין דלמה הישמיט הרי"ף דין שפת הגג ואמצע הגג, וע' במלחמות בשם הראב"ד דכל זה בכלל דברי הרי"ף ב' כהלכתן וג' טפח, וכמו שמבואר בבריי' אח"כ ב' כהלכתן, וכ"ה בר"ן.

וצ"ב דבשלמא דיומדין באמצע הגג דזהו שיעור דפנות ואמרינן ב' כהלכתן ותו לא, אבל בשפת הגג מדין גוד אסיק אתינן עלה, וע"י גוד אסיק איכא מחיצת גמורות, וצ"ע ג.

ולפי מה שנתחדש לעיל ברש"י צריך שיהיה "שם דופן" על טפח כדי שיהיה המשך, ואל"כ לא שייך כלל דין גוד אסיק דאינם ניכרות, ונראה דב' כהלכתן כתוב עיקר האי חידוש ד'טפח' אינו דופן כלל ורק ביחד וכגמר לב' כהלכתן הוא דהוי בכלל דופן, ולכן אחרי שאינו דופן, שוב אין ממשיך ושוב לא שייך כלל דינא דגוד אסיק.

ואכתי צ"ע דלמה עיקר הדין עמוד הושמט ששם למדנו דכשאין מחיצות ניכרות אין עליהם דין דפנות סוכה, ודין זה השמיט הרי"ף, וזה תימא, וע"ז כבר לא שייך לומר ב' כהלכתן, ולא הק' הרז"ה והמלחמת כלל ע"ז, וצ"ע.

ולפי הרמב"ן שזה דין בגוד אסיק ולא דין בסוכה א"ש, די"ל דידעינן דין זה מעמוד שאין בו רשה"י עד הרקיע, וע"כ מטעם הנ"ל ואכתי קשה דגם דין זה לא נפסק מפורש, וצ"ע.

המשך הסוגיות בקלסר בקצרה.

סימן יט

קונטרס בגדר דין ישיבת סוכה,
ובדין כוונת מצוה ומתעסק במצות שינה בסוכה,
ובגדר הגזירה דשמא ימשך אחר שולחנו.

פרק א' כמה קושיות ותמיהות בעיקר מצות ישיבה ושינה בסוכה. / א' מביא מהאחרונים לדון האם משכחת לה אופן של אכילה בסוכה שאין בו קיום מצוה אבל אכילת לא ביטל את המצוה, ודן האם אכילה חוץ לחסוכה הוא ביטול בקום ועשה או בשוא"ת, והאם אכילה בסוכה בלי כוונת מצוה דאכל מחוץ לסוכה דמי. / ב' מתמה במה שדנו האם דיני הפסק במצות סוכה דומין לשאר מצוות או דנים מצד הדיוורין. / ג' תמיהא בעיקר הגדר של מצות שינה בסוכה, דאין כאן כוונת מצוה ויתירא מזה דהוי מתעסק דלכו"ע אין כאן קיום מצוה, ודחה את אלו שפירשו שאין מצוה בשינה רק איסור שינה בחוץ, ודחה את אלו שפירשו שהמצוה היא רק להכין עצו לשינה. / ד' מתמה בשו"ט בין הר"י ור"ת האם מסביר שינה יותר חמור מאכילה לגבי הברכה או איפכא, וכן מהדין י"ד סעודות ולא מצאנו כן בשינה. / ה' מצאנו כמה סתירות בדין שינה וטיול בסוכה דמצד אחד שינה חמיר וחשיב עיקר מצוה ומאידיך טיול חמיר וחשיב עיקר מצוה. /

פרק ב' דרכו של הצפנת פענח בגדר מצות ישיבת סוכה, שיסוד המצוה היא הקביעת דיורין להשוות את הסוכה לדירה. / ו' מביא כמה קושיות מהגאון בעל הצפנת פענח בגדר מצות ישיבה ושינה בסוכה. / ז' מביא מהגאון הנ"ל דהגדר במצות ישיבת סוכה הוא קביעת דיורין להשוות לסוכה. / ח' מקשה טובא על דברי הגאון הנ"ל ודחה דבריו. /

פרק ג' דרך חדשה בגדר הקביעת דיורין, דחל בגברא ובסוכה כהדדי / ט' דרך חדש בגדר הקביעת דיורין בסוכה דחל בגברא וסוכה כהדדי, וחלוק משאר קביעת דיורין שהוא רק קביעות במקום מסוים והכא הקביעות הוא לסוג חדש של דיורין. / י' מבאר בזה את דברי הרמב"ן במצטר ודין נשים ודין חינוך, ואת השינוי בסדר דבר הרמב"ם בהלכותיו. /

פרק ד' מצות ישיבת סוכה היא מצוה שתלויה בתוצאה [חלות דיורין], ומה"ט נשתנו הגדרים של כוונה ומתעסק במצוה זו. / י"א' מבאר דבמצוות שהתוצאה היא עיקרה של המצוה, אם עושה את המצוה שלא בכוונה אכתי מתייחס אליו הקיום מצוה, אף דלא חשיב כ"עושה מצוה", ונפ"מ לשלוחי מצוה אינן ניזוקין. / י"ב' מחדש עוד מדברי הרמב"ן סוף ב"ב [בכפיה בממונו בפרעון חוב] ומהקצוה"ח [בכפיה בממונו בצדקה] דבמצוות שהתוצאה היא עיקרה של המצוה, אם עושה את המצוה שלא בכוונה אכתי מתייחס אליו הקיום מצוה. / י"ג' דן בדברי הקצוה"ח הנ"ל ומביא הוכחה נוספת מדברי הגהות מיימוני בכפיה בשכר מלמדים, ומדברי הגר"א בצדקה. / י"ד' מיישב בזה דמצות סוכה היא מצוה שעיקרה בתוצאה של קביעת דיורין, וא"ש בזה עיקר הגדר במצות שינה אף דאין בו כוונה וחשיב כמתעסק, [ומיישב נמי שאין כאן פטור שוטה אף דישן פטור מן המצוות], ודן באיזה אופנים א"א להוציא ישן מתוך הסוכה, ודן האם לדמות לכל קיומית מול חיובית, ומביא כמה דרגות בזה. / ט"ו' מבאר בזה את הגדר במצות טיול בסוכה דאיכא קיום מצוה בלי חיוב, ומבאר את השיטות שסוברים שאכילה מחוץ לסוכה היא ביטול מצוה בקום ועשה, ומבאר את הנפ"מ בין ישן למצוה הבאה בעבירה לאינו מתכוין, ומה מחייב כוונה במצוות סוכה. / ט"ז' מבאר בזה את השו"ט בין הר"י לר"ת האם שינה חשיבא מאכילה או איפכא, ודן בדין ברכה על השינה. / י"ז' מיישב בזה את הסתירות והנפ"מ בין טיול ושינה. / י"ח' מבאר בזה שי' ר"א למה אין חובת שינה ז' ימים, ומבאר בזה את דיני הפסק בישיבת סוכה לענין ברכה אי מדמינן לציצית ותפילין או לא. / י"ט' שיטת הגר"ל דיסקין בדין "כוונת מצוה" בשינה בסוכה בהכנת עצמו לשינה. /

פרק ה' בגדר הגזירה ד"שמא ימשך אחר שולחנו", ובשיטת הרי"ף בדין סוכה קטנה וסוכה גדולה. / כ' מתמה טובא בשיטת הרי"ף דמדמה פלוגתא ב"ש וב"ה בסוכה קטנה לפלוגתתם בסוכה גדולה, ומביא בזה את פלוגתת המלחמות והרז"ה, ואת קוש' הבית הלוי מסוכה קטנה לתוך סוכה גדולה. / כ"א' מבאר את עיקר הגדר בגזירה שמא ימשך אחר שולחנו, דחז"ל הגידרו את אכילתו ביד עם שולחנו כלפי הקביעת דיורין דחילא מכוח אכילתו, ובזה נעקר הקביעת דיורין מסוכתו. / כ"ב' ביאור בדברי הרמב"ן דאינו ראוי לאכילה אינו ראוי לכל. / כ"ג' ביאור בחידושו של המשנה ברורה דבזמן שינה צריך שיהיה שולחנו בסוכה. /

פרק א'

כמה קושיות ותמיהות

בעיקר מצות ישיבה ושינה בסוכה.

א' מביא מהאחרונים לדון האם משכחת לה אופן של אכילה בסוכה שאין בו קיום מצוה אבל אכתי לא ביטל את המצוה, ודן האם אכילה חוץ לחסוכה הוא ביטול בקום ועשה או בשוא"ת, והאם אכילה בסוכה בלי כוונת מצוה דאכל מחוץ לסוכה דמי.

האחרונים נחלקו בגדר החיוב במצות ישיבת סוכה, שהמנ"ח [שכ"ה] חידש שמצהבב"ע במצות סוכה אינו כאוכל חוץ לסוכה, דבשלמא במצות לולב שהיא מצוה חיובית דרמי אקרקפתא דגברא, התם שוין מי שביטל את המצוה לגמרי למי שעשאו באופן שלא מקיימו, אבל בסוכה אינו כן, שהרי א"צ לאכול, ורק אם אוכל צריך סוכה והרי"ז כמצוה קיומית, וע"כ דאכילה מחוץ לסוכה הוא איסור, משא"כ באכילה במצהבב"ע שרק חסר בקיום, ותמה הגרשש"ק בשערי יושר [ש"ג פי"ט] שהיכן מצאנו "אופן הממוצע" שאינו חיוב רק קיום, והפשטות הוא דגם הכא איכא מצוה חיובית, דכשרוצה לאכול הרי מחוייב כבר לאכול בסוכה, וממילא דכשלא קיים המצוה הרי ביטול, ולפי"ז פשוט דאכילה במצהבב"ע שוה כבר לאכילה חוץ לסוכה, ולכא' הסברא כוותיה.

ונראה דכבר נחלקו בפלוגתא זו גדולי האחרונים, דיעויין ברעק"א ופנ"י בסוכה [ריש כ"ה]. דנחלקו בביטול מ"ע דאכילת סוכה, דברעק"א מבואר דזה ביטול בשוא"ת ודמי לחתן שלא קורא קריאת שמע מחמת עוסק במצוה פטור מן המצוה, דאף דאכל בחוץ וזה הרי מעשה בידים, אכן הרי רק לא קיים את הקו"ע של ישיבה בסוכה בזמן אכילתו וזה ביטול בשוא"ת,

והיינו שהפעולה של אכילה מחייבת פעולה נוספת להכניס את אכילתו לסוכתו, ופעולתו הראשונה [אכילה] אינו ביטול מצווה ורק השלילה מפעולתו השניה [כניסה לסוכה] היא הביטול בשוא"ת, והפנ"י חולק וסובר שזה ביטול בקו"ע ע"י גוף האכילה עצמה, ונראה דנחלקו בהנ"ל, והפנ"י כהמנ"ח, ועיין נמי באור שמח [מאכל"א פט"ו ה"י ד"ה לכן] שכתב בהדי" כרעק"א¹⁰⁹, וע"ע במקנה בקידושין [ל"ד ד"ה והרי סוכה] מש"כ בזה.

ומצאנו עוד שנחלקו בזה דיעויין במג"א [סי' תר"מ ס"ק ב' ובסי' תרט"ז ס"ק ב'], ובמחצית השקל ובמ"ב [סי' תר"מ] ובלבושי שרד ובפמ"ג שם, והעולה, דנחלקו אם איכא איסור ספייה לקטן חוץ לסוכה, דהאחרונים [מחצית השקל ומ"ב] נקטו דאיכא איסור והלבושי שרד ופמ"ג נקטו דליכא, ולכא' תלוי בהנ"ל, דבמצוה ליכא איסור ספייה, [אלא שהפמ"ג טוען שבאיסור שתלוי בזמן ליכא ספייה, ולא מצד מצווה אתינן עלה], שו"ר שכן תמה הגרש"ז זצ"ל בהליכות שלמה [מועדים פ"ט דבר הלכה אות כ"ה] שכיון שזה מצוה מה שייד בזה איסור ספייה, וכן הוא באבני נזר [או"ח סימן תפ"א ס"ק ח'] דנקט שיש איסור אכילה מחוץ לסיכה ולכן איכא איסור ספייה.

וע"ע בענין זה במ"ב [סימן תר"מ ס"ק ל"א] בדין אונן שהביא מהפמ"ג שהסתפק האם פטור כיון שכאן יש ביטול בקו"ע, וע"ע בשעה"צ [ס"ק מ"ח] שדן שם לפוטרו כיון שיש קום ועשה להכנס לסוכה, עיי"ש.

סוף דבר עלינו ליישב ולבאר סברת האחרונים דסברו דאיכא "אופן הממוצע" במצות סוכה, שהרי הסברא הפשוטה היא כהשערי יושר, וצ"ע.

לדרכו של השערי יושר שאין "אופן הממוצע" טוען הגרש"ז אויערבך [ריש מנחת שלמה], דכיון שכן, הרי באכילה שלא בכוונת מצוה לא יצא ידי"ח, והרי"ז דומה לאוכל חוץ לסוכה, וזה דבר קשה, ולא מצאנו ידינו ורגלינו במצות סוכה אם בעינן כוונה בכל רגע ורגע, וצ"ע.

ובאמת דיש להוכיח כהמנ"ח דיש במצות סוכה "אופן הממוצע", דלמשל בטיול יש מצוה בסוכה ויש אפילו אופנים שיתחייב לברך במצות טיול, [עי' להלן סוס"ק ח'], ומאידך גיסא מותר לטייל גם מחוץ לסוכה וכמבואר בתוס' ר"י החסיד בברכות [י"א] [בקושי' שם לר"ת], וע"כ כנ"ל, דכשמטייל בסוכה יש מצוה אף דאינו חייב בו, וכמו"כ מצאנו שמי שיצא בזמן הגשם והתחיל לאכול ולישון בחוץ, דשוב אין מטריחין אותו לחזור [וכמבואר בסוכה כ"ט], והטעם דלא הוי כעין תדורו [ביכורי יעקב תרל"ט ס"ק ל"ד], ואפי"ה אם יבא ויטרח לסוכה יש לו מצוה ואין זה הדיוט [ביכורי יעקב, מובא להלכה בביאור הלכה סוף סי' תרל"ט], ומכל הנ"ל מוכרח שבמצות סוכה יש "אופן הממוצע", ודלא כטענת הגרש"ש"ק, אלא דעיקר הך מילתא דיש מצוה וכשלא מקיימה לא ביטלה קשה, וצריך ביאור.

ב] מתמה במה שדנו האם דיני הפסק במצות סוכה דומין לשאר מצוות או דנים מצד הדיורין.

בשו"ע בסי' ח' בסעיף י"ד פסק המחבר דכשפושט טליתו בלי היסח הדעת, ושוב לובשו, דצריך לברך שנית, ובסוכה פסק המחבר דבלי היסח הדעת א"צ לברך שנית, והק' המג"א [סי' ח' ס"ק י"ח] דהשו"ע סותר משנתו, ותמה הפמ"ג [באשל אברהם שם ס"ק י"ח] דאין סתירה, שהרי צורת דיורין הוא ע"י יציאה וכניסה, ולכן אינו הפסק, אכן הוסיף דא"א לחלק כן, שהרי הגמ' בסוכה [מ"ו] מדמה הפסק בסוכה להפסק בתפילין, וע"כ דליתא לסברא הנ"ל, עכתו"ד, וצ"ב השו"ט בזה דלמה באמת לא מחלקינן כן, שהרי הרבה מגדרי מצות ישיבת סוכה בנויים על גדרי דיורין, ומ"ש הלכות הפסק, וצ"ע.

ג] תמיהא בעיקר הגדר של מצות שינה בסוכה, דאין כאן כוונת מצוה ויתירא מזה דהוי מתעסק דלכו"ע אין כאן קיום מצוה, ודחה את אלו שפירשו שאין מצוה בשינה רק איסור שינה בחוץ, ודחה את אלו שפירשו שהמצוה היא רק להכין עצו לשינה.

בעיקר מצות שינה בסוכה איכא תמיהא רבתי, דאיך שייד מצווה בלי כוונת מצוה, ואף למ"ד מצוות א"צ כוונה הכא גרע דזה מתעסק גמור והר"ן בר"ה [כ"ח]. הביא מהרא"ה דמי שלא יודע שזה פסח ואכל מצה, הרי"ז מתעסק ולא יצא ידי"ח לכו"ע, וישן ודאי גרע מזה, ופשוט שכל מצוה שהאדם יעשה באמצע השינה שודאי שהוא מתעסק¹¹⁰, וצ"ע.

ויתירא מזו ק' דאיך שייד מצוה שמיד כשהוא מתחיל את המצוה הוא נפטר מן המצוות, דמיד כשנדרם מתחיל את המצוה, ואז הוא כבר פטור מן המצוות, דישן פטור מן המצוות, אלא שיש לדון בזה האם הוא פטור מן המצוות¹¹¹, וצ"ע.

¹⁰⁹ שכתב שם שביטול מצוה בשוא"ת לא בעינן לבזבז כל ממונו, ורק באיסור מבזבז כל ממונו, ואכילה מחוץ לסיכה וכן אכילת מעש"ש מחוץ לירושלים לפניש הגיע לירושלים, כל כה"ג אינם איסורים אלא ביטול מצוה בשוא"ת, ולא דמי לבעולה לכה"ג שזה איסור עשה ועל זה שפיר בעי לבזבז כל ממונו.

¹¹⁰ ויש לדון דיתכן דמה שמעמיד את עצמו במצב של מתעסק מדעתו דזה לא מיקרי מתעסק, והיינו דבהולך לישון אין אנו דנים אותו כמתעסק כלפי השינה עצמה, ומיקרי מעשה שלו מה שהוא ישן בסוכה, ורק כלפי מעשים אחרים שהוא יעשה באמצע השינה, כלפיהם אנו אומרים שהוא מתעסק, ויש לדון בזה, שו"ר בפרי יצחק [ח"א סימן ה'] שהישן בתפילין לא יצא ידי"ח גם למ"ד דא"צ כוונה כיון שהוא מתעסק, ודן שם האם מה"ט ליכא חסרון של היסח הדעת דממילא ליכא קיום מצוה, אלא שיש לדון מהמבואר בט"ז [או"ח סימן ח' ס"ק ט"ו] דליכא הפסק בישן בציצית ולכן אינו מברך בבקר, ומשמע שהיה לו קיום מצוה בזמן השינה, ואי לא קיים מצוה למה ליכא הפסק.

ויש שרצו לפרש שהמצוה בסוכה הוא "דירורין", ושינה היא רק פרט א' מכלל הדירורין, וגם זה ק', דכיון דלא שייך מצוה בשינה, א"כ איך מצטרף הך פרט לשאר המצוה ¹¹².

ויש שרצו לומר שהמצוה היא להכין עצמו לשינה ולא גוף השינה, ולפי"ז רצו לחדש דיכול להוציא את הישן בסוכה מהסוכה, שהרי בזמן השינה כבר ליכא מצוה ¹¹³, וזה עדיין תמוה, וכי איכא בזה מעשה שהיא המעשה שאפשר לדון שעל ידו ירדם, הרי אדרבה רק כשכבר לא עושה כלום אז נרדם, [והעירוני מדברי הגר"א שפי' "המפיל חבלי שינה על עיניו" שהקב"ה מפיל את השינה עליו], ופשוט דמצידו אין שום מעשה, וא"כ מהו המצוה, ועוד, דלו יצויר והיה יודע שמיד כשירדם יפול הסכך דאז פשיטא שאין שום משמעות לזה שהוא מכין את עצמו לישון, שאיזה משמעות יש בהכנות מצד עצמם בלי גוף השינה של אח"כ ולמה ומנלן שהקפידה תורה על מעשים כאלו שאין להם שום משמעות וע"כ שצריכים את השינה של אח"כ, ואי השינה היא שינה של פטור אז אין בזה שום משמעות והאיך מהני השינה של פטור לתת תוכן להכנות שלו לישון, וצ"ע, ועוד דהראשונים [ע' רא"ש סוכה מ"ו. ותוס' ברכות י"א:] תירצו דהא דלא מברכין על שינה הוא משום שחוששין לברכה לבטלה אם לא ירדם, ואם המצוה היא רק בהכנת עצמו לשינה הרי א"צ שירדם [דומי' בדבדיקת חמץ כשלא מצא חמץ] ומוכרח שהשינה עצמה היא מהמצוה, ושוב הדרא הקוש' לדוכתא דאין כאן כוונת מצוה, וגרע ממתעסק.

ד] מתמה בשו"ט בין הר"י ור"ת האם מסברא שינה יותר חמור מאכילה לגבי הברכה או איפכא, וכן מהדין י"ד סעודות ולא מצאנו כן בשינה.

שיטת ר"ת, וכן נקטינן להלכה, דרק מברכין על אכילה ולא על שינה, והק' הר"י דשינה יותר חמור דגם שינת ארעי חייב בסוכה לעומת אכילת ארעי, ות' דעיקר קביעות האדם באכילה, וטיול ושינה תפלין לה, וע' בכל זה בתוס' בברכות [י"א] ושם בתוס' ר"י החסיד, וברא"ש בסוכה [מ"ו] ובטור תרל"ט, ולא איתברר לן מהו שורש השו"ט בזה, דמעיקרא קסבר דשינה היא העיקר מחמת הדין ארעי, ולבסוף נוקט שעיקר הקביעות הוא דוקא באכילה, וצ"ב.

עוד מצאנו דאכילה חמיר משינה בשי' ר"א דבעינן י"ד סעודות ויליף מתשבו כעין תדורו, והק' הגרש"ז אויערבך דלמה לא מצאנו שיתחייב נמי בשינה בכל לילה, ומאי שנא אכילה משינה, עכ"פ משמע הכא דאכילה חמיר טפי, ומאידך מדאסור בשינת ארעי משמע איפכא, וצ"ע, וכעין זה יש להקשות לדין דחייבים בלילה הראשון באכילת חובה, דלמה לא חייבים בשינה בלילה הראשונה, וצ"ע ¹¹⁴.

ה] מצאנו כמה סתירות בדין שינה וטיול בסוכה דמצד אחד שינה חמיר וחשיב עיקר מצוה ומאידך טיול חמיר וחשיב עיקר מצוה.

והנה, מר"ת מבואר דעיקר המצוה בסוכה הוא באכילה, וטיול ושינה תפלין לה, אכן אכתי יש לדון בדין טיול ובדין שינה דמה חמיר טפי, ויש בזה סתירות, דמצד אחד מבואר דטיול חמיר טפי, דיעויין בברי' בסוכה בדף כ"ח בעיקר מצות ישיבת סוכה ששם מובא אכילה וטיול ושינון, והושמט דין שינה, וכ"ה בתו"כ פ' אמור [תשבו וכו' מכאן אמרו אוכל בסוכה שותה בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה כליו לסוכה], וצ"ב למה הושמט מצות שינה בסוכה, ויבואר, עכ"פ מזה דהושמט מצות שינה אף דהובא מצות טיול, מזה משמע דטיול עדיף וחמיר משינה.

אולם מאידך משמע בכמה דוכתי דשינה יותר חמור מטיול, א] מדאסור לישון מחוץ לסוכה ומותר לטייל מחוץ לסוכה [וכמבואר מתוס' ר"י החסיד בברכות י"א בקושי' הר"י, עייש"ה], ב] ברש"י סוכה [ריש פ"ב] מבואר ד"עיקר ישיבת סוכה באכילה שתי' ושינה", וכ"ה ברש"י בפ"ק [ז' ד"ה מאי לאו], הרי דהשמיט טיול המוזכר בברי' [בדף כ"ח] והוסיף שינה שלא מוזכר בברי' וצ"ע ¹¹⁵, ג] עיין באבני נזר [ס' ת"פ] שכל דבשי' המרדכי דסוכה לאכילה צריך להיות ראוי גם לשינה

¹¹¹ והעירוני שיש לדון האם ישן פטור מן המצוות או שהוא רק אנוס מלקיימם אבל באמת הוא חייב, וראיתי בשו"ת משיב דבר [ח"א סימן מ"ז על המדובר באו"ח סימן כ"א] שפטורים מן המצוות ולכן לא היה אכפת לדוד המלך מה שהיה ערום מן המצוות בזמן השינה, אלא דזה נגד האר"י הקדוש שהוא ישן בציצית ולכן לא היה ערום, ומשמע איפכא שהוא מחוייב אלא שיש פטור אונס, ויש לדון עוד מהמבואר לעיל בט"ז לגבי הפסק במצות ציצית בזמן השינה אי מקיים מצווה ואי היה פטור אז למה ליכא חיוב חדש בשעה שקם ויתחייב שוב בברכה, ועיין בהליכות שלמה מועדים [פ"ט דבר הלכה ס"ק ל"ג] שמשמע שמה שיתחייב שוב ממילא כשיקום היא סיבה שאינו הפסק לגבי הברכה.

¹¹² וע' צפנת פענח [סוכה פ"ו] שמבאר ששינה שאני מאכילה, ואינו מצוה, רק דאסור לישון מחוץ לסוכה, [הבאנו את דבריו להלן פרק ב'], ולכאול' דבריו תמוהין מהמשנה [כ':] דלשון המשנה "דלא יצא ידי"ח" כשישן תחת המיטה, וזה לשון של "קיום מצוה", ועוד, דמכל הנידון בראשונים שיברך על השינה מוכרח שזה מצוה, שהרי אין ברכה על מניעת איסור, ודוגמא לזה בתרי גווי בניית מעקה, ע' בזה בחיי אדם [מזוה ט"ו - כ"ד] והעמק שאילה [קמ"ה - י"ז] במעקה בבורות, וע' בארוכה בכל זה בדבר אברהם ח"א [ס' ל"ז ס"ק ג'], ודו"ק.

¹¹³ ועיין להלן ס"ק י"ט שהבאנו שיש משמעות מהגר"ל דיסקין שהוא למד כן, אכן עיי"ש שדחינו והוכחנו שאין זו כוונתו.

¹¹⁴ וקושיה זו תלויה בספיקת הירושלמי האם ילפינן מפסח דין "אכילה" או דין "ישיבת סוכה", דרק להך צד שהמצווה היא "ישיבה", אז קשה דלמה לא יתחייב בשינה, אבל להך צד דילפינן מחג הפסח מצוות "אכילה", ודאי דלא קשה מידי.

¹¹⁵ ובאמת דק' כבר מהברי' בעירובין [מ"ד] דעושה אדם את חבירו דופן לסוכה "ואוכל ושותה וישן", אמנם זה יש ליישב, דאלו אסורין בחוץ, משא"כ טיול, אבל על רש"י קשה.

וכן להיפך, אבל לא מצאנו שיהא ראוי לטיול, ומבואר דהעיקר הוא אכילה ושינה ודייק כן מרש"י הנ"ל, וחזינו ששינה חמיר מטיול, ושוב ק' מהבריי' [בדף כ"ח]. שהבאנו לעיל.

פרק ב'

דרכו של הצפנת פענח בגדר מצות ישיבת סוכה,

שיסוד המצוה היא הקביעת דיורין להשוות את הסוכה לדירה.

ו] מביא כמה קושיות מהגאון בעל הצפנת פענח בגדר מצות ישיבה בסוכה.

בישוב כל הקושיות היה נראה להקדים בדברי הצפנת פענח [בפ"ו מסוכה] שייסד לן יסוד גדול בעיקר מצות ישיבת סוכה, ובנה את הדברים משלש קושיות בדין שינה בסוכה, ואלו הן.

א] בעיקר מצות סוכה הביא הרמב"ם דין אכילה, ולמה השמיט דין שינה, ב] למה מברכין על אכילה ולא מברכין על שינה, [קושי' הראשונים], ג] למה אמרו במשנה על מי שאכל בסוכה ושולחנו בבית "דלא קיימת מצות סוכה מימך", הרי סו"ס קיים מצות סוכה בשינה [קושי' רש"י בתשו', הובא במלחמות פ"ב דשבת].

עוד הקשה דבלשון המשנה בנדרים [ט"ז] מבואר "דקונם סוכה שאני עושה" הוא נדר לבטל את המצוה, ובשבעות [כ"ט] מבואר "דשבעה שלא אעשה סוכה" הוא שבעה לבטל את המצוה, והק' הצ"פ דהול"ל "סוכה שאני אוכל בה" [ומפורש בגמ' דמיירי בישיבה בסוכה ולא בבנין הסוכה], ומה שייטא להכא "עשייה".

ז] מביא מהגאון הנ"ל דהגדר במצות ישיבת סוכה הוא קביעת דיורין להשוותו לסוכה.

ות' דמצות סוכה הוא להשוות את הסוכה לסוכה, דמבואר בירושלמי בשבועות [בפ"ג] דסוכה לפני החג היא "צל" ובסוכות נהיה "סוכה", וזה כל המצוה, "לעשותו לסוכה", והיינו, דע"י קביעת דיורין הופכו לסוכה, וזהו המצוה, וא"ש לשון המשנה "דסוכה שאני עושה", וזהו הביאור בדין "עשה סוכתך קבע וביתך עראי", הרי מבואר דמצות ישיבת סוכה הוא קביעת דיורין בסוכה להשוותו לסוכה.

והנה, מי שאוכל בבית א' וישן בבית שני, נחלקו רב ושמואל בעירובין [ע"ב] אי "המקום דירה" נקבע לפי אכילה או לפי השינה, ונפ"מ לעירובי תחומין וחצירות, ולפי מה שנתבאר דמצות סוכה היא "קביעת דיורין" בסוכה, שעובר מדיוורין בביתו לדיוורין בסוכתו להשוותו לסוכה לדירתו, שוב צ"ל דתלי ברב ושמואל, ולרב דעיקר קביעת הדיוורין באכילה, א"כ ה"ה בסוכה העיקר באכילה, דמ"ש העברת דיורין מבית לבית מהעברת דיורין מבית לסוכה, ולפי מה דקיי"ל כרב נמצא דרך ע"י אכילה חשיב שעבר דירה, ורק על ידו נעשה הסוכה לסוכה, ורק אז איכא סוכה ודירה וקביעת דיורין, ודו"ק, וע"כ דשינה היא רק איסור לא לישון מחוץ לסוכה, דהמצוה כולל רק מה שנצרך לעשות את הסוכה לסוכה.

ובזה מיישב הצ"פ את הג' קושיות במצות שינה בסוכה, דמעתה א"ש למה השמיט הר"מ שינה מעיקר המצוה ורק הביא אכילה, דאינו מצוה רק איסור, וא"ש נמי למה מברכין על אכילה ולא על שינה, וא"ש נמי למה כשאוכל ושולחנו בבית דלא יצא ידי מצות סוכה, דכיון דאין בסוכה אכילה, שוב נמצא דלא עשאו ל"סוכה", ואינו אלא "צל", והשינה כבר אינו בסוכה, עכתו"ד הצ"פ כפי הבנתו.

ח] מקשה טובא על דברי הגאון הנ"ל ודוחה דבריו.

והנה דברי הצ"פ הם יסוד ועיקר בגדר ישיבת סוכה, דיסוד המצוה היא לקבוע סוכתו כדירתו, וכבר ידוע להוכיח עוד כדבריו מדברי הר"ן בסוכה מ"ח, שכתב דמה דלא סותרין את הסוכה בשביעי של סוכה הוא משום שהתורה קבעה דשבעה ימים תשבו בסוכות, ולכן צריכים שיהיו לו סוכה ז' ימים, ודין זה צ"ב, הרי כבר אינו צריך את הסוכה לא לאכילה ולא לשינה, ולמה אסור לסותרו, וע"כ כנ"ל, שצריכים שיהיה לו סוכה ז' ימים, דזהו דירתו.

אולם אף דיסוד דבריו הם אור גדול בעיקר המצוה ד"בסוכות תשבו", אפ"ה רבו בו התמיהות, דכפשוטו נצטרך ללמוד כוונתה דהכל תלוי בכללים הרגילים של העברת דירה ממקום למקום, דמ"ש קביעת דיורין בבית חדש מקביעת דיורין בסוכה, ולפי"ז, כיון דקיי"ל כרב, העיקר בזה היא אכילה ולא שינה, ולכן שינה אינו מצוה רק אכילה.

וזה תמוה טובא א] מה דנקט דשינה אינו מצוה תמוה, שהרי מפורש במשנה בסוכה [כ':] דמי שישן תחת המיטה "דלא יצא ידי"ח", ומפורש שיש בשינה מצוה, ונראה להוכיח כן עוד מהישן בסוכה בשמיני שיש בזה בל תוסיף ונחלקו הרמב"ם וראב"ד בבל תוסיף בל"ת, וע"כ שיש בזה מצוה עשה, ב] הבאנו מר"ת שכתב מפורש דשינה צריך ברכה, רק שנפטר בברכת האכילה, ומוכרח דמצוה היא, וכן מוכרח מהרא"ש [מובא לעיל] שתי' דחיישינן לברכה לבטלה, ג] לדברי הצ"פ אין סוכה לשינה גרידא, וחייבים לאכול בסוכה שישן בה, ויש ראיות שאינו כן, עיין בהערה ¹¹⁶ מה שהבאנו מרש"י ומהפוסקים בזה, וצ"ע.

¹¹⁶ ובחכם צבי מפורש דאפשר שיהיה לו סוכה אחד לאכילה וסוכה שניה לשינה, ומבואר שם עוד שיש שיעורים שונים להנך תרי סוכות, [עיי"ש ה'], והמרדכי שחולק רק סובר דבעינן שהסוכה יהיה ראויה לאכילה ושינה [ע' בכל זה ברמ"א סי' תר"מ סעיף ד' ובמ"ב ס"ק כ'], עכ"פ זה

ויתירא מכל זה, הרי דבריו מרפסין איגרא, דלדבריו דהכל תלוי בקביעת דירין דרב ושמואל, הרי לפי"ז, לשמואל דהעיקר הוא שינה אז הכל משתנה, והמצוה היא רק בשינה, ועליו מברכים, ואכילה הוא רק איסור, ופשוט דלא יתכן לומר כן, [והיה אפשר לומר ע"פ דרכו ולהוסיף, דשמואל יודה לרב בסוכה, דכיון דהדירין בסוכה הוא סוג דירין אחר, שכל התורת דירין הוא "דירין דמצווה", ובשינה, כיון שהוא פטור מן המצוות, ע"כ דאין זה עיקר הדירין בנדון זה, ולכן שמואל יודה דהעיקר הוא באכילה].

ועוד הרי גם טיול הוא מצוה וכמבואר בברי' ור"ת צריך ברכה רק דטפל לאכילה, ובאופן דמתענה ואין אכילה שהוא טפל לה הרי מברך על הטיול וכמבואר בט"ז [תרל"ט] מובא במ"ב [ס"ק מ"ח], וכן נקטו שם כל הפוסקים [א"ר פמ"ג חיי אדם שו"ע הגר"ז], ועיי"ש עוד במ"ב עוד תרי גוונא [מהחיי אדם] דטיול לא טפל לאכילה ומברך עליו, וכל זה נגד הצ"פ, דודאי דטיול לא מהני לקביעת דירין בין לרב ובין לשמואל.

פרק ג'

דרך חדשה בגדר הקביעת דירין,

דחל בגברא ובסוכה כהדדי

ט] דרך חדש בגדר הקביעת דירין בסוכה דחל בגברא וסוכה כהדדי, וחלוק משאר קביעת דירין שהוא רק קביעות במקום מסויים והכא הקביעות הוא לסוג חדש של דירין.

ואשר נראה בזה, דזה ודאי דיסוד דברי הצ"פ נכונים בזה שחידש דאין מצות סוכה נגמר במעשה דירין גרידא, אלא דעל ידי המעשה דירין חיילא כאן "דירה" וזו המצוה להשוותו לדירה, אלא דהצ"פ למד דהך קביעת דירין דומה למי שעובר דירה וקובע דירתו במקום אחר, ומה"ט נקטינן שהגדרים של הקביעת דירין דומים זה לזה, אולם נראה שבנקודה זו אפשר לחלוק עליו, ובאמת דמוכרח ופשוט שאין הקביעת דירין דומה להעברת דירה מ'מקום' אחד ולקובעו ב'מקום' אחר [וכמו שלמד הצ"פ], שהרי יש שני חילוקים גדולים בין כל קביעת דירין לקביעת דירין מבית לסוכה, וכדיבאר.

חדא, הרי עיקר המצוה מתקיים לכתחילה גם במי שאין לו סוכה, ונוטל רשות מחבירו לכל אכילה ולכל שינה בפנ"ע, דסוכה שאולה כשירה, ואיך נוכל לדמותו לקביעת דירין במקום אחר, וע"כ דאין השינוי "בחפצא של הדירה" וכלל העברת דירה ממקום למקום, שהרי אין כאן דירה מסויימת שדנים עליו, זאת ועוד, דבכל העברת דירה אין שינוי ב"סוג" הדירין רק ב"מקום" הדירין, לא כן בסוכה שנשתנה "סוג" הדירין מדירין של "בתים" לדירין של "סוכה", ומדירין של "דירת קבע" לדירין של "דירת ארעי", וזהו באמת כל השינוי, שהרי אין כאן שינוי ל'מקום' מסויים, וכנתבאר.

ומעתה נראה לומר דמה"ט גופא לא נחלקו רב ושמואל הכא, דהכא כו"ע מודי דכל מעשה ומעשה של דירין מצטרפת לעשיית הסוכה למקום דירה, דהכא כל הקביעת דירין הוא לקבוע סוג חדש של דירין, והיינו להפוך את כל דירין שלו מדירין של קבע לדירין של ארעי, והסוכה נעשית לסוכה בזה שהוא חידש סוג חדש של דירין בסוכה, ובזה הוא משווהו לסוכה, ובכח"ג מודים רב ושמואל שכל פרט ופרט של דירין מוסיף להשוות את הסוכה לסוכה, שכל פרט של דירין הוא קובע לדירין של ארעי.

ולדברינו אכתי א"ש עיקר דברי הצפנת פענח דגדר המצוה אינו האכילה והשינה מצד עצמה אלא הקביעת דירין, והיינו ה"סוכה שאני עושה" ע"י האכילה ושתייה וטיול, ודו"ק.

י] מבאר בזה את דברי הרמב"ן במצטער ודין נשים ודין חינוך, ואת השינוי בסדר דבר הרמב"ם בהלכותיו.

ובאמת דבדרך זו היה אפשר להוסיף חידוש נוסף בעיקר ההגדרה של הקביעת דירין, דהכל חיילא בגברא שהוא נהיה ל"יושב סוכה", ועיין בהערה ¹¹⁷ שביארנו והרחבנו בזה, וביארנו בזה את סדר דברי הרמב"ם בהלכותיו, וגם ביארנו את

פשוט מכל הנידון שם דא"צ שבפועל יאכל כדי שיוכל לישון, וכן מוכרח מדברי רש"י בסוכה [בתחילת דף כ"ז:]: דמבואר שם דלחכמים [דקיי"ל כוותיהו] דיוצאין מסוכה לסוכה, ופירש"י, היינו חדא לאכילה וחדא לשינה, עיי"ש, וזה דלא כהצ"פ.

¹¹⁷ ונקדים בזה, דהנה, יעייין בסוגי' בסוכה בדף כ"ח: מה דדרשינן מלשון "אזרח" מקרא "דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות", ולמסקנה עי' בריטב"א שם שכ', "שמעתי בשם רבינו הגדול הרמב"ן לומר שלא יתחייב בסוכה אלא מי שהוא "כאזרח רענן", פרט להולכי דרכים ושומרי פירות ומצטער וכיו"ב, וכל מאי דאמרין בכל דוכתא תשובו כעין תדורו, מהכא נפקא לן".

ונ' דכתוב כאן חידוש, ד"כעין תדורו" אינו פטור "במעשה" הישיבה, רק דחסר "בגברא", דאין בו תורת "אזרח" שנתחדשה במצות סוכה, דהחלות שם "אזרח" לענין סוכה נמדד במי שראוי לישיבה של "דירין" [וע' במרומי שדה [כ"ה] מה שחידש לפי הרמב"ן, ואין דבריו מוכרחין, ואכמ"ל], ודו"ק.

ונראה לומר שהחלות דחיילא ע"י הקביעת דירין אינו ב"דירה" רק ב"גברא", דכמו שיש גברא שהוא מוגדר ע"י הדירין שלו כ"יושבי בתים", ויש גברא שמוגדר ע"י הדירין שלו כ"יושבי אוהלים", כמו"כ יש גברא שמוגדר ע"י הדירין שלו כ"יושבי סוכות", והקביעות דירין ידידה הוא להעמיד את עצמו כגברא שהוא מ"יושבי סוכות", וזה שינוי בגברא, דמעשה העמיד את עצמו להיות שייך לסוג דירין אחר, ולזה בעי תורת "אזרח" מסויים בגברא, שמעמיד את עצמו כ"אזרח" השייך לסוכה, ושיחול בו דין "אזרח" למצות סוכה, וממילא, ע"י קביעת דירין שאינו כעין תדורו, בזה כבר חסר ב"אזרח רענן", ואינו מעמיד את עצמו בתורת "אזרח" דסוכה, וכדהביא הריטב"א מהרמב"ן, והביאור עפ"י כל הנ"ל, שהרי ממילא פשיטא שאין הקביעת דירין דומה להעברת דירה ממקום אחד ולקובעו במקום אחר [וכמו שלמד הצ"פ], דכבר ביארנו דעיקר המצוה

מתקיימת לכתחילה גם במי שאין לו סוכה, ומבקש רשות מחבירו לכל אכילה ולכל שינה בפנ"ע, דסוכה שאולה כשירה, ואיך נוכל לדמותו לקביעת דיורין במקום אחר, וע"כ דאין השינוי "בחפצא של הדירה" וככל העברת דירה ממקום למקום, שהרי אין כאן דירה מסוימת שדנים עליו, זאת ועוד, דבכל העברת דירה אין שינוי ב"סוג" הדיורין רק ב"מקום" הדיורין, לא כן בסוכה שנשתנה "סוג" הדיורין מדיורין של "בתים" לדיורין של "סוכה", ומדיורין של "דירת קבע" לדיורין של "דירת ארעי", וזהו באמת כל השינוי, דאין השינוי למקום חדש, וכנתבאר.

ומה"ט נראה דבסוכה, השינוי חיילא ב"גברא" ולא ב"דירה", שהוא נשתנה מלהיות מ"יושבי בתים" להיות מ"יושבי סוכה", וחיילא הכא תורת "אזרח" דסוכה, ולזה א"צ סוכה מסוימת, ונראה דגם לדברינו א"ש למה כתב הר"ן דאינו סותר סוכתו לפני סוף ז', דכשיסתור סוכתו לפני סוף ז', אז עושה מעשה של "הפקעה", שמפקיע את עצמו מלהיות מ"יושבי סוכה", וזהו האיסור.

ונראה דבזה יתיישב הערה גדולה בסדר דברי הרמב"ם, דיעוין בסדר דברי הרמב"ם בהל' תפילה והל' ק"ש והל' תפילין והל' מזוזה והל' ציצית והל' שופר והל' לולב והל' חנוכה, ובכולהו איכא סדר א', דמתחילה מבאר הרמב"ם מהו ה"חפץ" שעושים בו את המצוה וכל הלכותיה ופרטיה, כציצית ומזוזה, מתי כשר ומתי פסול, ושוב ממשיך הרמב"ם לבאר את "מעשה" המצוה, והיינו, דלפני שיודעים מהו החפצא של ציצית לא שייך לדבר על מצות לבישת ציצית, ופשוט, ושוב אחרי שהביא את מעשה המצוה עם פרטיה, שוב מביא את אלו שחייבים ופטורים במצוה.

אמנם בהל' סוכה שינה הרמב"ם את הסדר, דמתחילה הביא חמשה פרקים לבאר מהו הסוכה, ושוב בפ"ו, במקום להתחיל במצות ישיבה מתחיל בחייבים ופטורים במצוה עד הלכה ו', ורק אז מתחיל לבאר את פרטי המעשה מצוה, הלא דבר הוא, דאיך מיירי בחייבים ופטורים במצוה לפני שמבאר את המצוה עצמו.

ועפ"י דברינו מתיישב בפשיטות השינוי הגדול בסדר דברי הרמב"ם בהלכות סוכה משאר ההלכות, דבכל ההלכות, כשאנו דנים על הגברא האם הוא חייב או פטור, אין זה ענין לחפץ שעושים בו את המצוה, דהחפץ של המצוה לחוד והחייבים במצוה לחוד, אבל בסוכה אינו כן, דהתם החייבים והפטורים במצוה שייכים לחפץ של המצוה, שהרי המצוה היא להעמיד את עצמו כאחד ששייך להך סוג דיורין, להיות מיושבי סוכה, וזה חיילא ע"י קביעת דיורין במעשה אכילה ושינה וטיוול, הרי דהקביעות דיורין חל בתרת, גם בגברא וגם בסוכה, הרי שהוא עצמו חלק מהחפצא דמצוה דבו ובסוכתו חיילא הך קביעות, וממילא דכמו שבסדר הוצרך הרמב"ם לדון ב"חפץ" של סוכה לפני המצוה, כמו"כ הוצרך לדון בגברא ששייך ושהוא דר בסוכה לפני שהוא מביא את כל דיני המצוה, ודו"ק, וא"ש השינוי בסדר דברי הרמב"ם.

ונ' להביא ראיה מוכרחת ליסוד דברינו מדברי הגאון ר' אברהם מטיקטין זצ"ל בספרו פתח הבית, דהנה ראיתי בפתח הבית על השו"ע תר"מ סעיף ד' [מודפס בסוף חידושי עמ"ס סוכה], דיצא לחדש דאף דהמרדכי חידש דבעינן סוכה הראוי לשינה, אבל המרדכי מודה דאין זה הלכה בסוכה עצמו, דא"צ ראוי לאכילה ושינה באותו סוכה, והדינים העולים מדבריו הם כך, [א] מי שפטור משינה אכתי חייב באכילה ויוצא ידי"ח באכילה, אף דאין לו סוכה דראוי לשינה, [ב] מי שיש לו סוכה אחד שרק ראוי לאכילה וסוכה שניה שרק ראוי לשינה, יוצא ידי"ח שניהם כאו"א בסוכה דידיה, ובכל זה מודה המרדכי, [ג] חידושו של המרדכי מתחיל במי שחייב בשינה, ויש לו סוכה שראוי לאכילה ולא לשינה, דאז חידש המרדכי דלא יצא ידי"ח גם לאכילה עתה"ד, ודבריו צריכים ביאור והבנה, ונראה פשוט, שאין כוונתו לומר שיהיה לו ב' סוכות בפועל, שהרי גם מי שאין לו סוכה כלל יכול לצאת ידי חובה בסוכת חבירו, אלא כוונתו דבעינן שיהיה לו "אפשרות בפועל" לשני סוגי הדיורין [ע"י שאילה או נתינת רשות מחבירו וכדומה], וכ' שם הביאור, "דתשבו כעין תדורו הוא על האדם ולא על אופן עשיית הסוכה".

ונ' בביאור דבריו, דמי שאוכל בסוכה ובו בזמן אין לו אפשרות לשינה, הרי אף שאוכל בסוכה אבל אינו מעמיד בזה את עצמו באכילתו כאחד מ"יושבי סוכה", דרק אוכל בו, ואף דאינו הולך לישון עכשיו ורק ילך לישון בעוד חצי יום, אבל כדי שיחול באכילתו דין העמדת עצמו כ"יושבי סוכה", בזה בעינן שכבר בזמן אכילתו יהיה לו אפשרות או כוונה של שינה [ואולי "כוונה" סגי אף שאין לו ידיעה מפורשת באיזה סוכה יוכל לישון, ויש לדון בזה], ורק אז הוא דאכילתו הוא חלק מקביעת דיורין כללית, וכל זה במי שאפשר לו, אבל מי שאנוס או שיש לו פטור על שינה, אז אינו מעכב, שהרי הוא מצד עצמו עדיין מעמיד את עצמו לדיורין גמורין, רק שיש מעכב צדדי, ודו"ק.

עכ"פ, מכל דבריו מבואר דקביעת הדיורין בסוכה מתייחס לגברא, ולא לסוכה, וכמו שהדגיש בלשונו שם "דתשבו כעין תדורו הוא על האדם ולא על אופן עשיית הסוכה", ודו"ק.

ועפ"י דברינו כאן יתיישב תמיהא רבתי במיעוטא דנשים ממצות סוכה, דהנה, בסוכה כ"ח: מבואר, דהיה קס"ד לחייב נשים בסוכה אף דהוי מעשה"ז"ג, [והקס"ד לחייבם הוא, או מהדרשה ד"תשבו כעין תדורו" או דילפינן ט"ו ט"ו ממצה], ולהכי בעינן הללמ"ס למעטם, ומש"כ בתחילת הסוג' בברייתא דנתמעטו נשים מ"האזרח" נדחה, ומכאן הק' הפנ"י בקידושין ל"ד: על התוס' שם שכ' ד"האזרח" ממעט נשים ממצות סוכה, וכן הק' בעצמות יוסף שם, וע' נמי בלבוש [ס' תר"ח] שהביא מקור למעט נשים מ"האזרח", ותמה האלי' רבה [שם] כהנ"ל, [וע' ברכ"י תר"ם שהביא את כל הנ"ל].

והנ' בזה, הרי הבאנו דמהברייתא בתחילת הסוג' מפורש דמעטינן מ"האזרח", ונראה לחדש דגם למסקנה אכתי איכא בזה מיעוט, ודברי הברייתא במקומם עומדות, אמנם המיעוט מ"האזרח" הוא רק אחרי דנתמעטו ממילא מהללמ"ס, ותרת' בעינן, דנראה דהמיעוט מצד ההללמ"ס הוא רק למעטה מהחייב, אבל י"ל דאכתי אית לה דין שהיא מ"יושבי סוכה", ובזה מעטינן מ"האזרח", דמי שנפטר מחיוב סוכה שוב אין בו דין "יושבי סוכה", וזהו כוונת התוס' והלבוש, ודו"ק.

ונ' דיש בזה נפ"מ, דמבואר בדין איסור נוי סוכה שרק נאסרו אם היה בסוכה "ישיבה של מצוה", ונראה דלזה בעי שיהיה עכ"פ מ"יושבי סוכה", וישיבת נשים לא יאסור נוי סוכה אחרי המיעוט דה"אזרח".

והעירוני ידידי הרב ר' דוד שטרסבורגר דבזה יש לבאר את שני החילוקים שמצאנו בין חינוך לסוכה לחינוך לשאר מצוות, [א] בחינוך לכל המצוות דנים מתי ראוי למצוה עצמו [יודע לנענע ולהתעטף וכו'], ולא דנים מדברים מן הצד, ודלא כסוכה שדנים מתי כבר לא צריך לאימו, והיינו שכשנפנה א"צ שאימו תקנחו, ושיעור זה לא שייך לסוכה, דממילא לא נפנה בסוכה, וצ"ע דמ"ש סוכה משאר מצוות, [ב] החינוך של כל שאר המצוות הובאו כהדדי בברייתא בסוף לולב הגזול [יודע לנענע, להתעטף, וכו'], ושאני סוכה מכולהו שמובא כדן בפנ"ע במשנה בדף כ"ח. וקשה דמ"ש סוכה מכולהו, אלא הביאור עפ"י הנ"ל, דכאן כיון דשייך לאימו שאינה מ"יושבי סוכה" וכבר לא חיילא בה תורת "אזרח" דסוכה, והוא תלוי בה בצרכיו דידיה, זה סגי שהוא לא נהיה "בר סוכה" ולא שייך לסוכה, ולהכי שאני שיעור חינוך בסוכה משאר המצוות, וקבעוהו כדן בפנ"ע במשנה בסוכה, שזה כבר הלכה מסוימת ושיעור מצד הלכות סוכה, ולא מצד הל' חינוך, ודו"ק, ונראה דהגדרה זו היא רק לאחר מיעוטא "דאזרח", המוזכר בברייתא למעט נשים, וזה נפ"מ נוספת בהך מיעוט, ודו"ק.

דברי הרמב"ן בדין מצטער, ודברי התוס' בנשים, וביארנו את החילוקים בהלכות חינוך במצות סוכה, וביארנו בזה את דברי הפתח הבית המחודשים.

פרק ד'

**מצות ישיבת סוכה היא מצוה שתלויה בתוצאה [חלות דיורין],
ומה"ט נשתנו הגדרים של כוונה ומתעסק במצוה זו.**

י"א [מבאר דבמצוות שהתוצאה היא עיקרה של המצוה, אם עושה את המצוה שלא בכוונה אכתי מתייחס אליו הקיום מצוה, אף דלא חשיב כ"עושה מצוה", ונפ"מ לשלוחי מצוה אינן ניזוקין.

לעיל [פרק א'] שאלנו איך שייך מצות שינה בסוכה, הא מצוות צריכות כוונה, זאת עוד, דהא לכו"ע פשוט דמתעסק במצוה לא יצא, ונראה דעפ"י מה שנתבאר לעיל דמצות ישיבת סוכה היא מעשה אכילה שעל ידו חיילא קביעת דיורין, בזה נוכל ליישב קושי' זו.

ונקדים, דהנה מצאנו מצוות שהמצוה היא המעשה מצוה, וכל המצוה נגמר בהך מעשה, ולעומת זאת יש מצוות שעיקר המצוה היא בתוצאה מהמצוה כבניית מעקה ופירעון חוב, וחידשו האחרונים [גר"ח עה"ש סי' מ"ט, ובקובש"ע כתו' ע"ד, ובח"ב סי' כ"ג ס"ק ו', וע"ע בזה בבית הלוי ח"ג סי' נ"א] דבמצוות דהעיקר היא התוצאה אז לכו"ע יוצא ידי"ח בלי כוונה, ויש שביארו [ע' דרשות בית הלוי דרוש א' לענין צדקה וע"ע בקוה"ע סי' ל"ו ס"ק ד' ובמנחת שלמה לגרש"ז ח"א סי' א'] שהגדר בזה הוא שנפטר מחיובו דסו"ס איכא מעקה והחוב נפרע, אבל אין לו קיום מצוה.

אמנם נראה באופ"א, דהנה כבר הוכיחו האחרונים [גר"ח עה"ש הנ"ל, ח"י ר' שלמה ר"ה סי' א', ובקובש"ע ח"ב סי' ל"ג ס"ק ב'] דכוונה במצוות היא הלכה במעשה מצוה ובלעדיו חסר בעיקר המעשה מצוה, ונפ"מ בדין בל תוסיף, ולפי"ז, במצוה שהקיום מצוה ידיה הוא בלי מעשה, ובתוצאה עצמה מונח כל הקיום מצוה, התם מתייחס אליו הקיום מצוה גם בלי כוונה, ואף דלא חשיב הגברא כעושה מצוה, ואין לו עשייה ומעשה מצוה, אבל סו"ס הקיום מצוה מתייחס אליו בזה שיש לו מעקה ובזה שחובו נפרע ע"י ממונו, ואכתי אינו דומה למי שבונה מעקה עם כוונת מצוה, דהתם אית ליה מעשה מצוה ג"כ, וחשיב כעושה מצוה, ודו"ק.

ויש בזה נפ"מ בדין שלוחי מצוה אינן ניזוקין, דמבאר בסוגי' בפסחים ח' דבלי כוונה חסר בדין "שלוחי מצוה", וזה גם בצדקה שהמצוה היא בתוצאה ועיי"ש בקובש"ע, וקשה דאי בהנך מצוות איכא מצוה גם בלי כוונה א"כ למה ליכא בזה דין שלוחי מצוה אינן ניזוקין, וע' באהבת חסד לחפץ חיים [ח"ב פרק כ"ג בהגה"ה בסוגריים] דהוכיח מכאן דאינו "מצוה גמורה", סתם ולא פירש, ונראה דהגדר כנ"ל דהמצוה מתייחס אליו אבל לא חשיב כ"עושה מצוה", ולהכי אינו בכלל "שלוחי מצוה אינן ניזוקין", ודו"ק, אבל הכא, אף דאין לו מעשה מצוה, אפי"ה הקיום מצוה שפיר מתייחס אליו, ורק כשחבירו פורע לו חובו בממון חבירו [דמהני מדין עבד כנעני, ע' חזו"א בנדירים ריש אין בין המודר], התם נפטר מחובו אבל קיום מצוה אין לו, ודו"ק.

י"ב [מחדש עוד מדברי הרמב"ן סוף ב"ב [בכפייה בממונו בפרעון חוב] ומהקצוה"ח [בכפייה בממונו בצדקה] דבמצוות שהתוצאה היא עיקרה של המצוה, אם עושה את המצוה שלא בכוונה אכתי מתייחס אליו הקיום מצוה.

ונראה לחדש עוד, דמשכחת לה שיתייחס אליו קיום מצוה גם באופן שיהיה "מתעסק" ואינו אפילו בר עשייה, דהנה, שי' הרמב"ן בסוף ב"ב [קע"ה:] דגם למ"ד דשעבודא לאו דאורייתא, דאפי"ה יכולים לגבות חובו מנכסיו שלא מדעתו מדין כפייה על המצוות, דעד שתכפהו בגופו תכפהו בממונו, וז"ל הרמב"ן "אף אנו יורדים לנכסיו ומקיימים לו מ"ע שלו בע"כ", ונראה דלו יצויר ולא היה לו קיום מצוה ע"י הכפייה, לא היה שייך בזה דין כופין על המצוות, וע"כ דמוכרח מהכא דמתייחס אליו הקיום מצוה כשתוצאת המצוה מתייחס אליו, וזה אף באופן שהוא "מתעסק" גמור בעשייה, וכההיא דיורדין לנכסיו שלא מדעתו.

וע' בקצוה"ח סי' ל"ט ס"ק א' דמבאר בזה נמי הא דנחתנין לנכסיו בצדקה, דזהו נמי מטעם הנ"ל, דאף אם נאמר דבצדקה אין שעבוד נכסים, אפי"ה מהני מדין כפייה דנחתנין לנכסיו, דעד שתכפהו בגופו תכפהו בממונו.

י"ג [דן בדברי הקצוה"ח הנ"ל ומביא הוכחה נוספת מדברי הגהות מיימוני בכפייה בשכר מלמדים, ומדברי הגר"א בצדקה.

ויש מקור נוסף לזה מהגהות מיימוני שכופין שלא בפניו מנכסיו לשכור מלמדים לקיים מ"ע דולמדתם את בניכם [וזה מובא להלכה ביו"ד בסי' רמ"ה סעיף ד' ברמ"א], ומוכרח מכל זה דאיכא מ"ע [גם שלא בפניו], ולא חשיב כמתעסק, ועיין בהערה ¹¹⁸ במה שיש לדון בראייה מהקצוה"ח.

¹¹⁸ שמא תאמר דמהקצוה"ח עצמו איכא ראייה לסתור, דהקצוה"ח הביא מהרמב"ם דדוקא בפניו נחתנין לנכסיו בכה"ג, וביאר הקצוה"ח דכיון דמדין כופין על המצוות היא לכן בעי בפניו, והק' האחרונים [ע' בקובש"ע בב"ב ס"ק תרס"ח] דלמה בעינן בפניו, הא גם כפייה בגופו היינו עושים שלא בפניו אם היה שייך, ומאי שנא כפייה בממונו, והיה נראה מזה שסברת הקצוה"ח היא דכיון דבעינן שיהיה לו מצוה, א"כ י"ל דבעל כרחו יש לו

שמה תאמר דבאמת לא קיים מ"ע, אבל הכפייה היא רק שלא יבטל מ"ע, ונראה להוכיח מהגר"א כדברינו דיש גם קיום מ"ע, דביו"ד בסי' רמ"ט סעיף י"ג מובא דמי שנותן צדקה בעצב בע"כ מקיים מצוה [עיי"ש בח' מעלות בנותני צדקה], והגר"א שם ס"ק ט"ז הוכיח כן ממה דנחתין לנכסיו, ומהגר"א שם בס"ק ג' נראה דס"ל דנחתין לנכסיו גם שלא בפניו [מדציין להגהות מיימוני דמלמדים], ומוכרח דמתקיים מצוה באופן זה, אף דחשיב כמתעסק, ודו"ק, [שו"ר בדרך אמונה לגר"ח קנייבסקי שליט"א בהלכות מתנו"ע בפרק ז' בציון ההלכה בס"ק קס"ו דג"כ נקט כן בגר"א], ובאמת דהדברים מדוקדקין בגוף דברי הרמב"ן שכתב "ומקיימים לו מ"ע שלו בע"כ", ודו"ק.

[שוב הראוני בזכרון שמואל במכתב י"ח דכבר דן בספק הנ"ל אם יש בזה קיום מצוה או דרך מהני לאפרושי מאיסורא].

י"ד] מיישב בזה דמצות סוכה היא מצוה שעיקרה בתוצאה של קביעת דיורין, וא"ש בזה עיקר הגדר במצות שינה אף דאין בו כוונה וחשיב כמתעסק, [ומיישב נמי שאין כאן פטור שוטה אף דישן פטור מן המצוות], ודן באיזה אופנים א"א להוציא ישן מתוך הסוכה, ודן האם לדמות לכל קיומית מול חיובית, ומביא כמה דרגות בזה.

ומעתה נראה דלפי מה שנתבאר לעיל, בגדר מצות ישיבת סוכה, הרי פשוט דמצות סוכה היא גם מהמצוות שעיקרם בתוצאה, והיינו עפ"י הצפנת פענח שעיקר המצווה היינו הקביעת דיורין, וזה הרי תוצאה ממעשיו, שאין האכילה והשינה עצמם מצווה אלא התוצאה שחל על ידם היא המצוה, והרי התוצאה של המצוה קיימת גם כשאין כוונה וגם כשהוא מתעסק שהרי סו"ס יש כאן קביעות דיורין שמתייחסת אליו כל רגע ורגע של שינה.

וזה הגדר במצות שינה דאף שהוא מתעסק גמור, אכתי מתייחס אליו המצוה, ולא גרע מנחתין לנכסיו שהוא גם מתעסק ואכתי מתייחס אליו המצוה.

ונראה דבזה יתיישב נמי מה ששאלנו לעיל בתחילת דברינו, דחוץ מהמתעסק, הרי ישן הוא שוטה ושוטה פטור מן המצוות [והבאנו מחלוקת בזה], ונראה דשוטה הוא פטור רק עד כמה שא"א לחייב אותו במצוות, והיינו משום שאין לו שום שליטה ואחריות על מעשיו הלכך לאו בר חיובא הוא, אולם אם התורה ציוותה על האדם שכל קביעת הדיורין יהיה בסוכה, וזה כולל גם שינה, הרי כלפי זה יש לו דעת ושפיר מיקרי בר חיובא, דהתורה חייבה אותו שכל פעולה של דיורין תהיה בתוך סוכתו, והרי שפיר יש לו דעת להעמיד את השינה שלו בתוך הסוכה, ושפיר מיקרי בר חיובא לענין זה.

ובאמת דכבר מצאנו שהתורה הטילה שמירת נזיקין על האדם גם במצב של שינה אף שאינו אחראי על רציחה וחילול שבת וגניבה בזמן השינה, כיון שכאן התורה חייבה אותו להיות אחראי לפני השינה להעמיד את עצמו במקום שלא יזיק [תוס' ב"ק ד.], ולמד הגר"ז שזה חיוב נוסף של 'שמירת גופו עליו' שאף שהוא 'מתעסק' על כל פעולה שהוא עושה בזמן שהוא ישן אבל 'גופו' עדיין בפעולה והוא אחראי על 'גופו', והיינו שיש באדם ב' מצבים, מצב של ער שהוא בר דעת ומצב של ישן שהוא שוטה, והבר דעת של ה'ער' אחראי על השוטה של הישן.

וזה נמי חיובו בסוכה, להעמיד את הדיורין של שינה בתוך הסוכה, ואף דבשעת השינה עצמה לא יתכן לחייבו בזה, אולם כיון שאין זה מעשה מצוה דרמי אקרקפתא דגברא 'לישון בסוכה', דאז פשיטא דלא יתכן לחייבו לישון בשינה עצמה, אלא דהכא כל החיוב הוא שגם הדיורין של שינה יתייחס ויהיה כלול בדיורין של הסוכה, וא"כ שפיר שייך לחייבו בזה לפני השינה, שהוא מחוייב להעמיד את הקביעת דיורין שמתייחס אליו במצב של שינה בתוך הסוכה, ודו"ק.

מעתה יש לדון:

דמה יהיה הדין במי שרוצה להוציא את חבריו מהסוכה באמצע השינה, וראיתי בהליכות שלמה מועדים [פ"ט דבר הלכה ס"ק ל"ג] שטוען שמי שישן פטור מן המצוות, ולכן אין זה ביטול מצווה להוציא, אלא שהביא מהאחרונים דמיקרי ביטול מצווה [שד"ח מערכת יד כלל ל"ד בשם ספר מתת ידו] ותמה בזה, ונראה לבאר את הצדדים בזה.

ונקדים דלפי אלו שנקטו שכל המצווה היא ללכת לישון א"כ תמיד יוכל להוציא מהסוכה גם בלי סיבה וצורך מסויים שהרי ממילא אין שום משמעות לשינה שלו בסוכה, אכן לדברינו ודאי שאין להוציא שהרי כל רגע ורגע יש לו קיום מצווה שאתה מבטל הימנו.

אולם יש לדון דמי שמחוייב כעת לישון בסוכה וחבירו כבר ישן, והכא יש לדון, ונעמיד כאן כמה צדדים:

א] זה הרי פשוט שמי שיתפוס לולב של הפקר מיד חבירו לקיים מצווה וחבירו יפסיד מצוותו, דאין לתופס טענה לומר שסו"ס חבירו יהיה אנוס בזה שתפסו ממנו ומה אכפת ליה שאני מקיים אם הוא לא מבטל חיוב אלא באנוס, זו ודאי טענה של שטות, שהרי סו"ס היה מחוייב והוא לא קיים חיובו [אף דאין תביעה עליו שהרי היה אנוס] ופשיטא שאין לעשות כן.

קיום מצוה [בהנך מצוות], אבל בעינן עכ"פ שיהיה "בפניו" ובידיעתו כדי שלא יהיה "מתעסק", דבשלא בפניו שהוא "מתעסק" אין כאן מצוה כלל, וזה היפך ממה שהוכחנו.

אולם אף אם נראה כן מהקצוה"ח, אבל יש עליו חולקים, דבסי' ר"צ [ס"ק ג'] הביא הקצוה"ח מהכס"מ שכתב דהטעם דלא נחתין לנכסיו שלא בפניו הוא משום דשמה הוא רוצה לקיים את המצוה בעצמו, ומבואר דלולי טעם זה היה אפשר גם כשלא בפניו, ולכס"מ הדרא הראיה לדוכתא, ועוד, דהב"ח למד ברמב"ם דכוונתו דגם בפניו וגם שלא בפניו נחתין עיי"ש, והוכיח כן מהגהות מיימוני שהבאנו כאן.

[ב] מי שיתפוס כן מידה של אשה שרק יכולה לקיים מצווה קיומית והוא טוען שמצווה חיובית שלו קודם לקיומית שלה, בזה יש לדון דשמה יש לו טענה, אבל הכא בישן בסוכה אינו כן, שכאן יש דרגא שלישית, וכדיבואר.

[ג] דהיינו שהישן בסוכה שונה מהנך תרתי, שמצד אחד אינו מחוייב כעת אלא שהוא מקיים מצווה כעת בלי להיות מחוייב כעת, אכן אינו מצווה קיומית כמו אישה, שסו"ס היה לו חיוב בזמן שהיה ער לדאוג שהקביעת דיוורין שיצא מהשינה תהיה בתוך סוכה, והקיום מצווה כעת פוטר ונזקף לחיוב שהיה לו בזמן שהיה ער, הרי שהקיום מצווה מתייחסת לחיוב הקודם.

וממילא שצדדי הספק הם דמנלן שאדם ער עדיפא מישן שהרי הקיומית של הישן יעלה לחיובו של הישן כלפי הזמן שהישן היה ער.

ונביא לזה ב' דוגמאות:

[א] ידועין דברי הנצי"ב שאף דשיטת הגר"א שיש ב' מצוות במצה, חיובית של כזית בלילה הראשונה וקיומית בשאר הימים, אכן בלילה הראשונה הוא יכול להוסיף על המצווה של כזית שאינה אלא שיעור מלמטה, וכל מה שיאכל כל הלילה הרי הוא בכלל מצווה זו, גם לאחר כדי אכילת פרס, נמצא שיש כאן קיומית ששייכת לחיובית, אלא שהכא לו יצויר והיה לפנינו רק כזית אחד, דאז היה נראה פשוט שיש קדימה למי שלא קיים חיובו כלל על פני מי שאכל כזית שהרי הוא רק רוצה להרחיב את החיובית שלו אבל אין לו סרך של חיוב להרחיב חיוב זה, והכא בישן עדיפא שהרי בזמן שהיה ער היה מחוייב להעמיד את כל הזמן של השינה לתוך הקיום של מצוות סוכה.

[ב] הדין בהדליק נר חנוכה דכבתה אין זקוק לה, ולכן אי כבה מיד כבר קיים מצוותו ונפטר מחיובו, אכן כל זמן שהנר דולק איכא קיום מצווה עד שתכלה רגל מן השוק וכמו שדייק רעק"א [תניינא י"ג] מדברי הרא"ש [פסחים ז'] דכיל נר חנוכה בהדי תפילין וציצית דבכולהו יש שיהוי למצוותו, הרי שכל זמן שהנר דולק יש לו מצווה אף דכבר אינו מחוייב בזה, וע"כ שהמשך של הנר הוא המשך של הקיום הראשון שממשיך להתייחס להדלקה הראשונה, שהרי מתחילה היה מחוייב להעמיד הדלקה כזו שיכולה לדלוק עד שתכלה רגל מן השוק ולכן כל מה שדולק עד שיכלה רגל הוא המשך הקיום מצווה, ויש לדון במי שאין לו שמן וראה נר של חבירו דולק לזמן מועט [וזה שמן של הפקר] האם יכול להוציא קצת שמן מהנר אף שבזה הוא לא ידלק עד שתכלה רגל מן השוק – כדי שהוא יקיים מצוותו, שיש לומר שחבירו פטור והוא חייב, ולמה לא ידליק במקומו וחיובו ידחה את קיומו של חבירו, אלא דמאידיך אינו דומה לקיומית של אישה מול חיובית של איש בלולב, וגם עדיפא מכזית נוסף מצה בליל הסדר, שכאן היה חיוב מתחילה להעמיד הדלקה לכל הזמן עד שתכלה רגל, ולכן ההדלקה של פטור היא הדלקת מצוה שמתייחסת לחיוב הקודם.

[ג] אולם הכא נראה לחדש דגם אי נימא שבכל האופנים דלעיל דשפיר מצי לדחות את הקיומית של חבירו, אבל הכא בישן עדיפא קיומית של ישן מכולהו, שהרי כבר הסתפקנו לעיל האם ישן פטור או שהוא אנוס, אכן גם אי הוי פטור, אבל זה ודאי שהפטור הוא פטור שמתחדש כל רגע ורגע שהוא ישן, וזה שונה מהדלקת נר חנוכה, דאף דמתחילה היה מחוייב להעמיד הדלקה עד שתכלה רגל מן השוק, אבל היתה הגבלה בחיוב זה, שהרי כבתה אין זקוק לה, ונמצא שאין לו אחריות שבפועל ידלק כל הזמן ההוא דסגי לן שיהיה לנר אפשרות להדלק כך, הרי שחיובו מוגבל וכשהשני מכבה לו הרי בזה הוא מכניס אותו לתחום שמעולם לא היה מחוייב בו, אבל בסוכה הוא מחוייב ממש ביחס לכל הזמן של שינה שהוא חייב שהכל יהיה בסוכה, והוא אחראי ומחוייב על זה, אלא שיש לו 'פוטור' זמני שמתחדש כל רגע שהוא ישן בפועל, ולכן לו יצויר והיה יכול לגרום שהשינה שלו של אתמול תכנס לסוכה למפרע דגם יהיה חייב בזה, שהרי לפי האמת כעת הוא חייב, ויתחדש לפי"ז, דלמ"ד דסוכה שאולה פסולה, אז מי שקנה סוכה על תנאי שילך למקום פלוני וישן בסוכה זו ועדיין לא קיים תנאו, האם הוא מחוייב לקיים תנאו כדי שהוא יגרום שהסוכה תהיה שלו למפרע ובה יתחדש שהשינה שלו תהיה שינה בסוכה, ונראה שחייב שכל הפטור הוא רק עד כמה שהשינה מגבילה אותו, הרי דבשינה בסוכה הוא חייב גם למפרע ובהדלקה הוא לא מחוייב גם מכאן ולהבא דכבתה אינו זקוק לה.

נמצא שבזה שמוציאים אותו מחוץ לסוכה, בזה אנחנו מבטלים אותו מחיובו שהוא מחוייב בו כעת, רק דרכיב 'פוטור' על חיוב זה אבל החיוב קיים גם כעת, ודו"ק.

כן נראה לי בבאיור הצדדים ושפיר יש מקום להבין את השיטות שהבאנו שאמרו להוציא את הישן מהסוכה - אף לפי הצד שהישן פטור מן המצוות, ודו"ק.

ט"ו] מבאר בזה את הגדר במצות טיול בסוכה דאיכא קיום מצוה בלי חיוב, ומבאר את השיטות שסוברים שאכילה מחוץ לסוכה היא ביטול מצוה בקום ועשה, ומבאר את הנפ"מ בין ישן למצווה הבאה בעבירה לאינו מתכוין, ומה מחייב כוונה במצוות סוכה.

ונראה דזהו נמי הגדר במצות טיול דמקיים מצוה בטיול בסוכה, ויש אופנים שמברכים עליו וכנתבאר לעיל [סוס"ק ג'], ומאידיך אין ביטול מצוה בטיול מחוץ לסוכה, והגדר בזה דכיון דטיול הוא "דיוורין פחותה" מאכילה, א"כ אף דבטיול בסוכה איכא קביעת דיוורין בתוך הסוכה אבל כשמטייל בחוץ ליכא "הפקעת דיוורין", ושוב אין כאן ביטול מצוה, ורק באכילה בחוץ איכא "הפקעת דיוורין" וביטול מצוה.

ופשוט שזה נמי הביאור במנ"ח ובפנ"י ובשיטות דאכילה חוץ לסוכה היא ביטול מצוה בקו"ע ולא בשוא"ת, [וכדבאנו בריש דברינו], דאף דרעק"א טוען שאין בגוף מעשה אכילתו כלום, ורק שבזמן אכילתו מוטל עליו מצוה שיכנס לתוך הסוכה, ולכן זה חשיב כביטול בשוא"ת שהרי כל הביטול הוא בזה שכעת בזמן אכילתו הוא לא נכנס לסוכה, וזה שוא"ת, אולם לפי הנ"ל אינו כן, דאכתי י"ל כהפנ"י שיש כאן ביטול מצוה בקו"ע, דכמו שבטול מוטל עליו שיהיה בסוכה אבל כשאנו בסוכה לא היה ביטול מצוה, א"כ ה"ה באכילה זה כך שהוא עדיין לא ביטל את המצוה בזה שהוא לא קיימו, רק שבאכילה יש דבר נוסף שכיון שהוא עוקר ומפקיע את הדירין, שוב יש באכילתו בחוץ עשייה של "הפקעת דירין", וזה כבר ביטול בקו"ע, ודו"ק היטב.

ובתוספת ביאור – יש כאן ד' דרגות שונות במצוות סוכה, ונבארם אחד אחד:

א] מי שיאכל חוץ לסיכה מפקיע דירין ויש לו ביטול מצווה בידים בקום ועשה.

ב] מי שיאכל במצוה הבאה בעבירה עדיף ממי שיאכל מחוץ לסוכה וכדחילק המנ"ח, ותמה בזה ההשערי יושר דשון כהדדי, אולם לדברינו שפיר יש לחלק דרך באוכל בחוץ איכא ביטול מצוה שהרי פשוט שמי שיבנה מעקה ע"י מצוה הבאה בעבירה, הרי אף דלא קיים מצוה הרי פשיטא שלא ביטלו שהרי סו"ס 'נפטר' מחיובו במה שהרי יש כאן 'מציאות' של מעקה, וכן הדין בצדקה, [וכבר הבאנו לעיל מהית הלוי וקוה"ע לבאר דזהו נמי הגדר בבונה מעקה בלי כוונת מצוה, דלא קיים אבל סו"ס נפטר, ולדרכינו נימא כן עכ"פ במצוה הבאה בעבירה].

עכ"פ זה ברור שבמצווה הבאה בעבירה חיילא כאן חפצא של קביעת דירין באכילתו, ואין כאן ביטול מצוה עד שיאכל מחוץ לסוכה דאז איכא הפקעה מהקביעת דירין, ודו"ק, ומה"ט חשיב ליה הפנ"י כביטול מצוה בקום ועשה, ודו"ק, [ובעיקר הנידון אי הוי ביטול בקו"ע או בשוא"ת, ע' בחי' ר' ראובן סוכה סי' ד].

ג] מי שיאכל בלי כוונה או במתעסק, הכא יש לו גם קיום מצוה וכתבאר מהרמב"ן והגר"א בנחתין לנכסיו, ועדיפא מצווה הבאה בעבירה שאין לו קיום, הרי כאן מתייחס אליו הקביעת דירין שחל על ידי הפעולה במתעסק או בלי כוונה, ולא דומה למצווה הבאה בעבירה ששם מתייחס אליו הקביעת דירין שהיא תוצאה, אבל זה מתייחס אליו באופן שאין לו שום קיום מצוה כיון שמצהבב"ע מבטלת כל קיום מצווה שהיא גם במצוות על ידי תוצאה, ודו"ק.

ד] מי שיאכל עם כוונה הכא באמת יש לו גם עשייה של מצווה, והרי הוא בכלל שלוחי מצווה אינם ניזוקין, וזה כנתבאר לעיל מהח"ח לחלק בין צדיק גמור לשלוח מצווה אינם ניזוקין, וזה באמת הסיבה שמחוייב לכוין לשם מצווה במצוות סוכה אף שיש לו קיום מצווה גם בלי זה, ודו"ק.

איברא דאיכא הערה גדולה לגבי דברי המנ"ח:

הרי כל דברינו בביאור דברי המנ"ח הם רק במצוות סוכה, והרי המנ"ח עצמו כתב כעין זה גם לענין ציצית דדומה בזה לסוכה, והרי התם בציצית לא שייך כל ההסבר הנ"ל, ודו"ק.

ט"ז] מבאר בזה את השו"ט בין הר"י לר"ת האם שינה חשיבא מאכילה או איפכא, ודן בדין ברכה על השינה.

ובזה מתיישב היטב כל השו"ט בין הר"י לר"ת לענין הברכה על שינה ואכילה, דמתחילה נקטו דהקביעת דירין בשינה היא יותר מאכילה מדשינת ארעי אסור בחוץ, ופשוט א"כ שצריך ברכה בשינה יותר מאכילה, ושוב דחה ר"ת דאם נדון מצד "המעשה" ו"העשייה" של הגברא בהך קביעת דירין, בזה יש עדיפות באכילה כיון שיש לו "מעשה" ודלא כשינה שחסר בעשייה, ודו"ק, ולא מובן עיקר השו"ט ביניהם.

ונקדים:

הרי כבר נתבאר שאין שייכות לפלוגתא רב ושמואל שהרי הכא אין הנידון איזה דירין יותר חשוב – כמו בהעברת כתובת – שהרי כאן המצווה חידשה סוג חדש של דירין, דירין שרק חשוב כדירין במצווה, והכא כל תוספת דירין קובעת, ולכן גם טיול כלול במצווה, ולא פליגי בזה רב ושמואל, אלא שכאן הקנה מידה לחשיבות של הדירין הוא מהמבט של המצווה עצמה, והיינו שכיון שהמצווה חידשה את הסוג דירין הללו, א"כ כיון שהמצווה יותר מחייבת שינה מאכילה שהרי גם בארעי הוא מחוייב בשינה, אז מוכרח שמהמבט של המצווה השינה יותר עיקרית, וא"ש טענת הר"י שגם רב וגם שמואל יודו הכא שאין צריכים לדון אלא מצד המצווה וזה שייך לשינה ולא לאכילה.

ועל זה טוען ר"ת, הרי יש נפ"מ בעשייה של המצווה שבאכילה איכא עשייה ובשינה ליכא עשייה, והדברים מדוקדקין ברא"ש [כשמביא את ר"ת] וז"ל "דעיקר קביעות שאדם עושה בסוכה זה אכילה", והיינו דמצד "עשיית האדם" העיקר הוא אכילה, ודו"ק.

ונראה דעיקר טענתו היא, שאף שהמצווה מחייבת יותר שינה מאכילה ב'כמות' שהרי גם ארעי בכלל, אולם הוא מחוייב יותר באכילה משינה, שהרי בשינה הוא רק מחוייב בקיום ובתוצאה של המצווה ולא בעשייה, שהרי אין כאן עשייה בשינה שהוא מתעסק, אבל באכילה הוא מחוייב גם בעשייה, ובמבט של מצווה החשיבות העיקרית היא בעשייה של המצווה והכא יש גם כוונה, ולכן הכא איכא יותר חשיבות בדירין כלפי המצווה לחייב עליו ברכה, ודו"ק.

ונראה שיש לדון עוד בברכה כלפי שינה שנראה שהאבודרהם יסובר שלא פוטרים את שינה בברכת האכילה אלא שפטורים מכל וכל מברכה על שיהינה כיון שאין מעשה, שאף שהקיום מצוה מתייחס אליו, אבל חסר ב"מעשה" המצוה, ומצאנו דבמצוות שאין בהם עשייה ו"מעשה" ליכא ברכה, אף דאית בהו קיום מצוה, וכהשטמט כספים [תשו' הרשב"א וביאור הגר"א ריש הל' ציצית] וביטול חמץ [בית יוסף ריש ס' תל"ב], ויש לדון נמי בשינה דלא יהני מה שיש בזה קיום מצוה, דסו"ס חסר במעשה מצוה, ודו"ק, ונראה שהדבר דומה ממש לדברי האבודרהם בפאה.

דהנה בתורת זרעים סוף פאה הביא שיש דין קריאת שם בפאה, והסתפק אי הוי קרי"ש כמו בתרומה או שזה היכי תימצא של "עזיבה", והנפ"מ אי שייך ע"י שליח, דכשארין עשייה רק דממילא נהיה פאה בעזיבתו לא שייך שליחות, ועוד נפ"מ בברכה, דברכה רק שייך על מעשה מצוה כהפרשת תרו"מ, לא כן בפאה לפי הך צד דההפרשה הוא רק היכי תימצא של "עזיבה", והביא מהאבודרהם שאין ברכה בפאה מטעם הנ"ל, ונראה דאף אם צריך מעשים של הכנה לישון, אבל אין זה יותר מקרי"ש דפאה שהוא רק היכי תימצא של "עזיבה" ואח"כ הפאה חיילא בעזיבתו מעצמו, וזהו שינה, מעשה "עזיבה" שעל ידו נהיה וחיילא "קביעת דיוורין" מעצמו, ולכא"ל לפי האבודרהם לא יהיה שייך ברכה בשינה, ואכתי צ"ע, הריד מטעמו של ר"ת יכולים לפוטרו לגמרי מהברכה.

י"ז] מיישב בזה את הסתירות והנפ"מ בין טיול ושינה.

ומעתה יתיישבו היטב החילוקים בין טיול ושינה, דתרווייהו טפלין לאכילה אבל גדר הטפילות בא בשני אופנים שונים, דבשינה, הטפילות היא בזה שאין "עשייה" ו"מעשה" של קביעת דיוורין כאכילה אף דהחפצא של הקביעת דיוורין בשינה הוא יותר מאכילה, ובטיול אדרבה, ה"מעשה" ו"עשייה" שבקביעת דיוורין שוה לאכילה, ורק בחפצא דקביעות דיוורין עצמו איכא חסרון, שזה דרגא פחותה של דיוורין, נמצא דשינה טפילה בעשייה וטיול טפל בגוף הדיוורין.

והנפ"מ היא, דמצד א' טיול קיל דשייך טיול בחוץ כיון שאין בזה "הפקעת דיוורין" ודלא כשינה, ומאידך גיסא כשדיברו בברי" בעיקר "מצות" סוכה, הרי התם מיירי באופן של "עשיית הדיוורין" ולא בדיוורין דחיילא מעצמו ומתייחס אליו בלי עשייה, דכבר ביארנו [ריש פרק ד'] דאף דיש קיום מצוה שמתייחס אליו [במצוות שיש בהם תוצאה] כשעושה שלא בכוונה, אבל אכתי לא חשיב כעושה מצוה, [ונפ"מ בשלוחי מצוה אינן ניזוקין], ודו"ק, [ולמשל, אם היה ברייתא על עיקר "מצות" פירעון חוב, לא היו מביאים פירעון ע"י נחתנין לנכסיו דשם המצוה חיילא מאליו ומתייחס אליו], ולכן הושט שינה בברי" אף דהביאו טיול, דמתייחס אליו קיום מצוה אבל אינו בכלל "עושה" מצוה.

וא"ש נמי דברי רש"י בריש הישן [כ':], דהתם כ' רש"י דעיקר ישיבת סוכה הוא "באכילה שתיה ושינה", והשמיט טיול, ובברי" הביאו טיול ולא שינה, דרש"י מיירי מצד "החפצא של הדיוורין" שבוה שינה עדיפא מטיול, דבטיול חסר בעיקר החפצא של הדיוורין [מדאין בו הפקעת דיוורין כשמטייל מחוץ לסוכה], והברי" לא מיירי מצד ה"חפצא של הדיוורין", רק דמיירי מצד המצוה, שהעיקר שם הוא ה"עשייה", וא"ש נמי דינו של המרדכי, דבעי דירה ראויה לשינה ואכילה ולא בעי ראויה לטיול, דמה דבעי "ראויה" הוא שיהא עליו תורת דירה, ובזה רק דיינינן לפי עיקר הדיוורין, וטיול אינו מעיקר הדיוורין.

י"ח] מבאר בזה שי' ר"א למה אין חובת שינה ז' ימים, ומבאר בזה את דיני הפסק בשיבת סוכה לענין ברכה אי מדמינן לציצית ותפילין או לא.

ונראה דבזה א"ש למה לא מצאנו לר"א חובת שינה בסוכה בז' לילות כמו דמצאנו באכילה, דנראה לומר דלא שייך חובת גברא באופן שהקיום מצוה יהיה באופן של "מתעסק", והיינו דלא יתכן לחייב את האדם להכנס למצב של מתעסק ובו לקיים מצוה, ולכן רק באכילה מחייבין ליה ולא בשינה, משא"כ בעיקר החיוב סוכה ז' ימים, דהתם שאני, דלא רמי עליו שום דין לדור ולאכול ולישון, אלא דכל הדין בזה הוא שכשיהיה לו דיוורין, דהך דיוורין יהיה בסוכה, וחיוב זה שפיר שייך גם בשינה, אף שהוא מתעסק, ורק חובת גברא דיליף ר"א, זה לא שייך במתעסק, ודו"ק.

ובזה מתיישב נמי מה שהוספנו להקשות דלמה לדין לא ילפינן מחג הפסח דיתחייב בשינה בלילה הראשון של החג, והחילוק כנ"ל, ופשוט.

ובזה מתבאר היטב הנידון במג"א ופמ"ג בדיני הפסק, דהנה בכל מעשה מצוה שיש בו תוצאה, אם יעשה את המצוה באופן שיהיה הפסק בעשייה ובמעשה ולא יהיה הפסק בתוצאה, דיש לדון אם לענין הברכה דיינינן ליה כאין בו הפסק או לא, וזהו הנידון כאן, דמצד החפצא של קביעת דיוורין הרי איכא כאן חד קביעת דיוורין אריכתא אף דיצא באמצע, דזהו צורת דיוורין, להיכנס ולצאת, [ורק בהיסח הדעת מתחיל קביעת דיוורין חדשה, ופשוט], אבל מצד המעשה ועשייה דגברא היה כאן הפסק, ותרתי נינהו דסו"ס נכנס ויצא, והסברא של הפמ"ג היה שצריכים לדון כפי התוצאה, וקמ"ל דמדמינן לתפילין וציצית, דלענין ברכה דיינינן במעשה, ודו"ק.

י"ט] שיטת הגרי"ל דיסקין בדין "כוונת מצוה" בשינה בסוכה בהכנת עצמו לשינה.

שוב הראוני בגרי"ל דיסקין עה"ת סוף פ' אמור, וכן בתשובות, שחידש חידושים בהאי ענינא, עיין בהערה ¹¹⁹ במה שהבאנו בזה.

פרק ה'

בגדר הגזירה ד"ש מא ימשך אחר שולחנו",
ובשיטת הרי"ף בדין סוכה קטנה וסוכה גדולה.

כ] מתמה טובא בשיטת הרי"ף דמדמה פלוגת ב"ש וב"ה בסוכה קטנה לפלוגתם בסוכה גדולה, ומביא בזה את פלוגת המלחמות והרז"ה, ואת קושי' הבית הלוי מסוכה קטנה לתוך סוכה גדולה.

ונראה דלפי דרכינו יבואר יסוד הגזירה דשמא ימשך אחר שולחנו דלא יצא יד"ח, ויתיישב בזה כמה תמיהות וקושיות.

דהנה, נחלקו ב"ש וב"ה בסוכה קטנה ובסוכה גדולה, בסוכה גדולה נחלקו ביושב בסוכתו ואוכל על שולחנו בבית, דלפי ב"ש גזרו חכמים לעקור ממנו מצוותו, דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו, ולא יצא ידי חובתו גם מה"ת, וזה קנס חכמים, וכבר דנו בזה האחרונים בגדר הך דין דרבנן, ועי' בהערה ¹²⁰ בזה, והדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו] הביא מהשטמ"ק בברכות

¹¹⁹ דמבואר שם שיש דין "כוונה" כשהולך לישון, ולכן דן שם במי שישן מחוץ לסוכה והכניסוהו באמצע השינה אם סגי בכך או שצריך להקיצו כדי שיתכוין למצוה, ומבואר דיש מצוה בהכנת עצמו לשינה, והעירו לי דמהכא מוכרח נגד דברינן, דלגרי"ל מוכרח דכל המצוה הוא בהכנת עצמו לשינה, דרך בזה שייך כוונה, דבזמן השינה כבר ליכא כוונה, ולפי דברינן יוכלו להוציאו באמצע השינה.

אולם נראה דאינו כן, דאף דדברינו לא מתאימים לדבריו, אבל ביסוד הדברים אין הבדל, ופשוט שגם לדבריו אין להוציאו באמצע השינה, דנראה דגם הגרי"ל למד שהקיום מצוה הוא בתוצאה, וזה בקביעת דיורין שמתקיים כל רגע ורגע בשינה, רק שלמד שיש גם מעשה מצוה למצוה זו, וכמו דמצאנו דביאה הוא המעשה מצוה לפו"ר [וכדחוכיה בקו"ע סי' ס"ט ס"ק כ"ה מהתוס' בגיטין וב"ב] וכן כתב הגרי"ח [ע"ש] תקיעת שופר שהתקיעה היא המעשה והשמיעה היא הקיום, כמו"כ בנד"ד, דמה שמעמיד עצמו בסוכה לקביעת דיורין, זהו המעשה מצוה, והקיום מצוה הוא התוצאה, שזה בשינה עצמו דזהו הקביעת דיורין עצמו, ודין מצ"כ הוא הלכה במעשה המצוה [וכדחבאנו לעיל ס"ק י"א מהאחרונים], ולכן סגי שבמעשה המצוה יהיה כוונה למרות שבזמן הקיום מצוה כבר אין כוונה, אבל ודאי דהקיום מצוה הוא בכל רגע ורגע של שינה גם לדעת הגרי"ל, ולא יוכלו להוציאו באמצע השינה, [ולדברינו, שמה שמכין עצמו לשינה אינו מעשה כלל, א"כ אינו מעשה מצוה, ודומה לפירעון חוב ע"י נחתינן לנכסיו, ודומה ל"עזיבה" בקריאת שם בפאה, ולא שייך ביה כוונה].

[והעירנו בזה ידידי הרה"ג ר' יוסף גד ויינברג שליט"א דמוכרח מיניה וביה מהגרי"ל דיסקין זצ"ל דנקט כדברינו דבשינה עצמה איכא נמי מצוה, וממילא דאין להוציאו באמצע השינה, שהרי הוא דן שם במי שהלך לישון לפני סוכות מתחת למיטה האם סגי להוריד ממנו את המיטה או שצריכים להעיר ותו כדי ללכת לישון בכוונת מצוה, והרי לסוברים שאין מצוה בגוף השינה א"כ למה צריכים להעירו, הרי ממילא דהשינה עצמה לא שייכא למצוה, רק ההילוך לישון, והרי ההילוך היה בערב יום טוב וממילא דכבר ליכא שום מחייב במצוה, ולמה להעירו, ומוכרח שגם הוא נקט שהשינה עצמה היא המצוה, ודו"ק].

אולם לפי"ז יצא חידוש גדול מדברי הגרי"ל, דלדברינו דגם לגרי"ל יש קיום מצוה בתוצאה, והיינו בעצם השינה, א"כ למה בעינן כוונה, הא מ"ש מפריעת בע"ח ופו"ר ומעקה שמתקיים המצוה בלי כוונה וכתבאר [לעיל ס"ק י"א], ואף אם נימא שאין קיום מצוה, הא ודאי שאין ביטול מצוה, דכמו דהחוב נפרע והמעקה בנויה, כמו"כ יש דיורין בסוכה, ולמה להקיצו אם אין כאן ביטול מצוה, וכי בשביל הקיום מצוה צריכים להקיצו הא סו"ס לא ביטול.

ונראה דמבואר מדברי הגרי"ל דיסקין חידוש גדול, דדיורין בסוכה שלא בא מתוך "מעשה מצוה" אינו שייך לסוכה כלל, דכדי שהדיורין יתייחס ל"סוכת מצוה" שבו ולא יתייחס רק ל"סוכת צל" שבו, לזה בעינן שהדיורין יבא מתוך מעשה מצוה, ולמ"ד מצ"כ אינו מעשה מצוה בלי כוונה, וכל זמן שאין כוונה הרי אין ישיבתו ב"סוכת מצוה" רק ב"צל", והרי הוא כעומד חוץ לסוכה, ודו"ק.

ולדבריו גם במצהבב"ע וכדו' הרי הוא כאוכל מחוץ לסוכה, אכן נראה דיש לדון, דאולי מי שאוכל לכמה שעות יהני מה שנתכוין בתחילת אכילתו כשנכנס [בלי להגיע לסברא דעל דעת הראשונה הוא עושה], דהעמדת עצמו לדיורין בסוכה היא ה"מעשה מצוה", והמשך אכילתו היא "קיום מצוה" שא"צ מעשה.

[ויש להעיר, דלפי דרכו של הגרי"ל הדרא קושי' הגרש"ז אויערבך דגם לר"א יתחייב בשינה בכל לילה, דיש כאן מעשה מצוה עם קיום מצוה, ורק לדברינו שאין מעשה מצוה כלל מתיישב קושי' זו, ודו"ק].

¹²⁰ דהנה בתוס' [סוכה ג']. מבואר דאף דאיכא גזירה מדרבנן בעלמא שמא ימשך לאחר שולחנו, אבל אכתי לא קיים מצות סוכה מה"ת, וק', דאין רבנן יכולים לעקור מצוותו מה"ת, ועוד, לעיל מיניה בתוס' [ב']. מבואר דבגזירת נסרים לא הפקיעו את הדין דאורייתא, ובאמת דהסברות הפוכות, דהתם "פסלו" את הסוכה מדרבנן והתם יש מקום לומר דהפסול פוסל גם מדרבנן וגם מה"ת, אבל הכא אינו אלא "איסור" בעלמא, ואיך תיפסל מה"ת, הא גם מדרבנן אין כאן אפילו פסול מדרבנן, [ועי' בזה בפתח הבית בסוף דבריו].

ויש בזה כמה דרכים באחרונים, דהנה, עי' בדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו ס"ק י'] בשם הגאון ר' אליהו ברוך קמאי דהפקירו סוכתו, וכן הוא בחכמת שלמה [תרל"ד סעיף ד'], וק' דשאלה כשר, וצ"ל דהקנו למישהו אחר והוי גזול, וק' דלמי הקנו, ואי הקנו סתם, הא הך פלוני אינו מקפיד שאינו יודע כלל על בעלותו, ודבר רחוק הוא, ועוד דתוס' מדמה להטייה בקריאת שמע, ומה שייך סברות הללו שם.

והדבר אברהם רצה לפרש, שי"ל שדיורין אסורין אינו "דרך דיורין", וזה דוקא בראשו ורובו ושולחנו בבית, אבל בנסרים ליכא איסור, רק פסול, אולם הק' מדמיון לקריאת שמע.

עוד תירץ דהוי מצוה הבאה בעבירה, אחרי דרבנן אסרו לאכול כן, ובגזירת נסרים ליכא איסור, אולם יש לעיין זה, דכבר מבואר בירושלמי דבקורע בשבת ליכא מצוה הבאה בעבירה, ולא דומה ללולב הגזול, דבעינן שיחול עבירה על החפצא דמצוה, ולא סגי בזה שהגברא עושה עבירה בהדי

"דקנס חכמים הוא", ועי' בקוה"ע [סי' ס"ט], והיינו שרבנן יכולים לקנוס לעקור מצוותו מה"ת, וזה איכלל בכוח של עקירת דבר מה"ת.

עוד נחלקו בסוכה קטנה האם שיעור סוכה צריכה שתהיה בה ז' על ז' שזה כולל גם מקום שולחן או דסגי בו' על ו' בלי מקום לשולחנו, וכפשוטו הנך ב' מחלוקות לא שייכות זו לזו, וכן נקטו הראשונים, שהרי בסוכה קטנה מיירי בלי שיש שם שולחן ולא שייך בזה גזירה וע"כ שזה דין שיעור ותו לא.

אולם שיטת הרי"ף לדמות את שני המחלוקות, וכבר נחלקו בזה הראשונים בביאור דבריו, והרז"ה [בדף ז'] תמה על הרי"ף [דמדה סו"ק לסו"ג] דכיון דבסו"ק אין שולחן לפנינו שוב אין לחשוש, ושאני מסוכה גדולה שאוכל כבר על השולחן, והרמב"ן דחה דאדרבה, החשש בסו"ק יותר מסו"ג, דבסו"ק אחרי שיביא שולחן, הרי א"א להכניסו לתוך הסוכה ויגרר אחריו, ודלא כסו"ג שיכול לגרור השולחן לתוך הסוכה, והדבר תמוה, אטו פליגי הרמב"ן ורז"ה במציאות באיזה אופן יש יותר חשש ד"שמא ימשך", וצ"ע.

ובעיקר שיטת הרי"ף [דבסו"ק לב"ש נמי גזרינן שמא ימשך וכתבאר] העיר כבר רעק"א [משניות פ"ב] הערה גדולה, דלפי"ז שיעור סוכה הוא ו' על ו' גם לב"ש ובסו"ק לתוך סו"ג דאין חשש שמא ימשך, כשר בו' על ו', וכ"כ הבית הלוי ח"ג סי' נ"ג ס"ק א', ותמה הבית הלוי דא"כ למה שיעור דופן סוכה ז' [במבוי דצריך רוב ז'], ולרי"ף שיעור הדופן הוא ו', שהרי משכחת לה סוכה כשירה בו', [והיה אפשר"ל שכבר עשאוהו חז"ל לשיעור ז' מחמת גזירה דשמא ימשך, וכ"ה באבי עזרי, אבל זה ק' דא"כ למה צריכים לחידושו של הרמב"ן דכיון דהסוכה פסולה לאכילה ממילא פסולה נמי לשינה, ומדהוצרך לזה מוכרח דע"כ דאינו שיעור], וצ"ע.

עוד יש להעיר, דהנה במשנה בדף כ"ח גרסינן "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית", וכפשוטו מדויק שהגזירה דשמא ימשך הוא רק בראשו ורובו בסוכה, אבל כשכולו בסוכה אין גזירה, אמנם עי' במג"א סי' תרל"ד [מובא במשנ"ב ס"ק ו'] דכ"ה ככולו בסוכה נמי גזרינן, אולם בא"ר [מובא בשעה"צ שם] הסתפק דאולי "ראשו ורובו" דוקא, וכפשוטו החילוק דלא חיישינן כולי האי [שמא ימשך] כשכולו בסוכה, וק', דלפי הרי"ף ילפינן לחשש ד"שמא ימשך" בסוכה גדולה מסוכה קטנה אף שיש מקום טובא לחלק ביניהם בדרגת החשש [דבסוכה גדולה יכול למשוך שולחנו לתוך הסוכה, וכטענת המלחמות בדף ז', משא"כ בסוכה קטנה], ואפי"ה ילפינן חזא מחברתה, וה"ה דנילף מרובו לכולו, וצ"ע.

כ"א [מבאר את עיקר הגדר בגזירה שמא ימשך אחר שולחנו, דחז"ל הגידרו את אכילתו ביחד עם שולחנו כלפי הקביעת דיורין דחיילא מכוח אכילתו, ובזה נעקר הקביעת דיורין מסוכתו.]

והנראה בזה דיעויין ברמב"ם [סוכה ו' ח'] שכתב שמי שאכל בסוכה ושולחנו בתוך הבית "הרי זה אסור וכאילו לא אכל בסוכה עד שיהא שולחנו בתוך הסוכה", וקשה דלמה הוצרך הרמב"ם להביא משל לבאר לנו למה לא יצא דהוי כאילו אכל בבית, ונראה דמלשוננו מבואר דאף דהדין "דלא יצא ידי"ח" הוא קנס חכמים [וכדהבאנו מהדבר אברהם ח"ב סי' כ"ו בשם השיט"מ ק' בברכות], אבל חז"ל נתו לזה גדר, והגדר בקנס הוא שהחשיבוהו כאוכל במקום שולחנו והיינו מחוץ לסוכה.

מצוותו, דבעינן דומי' דבעל מום, ועי' בזה בחמדת שלמה בתשו' ובשערי יושר ובאבי עזרי [קמא סוכה ה' כ"ה] שביארו כן את הירושלמי, והכא בישיבה בשולחנו בבית ליכא עבירה שחל בחפצא של הסוכה, וכן בהטייה בקריאת שמע.

וע"כ צ"ל שזה דין חדש של מצוה הבאה בעבירה, דהכא גרע, דבקריעה על המת בשבת, התם אין העבירה שייכת מצד עצמה למצוה, אלא דבמקרה באו שניהם לפונדק אחד, אבל הכא, חז"ל עשו עבירה [של אכילה בשולחנו בבית] בתוך מצוותו, והכא י"ל דגרע, ואכתי לא ברור, דסו"ס העבירה מה"ת הוא "לא תסור", וזה עבירה כללית, ויש לחלק.

והנכון בכל זה הוא כמו שהבאנו מהדבר אברהם [ח"ב סי' כ"ו] מהשטמ"ק בברכות "דקנס חכמים הוא", ועי' בקוה"ע [סי' ס"ט], והיינו שרבנן יכולים לקנוס לעקור מצוותו מה"ת, וזה איכלל בכוח של עקירת דבר מה"ת, אלא דצריך לבאר למה דוקא הכא עקרו את הדאורי', ולא בהך דנסרים.

עוד הק' דבתוקע בשופר בשבת מבואר ברעק"א [חגיגה מערכה ח'] דיצא ידי"ח מה"ת, ומ"ש מהכא, ובזה י"ל דכיון דהאיסור הוא מצד איסור שבת, ולא מצד מצות שופר, הרי הכא י"ל דלא נעקר המצוה, אבל הכא דאמרו דלא יקרא קריאת שמע כן, ואמרו לא לאכול בסוכה בצורה כזו, הכא האיסור הוא מצד המצוה עצמה, ובכה"ג עקרו את המצוה, אולם אכתי ק' מגזירת נסרים.

והעירני בזה ידידי הרה"ג ר' ארי' לייב אויערבך שליט"א, דלא יתכן שיהיה איסור קריאת שמע בהטייה ואיסור אכילה על השולחן בחוץ, דלא גרע מלא אכל כלום ולא קרא כלום, דכמו דהתם ליכא אלא ביטול מצוה, כמו"כ הכא לא יתכן שיהיה יותר מביטול ממצוה, [אטו נימא דמי שקרא בהטייה יעשה תשובה על ביטול מצות קריאת שמע וגם על איסור קריאה בהטייה וא' שלא קרא יעשה תשובה רק על מה שהוא לא קרא, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא].

וע"כ שגוף הדין דרבנן הוא דביטל מצוותו, דלא שייך הכא איסור, וזהו ממש לשון המשנה, "לא קיימת מצות סוכה מימין", והיינו דזה כל התוכן של הדין דרבנן, "שלא קיימת", ותו לא, ולהכי נעקר הדאורי', אבל בנסרים אינו אלא פסול, והפסול הוא מדרבנן ולא מדאורי', ובשופר בשבת, התם רק אסרו מצד הל' שבת, ולהכי לא נעקר המצוה, שאין כאן אלא איסור מן הצד, ופשוט.

ועי' רבינו יונה ריש ברכות איך פטרו רבנן מחיוב קריאת שמע לאחר חצות, ומדמה לשמא יעבירונו דפטורוהו מלולב בשבת, אכן התם לא מוכרח שנעקר הדאורי', אלא דרבנן אמרו לא לעשות את הדאורי', ולהכי פטור, ודו"ק.

והביאור בזה עפ"י דבריו לעיל, דהמצווה דסוכה לא נגמרת במעשה האכילה, רק דבזה דחיילא קביעת דיורין על ידי אכילתו, וקבעו חז"ל שבאכילה כזו שיש צד שימשך אחר שולחנו בחוץ, התם לא חיילא קביעת דיורין בסוכתו, והיינו ד"הקביעת דיורין" דאכילה הוא בהדי שולחנו בחוץ אף ד"גוף האכילה" הוא בסוכה, ולהכי לא יצא יד"ח.

ובזה יבואר לשון הרמב"ם שם "ושולחנו בתוך הבית או חוץ לסוכה", ותמוה הכפילות, ונ' דיותר סברא להפקיע דיורין כששולחנו בביתו, שזהו הדיורין הרגילין ידיה, וקמ"ל הרמב"ם דלאו דווקא "ביתו" אלא כל שהוא מחוץ לסוכה הפקיע את הקביעות דיורין מסוכתו.

ומעתה יתיישב שיטת הרי"ף מקושיית הבית הלוי, די"ל דלפי הרי"ף, כזו סוכה דתמיד יש בו חשש "שמא ימשך", אף אם ימשך ממנה לסוכה אחרת, אכן בסוכה זו לא שייך "קביעת דיורין", וממילא דסוכה כזו לא נהיה לדירה דסוכה, ושם "צל" עליה ואינה "סוכה" [וכדהביא הצ"פ מהירושלמי בסוכה בשאר ימות השנה שלא עשאוהו ל"סוכה"], ולפי הרי"ף אינו סוכה דסוכה כזו שכל הקביעת דיורין הוא רק ביחד עם סוכה גדולה, כזו סוכה לא מעמידה לאדם קביעת דיורין ואינו סוכה, וזה דלא כהרע"א והבית הלוי, ושפיר בעי ז' על ז', וא"ש למה דופן סוכה הוא ז'.

ונראה, דבזה יבואר פלוגתת הרז"ה ומלחמות, דלא פליגי בגוף החשש ד"שמא ימשך", מתי לחשוש ומתי אין לחשוש, רק דגדר התקנה היה דהקביעת דיורין דאכילה נגמר בהדי שולחנו, וסובר הרז"ה דכשהאכילה היא בלי שולחן, התם אין לדון את הקביעת דיורין של מקום אכילתו בהדי השולחן, וליכא גזירא בכה"ג, ועל זה טוען המלחמות דאחרי דחיישין שיביא שולחן, דנים כבר את אכילתו בהדי השולחן שיביא, ודו"ק.

ובזה מבואר נמי ספיקת הא"ר בחילוק בין רובו לכולו, דאין הספק שייך לחששות וכדקשינו מהרי"ף בסו"ק וסו"ג, אלא דשורש הספק דיתכן וכל הך חידוש לדון את הגברא שחסר לו בקביעת דיורין, דכלפי זה נקטינן דאכילתו בחוץ, כל זה במי שחלקו כבר בחוץ ורק רובו בפנים, דבזה דנו לגרור רובו לאחר מיעוטו לדונו כקובע דיורין בסוכה, ורק בזה נתחדש מכוח התקנה דאדרבא, דהכא נגרר רובו אחר מיעוטו להגדירו כקובע דיורין בחוץ, אבל במי שכולו בסוכה אין תקנה להחשיבו בחוץ, ודו"ק, וע"ע בהערה ¹²¹.

כ"ב] ביאור בדברי הרמב"ן דאינו ראוי לאכילה אינו ראוי לכל.

והנה, עיקר שי' הרי"ף אכתי תמוה, שהרי אף דאיכא גזירה שמא ימשך באכילה, אבל למה פוסלים את הסוכה לגמרי, הא אכתי שייך ביה שינה ובשינה ליכא חשש שמא ימשך, וצ"ע.

ועי' במלחמות דעמד בזה, וביאר דסוכה שאינה ראויה לאכילה אינה ראויה לכל מידי דסוכה, ועי' בשעה"צ [סי' תרל"ד ס"ק ז'] שהבין דכוונת הרמב"ן שסוכה קטנה פסולה לאכילה מה"ת, ולא משום גזירה, ונראה דהוקשה לו דאי אסור באכילה מחמת גזירה, שוב לא אמרינן ד"אינה ראויה לאכילה", אולם לא משמע כן ברמב"ן, דבתחילת דברי הרמב"ן מבואר דדין גזירה הוא, ומשמע דגם מחמת הגזירה מיקרי "אינה ראויה לאכילה".

ונראה דהכא מפורש כדברינן, דהגדר בהך גזירה היתה להחשיבו כאכילה מחוץ לסוכה, ושאין שום קביעות דיורין בהך סוכה ע"י אכילה כזו, וממילא א"ש דחשיב סוכה שאינה ראויה לאכילה, ודו"ק, ועיין בהערה ¹²².

כ"ג] ביאור בחידושו של המשנה ברורה דבזמן שינה צריך שיהיה שולחנו בסוכה.

ונראה דעפ"י דברינן יש מקום לבאר חידוש גדול של המשנה ברורה [בסי' תר"מ ס"ק כ"ז] בדין שינה בסוכה, שחידש שצריך שיהיה שם שולחן [בזמן השינה], דגזרינן שמא ימשך באכילה, וכיון שאינו ראוי לאכילה שוב אינו ראוי לשינה, וכדינו של המרדכי לענין זבובים, דצריך שהסוכה תהיה ראויה לכל התשמישין.

¹²¹ ובעיקר הגדר בגזירה ראיתי בהררי קדם שהסתפק, האם עקרו רק את הקיום מצוה או דעקרו גם את המעשה מצוה, ויהיה בזה נפ"מ לגבי כל תוסף ביום השמיני אי יוכל לישב בשולחנו לתוך הבית ופשוט, דלפי הצד שחסר בדיוורין של מצוה דזה חיסרון בכל המעשה, ופשוט דלפי הצד שיש כאן מצהבב"ע דהכא ליכא עבירה, דבשמיני לא אסרו כן, ודו"ק, וכן בקריאת שמע יש נמי להסתפק כהנ"ל, ויהיה נפ"מ לענין סמיכת גאולה לתפילה בקרא בהטיה, דבדין זה נמי סגי במעשה קריאה, וכדמוכרח מקריאה לאחר זמנה.

¹²² ועי' בבית הלוי [ח"ג סי' נ"ג ס"ק ב'] דמהכא איכא מקור לדין של המרדכי לענין זבובים, דכיון שהוא מצטער בשינה שוב לא חשיב סוכה גם לענין אכילה, שאינה דירה אלא בעומד לכל תשמישיו, וכן מבואר בביאור הגר"א [סי' תר"מ סעיף ד'] שהביא דין מחזקת ראשו ורובו על דברי המרדכי, וכונתו כהנ"ל.

ועיין בחכם צבי [מובא במ"ב סי' תר"מ ס"ק כ'] שחולק על המרדכי, וסובר דא"צ ראוי לכל, ותמוה, הרי מעיקר שי' הרי"ף מוכרח כן, ושי' הרי"ף נפסק בשו"ע, ואיך חולק החכם צבי בזה, וצע"ג, ודו"ק, ועי' באבי עזרי מהדו"ק [סוכה ו' - ב'].

ונראה דמוכרח מכל זה דהחכם צבי מחלק בין אינה ראויה לאכילה לאינה ראויה לשינה, [ולשון הרמב"ן הוא אינה ראויה לאכילה, ולא כ' אינה ראויה לכל התשמישין], דכבר נתבאר דאף דבתרומתה איכא "קביעת דיורין", ולהכי חשיב שינה כמצוה, אבל כיון דבשינה הקביעת דיורין הוא בלי עשייה, דחשיב מתעסק, להכי טפילה כל הקביעת דיורין דידה לקביעת דיורין דאכילה, ומברכין אכילה ולא על השינה, וכדבבאנו מר"ת, וסובר החכם צבי דסוכה שלא ראויה לשינה אכתי חשיב דירה כלפי הדיורין של סוכה, וחולק על המרדכי ומודה לרמב"ן, ודו"ק.

ומקשין העולם דלפי"ז יצטרך מיטתו בסוכה בזמן אכילתו, שיהא ראוי לשינה, וע"כ צ"ל דמה שיכול להכניס מיטה מיקרי כבר עכשיו "ראויה לשינה", וא"כ ה"ה דנימא לענין אכילה דיכול להכניס את שולחנו, וכבר עכשיו הסוכה "ראויה לאכילה".

עו"ק, דמבואר במרדכי דהך דין דצריך שיהיה ראוי לאכילה, היינו בשעת עשית הסוכה, ואם הגיעו זבובים אח"כ אינו פוסלו, וכן מפורש ביראים, ולפי"ז ה"ה דהדין שולחן הוא רק דין בשעת עשיה, ולא בכל רגע ורגע, וזה סתירה לחידושו של המשנ"ב.

ולפי מה שנתבאר א"ש, דהדין שולחנו בחוץ גרע מאינו ראוי דזבובים וגנבים, דבאינו ראוי דזבובים חסר בהך שימוש ותו לא, וזה נקבע רק בזמן העשיה, אבל בשולחנו בחוץ, אז גדר התקנה היה להחשיב את האכילה כאכילה בחוץ, ונמצא דהסוכה בשולחנו בחוץ היא במצב כזה שע"י אכילה יהיה הפקעה מקביעת דיוורין בסוכה, דאדרבה, כל אכילה שתעשה בסוכה יחשב כקביעת דיוורין מחוץ לסוכה, ובזה איכא לסברת המ"ב דצריך בכל רגע ורגע שיהיה בו שולחן, וזה אינו דין בשעת הבניה גרידא, והיינו דבהך סוכה איכא "הפקעה" משימוש דאכילה, ולא רק ש"חסר" בו הך שימוש.

ובדין זה סובר המשנה ברורה דלא אמרינן שמה שיכול להכניס שולחנו לאכילה סגי, דרק במיטה, שלא היה גזירה מיוחדת "דשמא ימשך", התם הנידון הוא האם הסוכה ראויה לשינה או לא, ומה שיכול להכניס מיטתו מיקרי "ראויה לשינה", משא"כ בשולחן שהיה גזירה מיוחדת, התם בלי שולחן יש "הפקעה" משימוש דאכילה, ובזה לא מהני מה שהיה יכול להכניס שולחנו.

ובזה מתיישב נמי קושית הגר"ש רוזובסקי זצ"ל בזכרון שמואל [סי' כ"ט ס"ק י"ב] שהקשה סתירה מהשער הציון [סי' תרל"ד ס"ק ז'], דשם כתב הח"ח שיש סוג אכילה שאין בו חשש שמא ימשך והיינו בפיתה בידו ומותר גם כששולחנו בחוץ, והק' דאם אסור לישון כשאין שולחן, כל שכן שאסור לאכול, דגם בשינה אין "שמא ימשך" ע"י השינה עצמו, ומאי שנא, וצע"ג.

ולהנ"ל א"ש, דסתם אכילה בשולחן, ולכן, סוכה שהיא במצב ש"סתם אכילתו" מפקיע את דיוורין מהסוכה, אז נתחדש דבסוכה זו איכא "הפקעה" משימוש דאכילה וממילא מיקרי אינה ראויה לאכילה ושוב אינה ראויה לשינה, אבל אם יעשה בה שימוש דאכילה באופן משונה שלא יצטרך לשולחנו, הרי פשיטא שבשעת אכילה כזו כבר א"א לומר שיש "הפקעה" משימוש דאכילה, שהרי המציאות של עכשיו סותרת לזה שהרי כעת הוא אוכל בו, ושפיר חשיבא הסוכה ברגע זה כסוכה הראויה לאכילה, ופשיטא שאין בה שום הפקעה, ורק כשבאים למדוד סוכה סתם, התם מודדין כפי אכילה רגילה, ופשוט, ודו"ק.

ולפי"ז יתכן לחדש קולא מסוימת גם לפי החומרא של המשנה ברורה, דאף דאין לישון בלי שולחן, אבל אי יאכל אדם אכילה של 'פיתה בידו', אז חבירו יכול לישון בסוכה באותו זמן כל זמן שהוא מתעסק באכילה כזו, שהרי כל רגע ורגע של אכילה זו ליכא הפקעה מדיוורין של אכילה, ודו"ק, אבל כשיפסיק לאכול שוב יצטרך להכניס את השולחן, ודו"ק.

פרק א מקורות בדין בניית סוכה אי הוי מצוה או לא, ודן בגדרי הכשר מצוה, ומביא שיש כמה סתירות ותמיהות בהלכות הכשר מצוה א' בדין הברכה ב' בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה ג' בדין זריזין. / / פרק ב': מביא את יסודו הגדול של הנצי"ב בחילוק בין סוגים שונים של הכשר מצוה, והנפ"מ ביניהם בדין ברכה ובדין מצוה בו יותר מבשלוחו, ומבאר בזה את הגדר בדין בנין סוכה, ודין "לכם" בבניית הסוכה. / / פרק ג': בדברי הביאור הלכה בדין כוונה בעוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי הכשר מצוה, וביאור פלוגתת הבבלי וירושלמי בדין ברכה בהכשר מצוה, וביאור הגדר בדין הכשר מצוה דבדיקת חמץ, וגדר דין זריזין בהכשר מצוה. / / פרק ד': ביאור פלוגתת הבבלי וירושלמי בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה בכותבי ספרים ומזוזות, וביאור נוסח הברכה בהכשר מצוה בעושה סוכה ומזוזת לחבירו. / / פרק ה': חידוש בגדר הדין הכשר מצוה בעשיית לולב ועשיית קול שופר. / / מפתח מפורט / /

פרק א

מקורות בדין בניית סוכה אי הוי מצוה או לא, ודן בגדרי הכשר מצוה, ומביא שיש כמה סתירות ותמיהות בהלכות הכשר מצוה א' בדין הברכה ב' בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה ג' בדין זריזין.

תרי קראי כתיבי במצות סוכה, כתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים", וכתב "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", וכפשוטו היה נראה דחד לשיבה וחד לבנייה, דמקרא דחג הסוכות תעשה לך דרשינן דין תעשה ולא מן העשוי, אכן כבר כ' בזה החת"ס בתשו' יו"ד [רע"א] דזה לדרשה בעלמא, דפשטיה דקרא קאי על החג עצמו, וליכא קרא לחייבו בבנייה, ואינו לא אהכשר בעלמא.

אולם יעויין ברש"י במכות [ח'] דמבואר שיש הבדל בין חטיבת עצים שאינו מצוה כיון שאם מצא חטובים א"צ לחטוב, לעומת בניית סוכה שהיא עצמה מצוה, והק' בערוך לנר דמאי שנא, הרי תרווייהו הכשר מצוה ניהו, ואם מצא כבר בנוי א"צ לחזור ולבנות, וצ"ע, ומשמע מרש"י שלמד קרא כפשוטו, דנצטוינו בבנייה ג"כ, וזה חידוש, וכן הוכיח האבני נזר [או"ח סי' תנ"ט], ודברי רש"י צ"ע.

עי' בשאלות דר' אחאי גאון שאילתא קס"ט "דמחייב בית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי, דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, וכתב בסוכות תשבו שבעת ימים", ודייק הנצי"ב [שם] דלמד דאיכא מצוה בגוף הבנייה וזהו שהביא קרא דחג הסוכות תעשה לך דזה דין נוסף חוץ מהדין ישיבה שנלמד מקרא דבסוכות תשבו, ותמה בזה הרי אינו אלא הכשר מצוה.

בתוס' רי"ד בקידושין מ"ב הק' למה ליכא שליחות בתפילין ובסוכה, ועיי"ש מה שתירץ, אכן בתוך דבריו מבואר דבבניית סוכה שייכת שליחות, לא כן בישיבת סוכה, וק' דאיזה שליחות בעינן בבניית סוכה, הא אין כאן מצוה ואינו אלא הכשר בעלמא, ולענין מה בעי שליחות בזה, אטו נימא דאיכא שליחות בחטיבת עצים, וע"כ שיש בזה מצוה ובזה יש שליחות, וכל זה צ"ע, שהרי אינו אלא הכשר מצוה ותו לא.

יעויין במשנה בנדרים [ט"ז] ובשבועות [כ"ט] בנדר ושבועה לבטל את המצוה, דאמרו בלשון עשיית סוכה, והיינו "שלא אעשה סוכה", ולמד האבני נזר [שם] מהכא דגם הבנייה הוא מצוה, ובמצוה זו קאי המשניות, אולם אינו ראיה, דיעויין בסוגי' בנדרים [שם עמוד ב'] דמבואר דאמר "ישיבת סוכה עלי", ומפורש דקאי במצות ישיבה, וכן כ' הרמב"ם [שבועות א'-ו'] בהדי' "ושלא ישב בסוכה", וכבר דחה כן הנצי"ב בהעמק שאילה [שם] עפ"י הסוגי' בעמוד ב', וכן פירשו האחרונים – עי' בהן עשיר על המשנה בשבועות, וברמ"ע מפאנו בתשובות [סי' ל"א] – את המשנה דקאי על "עשיית מצות הסוכה", דהיינו הישיבה, ועי' בהערה¹²⁴, ודו"ק.

ובאמת דמוכרחין לפרש דקאי על הישיבה, שהרי אף אי נימא שיש מצוה בבניית סוכה, הרי פשיטא שאינו מצוה חיובית עד שנאמר שמי שלא בנה ביטל מ"ע, אלא ע"כ שהוא מצוה קיומית בעלמא, ובמצוה קיומית מפורש בראשונים דלא שייך לדון

¹²³ הרבה מהדברים כבר נתבארו באמרות אברהם ברכת המצוות [סי' ט"ו], והכא הרחבנו והוספנו ביסוד הדברים.

¹²⁴ [ובאופן אחר ראיתי בצפת פענה [סוכה פ"ו] שפירש עפ"י מה שייסד שם בעיקר מצות ישיבת סוכה, דאין המצוה נגמרת בגוף הישיבה, אלא דע"י הישיבה נהיה "קביעת דיורין" בסוכה, וזהו יסוד המצוה, לקובעו כדירה וכמקום דיורין, והביא מהירושלמי בשבועות דכל השנה שמו "צל", ורק בסוכה נשתנה שמו לסוכה, והיינו ע"י הישיבה, ובוה ביאר את לשון המשנה, ד"עשיית" סוכה היינו ישיבתה, דע"י הישיבה הוא קובעו כסוכה וכמקום דירה, והארכנו בדבריו במק"א, ודו"ק].

מצד נדר ושבועה לבטל את המצוה, ועל בזה בהערה ¹²⁵, עכ"פ לראשונים הללו איכא הוכחה דלא קאי על בנין סוכה רק על ישיבה.

עכ"פ כפשוטו נראה דעשיית סוכה היינו כפשוטו שבונה את הסוכה, ומשמע שהוא מצוה, והיינו כהבנת האבני נזר, אלא דלפי"ז ק' דאחרי דמבואר בסוגי' דקאי בישיבה, וכן הוכחנו משיטות הראשונים דסברי דליכא דין שבועה לבטל את המצוה במצוה קיומית, ומעתה ק' דא"כ למה אמרו לשון במשנה דקאי על בנין, והא הישיבה והבנין תרתי ניהו, וצ"ע, ועל בשלמי נדרים [שם] מה שהביא מהשושנים לדוד בשבועות [שם] שביאר דאף דקאי בישיבה רבותא קמ"ל דמהני השבועה גם לישיבה אף שנשבע על הבנייה, דכוונתו שלא יבנה וממילא דגם לא ישב, ואכתי צ"ע.

**

איתא במנחות מ"ב "רב נחמן אשכחי לר' אדא בר אהבה רמי חוטי [היה מטיל ציצית לטליתו - רש"י] וקמברך לעשות ציצית, א"ל מאי ציצי דקא שמענא [ליגלג - רש"י], הכי אמר רב, ציצית א"צ ברכה וכו'" ומסקינן שם [מ"ב:] "כל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה, אע"ג דכשרה בעכו"ם, בישראל צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה כגון תפילין [עשיית תפילין] אע"ג דפסולות בעכו"ם, בישראל אינו צריך לברך" עכ"ל, ומבואר דבהכשר מצוה לא מברכינן.

אולם עי' בתוס' שם [ד"ה ואילו] שהביא מהירושלמי "דמצריך לברך אעשיית ציצית סוכה ותפילין וכו' וחולק על הש"ס שלנו", עכ"ל, ומבואר דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, וצ"ב שורש פלוגתתם, ועוד, דעיקר הך צד לברך ברכת המצוות על הכשר מצוה צ"ב, דהכשר מצוה אינו מצוה, ומהיכי תיתי שיתקנו בזה ברכת המצוות.

**

יש לעיין בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה בהכשר מצוה, דהנה, זה פשוט דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה וכמבואר במשנה בסוכה כ"ה, ופירש רש"י שהולך ללמוד תורה והולך לפדיון שבויים, אכן זה פשוט, שהרי דיינינן ליה כעוסק במצות פדיון שבויים כבר בהילוך, ע"י ההילוך הוא מגיע למצוה, ואין מזה ראייה שההכשר מצוה עצמו פטור, אולם משכחת לה הכשר מצוה שאינו עוסק במצוה של אח"כ והוא בכותבי ספרים ומזוזות שהוא כותב היום ולמחר יבואו אחרים להניח תפילין ולקבוע מזוזה, דהכא הנידון הוא בהכשר מצד עצמו, ועל בזה בסוגי' בסוכה [ריש כ"ו] דמבואר דגם בכה"ג אמרינן כללא דעוסק במצוה פטור מן המצוה.

אולם יש לעיין בזה, דבעיקר דין כותבי ספרים איכא סברות הפוכות בין הירושלמי לבבלי, דהנה, הבאנו מהבבלי בסוכה [כ"ו] שיש להם דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולעומת זאת, על במהרי"ץ חיות וביפה עינים [שם] שהביאו שהירושלמי [בברכות ובביכורים] חולק וסובר שאין להם דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, והביאו מהמג"א [ל"ח] שיישב שאין כאן מחלוקת, אולם כבר דחו דבריו, ובאמת עי' בביאור הגר"א [שם] דמפורש שיש מחלוקת ולבבלי פטור ולירושלמי חייב, וע"כ דלירושלמי לא חשיב ממש כעוסק במצוה כמו לבבלי.

ומעתה צ"ב דלגבי ברכת המצוות רואים שהבבלי מחלק את ההכשר והמצוה לתרתי והירושלמי דן אותם כדבר א', ולעומת זאת, לענין עוסק במצוה הירושלמי דן אותם כתרתי ולהכי ליכא פטור עוסק במצוה, והבבלי דן אותם כדבר א', ולהכי איכא פטור עוסק במצוה הרי דאיכא בזה סברות הפוכות, וצ"ע.

ובאמת דמיניה וביה בירושלמי צ"ע, דהנה, מפורש בירושלמי שגם בכותב ספרים ומזוזות לחבירו איכא ברכה, וכדבבאנו בהמשך דבגוונא זו משתנה נוסח הברכה, וא"כ תמוה, דאיך יתכן דעל הך כתיבה עצמה שמברך ברכת המצוות דאכתי אין בזה פטור עוסק במצוה פטור מן המצוה, וצ"ע, שאם יש ברכה ע"כ שיש מצוה ולמה ליכא פטור עוסק במצוה, וצ"ע.

**

עוד יש לעיין בנוסח הברכה בהכשר מצוה, דהנה, הירושלמי לשיטתו דמברכינן על הכשר מצוה דנה מהו נוסח הברכה, ומבואר שם שכשעושה סוכה או לולב וכדומה לחבירו, דמברך "לעשות סוכה לשמו", ויש גורסין "לשמה", וע' בזה בתוס' סוכה [מ"ו. ד"ה העושה] ובמהרש"א ובמהרש"ל, והגר"א שם מחק עיי"ש, והמהרש"א מבאר למה בעי שיברך "לשמו" ופי' דזה לר"א דבעי בעלות בסוכה וסוכה שאולה פסולה, ולכא' ק', דמאי אכפת לן דבעי בעלות בסוכה, הא סו"ס בניית

¹²⁵ דהנה, מפורש ברא"ש ורשב"א בשבועות [כ"ה] דדוקא בעני שמבקש צדקה איכא מצוה חיובית של צדקה ודוקא התם איכא דין לבטל את המצוה, ולא בעני דעלמא אף דאיכא מצוה קיומית בזה, ודוקא ליתן כדי השגת ידו איכא מצוה חיובית ואז הוא דאיכא נידון של שבועה לבטל את המצוה, אף דביותר מזה אכתי איכא מצוה קיומית, והרשב"א אזיל לשיטתו בזה בתשו' [ח"ד סי' ר"פ] לענין דנשבע לבטל יבום אינו מבטל מצוה כיון ששייך עדיין בחליצה, עי' בזה בקוה"ע סי' י"ד אות ד', וכן מבואר בכס"מ ולח"מ ורדב"ז בשבועות [ה"י-י"ח] לענין מי שנשבע שלא ילבש בגד שיש בו ד' כנפות דלא נשבע בזה לבטל מצוה חיובית ולא מיקרי נשבע לבטל את המצוה, אולם יש חולקים בזה, דיעויין במרומי שדה [שם] שהביא את דברי הרשב"א ורא"ש, אלא דדייק מרש"י שם דגם במצוה קיומית חשיב שבועה לבטל את המצוה, וכן למד ברמב"ם ודלא כהכס"מ הנ"ל, וכן למד בעונג יו"ט סוף סי' א' בשיטת הרמב"ם לגבי ציצית, והוכיח כן מסוכה עיי"ש, ועי' עוד בתשב"ץ סי' ק' דג"כ נקט דבמצוה קיומית אכתי מיקרי שבועה לבטל את המצוה, עיי"ש.

הסוכה היא לחבירו גם אי בעי בעלות או לא, ולמה במצוה שצריכים בעלות משתנה נוסח הברכה כבר בעשייה, הא הבעלות שייכת לשיבה ולא לבנייה, וע"כ דמוכרח מדבריו דסובר דבעי כבר בעלות בהכשר ג"כ ולא יהני מה שמתכוין "לשמו" אם אין לו בעלות, ולהכי משתנה נוסח הברכה והברכה כוללת גם את ענין הבעלות, וזהו לשון "לשמו", שצריך שיהיה כבר בעלים בבנייה ואז מברך בבנייה גם על זה שזה סוכה ידידה, ודו"ק, כן מוכרח מדבריו.

אולם חידוש זה צ"ע, דבהכשר קעסקינן, ומה שייך הלכות ודין בעלות בהכשר, הא סגי בזה שיקנה את הסוכה לפני הישיבה, ועי' בהערה ¹²⁶ מה שיש לדון בזה, ומעתה דברי המהרש"א צ"ע, דסו"ס בהכשר קעסקינן.

שוב ראיתי בביאור הלכה [סי' י"א סעיף ו' ד"ה מצמר גזול] דנסתפק האם יש דין בעלות בציצית כבר משעת עשייה וכדכתיב "ועשו להם ציצית", והסיק ד"המדקדק במעשיו יראה לשלם עבור הציצית קודם שיטילם בבגד, כדי דליהוי קנין דאורייתא תחת ידיו, ולא יסמוך על משיכה לחוד, והיינו ממש כדברינו במהרש"א, ונראה דמהמהרש"א יש מקור להכריע את ספיקת הח"ח, אולם גם הכא ק', דמהכי תיתי שיהיה דינים כבר בהכשר מצוה, והא דין לכם הוא דין במצות ציצית ומה זה שייך להכשר מצוה, וצ"ע.

אכן כבר הק' בקרבן נתנאל [שם] על עיקר דברי המהרש"א דבירושלמי מיירי גם באידך מצוות שאין בהם דין בעלות ואפי"ה מבואר שצריך שיברך "לשמו", ועי' בהערה ¹²⁷ במה שיש לדון דברי הקרבן נתנאל, ומעתה צ"ע תרתי, א' מהו שורש דין זה דמברך בנוסח "לשמו", ב' אף דדברי המהרש"א נסתרינן מהמשך הירושלמי, אכן אכתי צריכים להבין עיקר סברתו דסובר דבעי בעלות בשעת הבנייה, ובפרט דהוכחנו שהביאור הלכה נקט כסברא זו לענין ציצית, וצ"ע.

מבואר במג"א [סי' ל"ח ס"ק ח'] דבדין עוסק במצוה פטור מן המצוה נאמר תנאי דזה רק בכוונתו למצוה, ולכן מי שמוכר סת"ם, אמרינן ביה פטור ד"עוסק במצוה פטור מן המצוה" דוקא אם עיקר כוונתו להמציאם למי שצריך להם למצוה, ולא במי שעיקר כוונתו להשתכר, והמג"א דייק כן מרש"י סוכה [כ"ו.] ש"כ בפטור עוסק במצוה בתגרים בסת"ם, וז"ל "הלוקחים כדי להמציאם למכור למי שצריך להם", ומבואר דבעינן כוונה למצוה, והק' המג"א מהשבת אבידה דגם בעושה להשתכר פטור, ועיי"ש מה שתירץ, ועיי"ש בביאור הלכה שהק' עוד ממלוה על המשכון שעיקר כוונתו למשכון ואפי"ה מיקרי עוסק במצוה ופטור מן המצוה.

והח"ח יצא לחדש ולחלק בין הכשר מצוה למצוה עצמה, וז"ל "דשאני הכשר מצוה כמכירת סת"ם, להלוואה והשבת אבידה שזה גופא מצוה", והוסיף לדייק כן מדברי רש"י בסוכה, דדבריו צ"ע, שהרי הבריתא הביא ב' דינים של הכשר מצוה שהעוסקים בו פטור מן המצוה, א' בכותבי ספרים, ב' בתגרינן, ורש"י כתב שצריכים כוונה בתגרינן בסיפא, ולא כתב כן לעיל מינה ברישא במי שכותב סת"ם, ודיוק זה אומר דרשני.

וחילק הח"ח כהנ"ל, וז"ל, "דלענין כתיבה גופא דהיא ודאי עצם מצוה וכתיבתם ורק דאינה גמר מצוה קודם הקשירה כדמוכרח במנחות מ"א: הוא תמיד בכלל עוסק במצוה ואפילו אם אנו יודעים שעיקר התחלתו לכתוב היה רק בשביל שכר ולולי זה לא היה מתחיל מ"מ אמרינן דהשתא שכותב אין מכין כלל רק שכותב סתם לשם מצות תפילין, ומה שפירש"י שם הלוקחין כדי להמציאן וכו' הלא רק על תגריהן פירש, וכוונתו דשם הלא המסחור בעניני תפילין לא נזכר בשום מקום למצוה וכו', ולכן פירש"י הלוקחין כדי להמציאן למכור למי שצריך להם, ור"ל דאז ע"י מחשבתו שהוא לשם מצוה מחשיב פעולתו לעוסק במצוה משא"כ בעניני מחזיר אבידה וכתיבת סת"ם וכו' ג, הפעולה גופא הוא בכלל עוסק במצוה" עכ"ל הח"ח, וע"ע בקוה"ע [מ"ח - י"א] בענין זה.

ומבואר מדברי הח"ח דכתיבת סת"ם דינו כגוף המצוה ולא כהכשר מצוה לענין זה, וכן דייק מרש"י בסוכה הנ"ל, והביא סוגי' דמנחות הנ"ל כמקור לחילוק זה, ודבריו תמוהין, שהרי ודאי שהכתיבה עצמה אינה אלא הכשר מצוה, ומ"ש כתיבה מתגרינן, וצ"ע.

ומה שהביא מההיא דמנחות קשה טובא, הרי התם מבואר דלא מברכינן על כתיבת סת"ם כיון דאינה אלא הכשר מצוה, ואיך בא להוכיח משם שזה מצוה, וצ"ע.

¹²⁶ והיה אפשר לומר שעד שלא יקנה את הסוכה אינו חפצא של מצוה, ולהכי בעי קנייה כבר בבנייה כדי שיהיה בנייה של חפצא של מצוה, אולם זה אינו, שהרי ודאי דלולב חשיב כבר חפצא של מצוה לענין דיחוי בזה דנכנס כבר קדושת החג אף דבפועל אינו נוטל עד אור הבוקר, וכמבואר ברש"י סוכה [ל"ג] דא"צ לכל תנאי הלקיחה להחשיבו כחפץ של מצוה וגם אי הלולב היה של הפקר אכתי יחול בו קדושה לענין דיחוי, דרק תנאים בחפצא בעינן, ולא בלקיחת הגברא, וה"ה בבנייה לא בעינן בעלות, שאין זה תנאי בחפצא של הסוכה אלא במצות הגברא, ודו"ק.

¹²⁷ ועיי"ש בקרבן נתנאל שביאר את הנוסח בירושלמי באופן אחר, דכיון דכל מה שעושה מצוה להוציא את חבריו, היינו מדין ערבות, להכי אומר לשון "לשמו" בברכתו, ונראה דכוונתו דיש מצות "סוכה" ויש מצות "ערבות על מצות סוכה" וזה שני מצוות, ויש בזה שני נוסחאות בברכה, ודו"ק, אולם דרך זו בירושלמי תמוה, שהרי א"כ בכל עושה מצוה לחבירו בשליחות, וכגון בודק ביתו של חבירו ומל בנו של חבירו, אטו גם הכא יברך "לשמו", ומזה שהירושלמי רק הביא גוונא של הכשר מצוה היה משמע דדוקא בהכשר מצוה הנוסח כן, והדרא קושי' לדוכתא,

גרסינן פסחים [ז']. "אר"י הבודק צריך שיברך", ונחלקו הראשונים בביאור החידוש, דמאי שנא משאר מצוות דפשיטא בהו שמברך, וע' בזה ברא"ש ובר"ן וברבינו דוד, ובמק"א ביארנו את דרכו של הרא"ש וגם את דרכו של רבינו דוד. והנה, ז"ל הריטב"א, "משום דעיקר המצוה היינו ביעור ואין הבדיקה אלא כתיקון והכשר, ואע"ג דודאי דבדיקה הוא מה"ת וישנה בכלל השבתה, דלא סגי בלאו הכי, מ"מ קס"ד שלא יברך אלא בשעת הביעור, קמ"ל" ומדברי הריטב"א מבואר דקמ"ל דאף דהבדיקה הוא "הכשר מצוה" אכתי מברכין ביה, וע' היטב בר"ן וכנראה דכוונתו ג"כ ע"ד הנ"ל, וע' פנ"י ד'. [ד"ה וכי תימא זריזין] דלמד נמי דבדיקה הוא מכשירי מצוה, עייש"ה, והוא כהנ"ל, ומבואר דאיכא ברכה בהכשר מצוה. אולם דבריו סותרים זה את זה, דמפורש בדבריו דבדיקה הוא חלק מגוף המצוה, וכלשוננו, "בכלל תשבתו דקרא", וכ"כ בהמשך דבריו [בנוסח הברכה], דבדיקה מה"ת, וכ"כ בהדי' במשנה בדף ב'. וז"ל "דכי כתב רחמנא תשבתו שאור וכו' אלא ודאי לכו"ע בדיקה מה"ת וכו' דהא פרישנא דבדיקה דאורי' וזו היא מצוותו", הרי מפורש שיש בבדיקה מצות תשבתו, ואיך מפרש הכא דאינו אלא הכשר מצוה, וצ"ע.

עוד יש לתמוה, שהרי בבבלי במנחות מ"ב מסקין דאין ברכה בהכשר מצוה אף באופן דכתובה בתורה, ומה"ט לא מברכים על בניית סוכה ועל קשירת ציצית, ובזה פליג על הירושלמי, ומ"ש בדיקה מהנך דמברכין כבר בהכשר מצוה, וצ"ע.

הנה, בפסחים [ד']. למדנו דין "זריזין מקדימין למצוות" מהילוך של אברהם לעקידה שהלך בבקר מיד, וילפינן מכאן דכל זריזות הוא מצפרא, וה"ה דרצו ללמוד דבדיקת חמץ הוא מצפרא, עיי"ש ברש"י ותוס'.

והעיר הפנ"י דהילוך של אברהם הוא הכשר מצוה, ולפי"ז למדנו דבעינן "זריזין" כבר בהכשר מצוה, וה"ה דבדיקה הוא הכשר מצוה וגם מזדרזין בו, וילפינן הכשר מהכשר.

אולם הק' שם הפנ"י על עצמו, דאכתי קשה, דבשלמא בעקידה, הרי ע"י "זריזין" בהכשר [הילוך] איכא "זריזין" במצוה [עקידה], שהקדימו לעקידה בזה שהגיע שם בזריזות, אבל בבדיקת חמץ אינו כן, דגם כשמזדרז לבדוק בצפרא, הרי אכתי יבער את החמץ סמוך לשעה שישית, ואיך שייך בזה "זריזין", דאיך שייך זריזות בהכשר שלא מתיחס בסוף למצוה עצמה, וצ"ע.

ויש לתמוה עוד, דבסוג' מבואר דיש ענין בזריזות שיהיה "בצפרא" דוקא, וכדכתיב "בבקר", ולפי"ז קשה דאיך מקיים "זריזות דצפרא" בהכשר מצוה [הילוך] ובמצוה עצמה [עקידה] לא מקיים "זריזות דצפרא", והיה לו לאברהם ללכת לעקידה כבר בלילה כדי שיוכל לעשות את העקידה מיד בצפרא, שזה המצוה עצמה, ואף דלא ידע כמה זמן צריכים כדי להגיע לשם, אבל עכ"פ לא היה לו להמתין עד הבקר ל"זריזות דצפרא" בהכשר, כשזה יבא על חשבון ה"זריזות דצפרא" דמצוה עצמה, וצ"ע.

פרק ב':

מביא את יסודו הגדול של הנצי"ב

בחילוק בין סוגים שונים של הכשר מצוה,

והנפ"מ ביניהם בדיני ברכה ובדין מצוה בו יותר מבשלוחו,

ומבאר בזה את הגדר בדין בנין סוכה, ודין "לכם" בבניית הסוכה.

והנראה בכל זה, ונקדים בחידושו הגדול של הנצי"ב בהעמק שאלה בשאלות [קס"ט], דיצא לחדש דיש ב' סוגים של הכשר מצוה, דיש הכשר מצוה הכתובה בתורה כעשיית ציצית ["ועשו להם ציצית"], וכתובת מזוזה ["וכתבתם"], עשיית תפילין ["ד"וכתבתם" דכתוב אצל מזוזה קאי גם בתפילין, דילפינן מיניה מי שישנו בקשירה וכו'], ובניית סוכה ["הג הסוכות תעשה לך"], וילפינן מיניה תעשה, ולא מן העשוי] ועשיית מצה ["ושמרתם את המצות"] והכנה לשבת ["והכינו את אשר יביאו"], וע' בהערה¹²⁸, דכל אלו הם הכשר מצוה, אלא דההכשר מפורש בקרא, ומאידך, יש הכשר מצוה שאינה כתובה בתורה, ויש נפ"מ בין הנך תרי הכשר מצוה לגבי ברכה בהכשר מצוה ולגבי מצוה בו יותר מבשלוחו בהכשר מצוה, וכדיבואר.

¹²⁸ ומה דנקט דהכנות לשבת הוי הכשר מצוה תלוי בפלוגתא ראשונים, דהנה, הסוג' ריש האיש מקדש למד דין מצוה בו יותר מבשלוחו מהכנות לשבת לקידושין, והרמב"ם דלמד דהכנות לשבת הוא מצות כבוד שבת, דדוקא עונג שבת הוא בשבת עצמו, אבל כבוד שבת הוא גם לפני שבת, [וכן דייק הגרי"ז בדברי הרמב"ם לגבי נרות], ולשיטתו למד דקידושין הוא מצוה ואינו הכשר מצוה לפו"ר, וא"ש דילפינן מצוה ממצוה, אולם דעת הרא"ש בכתובות דקידושין הוא הכשר מצוה, וכן הוכיח הנציב [מרומי שדה ריש קידושין] מהתוס', וע"כ דלדידהו גם הכנות לשבת הם הכשר מצוה, וילפינן הכשר מהכשר, וכן נראה מהתוס' בשבת כ"ה דסובר דאי מצא נרות דולקות אינו צריך לכבותם ולהזליקם לצורך שבת, והוסיף דלפי"ז לא מברכים כלל על הדלקת נרות, ולכא' כוונתם דהמצוה הוא רק עונג וזה דוקא בשבת עצמה, ולשיטתיהו אולי דלכן ילפינן קידושין מהכנות לשבת.

דהנה, בסוגי' הנ"ל במנחות כל הנידון לענין ברכה היה בעשיית ציצית ותפילין וסוכה, עייש"ה, וגם בירושלמי דהסיקו דמברכים על הכשר מצוה, התם מיירי דוקא בציצית ותפילין וסוכה, והק' הנצי"ב דלמה לא מברכין [לירושלמי וכן לר"א בר אבהו בבבלי] גם בטויית ציצית, ומ"ש קשירה מטוייה, וה"ה דק' דמ"ש שאר הכשר מצוה דלא מברכים, ומהו המיוחד בהכשר זה יותר מאחרים, [ויש להוסיף בזה, דאין לומר דכל הכשר שמוכרחים אנו לעשות כדי להגיע למצוה, בזה סברו דמברכים, דא"כ גם הכנת הדיו לכתיבה, וצידת הבהמה והפשטת העור ועיבוד העור, אטו בכולהו נצטרך ברכה לפי הירושלמי].

ותירץ הנצי"ב דרך בעשיית ציצית ותפילין וסוכה איכא ברכה דהנך כתיבי בתורה [וכנתבאר], לא כן אידך מכשירי מצוה דאינם מפורשין בתורה, ולפי"ז בהכשר למצות סוכה הענין מתחלק, דרך בבניית הסוכה עצמה מברכין, דזה כתוב בתורה, ולא בחטיבת העצים, וה"ה בהטלת הציצית לעומת טויית החוטין, דרך מה שכתוב בתורה מברכין עליו.

והוסיף הנצי"ב לחדש עפ"י יסוד הנ"ל, דמה דמצאנו בריש האיש מקדש דין "מצוה בו יותר מבשלוחו" בהכנות לשבת, אף דאינו אלא הכשר מצוה, היינו דוקא משום שזה הכנה המפורשת בתורה, לא כן בהכשר מצוה שלא מפורש בתורה, ובזה ביאר הנצי"ב מה דמצאנו בירושלמי שר"ח היה הולך לבד לטחינת המצה, דזה כבר הכנה המפורשת בתורה, וכדכתיב "ושמרתם את המצות".

ובזה ביאר שם את דברי רש"י במכות [ח'] שהבאנו בריש דברינו, דמבואר שם מתוך דבריו דבניית הסוכה אינו "רשות" וחטיבת עצים הוא "רשות", דאפשר ע"י אחר, וקשה דגם בניית הסוכה אינו מצוה, רק הכשר מצוה וזה גם "רשות" שהרי שייך ע"י אחר, [והבאנו שיש שרצו לחדש דבניית סוכה הוא מצוה, וכדהבאנו מהערוך לנר ואבני נזר], ותירץ הנצי"ב דאף דבניית הסוכה הוא רק הכשר מצוה, אבל סו"ס זה מפורש בתורה, ולכן אמרינן ביה "מצוה בו יותר מבשלוחו", ולכן לא מיקרי "רשות", דעדיף שיעשה לבד משא"כ חטיבת העצים שאינו מפורש בתורה, עכתו"ד דבריו הקדושים.

ובזה ביאר נמי את דברי השאלות שהביא שצריכים לבנות את הסוכה ולישב בה, והביא על זה ב' פסוקים, חד ליישיבה וחד לבנייה, וביאר דאין כוונתו ללמוד מקרא דחג הסוכות תעשה לך שיש מצוה ב"תעשה", אלא כוונתו דהוי הכשר הכתובה בתורה, ולהכי חייב לבנותה מצד מצוה בו יותר מבשלוחו.

ולפי דברי הנצי"ב יתחדש חידוש לדינא דאף דבהכנות לשבת אמרינן "מצוה בו יותר מבשלוחו", אבל בהכנה לסעודת חתן וברית אין דין כזה, וזה דלא כהמבואר בשערי תשובה [או"ח סי' ר"נ] דגם בסעודות הללו אמרינן "מצוה בו יותר מבשלוחו".

ולדברי הנצי"ב יש לעיין דלמה לא מברכין על אפיית מצות, דהנצי"ב שם הביאו בהדי ההכנות הכתובות בתורה לגבי מצוה בו יותר מבשלוחו, ולמה לא הביאו גם לגבי הברכה.

ונראה דהתם ההכנה הכתובה הוא רק ה"שמירה" מחמץ ולא גוף האפייה עצמו, [וכמוש"כ שם הנצי"ב], ויש בזה נפ"מ לדינא, דהנה מבואר ברב האי גאון [מובא בטור סי' ת"ס] דאף דמהני גדול עו"ג בקטן לענין לשמה בגט, ולא מהני בכה"ג בעכו"ם דאדעתא דנפשיה קעביד, אמנם באפיית מצות ליתא לחילוק הנ"ל, ומהני בתרווייהו, והפר"ח [סי' ת"ס] הק' דמ"ש גט ממצה, ותירץ בזה המנ"ח דהשמירה קעביד הישראל בעצמו ורק האפייה נעשית ע"י העכו"ם, ורק השמירה צריכה לשמה, וכדכתיב "ושמרתם את המצות", וממילא דא"צ לבא לדין עו"ג, ודו"ק, וכן מבואר בהד"י בריטב"א פסחים [מ':] בשם הר"ח שסובר כרב האי גאון וחילק כהנ"ל, וכן הביא המנח"ב [סי' ע"א] בשם האור זרוע וכ"כ המקו"ח [סי' ת"ס] מעצמו, והארכנו בזה עוד במק"א.

הרי דהשמירה אינה מעשה "חיובית" בעשיית המצה רק פעולה "שלילית" שמונעת חימוץ, ונמצא שאין שום "מעשה" ו"עשייה" בחלק של ההכשר שכתוב בתורה, דאף דבאפייה איכא מעשה, הא האפייה לא כתובה בתורה, רק השמירה, ומעתה נראה דלפי מה שנתבאר בארוכה במק"א שאין ברכה במצוה שאין בו מעשה, וכדהבאנו מהב"י לענין ביטול חמץ, כמו"כ בהכשר הכתובה בתורה היכא שאין בו מעשה אין בו ברכה, ופשוט.

לאחר זמן רב מצאתי בסייעתא דשמיא דכבר קדמני בנקודה זו במשך חכמה בפרשת בא [פרק י"ב "ושמרתם את המצות"] שהק' דלמה לא הביא הירושלמי חיוב ברכה גם באפיית מצה, ותירץ שבמצה לא כתוב אפייה רק כתוב שמירה, ועל שמירה ליכא ברכה, עיי"ש בדבריו הקצרים, וכוונתו ע"כ לדברינו הכא.

גם מפורש בדבריו דברכה על הכשר מצוה לירושלמי הוא רק על הכשר שכתוב בתורה, ועיי"ש שהביא דמפורש לשון עשייה בסוכה ולפינן לולב מסוכה, ועל זה הוא שהוסיף דבמצה כל מה דמפורש בקרא היינו השמירה ולא האפייה, ודו"ק.

וממשיך הנצי"ב לבאר את הגדר בהך הכשר הכתובה בתורה, דהנה כבר אמרו שרצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, וילפינו כן מקרא דהפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, וצ"ע, שהרי כל מצוה יש לו שרשים והא מצוה בעצם, ולכן מצאנו שחוקות שמים וארץ תלויים בחוקות התורה, וא"כ אם מעשה מסויים אינו מצוה ומצד עצמו הוא מעשה רשות, א"כ איך אפשר לעשותו למעשה מצוה כדי שיקבלו עליו שכר, הרי סו"ס אינו מצוה.

והביא בזה את מה שאמרו על הבאת הטף לירושלים דאמרינו להביא שכר למביאיהם, ודרשו כן במכילתא בא פרק ט"ז מקרא דה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, וביאר, דאחרי שיש מצוות, כבר שייך להגדיל את המצוה מדברים מן הצד ששייכים למצוה, דהבאת הטף מצד עצמו אינו מצוה ואינו אלא צירוף והוספה והגדלה למצוה, והגדלה זו אינו אלא לענין שכר וכדדרשינו "למען צדקו", וה"ה בכל ההכנות למצוה שכתבו התורה לענין זה שמצטרף להגדיל בו את המצוה והך הגדלה רק חיילא לענין השכר, ודו"ק, עכתו"ד, ועי' בהערה ¹²⁹ לגבי מצוה בה יותר מבשלוחה באשה בקידושין.

ונראה, דלפי"ז שפיר שייך שליח על הכשר מצוה, דכמו שייך שליחות על מצוות עצמם, כמו כן שייך שליחות על הכשר מצוה הכתובה בתורה, דסו"ס אית ליה תורת מצוה לענין השכר, ושפיר שייך ביה שליחות עכ"פ לענין הגדלת המצוה לענין השכר, ודו"ק.

והן הן דברי התוס' רי"ד שהבאנו בריש דברינו שכתב שלא שייך שליחות על ישיבה בסוכה ורק שייך שליחות על בניית סוכה, ותמהנו דמה שייך שליחות על הכשר מצוה, אטו שייך שליחות על חטיבת עצים, ולהנ"ל ניחא דשפיר שייך שליחות על הבנייה כיון שהיא הכשר הכתובה בתורה, והיינו לענין הגדל המצוה לענין השכר.

והעירני תלמיד א' דבזה מתבארים דברי רש"י בריש האיש מקדש שכתב על הדין מצוה בו יותר מבשלוחו "דכי עסיק גופו במצוה מקבל שכר טפי", וכבר תמהו בזה, דלמה איירי לענין השכר, והו"ל לפרש דאיכא בזה מעלה לענין גוף המצוה, ולהנ"ל ניחא, דהתם מיירי בהכשר מצוה של קידושין והכנות לשבת, וכל התורת מצוה בהנך מצוות הוא רק לענין השכר, וזהו שכתב רש"י דאף דע"י שליח אית ליה מצוה לענין השכר, אבל ע"י עצמו איכא "שכר טפי", ודו"ק.

ובזה נראה לבאר את חידושו של המהרש"א בבנין סוכה דבעי בזה "לכם" למ"ד דבעי "לכם" בישיבת סוכה, וק', הרי הכשר מצוה היא ואיך שייך בו דינים, ולהנ"ל ניחא, דשאני הכשר דאירבי לתוך המצוה מהכשר דעלמא, ולהכי שייכא ביה דינים של המצוה עצמה, וזהו הדין לכם דאיתרבי בבניית הסוכה, ודו"ק.

וזהו נמי הביאור בדברי הביאור הלכה [ס' י"א סעיף ו' ד"ה מצמר גזול] דנסתפק האם יש דין בעלות בציצית כבר משעת עשייה וכדכתיב "ועשו להם ציצית", והסיק ד"המדקדק במעשיו יראה לשלם עבור הציצית קודם שיטילם בבגד, כדי דליהוי קנין דאורי' תחת ידיו, ולא יסמוך על משיכה לחוד", והיינו ממש כדברינו במהרש"א, ותמה, דהאיך שייכא דינים בהכשר, ולהנ"ל א"ש, ודו"ק.

ובזה מבואר נמי מה דמצאנו הלכות בהכשר מצוה של הכנות לשבת, דיעויין בסוגי' בשבת [ק"ז] דילפינו מקראי שיהיה מיד בבוקר, ובביאור הלכה [ריש ר"נ] דן האם מקדמו לתפילה, ואי אינו אלא הכשר בעלמא מה שייך בו זמנים, הא סו"ס יהיה מוכן לפני שבת, וע"כ דשאני הכשר הכתובה בתורה מהכשר שאינה כתובה בתורה, ואחרי דחל בו תורת מצוה שפיר שייך ביה דינים, וא"ש.

¹²⁹ ובזה ביאר הנצי"ב במרומי שדה [בריש האיש מקדש] את הסוגי' שם שמבואר דאמרינו מצוה בה יותר מבשלוחה באשה בקידושין, וק' דאיזה מצוה יש לה, וכבר פירשו בזה הראשונים דאפשר שיש לה מצוה קיומית בפו"ר, עי' בשיטה לא נודע למי, וביאר הנצי"ב דסיוע דידה לבעלה הוא סיוע הכתובה בתורה דכתיב "כי יקח איש אשה" ומה"ט אית ליה צירוף למצוה לענין הך דין דמצוה בה יותר מבשלוחה, והיינו נמי ע"ד החידוש של הכשר הכתובה בתורה, ובאמת דכבר מבואר בר"ן שם שהאשה מסייעת לבעלה במצות פו"ר ולכן אית לה דין מצוה בה יותר מבשלוחה אולם מדברי הר"ן היה משמע דכל מי שמחוייב בסיוע לאחרים במצוותם נאמר בו הך דין, אולם לדברי הנצי"ב אינו כן, ויש לעיין בישראל שנותן תרומה לכהן שיש לו דין מצוה בו יותר מבשלוחו בהך נתינה, ולכא' יש לדון דגם הכהן שאין לו מצוה בקבלה אבל סו"ס יש לו דין לסייע לישראל כמו אשה בקידושין, אלא שיש לדון האם הך סיוע הוא סיוע הכתובה בתורה, ודו"ק.

פרק ג':

בדברי הביאור הלכה

בדין כוונה בעוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי הכשר מצוה,

וביאור פלוגתת הבבלי וירושלמי

בדין ברכה בהכשר מצוה,

וביאור הגדר בדין הכשר מצוה בדדיקת חמץ,

וגדר דין זריזין בהכשר מצוה.

ונראה דיסודו של הנצי"ב מפורש בהד"ב בביאור הלכה הנ"ל, וזהו הביאור בדברי רש"י, דרש"י כתב שיש דין כוונה לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה, אולם דין זה הביא רש"י דוקא בתגרין במזוזות והשמיטו ברישא לענין כותבי המזוזות עצמם, וביאר הח"ח דבהכשר מצוה בעי כוונה לא כן במצוה עצמה, וק' דתרווייהו הכשר מצוה ניהו, וכ' הח"ח דכתיבת מזוזה היא מצוה עצמה כיון דכתיב בתורה "וכתבתם", וק' דסו"ס אין זה המצוה דהמצוה היא קביעת המזוזה, והוסיף הח"ח וכמבואר במנחות [מ"ב], והקשינו דאדרבה, התם מבואר דהכשר מצוה הוא ולכן אין בו ברכה, ולהנ"ל א"ש, דכוונתו שלא דנו שם שיהיה ברכה על כל הכשר מצוה דדוקא בכתיבת המזוזה דנו שיהיה ברכה ולא לתגרין, וע"כ שמה שכתוב בו וכתבתם מהני לצרפו למצוה לענין זה, והיינו דהוי הכשר הכתובה בתורה ולהכי דנו לענין הברכה, וה"ה דאיכא נפ"מ גם לענין כוונה בעוסק במצוה, ודו"ק.

**

ובזה נחזור לבאר את שורש פלוגתת הבבלי וירושלמי בדין הכשר מצוה אי מברכינן ביה או לא, דהנה, אחרי שהתורה ריבתה והגדילה את המצוה לענין השכר, וכדילפינן מגז"כ "יגדיל תורה ויאדיר", אכתי יש להסתפק בגדר הך גידול והוספה שי"ל דהך הוספה חיילא בגוף המצוה עצמה ומאידך י"ל דלעולם הך הוספה הוי הוספה מן הצד, ואי הוי הוספה בגוף המצוה עצמה, שוב י"ל ששייך ביה ברכה, וזהו שיטת הירושלמי, אבל הבבלי חולק, ולדידיה י"ל דלעולם הוי הוספה מן הצד, ולהכי ליכא ביה ברכה.

ונראה דבזה מבוארים דברי הגמ' במנחות שם, דיש להעיר בעיקר לשון הגמ', דלמה לא אמרו שם במסקנה בפשיטות, "הכשר מצוה א"צ ברכה", ומה כוונת הגמ', "כל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה", ומשמע דקאי על גוף המצוה רק שאין בעשיית מצוה זו את "גמר המצוה", וק' דאין זה מצוה כלל, ואין בו אפי' את התחלת המצוה, דהכשר בעלמא הוא, וצ"ע לשון הגמ'.

וכמו"כ יש להעיר בזה ברמב"ם בהל' ברכות [פרק י"א ה"ח] שהביא סוגי' זו, וז"ל "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה, אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות סוכה או לולב או לכתוב תפילין מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כשישמע קול השופר או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה, אבל אם עשה מעקה מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו לעשות מעקה וכן כל כיו"ב" עכ"ל.

וגם ברמב"ם יש לתמוה, דמשמע דכל מה שאין ברכה בעשיית הסוכה הוא משום שיש אחריה עדיין ציווי לישב בה, אבל ביסוד הדברים אכתי היה שייך ברכה בעשיית הסוכה, ותמוה, דהול"ל דאין ברכה בגלל שאין בו עשיית מצוה כלל, ואינו אלא הכשר בעלמא, ולמה כתב שהוא מצוה, וכן ק' בקשירת חוטין וכתובת תפילין, ועוד, דמדמה עשיית מעקה לעשיית סוכה, רק דבמעקה אין אחריה עוד ציווי, וקשה, הרי עשיית המעקה היא היא גופא דמצוה, משא"כ עשיית סוכה שאין בו מצוה כלל, וכל זה צע"ג.

ועפ"י הנצי"ב א"ש, דודאי דהנך אופנים של הכשר מצוה איתרבו לתוך המצוה, ומגז"כ דיגדיל תורה ויאדיר, ומצד זה שפיר היה שייך ברכה וכשיטת הירושלמי, אלא דסברת הבבלי היא דגם אחרי הריבוי אכתי אינו אלא הוספה מן הצד, וכיון דההוספה היא רק מן הצד שוב ליכא ברכה, וביארו בגמ' למה דיינינן ליה להוספה כהוספה מן הצד, וביארו דכיון שכן יש אחרי עשייתו עוד ציווי אחר, והיינו ד"אין בעשייתה גמר מצוה", שוב לא שייך לדון את ההוספה כהוספה בתוך המצוה עצמה, וזו נקודת פלוגתתם, דלירושלמי אמרינן דהצטרף לתוך המצוה וגמר המצוה מתייחסת גם אליה, ולבבלי לא שייך לדון כן.

**

ולפי"ז א"ש דברי הריטב"א בבדיקת חמץ, שכתב מצד א' בדדיקה הוי הכשר למצות תשביתו, וזה כל החידוש בסוגי' שיש בה ברכה, ומאידך ביאר דהוי בכלל ביעור ובכלל תשביתו דקרא, וסותר עצמו מיניה וביה, ועוד ק', דאיך באמת שייך ברכה בבדיקת חמץ אי אינו אלא הכשר מצוה הא, מסקנת הבבלי דליכא ברכה בהכשר מצוה.

ולהנ"ל ניחא, דשאני בנין סוכה וכתובת מזוזה מבדיקת חמץ, דבנין סוכה וישיבה בסוכה שני מעשים נפרדים ניהו, וכתובת מזוזה וקביעת מזוזה שני מעשים נפרדים ניהו, הילכך הכא שייכא כללא של הבבלי שיש עוד מעשה ועוד ציווי אחריה ולהכי הוא נשאר כהוספה מן הצד, אולם הכא אינו כן, דבדיקה היא ביעור מן הבית, ומעשה חדא היא בהדי השריפה, דתרווייהו ביעור ולכן באמת מברכים עליו בלשון ביעור, דחדא ניהו עם התשביתו ואתחלתא ידיה הוא, וזוה מודה הבבלי שהכשר מצוה של בדיקה היא הכשר דאיתרבי וניתוסף לתוך המצוה עצמה, וא"ש למה מברכים ביה, וזהו מה שנתחדש בהך סוגי' ד"הבודק צריך לברך", ודו"ק.

**

ובזה מיושב נמי סוגי' דפסחים [ד']. דלמדנו דין "זריזין מקדימין למצוות" מהילוך של אברהם לעקידה שהלך בבקר מיד, וילפינן מכאן דכל זריזות הוא מצפרא, וה"ה דרצו ללמוד דבדיקת חמץ הוא מצפרא, והבאנו את הערת הפנ"י דהילוך של אברהם הוא הכשר מצוה, ולפי"ז למדנו דבעינן "זריזין" כבר בהכשר מצוה, וה"ה דבדיקה הוא הכשר מצוה וגם מזריזין בו, וילפינן הכשר מהכשר, והק' שם הפנ"י על עצמו, דאכתי קשה, דבשלמא בעקידה, הרי ע"י "זריזין" בהכשר [הילוך] איכא "זריזין" במצוה [עקידה], שהקדימו לעקידה בזה שהגיע שם בזריזות, אבל בבדיקת חמץ אינו כן, דגם כשמזדרז לבדוק בצפרא, הרי אכתי יבער את החמץ סמוך לשעה שישית, ואיך שייך בזה "זריזין", דאיך שייך זריזות בהכשר שלא מתיחס בסוף למצוה עצמה, וצ"ע.

והוספנו לתמוה בזה עוד, דבסוגי' מבואר דיש ענין בזריזות שיהיה "בצפרא" דוקא, וכדכתיב "בבקר", ולפי"ז קשה דאיך מקיים "זריזות דצפרא" בהכשר מצוה [הילוך] ובמצוה עצמה [עקידה] לא מקיים "זריזות דצפרא", והיה לו לאברהם ללכת לעקידה כבר בלילה כדי שיוכל לעשות את העקידה מיד בצפרא, שזה המצוה עצמה, ואף דלא ידע כמה זמן צריכים כדי להגיע לשם, אבל עכ"פ לא היה לו להמתין עד הבקר ל"זריזות דצפרא" בהכשר, כשזה יבא על חשבון ה"זריזות דצפרא" דמצוה עצמה, וצ"ע.

ולהנ"ל ניחא דאחרי דהכשר הכתובה בתורה ניהו, גם הכשר דבדיקת חמץ וגם הכשר דהלוך של אברהם, שהרי אמר כן הקב"ה בהדי' "לך לך אל ארץ וכו'", שוב אמרינן דחיילא מעלת הזריזות בגוף המצוה עצמה בזה שיש זריזות בהכשר שהצטרף אליה, ולא אכפת לן שרק בהכשר נתקיים דין זריזין ולא במצוה עצמה, שהרי כיון שההכשר חדא היא עם המצוה, שוב חשבינן ליה לזריזין במצוה עצמה, ודו"ק.

ולפי"ז, מי שצריך ציצית ליום ב', וטוה את חוטין של הציצית ביום א' בזריזין דצפרא, דנראה דליכא בזה מעלת זריזין ללבישה של יום ב', אבל מי שקשר את הקשרים ביום א' בזריזין דצפרא, בזה נראה דשפיר מתקיים מעלת זריזין גם כלפי הלבישה של יום ב', דומיא דזריזין דבדיקה דמתקיים בביעור.

אולם ליכא ראייה, לעולם י"ל דאיכא מעלה נוספת בבדיקה דהכא ההוספה היא הוספה לתוך המצוה עצמה, וראיה לכך דאיכא ברכה גם לדעת הבבלי, ואין ראייה לגבי הכשר דקשירת חוטין דרק חשיב כהוספה מן הצד, אולם יש לדון בהילוך של אברהם אי הוי ההילוך כשאר הילוך למצוה שהוא הוספה מן הצד בעלמא או דהוי הילוך של "וילכו שניהם יחדיו" דמישך שייכי לגוף העקידה עצמה, ודו"ק.

פרק ד:

ביאור פלוגת הבבלי וירושלמי

**בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה בכותבי ספרים ומזוזות,
וביאור נוסח הברכה בהכשר מצוה בעושה סוכה ומזוזה לחבירו.**

לעיל תמהנו בעיקר הגדר של הכשר מצוה, דאיכא בזה סברות הפוכות בין הבבלי לירושלמי, דלגבי הברכה מבואר בבבלי שאין לו דין מצוה ובירושלמי [סוף ברכות] מבואר שיש לו דין מצוה, ומאידך, לגבי עוסק במצוה אמרינן איפכא, דהבבלי מחשיבו כמצוה עצמה והירושלמי [בתחילת ברכות] לא מחשיבו כמצוה עצמה, הלא דבר הוא, הרי דאיכא בזה סברות הפוכות.

עוד תמהנו בעיקר שיטת הירושלמי, דאיך יתכן דעל הך כתיבת מזוזה לחבירו אמרינן בירושלמי [ריש ברכות] בהדי' שיש ברכת המצוות, ומאידך, דעת הירושלמי [סוף ברכות] דלא חשיב בזה עוסק במצוה שיש בו פטור מן המצוה, היתכן דמברך על מעשה דלא חשיב בזה עוסק במצוה, וזה סתירה מיניה וביה, צ"ע.

עוד הבאנו שיש לתמוה בעיקר נוסח הברכה, דבכותב מזוזה לחבירו מברך "לעשות מזוזה לשמו" והיינו לשם חבירו, וכבר תמהו בנוסח זה במהרש"א ובקרוב נתנאל, עוד קשה דלמה מצאנו כן דוקא בעושה הכשר מצוה לחבירו ולא בעושה מצוה לחבירו.

ונראה דעפ"י מה שנתבאר ביסוד פלוגתת הבבלי וירושלמי א"ש, דכבר ביארנו דנחלקו בגדר הגזה"כ שהוסיף וצירף את ההכשר הכתובה בתורה לגוף המצוה, דנחלקו אי ההוספה הוי הוספה מן הצד או דהוי הוספה בתוך המצוה עצמה, ולירושלמי הוי הוספה בתוך המצוה ולהכי מברכינן עליו, אולם נראה דמה"ט גופא לא שייך שההכשר מצוה של "כותבי המזוזות" יצטרף למצוה של הלוקח שהוא "קובע המזוזה", דבשלמא במי שכותב והדר קובע, שפיר אמרינן דהכתיבה היא אתחלתא דקביעות ושפיר מתיחסת הכתיבה למצוה להצטרף לתוך המצוה עצמה, אכן בתרי גברי לא מצטרפי, וי"ל דדוקא בכותב מזוזה לעצמו חשיב מצוה ומברך, לא כן בכותב מזוזה לחבירו, ולהכי לא מיקרי עוסק במצוה בכותב לחבירו.

אולם לפי הבבלי דתמיד לא מצטרף ההכשר לתוך המצוה עצמה, ואינה אלא הוספה מן הצד, וגם כהוספה מן הצד נתחדש דחשיב לדידיה כמצוה לענין השכר, לשיטתו פליג על הירושלמי וסובר דגם הכשר של "כותבי המזוזות" שפיר יצטרף למצוותו של "קובע המזוזה", דגם הוספה מן הצד מהני להצטרף, ושפיר פליגי לשיטתייהו.

איברא דלא יתכן לומר כן, דכבר הבאנו דמפורש בירושלמי דגם בעושה מזוזה לחבירו דשפיר מברך, ואיכא נוסח מסויים להך ברכה, וע"כ דגם בכה"ג מצטרף ההכשר למצוה, הרי דמהלך זו נסתר מנייה וביה מתוך הירושלמי, אולם אדרבה, דמיניה וביה הדברים מתיישבים, דכבר הבאנו להקשות דמהו נוסח הברכה המיוחד שמברך "לעשות מזוזה לשמו", ו"לעשות סוכה לשמו", ולמה דוקא בהכשר מצוה לחבירו מצאנו ברכה כזו.

ולהנ"ל הן הדברים, דבסתם "כותבי מזוזות" וכלשון הירושלמי ריש ברכות, ודאי דהתם אין שייכות בין כתיבת הסופר לקביעתו של הלוקח, ובגוונא זו באמת אין ברכה וכדמוכרח ממה דסובר הירושלמי דבכה"ג ליכא דין עוסק במצוה, ובאמת דמיניה וביה מוכרח דלא מברך בכה"ג, דאיך יברך "לשמו" אם לא מונח בכתיבתו שיביאו למישהו מסויים, דלשם מי יברך "לשמו".

ואדרבה, דוקא ב"עושה לחבירו" - וכלשון הירושלמי סוף ברכות - הוא דאיכא ברכה, שהרי בגוונא זו הוא כותב בהדי' לפלוני, ובשעת הכתיבה כבר עומדת הכתיבה ומתייחדת למצות קביעת מזוזה של פלוני, ודוקא בגוונא זו איכא ברכה, ואה"נ דבגוונא זו ודאי דיחשב כעוסק במצוה ודוקא ב"כותבי ספרים ומזוזות" דעלמא אמר הירושלמי דלא חשיב עוסק במצוה.

ומה"ט באמת משתנה נוסח הברכה, דמברך "לעשות מזוזה לשמו", דלעשות מזוזה בעלמא כשאנו למצוותו ליכא בזה מצוה ולא שייך ברכה, וכל מה דחשיב מצוה הוא דוקא אחרי שהכתיבה מתייחסת לגוף המצוה, וזהו הנוסח "לשמו", דלא מברך לפלוני ולחיובו של פלוני, אלא דמברך על כתיבת המזוזה עד כמה שהכתיבה מצטרפת לקביעת המזוזה של פלוני, ואינו כתיבה סתם של שאר כותבי מזוזות.

וכל זה נצרך דוקא בהכשר מצוה, דבמצוה עצמה שהוא שליח ורק משום שהוא שליח הוא דמהני ליה המצוה, ובלי השליחות חשיב חוטף מצוה, התם מהני גם בלי לשון "לשמו", דדוקא בהכשר מצוה דממילא יכול לבנות סוכה ולכתוב מזוזה גם בלי חבירו ובלי שליחותו, ולא שייך בזה חוטף מצוה, אז אמרינן דצריך להוסיף בברכתו נוסח שמגדיר יותר את המצוה, דלולי פרט זה אין כאן מצוה כלל, ודו"ק.

פרק ה':

חידוש בגדר הדין הכשר מצוה

בעשיית לולב ועשיית קול שופר.

הבאנו לעיל את לשון הרמב"ם בהל' ברכות [פרק י"א ה"ח] שהביא את הסוג' במנחות בדין ברכה בהכשר מצוה, וז"ל "כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד העושה סוכה או "לולב" או "שופר" או ציצית או תפילין או מזוזה, אינו מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות סוכה או "לולב" או לכתוב תפילין מפני שיש אחר עשייתו ציווי אחר, ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע "הלולב" או כשישמע "קול השופר", או כשיתעטף בציצית ובשעת לבישת תפילין ובשעת קביעת מזוזה, אבל אם עשה מעקה מברך בשעת עשייה אשר קדשנו במצוותיו לעשות מעקה וכן כל כיו"ב" עכ"ל.

הרי דהרמב"ם הוסיף בזה גם את עשיית הלולב ועשיית השופר, דבסוג' במנחות [שם] לא הזכירו אלא את ההכשר דבניית סוכה וקשירת הציצית וכתיבת מזוזה ותפילין, וביאר הנצי"ב דכל אלו חשיבי כיון שהם כתובים בתורה ובכה"ג איתרבי מגזה"כ "דיגדיל תורה" להיות כהמצוה, אולם הרמב"ם הוסיף גם עשיית לולב ושופר דלא כתיבי בתורה, וצ"ע.

ובאמת דכבר דייק הנצי"ב דהירושלמי הביא ברכה גם על עשיית לולב, וזה סתירה לכל דבריו דדוקא בהכשר הכתובה בתורה יש לדון בו מצד ברכה, ותירץ דכבר נחלקו בסוכה [י"א / ל"ג] לשיטת ר"י דלולב צריך אגד אי נאמר דין "תעשה" על הך אגד, ונפ"מ בממעט ענביו לאחר אגד אי איכא חיסרון של תעשה ולא מן העשוי, ויסוד פלוגתתם אי ילפינן תעשה

מסוכה ללולב, וכ' הנצי"ב דיהיה נפ"מ נוספת לגבי ברכה לשיטת הירושלמי ולגבי מצוה בו יותר מבשלוחו לכו"ע, ודו"ק, וביאר דהירושלמי הנ"ל אזיל לפי הכ שיטה.

אולם דבריו נסתרים מדברי הרמב"ם הללו, דהרמב"ם פוסק דלולב א"צ אגד, ופשוט א"כ דליכא דרשה ד"תעשה", ואין כאן הכשר הכתובה בתורה, ואפי"ה היה ס"ד לברך על עשיית לולב, וק' כהנ"ל.

אולם גם לולי דברי הנצי"ב דברי הרמב"ם ק', דאיזה עשייה איכא הכא, הא כל האגד לדידן אינו אלא לנוי, ומה שייך בזה עשייה, הא אי נוטלו באיגודו קיים מצוה מהודרת אבל מה שייך לדון בעשייה והכנת הנוי לפני הנטילה ואיך היה שייך בזה ברכה, וצע"ג.

וברור דהדברים מתבארים עפ"י מה שחידש ר"ת בגיטין [בתוס' מ"ה:]: דכמו דלא מכשרינן נשים לכתובת תפילין דמי שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, כמו כן מי שישנו בלקיחה ישנו באגד, והמג"א [סי' תרמ"ט ס"ק ח'] הק' על מה שפסק המחבר שם דעכו"ם שאגד כשר ומשמע דלכתחילה לא יאגדנו עכו"ם דהא קיי"ל דלולב א"צ אגד, ותירץ "דכיון שהיא לנוי למצוה חשיב כמצוה עצמו", ועי' היטב במחצית השקל [שם] דדן שם האם יהיה חיסרון של תעשה ולא מן העשוי בהך אגד היכא דמיעט ענביו אחרי האגד, ולא איתברר כוונתו שם, עכ"פ ברור דליכא פסול כיון דכל האגד הוא רק להידור, אכן שפיר שייך לדון שיהיה חיסרון בהידור.

ומו"ר הגר"א גורביץ שליט"א [מאורי שערים סי' י'] הביא על זה את דברי הר"ח בפירושו לסוכה [י"א] דמבואר דגם למ"ד לולב א"צ אגד, אין הכוונה דמהני לקיטת ענביו כיון דליכא דין עשייה אלא דמהני לקיטת ענביו מדין "לקיטתן זהו עשייתן", וביאר דלמ"ד לולב צריך אגד, הרי העשיית אגד מחדש חפצא ומציאות של לולב הדסים וערבות ה שלא היה לפני האגד, אבל למ"ד א"צ אגד, הרי כל האגד הוא הכשירא דד' מינים לקיים בהם דין הידור, ואי עשיית ע"י האגד היא מעשה מכשיר, א"כ גם לקיטת ענביו חשיב מעשה כזו של מעשה מכשיר, עכ"פ מבואר שיש דין עשייה בהך אגד.

והביא עוד על זה את דברי המהרש"ם בדעת תורה [או"ח סי' תרנ"א] דמכשיר עשיית אגד בלילה כמו דמכשיר כן בציצית, ומבבואר דאיכא בזה דין עשייה, והביא גם את דברי האבני נזר [או"ח סי' תל"ג] שהוכיח מרש"י ומהראב"ד [תמים דעים] ורא"ם [יראים] דסוברים דבעינן קשר גמור דע"כ דאין כאן הידור של נוי בעלמא וע"כ שההידור הוא בגוף המצוה, ומו"ר דימה את ההידור הזה להידור של ציצין שאינם מעכבין דביאר הגרי"ז שהם הידור בגוף המצוה, וה"ה באגד נראה כן.

ושו"ר בהררי קדם [סי' קל"א] שהביא את יסוד הנ"ל מהגר"ח, והביא שהגר"ח היה מקפיד לא להכניס את ההושענה לתוך האגד כיון דחסר במעשה אגד והו"ל תעשה ולא מן העשוי, עיי"ש, אולם שמעתי בשם הגרי"ז שאמר בשם הגר"ח שלמד שיש חלות דין אגד אבל אין דין עשייה על זה, ודלא כמו שהביאו בהררי קדם משמו.

ומעתה מתבארים דברי הרמב"ם, דהיה ס"ד דכיון דע"י האגד חיילא כאן חלות דין לולב מהודרת למצוותה, ויש תוספת דין בלולב ע"י הך עשייה, א"כ שפיר מצי לברך כמו על כל הכשר מצוה, וא"ש דברי הרמב"ם, וע"ע בהערה ¹³⁰ בבירור הדברים.

אולם לדרכו של הנצי"ב דדוקא בהכשר הכתובה בתורה אמרינן כן דהנך איתרבי מקרא דיגדיל תורה ויאדיר, ומה"ט טויית חוטין וחטיבת עצים אינם בכלל ברכה לדעת הירושלמי, א"כ ה"ה דהך עשייה אינו בכלל, דאף דנאמר קרא דזה קלי ואנוהו, הא זה בשעת נטילה קאי, והכא הנידון הוא בשעת ההכנה, וצע"ג, דמאי אולמי' דאגד על טויית חוטין, וצ"ע.

והנראה בזה, דיעויין בדברי הגמ' בסוכה [מ"ה] "אמר ר' אבהו אמר ר"א, כל הנוטל לולב באיגודו והדס בעבותו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר אסרו חג [אגודה של לולב - רש"י] בעבותים [בהדס שהוא עבות של ג' בדין קליעה - רש"י] עד קרנות המזבח [הרי הוא לכם כמתן דמים על קרנות המזבח - רש"י]", עכ"ל, ועי' מהש"א שביאר, וז"ל, "לולב באגודו – דהיינו "עשיית" לולב באגודו, והדס בעבותו היא מצוה כאילו בנה מזבח, ונטילתן היא מצוה כאילו

¹³⁰ והנה, מדברי הר"ת בהוספת המג"א ומדברי הר"ח ומדברי הדעת תורה מכלוהו מוכרח שיש גם עשייה בהך אגד, אכן מהאבני נזר ומההראשונים בקשר גמור, לדידהו רק מוכרח שיש חלות דין של אגד לענין הך הידור, אבל אין ראיה שיש עשייה על הך חלות דין, וכבר הבאנו בשם הגרי"ז שאמר בשם הגר"ח שלמד שיש חלות דין אגד אבל אין דין עשייה על זה, עכ"פ ברמב"ם איכא ראיה עכ"פ שיש חלות דין אגד, ואף אי לא נוסף ונאמר שיש דין עשייה על הך חלות דין, הא סו"ס בשעה שעושה הך אגד היה שייך בזה ברכה, כיון דחיילא ע"י עשייתו חלות דין לולב מהודרת, ונמצא שיש בעשייתו הכשר למצות לולב.

הקריב קרבן, ולכך נקט רק לולב דשייך ביה עשיית אגודה והדס דשייך ביה עבות" עכ"ל, ועי' בהערה ¹³¹ מה שביארנו בעשיית עבות.

עכ"פ, מבואר מהסוג' תרתי, א] יש "מצוה שמביאה מצוה" גם בלולב דהיינו עשיית אגד שמביאה נטילת לולב, וגם בקרבן דהיינו עשיית מזבח שמביאה הקרבת קרבן, ב] הנך תרי מצוות דומות זו לזו, בלולב הוא כעין הקרבה.

ונראה דמצאנו מקור נוסף לחידוש השני דמדמינן לולב להקרבה, והוא ממה דפירש הריטב"א בשם התוס' [סוכה ל'] דלא שייך דין מצוה הבאה בעבירה בסוכה דדוקא בלולב וקרבן דאית בהו ריצוי שייכא חסרון של מצוה הבאה בעבירה, ומבואר דדומין זה לזה בדין מצוה הבאה בעבירה, דתרווייהו אית בהו ריצוי, ודו"ק.

אולם נראה לחדש דתרי הנך חידושים של ר' אבהו חדא נינהו ותלויים זה בזה, והיינו, דהסיבה והסברא דדיינינן ליה לעשיית אגד כמצוה לפני הנטילה, היינו משום דהך מצוה היא מצוה שיש בה כעין הקרבה, ובהקרבה מצאנו מצוה לפני ההקרבה והיא בנין המזבח.

ונראה דנתחדש הכא דגם למ"ד בלולב א"צ אגד דלדידיה לא איתרבי העשיית אגד בכלל גזה"כ דיגדיל תורה דאין כאן הכשר הכתובה בתורה, אכן עצם זה שהיא מצוה של הקרבה, זה בעצמו סיבה לכוללו בהדי' המצוה, דכל שהוא בכלל הקרבה איתרבי הכשר דידה למצוה, ומה"ט איתרבי בגזה"כ דיגדיל תורה ויאדיר.

וא"ש דברי הרמב"ם בעשיית אגד דקס"ד לברך אהך עשייה, ודו"ק, אכן אכתי ק' משופר, ודו"ק, ואולי גם בשופר נימא כדברינו בלולב שהרי הריטב"א [שם] הוסיף דגם שופר יש בו ריצוי כעין קרבן ונפ"מ לגבי דין מצוה הבאה בעבירה, וזה חידוש.

ובביאור דין שופר חשבתי באופן אחר, דיתכן דהכוונה הכא לעשיית התקיעה, ולא על עשיית השופר עצמו, דהנה, כבר דנו במצות שופר, האם המצוה היא בשמיעה או בתקיעה, וכבר הוכיחו שהמצוה בשמיעה, ועי' בזה ברמב"ם בריש הל' שופר ובלח"מ שם מה שהביא מתשו' הרמב"ם דתלוי בשמיעה ולא בתקיעה, דאין התקיעה חלק נוסף במצוה רק השמיעה לחוד, וכן הוא לשון הטור בס' תקפ"ה דמה"ט מברכים לשמוע קול שופר, וע' כפות תמרים [ר"ה כ"ט] שתמה למה אין חש"ו יכולים לתקוע, ולמה צריכים כוונה להוציא, הא המצוה נעשית לגמרי ע"י הגדול השומע בעצמו, ועי' מה שהאריך בזה, ובאה"א ז' הל' שופר ביאר דמשמעות הקרא ד"יום תרועה יהיה לכם" משמע שהתרועה והתקיעה יהיו בעד השומעים, וזהו ה"יהיה לכם", ומה"ט בעי גדול ומה"ט בעי כוונת התוקע, ליחס את התקיעה ולהעמידה לשומעים שיתקיים דין "לכם", אבל המצוה היא בשמיעה.

וראיתי במטה אפרים [ס' תקפ"ה ס"י] שכתב שאין דין מצוה בו יותר מבשלוחו לתקוע בשופר שהרי המצוה היא בשמיעה ולא בתקיעה, והרי הוא שומע בעצמו, ונראה דלפי מה שמבואר דגם בהכשר מצוה איכא דין מצוה בו יותר מבשלוחו דודאי בתקיעה לא גרע מזה, ופשוט דעדיף, דזהו החפצא של מצוה דאיכא דין לשמוע הך חפצא של תקיעת קול, וזה מצטרף למצוה כהכשר התובה בתורה.

ובאמת דמצאנו גם דינים בהך תקיעה ואינו הכשר צדדי בעלמא, דמצאנו דהדין "לכם" דממנה ילפינן דין עמידה, דהך דין עמידה שייך לתקיעה ולא לשמיעה, דעל זה קאי קרא, ועי' בזה ביד אפרים שם שהביא מהכנסת הגדולה דרך התוקע צריך לעמוד ולא השומעים, [ואף דלהלכה הביא המג"א ומ"ב לרדב"ז שהמצוה גם בשומעים, אבל כבר תמה בזה המג"א דמנלן זאת], ומבואר א"כ שזה מהלכות "תקיעה" דבעי עמידה, ולא שייך העמידה לעיקר הקיום מצוה, שהמצוה היא בשמיעה, ובזה אין דין עמידה, ואי מצאנו בו דינים ודאי שיש לו צירוף ושייכות למצוה עצמה, ושפיר שייך ביה דין מצוה בו יותר מבשלוחו, ודו"ק.

וי"ל א"כ דזהו כוונת הרמב"ם בעשיית שופר, דאין הכוונה לעשיית גוף השופר אלא לעשיית ה"קול שופר", והיינו דכמו דס"ד לברך על עשיית הסוכה ושוב על ישיבתה, כמו כן ס"ד שיברך על התקיעה ושוב על השמיעה, וזה דיקדוק דברי הרמב"ם [דלעיל], "ואימתי מברך בשעה שישב בסוכה או כשינענע הלולב או כ"ש שישמע קול השופר", והיינו לאפוקי ברכה ב"תקיעת קול שופר", ועי' הריטב"א שם שהזכיר נוסח הברכה בלולב מזוזה וסוכה, ולא כתב הנוסח בשופר, ואולי כדברינו, וזה חידוש, ודו"ק.

¹³¹ ויש לעיין, דאיזה עשייה שייכת בעבות דהדס לדמותו לעשיית אגד ולעשיית מזבח, ונראה דמכאן הוכחה למבואר בפסקי הרי"ד דהילפותא שיש ג' הדסים אינו מ"ענף" [א] "עץ" [ב] "עבות" [ג] וכדפירש רש"י [ל"ד: ד"ה ענף] אלא וז"ל, "אין עבות אלא שלשה, ואע"ג דהאי עבות קאי אעלין שיהיו גדלין עבות, ולא יהיה הדס שוטה, דריש ביה נמי שיהיו שלשה הדסים בלולב", ומבואר דע"י זה שיש ג' חילול בהם חפצא דעבות, ונראה דהן הן דברי המהרש"א, דכמו שיש עשיית לולב ע"י האגד, כמו כן יש עשיית הדס ע"י זה שעושה חפצא של עבות, ועי' בהררי קדם [ס' ק"ל] שחידש עפ"י זה דאף לפי מה שהסתפק הגאון ר' מאיר שמחה אי מהני נטילה זה אחר זה דוקא למינים עצמן או דגם בתוך מין א' מהני והיינו מתחילה ערבה א' ואח"כ הערבה השניה, אכן בהדסים לא יהני בזה אחר זה, דחסר בעבות, ועיי"ש עוד דפירש בזה את החילוק בבל תוסיף בין ריבי בכל המינים לריבוי בהדסים.

אמרות

סוכה

אברהם

שוב הראוני דכדברינו מפורש ברמב"ם בתשובה [פאר הדור סי' נ"א] שהוכיח שאין המצוה בתקיעה אלא בשמיעה, וכתב שם הרמב"ם "ואין אנו תוקעין זולתי כדי לשמוע כמו שהמצוה היא ישיבת סוכה לא עשייתה ואין אנו עושין אותה זולתי כדי לשבת בה, ולכן נברך לישב ולא נברך לעשות, ונברך לשמוע ולא נברך על תקיעת שופר", הרי דכתב בהדי' דלא מברכין על התקיעה כמו שלא מברכים על עשיית הסוכה, ואלו דבריו ביד החזקה דקס"ד שיברך בעשיית שופר כמו בעשיית סוכה, דהיינו עשיית קול שופר, וכדמזמה להו אהדדי בתשובה, ודו"ק. ולהשלמת הדברים יעויין באמרות אברהם [סי' ט"ז] בדין מזוזה שזה המשך לכל הנ"ל.

מסכת

ערכין

הערות על סדר הדף.

הערות על סדר הדף.....	קמג
דף ב':.....	קמז
הערות בסוגי' דסמיכה.....	קמט
דף ב':.....	קנה
דף ד':.....	קסא
דף ה':.....	קסד
דף ז':.....	קסו
דף י"ז:.....	קסח
דף י"ט:.....	קסח
דף י"ט:.....	קסט

דברים שנתבארו בארוכה

סימן א' בעיקר גדרי 'מופלא סמוך לאיש', בערכין ובכל התורה.....	קעא
סימן ב' בדין סמיכה ביורש, ובמיעוט של חברין וקרבן עכו"ם.....	קעה
סימן ג' בגדר ה'שיעור קצוב' בערכין, גם למי שאין לו דמים, דזה מיקרי שוויו.....	קעח
סימן ד' קונטרס בסוגי' דחינוך.....	קפה
סימן ה' בגדר חיובא דערכין.....	רכב
סימן ו' בגדרי נדרי הקדש ואמירתו לגבוה, והמסתעף בגדר נדרי ערכין והמיעוט של עכו"ם בזה.....	רלד
סימן ז' בשמעתא דהלל, בשיטת רב האי גאון בב' דיני הלל, ובשיטת הרמב"ן בהלל דליל הסדר.....	רמב
סימן ח' ביאור הק"ו מפסח לפורים לגבי הלל [מגילה י"ד], ובגדר הברכה על הלל שאינה ברכת המצות, ובדין קריאת התורה והלל בשביעי של פסח.....	רנג
סימן ט' דין שירה בביכורים.....	רנח

מפתח הארוך בסוף

הערות על סדר הדף.

דף ב'.

כמה חידושי דינים במעריך ובנערך מה שלא מצאנו בנדרים דמים, א] ערך קבוע בלי שייכות לדמים וגם בבעל מום שאין לו דמים כלל, ב] בטומטום, ג] הקס"ד ככהנים, ד] בעכו"ם בתור מעריך או נערך, ה] איש שמעריך אישה, ו] בעינן גזה"כ מיוחדת על מופלא סמוך לאיש. / / הדרך הפשוטה שיש כאן נדר ממש וכוונתו לידור עפ"י פרשת ערכין [דרך א' בחזו"א]. / / מהלך נוסף שהוא "נתפס במצות ערכין" - [דרך שניה בחזו"א]. / / בדברי השלטי גיבורים שחל קדושה על גופו, ובפולוגתת הר"ן. / / פולוגתת הראשונים בפולוגתא זו - בתוס' ובתוס' הרא"ש חולין [קל"ט], וברמב"ם בהתפסה כנגד המאירי בכינויים. / / רש"י במשנה ד"ה מעריכין. / / בקס"ד דעבד כאשה לגבי ערכין מחמת המצוות כנשים, והמסתעף לגבי הקפת הזקן ופ"ר ועדות. / / חידוש בספורנו דעבד כאשה בשיעור קנס של ל' של עבד. / / ריבוי של 'מנוול ומוכה שחין' מצד נפש כל דהו ושני נידונים של נפש כל דהו בטריפה, מצד ערכין ומצד רציחה - [הערה בדברי התוס']. / /

הערות בסוגי' דסמיכה.

סיכום פולוגתת ת"ק ור"י אי יורש סומך וממיר. / / בגדר סמיכת של חבירו בלי שליחות, כעין שחיטה בלי שליחות - מדיני הקרבן. / / דן אחרי הפסוק אי איתרבי תנאי בסמיכה שרק סמיכת בעלים שמייה סמיכה, או דנתחדש חיוב ומצוה בגברא, שעליו מוטל הסמיכה. / / לפי ב' הדרכים מובן למה איכא מיעוט משליחות ולא מיקרי מצווה שבגופו. / / במיעוט לנשים ולעכו"ם מסמיכה. / / במה שצריכים ב' מיעוטים - אחד לחבירו ואחד לעכו"ם, דנחלקו בגדר המיעוט של קרבנו ולא העכו"ם. / / עיקר הדיון האם כל השותפין סומכים או לא - והיינו שיתקיים בקרבן דין סמיכת בעלים. / / עיקר הדיון של יורש - האם ממיר וסומך - והיינו עד כמה דינו כבעל הקרבן. / / בדברי התוס' רי"ד והראב"ד בזה. / / בדברי התוס' דיוורש אינו סומך ולא ילפינן מיניה שיוורש אינו שוחט, כיון שיש שליחות בשחיטה, ומתמה דמה שייכי שליח ליוורש. / / בעיקר הנידון לדמות שחיטה לסמיכה לגבי יורש ושליח. / / בדברי רבינו גרשום דפשיטא דיוורש לא מתחייב חיובא דידיה. / / הערה - הנידון של שותף שסומך במקום כל השותפים שונה מיוורש במקום אביו. / / כמה הערות בסמיכה של יורש.

דף ב':

יש כמה קושיות בדין חינוך דלמדנו ממה שרק קטן שיוודע לנענע חייב בחינוך. / / שיטת התוס' בדין יודע להתעטף, ושיטת התוס' בידוע לנענע שזה כולל את כל הנענועים עם כל פרטיהם, ולשיטתו שהבן מחוייב במצוה. / / בתוס' ד"ה הכל חייבין בציצית - מתי צריכים להשתדל לקנות ד' כנפות, והאם זה לכתחילה למכור חדר בפסח לעכו"ם להפטר מבל יראה אם יפטר בזה ממצות מזוזה. / / מתמה דהאיך חייב לקנות לבנו טלית אם גדול עצמו פטור בזה. / / מביא מרבינו מנוח שיש ב' דינים בחינוך אחד על האב ואחד על הבן. / / כן מוכרח נמי מהש"ס עצמו. / / בהיתר לברך בלי נענועים, ובחינוך של קרבן פסח שלא למנויו. / / מבאר למה אביו חייב לקנות לו ציצית. / / בדין מעוכב גט שיחרור בעלייה לרגל, וביאור בדברי התוס' למה מיקרי שאין לו אדון אחר. / / תוספת דברים בהנ"ל - דהכא איירי דווקא בחצי בן חורין ולא בכל מעוכב גט שיחרור. / / תוספת דברים במי שקנה עבד והתנה עימו שלא יעכבו מלעלות לרגל, או שעשה שיור בקנינו לגבי זה. / /

דף ד'.

בגוסס שאינו יכול לעמוד ובעיקר הדין עמידה של הנערך לפני הכהן, ובפולוגתת הראשונים בזה. / /

דף ד':

בעיקר החידוש של ערך סתם דידעינן כן מסברא. / / קושי' עצומה בדין ערך סתם - והוכחה כדרכו של השלטי גיבורים. / / תמיהא רבתי על השלטי גיבורים ודעימיה מערך סתם. / / בגדר השג יד. / /

דף ה':

בדברי המשנה למלך דאף דעכו"ם אין לו כל יחל אכתי מעריך, דאף דאינו חייב אבל הדין בזה הוא שאם הפריש חלה קדושה על הערך. / / שיטת האבני מילואים בחיובא דערכין של עכו"ם, ובכל ערכין. / / דן דלפי שני הצדדים בעיקר הגדר של חיוב ערכין - לא מובן המחלוקת אי עכו"ם בערכין או לא.

דף ז':

בפלוגתת ר"מ וחכמים במי בדין השג יד אי משלם מה שיש לו או סלע, ובעיקר הקס"ד שהדין השג יד הוא
בנערך עני. / / ביאור הדברים מתוך השו"ט מינייה וביה. / /

דף י"ז:

דף י"ט.

בעיקר הנידון במשקלי עלי – האם זה נידון של דעת בנ"א או לשונות, או הלכות נדרים. / / דברי
הגרי"ז בכל הנ"ל ונפ"מ במקח וממכר. / / מהלך נוסף שיש כאן נדון בהגדרה של דבר שבמשקל

דף י"ט:

במיעוט דבעלי קבין וחיגר מעלייה לרגל.

דף ב'.

כמה חידושי דינים במעריך ובנערך מה שלא מצאנו בנדרי דמים, א] ערך קבוע בלי שייכות לדמים וגם בבעל מום שאין לו דמים כלל, ב] בטומטום, ג] הקס"ד בכהנים, ד] בעכו"ם בתור מעריך או נערך, ה] איש שמעריך אישה, ו] בעינן גזה"כ מיוחדת על מופלא סמוך לאיש.

יש להקדים – מצאנו ב' פרשיות בתורה, פרשת דמים ופרשת ערכין ותרווייהו חלים ע"י נדר לבדק הבית, בדמים הוא אומר הרי עלי דמי פלוני ובערכין הוא אומר הרי עלי ערך פלוני, אלא שבפרשת ערכין נתחדשו כמה חידושי דינים, חלקם במעריך וחלקם בנערך.

א] בראשונה מצאנו שבדמים השומא היא כעבד הנמכר בשוק ובערכין השומא היא דמים מיוחדים שקיצבה תורה שנותן הערך לפי שני הנערך והוא הדבר הקצוב שבתורה, והפסוק קבע את הערך לפי שנים ולפי זכר ונקבה בלי להתחשב בכל הפרטים שישנו את דמיו, ועיין במשנה [ריש פרק ג'] דגם נאה שבישראל וגם כעור שבישראל נערכין בשיעור קצוב אחד, וע"ע במשנה [ו'] דלדעת ר' חנינא גם יוצא להרג שאין לו דמים יש לו ערכין ופירש "מפני שדמיו קצובין" והיינו שפרשת ערכין לא מתחשבת בפרטים שמשנים את דמיו, וכן מבואר בסוגי' [ב']. דקס"ד דמנוול ומוכה שחין שאין לו דמים דאין לו ערך וקמ"ל דאעפ"כ אית ליה ערכין.

וצ"ב בטעמא דמילתא - וכי חוקת התורה למדנו כאן, שיש שיעור של דמי האדם שנקבע בשוק כעבד ויש שיעור שמי האדם נקבע עפ"י התורה בלי שייכות לשוק.

ב] עוד מצאנו ברמב"ם [פרק א'] "טומטום ואנדרוגינוס אין להם ערך שלא קצבה תורה ערך אלא לזכר ודאי או לנקבה ודאית", עיין בסוגי' [ד:].

ג] נחלקו תנאי אי עכו"ם מעריך ולא נערך או איפכא דנערך ולא מעריך – עיין במשנה ובסוגי' [ה:], אף שעכו"ם הם בכלל נדרי דמים.

ד] יש חידוש מיוחד שכהנים מעריכים דקס"ד דכיון דליתא בשקלים ליתא בערכין [מהיקש], וקמ"ל דאעפ"כ איכא בערכין – עיין בסוגי' [ד:].

ה] יש שו"ט בסוגי' [ריש ד:]: אי איש מעריך אישה – עיין היטב ברש"י וברש"ש, ובעינן על זה ריבוי מיוחד.

ו] בעינן גזה"כ מיוחדת על מופלא סמוך לאיש בערכין ולא מדמינן לנדריהם, כן העיר בצפנת פענח [ריש ערכין עמוד ל"א] מכח הסוגי' בנזיר [ס"ב], וקשה דמאי שנא מכל נדרים.

הדרך הפשוטה שיש כאן נדר ממש וכוונתו לידור עפ"י פרשת ערכין [דרך א' בחזו"א].

בפרשת ערכין יש כמה חידושי דינים, וכן"ל, וצריכים לדעת מה עיקר הגדר בחיובא דערכין, ויש בזה ב' דרכים, וכדלהלן.

עיין בחזו"א [ריש סימן כ"ט] שהעמיד כאן ב' דרכים, דמצד אחד יש לומר שזה נדר פשוט והיינו שדמיו עלי וערכו עליו חדא ניהו – וזה נדר כפשוטו להתחייב בדמי אדם לבדק הבית, אלא שהתורה קבעה שאם ידור בלשון מסויים - לשון ערך במקום לשון דמים – אז יש הלכות שונות ופרטי דינים שונים, והיינו רק משום שאז כוונתו היא לידור כפי הפרטי דינים של הפרשה היא, וכוונתו גם שיהיה את הקולא של השג יד וגם כוונתו לערך המסויים שכתוב בכל הפרשה – ודו"ק.

ונמצא שאם הוא יתנה שאינו רוצה דין דהשג יד שוב אין זה בכלל מתנה על מה שכתוב בתורה שבאמת הוא לא נתכוין לפרט הזה, ואין כאן דיני התורה שמחייבים ומשנים את הדינים, ורק כוונתו קובעת, ואי יתברר דלא ידע שיש כזה פרשה ואמר לשון זה מעצמו - הרי שוב חוזר להיות נדר פשוט.

אולם הרבה הלכות לא מובנות לפי הדרך הזו, והחזו"א תמה דלמה עכו"ם נודר ולא מעריך, ובאמת דה"ה דקשה טובא מכמה וכמה הלכות.

מהלך נוסף שהוא "נתפס במצות ערכין" - [דרך שניה בחזו"א].

שוב חידש [שם ס"ק ד'] דע"כ שיש דין מסויים של פרשת ערכין וחיובא דערכין – עיי"ש בדבריו, ולא איתברר כוונתו, ועיי"ש שמדמי לנזיר וכנראה שכוונתו ששם הנדר בנזירות הוא רק להחיל קדושת נזיר על עצמו ולא לאסור את הדינים של יין ותגלחת [מהרי"ט] - ושוב חיילא עליו כל ההלכות של נזיר, ואעפ"כ איכא בל יחל בעקיפין במה שהוא סותר את הדינים שחלו על ידי נדרו, וה"ה הכא נימא כן.

קמה

וזה לשונו - "הוא נתפס במצות ערכין וכענין התפסת נזירות ומתחייב במצות התורה בתשלומי הערכין, ואם לא שילם עובר בעשה של ערכין" [ועיי"ש מה שדן בבל יחל], ועל זה הביא את זה שצריכים את הכהן לחייבו, והיינו כנ"ל שכל זה מעיקר חוב הערכין שיש כמה פרטי דינים האין ומתי חיילו דינים ערכין, וכל הפרטים לא שייכי כלל וכלל לעיקר הנדר, ואין כאן דעת וכוונה מיוחדת למה שכתוב בפרשה שזה מחייבו - ולכן מי שיתנה תנאי שיחול הערכין בלי השג יד שפיר חשיב כמתנה עמש"כ בתורה.

החילוק הגדול בין הנך ב' דרכים הוא - האם הנדר עצמו מחייבו, או שהנדר רק מחיל דינים ופרשת ערכין מחייבו.

לפי דרך זו א"ש כל הדינים שנתחדשו בפרשת ערכין, שיש חידוש בטומטום ובכהנים ובעכו"ם - חלק בתור מעריכים וחלק בתור נערכים, וכן באיש שמעריך אישה, ולמה בעינן גזה"כ מיוחדת במופלא סמוך לאיש - הרי אחרי שזו פרשה חדשה של התפסת ערכין, שוב יתכן שיש הרבה חידושי דינים מי שייד לפרשה בתור מעריך ובתור נערך.

אולם קשה דאף דמתיישבים רוב הקושיות בדרך זו - אכן סו"ס אכתי לא נתברר מה עיקר הגדר של החלות דינא דערכין דחיילא עליו.

דברי השלטי גיבורים שחל קדושה על גופו, ובפלוגת הר"ן.

ומצאנו חידוש גדול בשלטי גיבורים - ויתכן דזו כוונת החזו"א בהשוואה שלו לנזירות.

עיין בביצה [ל"ו] שאין מקדישין ביו"ט ואין מעריכין ביו"ט, ועיין בשבת [ק"ל] "פוסקין צדקה לעניים בשבת", ותמה הר"ן [על הרי"ף - שבת שם] וזה לשונו - "תמהני אמאי שרי דהתנן [ביצה ל"ו:] אין מקדישין, ומצאתי בשם רבינו חננאל ז"ל שלא אסרו אלא להקדיש כלי ידוע משום דמחזי כמקח וממכר, אבל לא אסרו לחייב אדם עצמו לגבוה בדבורו" והקשה עליו הר"ן "ועדיין אין נוח לי דהא אין מעריכין לאו כלי ידוע הוא ואפ"ה אסור".

ועיין בשלטי גיבורים [ע"ז ד'. דפי הרי"ף] שהביא קושי' זו מהר"ן על רבינו חננאל, ותירץ "דגם האומר ערכי עלי הוי מקדיש שפיר כלי ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו אלא שפודהו אח"כ מיד ההקדש בדמי ערכו ודמי למקח וממכר משא"כ במחייב עצמו לתת כך וכך לגבוה מידו".

למדנו חידוש גדול בגדרי ערכין, שחל קדושה על "גופו ועצמו" וזה כל מה שחל מכח הנדר של ערכין, אלא שיש הלכות לקדושה זו - שהתורה מחייבת בזה פדיון - וכלשונו "שפודהו אח"כ מיד ההקדש", אבל החיוב תשלומין כבר לא שייך לעיקר דיבורו ונדרו, ודמי לנזירות שחל קדושת נזיר מכח נדרו וכל ההלכות הם הלכות בהך קדושה, והיה אפשר לומר שאלו השני צדדים בחזו"א.

פלוגת הראשונים בפלוגתא זו - בתוס' ובתוס' הרא"ש חולין [קל"ט], וברמב"ם בהתפסה כנגד המאירי כינויים.

וכפשוטו היה נראה שהר"ן והשלטי גיבורים נחלקו בב' צדדים - מן הקצה אל הקצה, שהר"ן למד שאינו אלא התחייבות של הגברא על עצמו, והשלטי גיבורים למד שזו התפסת קדושה על עצמו, והתורה מחייבת בפדיון, ומצאנו א"כ שנחלקו הראשונים עוד בפלוגתא זו.

דכן היה נראה דנחלקו בזה התוס' והתוס' הרא"ש [חולין קל"ט:], ששם איירי בהקדש שנתחלל, והקשו התוס' ד"היאך דומה ערך להקדש שנתחלל" ולעומת זאת בתוס' הרא"ש כתוב "אי אמר ערכי עלי היה ראוי לדמות להקדש שנתחלל כי הדמים באים מכח ערך הקצוב על הגוף, כן נראה לי" וגם הם נחלקו בפלוגתא זו.

עוד מצאנו בזה מהגר"מ זעמבא [גור ארי' יהודה שו"ת סימן ו' ס"ג] שהביא פלוגתא בזה, שמצד אחד הביא סיוע לשלטי גיבורים מהרמב"ם בהתפסה, שכבר ייסד הקרן אורה שא"צ תוכד"ד בהתפסה דווקא באופן שמתפס מדבר שיש בו קדושה וכגון מזכיר שעומד לפניו, אבל במתפס מחבירו שנדר שאין על הנודר קדושה בעיני דווקא תוכד"ד דאז הוא מתפס על המעשה נדר, ובזה יישב סתירה ברמב"ם, ועפ"י הכלל הזה דייק מהרמב"ם [פ"ג ה"ו] שבערכין כשמתפס על הנערך שעומד לפניו לא בעי תוכד"ד, והיינו טעמא שיש קדושה על גופו.

אולם מאידך הביא מהמאירי [ריש נדרים] ששייב למה ליכא כינויים בערכין, ותירץ "שאינו אלא התחייבות בעלמא שמשעבד עצמו", והיינו כהר"ן וכתוס'.

אולם עיין מה שנתבאר בדברינו [סימן ,,,,] בזה שלפי האמת אין כאן מחלוקת וכו"ע מודי שיש גדר אמצעי.

רש"י במשנה ד"ה מעריכין.

"ואחר שנות הנערכין הולכים" וכן הוא בתוס', וכנראה שהיה קס"ד דאזלינן בתר שנות המעריך, כעין בדמזיק שיימין בכופרא כפרה, וצ"ע, ועיין להלן במשניות [י"ז. / י"ח.] דבאו לחדש שהשנים וגם זכר ונקבה נמדד בנערך ולא במעריך, לעומת הדין השג יד אם משלם כעני או כעשיר שזה נמדד במעריך, עכ"פ כן מפורש שם.

בקס"ד דעבד כאשה לגבי ערכין מחמת המצוות כנשים, והמסתעף לגבי הקפת הזקן ופ"ר ועדות.

יש לעיין דבתוס' מבואר דקס"ד דעבד כאשה, והרא"ש [שטמ"ק] הוסיף להביא 'משמעות' מדרשא שלפי האמת אין עבד כאשה, וזה תמוה, הרי ערכין משתנה לפי כחות האדם וכו' – מעל שישים וכדומה, ומה עבד שייך לאישה בזה, ולהלן [י"ט.] אמרו "מאי שנא נקבה דכי מיזקנא קיימא אתילתא, ומאי שנא זכר דלא קאי אתילתא – אמר חזקיה, אמרי אינשי, סבא בביתא פאחא בביתא, סבתא בביתא סימא בביתא", אטו עבד בכלל "סימא בביתא" ולא ככל סבא מחמת המצוות כנשים, ומה זה ענין למצוות, ועוד שסומא שפטור מן המצוות לא נתמעט מערכין ולמה מי שפחות במצוות יהיה פחות בערכין, ועוד, הרי נחלקו בעכו"ם אי איכא בערכין, ואי עכו"ם בערכין אז פשוט שדינו כאיש ולא כאשה, והאיך יתכן שז' מצוות של עכו"ם עדיפי ממצוות כנשים.

ואשר מוכרח מזה ב' הנחות:

א] כל הצד לומר שעבד כאשה היינו רק לפי הצד שעכו"ם אינו בערכין אבל אי עכו"ם בכלל ערכין אז פשוט שעבד כאיש, ב] לו יצויר וסומא היה חייב מצוות כנשים ולא פטור לגמרי, דאז לא היה קס"ד לראשונים שהערכין שלו יהיה כאשה ודווקא בעבד קס"ד כן.

וביאר הדברים כך – שידוע שעבד יצא מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא הגיע [לשון הרמב"ם], הרי שיש לו צד ישראל וצד לא ישראל, ונראה דקס"ד הכא שהצד ישראל שבו אינו יותר מאשה כיון שרק מתחייב במצוות כאשה, והיינו שעד כמה שרוצים לדון אותו כאיש הרי לענין זה לא יצא מכלל עכו"ם, וממילא דכלפי ערכין אמרינן שכלפי מה שהוא יותר מאשה באמת אין לו צד ישראל, ונמצא שהתורת 'איש' שיש בו אין בו דין ישראל ולכן פטור ממצוות של אנשים, ולכן דינו כעכו"ם לגבי ערכין של איש, וקיימא בכלל ערכין של אשה.

אולם לפי הצד שעכו"ם בכלל ערכין של איש אז פשוט שגם עבד הוא כן – דלא אכפת לן מה שהאיש שבו דינו כעכו"ם אי עכו"ם עצמו יש לו ערכין, ומה"ט פשוט נמי דלו יצויר וסומא היה חייב מצוות כנשים ולא היה פטור לגמרי, דאז באמת לא היה קס"ד לראשונים שהערכין שלו יהיה כאשה ופשוט.

אולם לפי"ז יש לדון בהקפת הזקן שאשה פטורה בלי הדין זמן גרמא, ועבדים חייבים וכמבואר ברמב"ם [עכו"ם פרק י"ב הלכה ב'], וכן הוא בנימו"י מכות [כ':], וכבר דן בזה המשנה למלך [מלכים פ"י ה"ז ד"ה וא"י היכי], והעלה בזה ב' סברות, א] רק לגבי זמן גרמא יש לדמותו, ולא לכל עונשים, ב] אף אי פטור מכל מה שאשה פטורה אבל שאני הקפה דאשה לא שייכא בהקפת הזקן וראש ואינו מיעוט מגזה"כ, וכיון שעבד שייך בזה הלכך חייב, וכהסברא השניה הביא מהרמב"ם וכו"מ.

אולם לדברי התוס' מוכרח שאינו כן דהכא ודאי שהערכין של אשה לא שייך לזמן גרמא ושפיר שייכא למציאות של אשה – ואשה לא נתמעטה מערכין של איש מגזה"כ, ולשני הצדדים היינו צריכים לדון כאיש, ומוכרח שהתוס' חולק גם בהקפת הראש ופוטור עבד.

עוד יש לדון למבואר שם במשנה למלך בשם התוס' דעבד חייב בפו"ר וביאר בזה דכיון שהפטור של אשה הוא מצד זה שאין דרך האשה לכבוש, וזה לא שייך בעבד, שוב יש לחייבו, וגם בערכין לא שייך טעמא דנשים בעבד, ולפי התוס' הכא אין לחייבו בפו"ר.

עוד יש לדון לפי המבואר בתוס' בהחובל [פ"ח.] שהקשו בגמרא "שיהא עבד כשר לעדות" ותמהו בתוס': "תימה הא ילפינן בכל דוכתא ג"ש דלה לה מאשה וכו' וי"ל דכי גמרינן לה לה מאשה היינו להחמיר על העבד לעשותו כישראל לכל הפחות במצוות שהאשה חייבת אבל לגרעו מאיש ולפוסלו לעדות כאשה לא נלמוד דמן הדין כשר הוא לעדות דכתיב ועמדו שני האנשים והאיש איש הוא, ועובד כוכבים אף על גב דאיש הוא מ"מ אין אחיו אבל עבד שהוא איש ואחיו במצות ליתכשר".

ועיין בשער המלך [מילה] שביאר שבאמת עבד הוא איש – אלא שהוא אמור להיות פטור מכל המצוות [שאינו ישראל גמור] וחייבוהו כנשים ולא יותר, אבל עדות לא שייך לחיוב מצוות אלא ששם הנידון הוא

האם הוא כשר או לא, וכיון שהוא איש א"כ למה שלא יהיה כשר, ואי נימא שכלפי הדין איש שבו עדיין לא הגיע לכלל ישראל, א"כ צריך להיות פסול לעדות.

אולם אדרבא, לפי מה שהוסיפו התוס' בסוף דבריהם א"ש שכתבו – "עובד כוכבים – אף על גב דאיש הוא מ"מ אין אחיו, אבל עבד שהוא איש ואחיו במצות ליתכשר" – ונראה שלו יצויר והיה עכו"ם שהוא 'אחיו במצוות' שוב היה באמת כשר לעדות, ונמצא שאף אי נימא שהתורה איש שיש בעבד דינו כעכו"ם אבל סו"ס הרי זה כעכו"ם שיש בו דין אחיו במצוות, ומצוות כנשים נמי סגי לן להיות כאחיו במצוות, ודו"ק.

חידוש בספורנו דעבד כאשה בשיעור קנס של ל' של עבד.

וראיתי חידוש בספורנו [שמות כ"א ל"ב] בדין קנס של עבד בשור שהרג עבד, שחייבים קנס של ל' שקלים, וכתב שהשיעור בזה הוא משום שעבד כאשה והערך של אשה בערכין מ' עד ס' היינו ל' שקלים, וזה המקור לשיעור קנס של ל' בעבד, עיי"ש, ויש לעיין – הרי בערכין עצמן לא אמרינן שדינו כאשה, והרי הוכחנו כן דסו"ס לא גרע מעכו"ם שיש לו ערכים למ"ד אחד, ולמה קנס של עבד דומה לערכין של אשה יותר מערכין עצמו, וצ"ע.

ריבוי של 'מנוול ומוכה שחין' מצד נפש כל דהו ושני נידונים של נפש כל דהו בטרופה, מצד ערכין ומצד רציחה – [הערה בדברי התוס'].

אמרינן בגמרא "שהכל נערכין אתי לאתויי מנוול ומוכה שחין דקס"ד דכיון ד"נדר בערך כתיב – כל שישנו בדמים ישנו בערכין, וכל שאינו בדמים אינו בערכין" והרי מנוול ומוכה שחין אינו בכלל דמים, דגם אינו בכלל ערכין, וקמ"ל "נפשות כל דהו" והיינו לאתויי נפש שאין בו דמים – וזו הכוונה נפשות כל דהו.

והקשו התוס' דהך ריבוי של מנוול ומוכה שחין קאי על אלו שנשנו במשנה – כהן לוי ישראל ועבד והקשו דבעבד ליתא להאי גזה"כ שהרי תמיד יש לו דמים דעכ"פ אפשר למוכרו לקנס, ותימצו דע"כ דמיירי בעבד מנוול ומוכה שחין שהוא גם טריפה.

וקשה בפשט, הרי החידוש של מנוול ומוכה שחין לגבי כהנים ולויים הוא חידוש אחד ואין כאן חידוש נפרד לגבי כל אחד, שהחידוש בכולם שגם מי שאין לו דמים עדיין יש לו ערך¹³², ומעתה – הרי גם בעבד החידוש הזה הוא חידוש נכון שעבד שאין לו דמים יש לו ערך, ומה לי שלא משכחת לה 'היכי תימצא' של אין לו דמים בעבדים, ועיין בהערה¹³³ מה שיש ליישב בזה ע"ד הפשט.

ותוס' תירצו מכח הך קושי' שהדרשה של "נפשות כל דהו" דבא לרבות מנוול ומוכה שחין בכולהו קאי בעבד טריפה והקשו התוס' דלמה לא נלמד מהכא גם לחיוב מיתה ברוצח – דגם התם שייך לדרוש ריבוי של נפש כל דהו לחיוב נפשות.

ודבריו תמוהין בתרתי:

א] הפסוק בא לרבות שגם מי שאין לו דמים עדיין יש לו ערך – ותו לא – אלא דלא משכחת לה בעבד אלא בטרופה, אבל הדרשה עצמה לא בא לרבות טריפה, וראיה לדבר דאי כלפי עבד צריכים ריבוי מיוחד של טריפה, א"כ מגלן לרבותו אי ממילא איצטריכא לריבוי כלפי מנוול ומוכה שחין.

ב] הרי יש ב' נידונים שונים של נפש כל דהו ביחס לטריפה, ואין ביניהם שייכות, הרי עיקר הדרשה של "נפש כל דהו" בערכין היינו שהוא 'כל דהו' מצד זה שאין לטריפה דמים כמו מנוול ומוכה שחין, אכן אין זה ענין ל'כל דהו' שיש בטרופה שהוא 'כל דהו' מצד זה שהוא לא חשיב כ'חי גמור', וכלפי רציחה זה הנידון – שהנידון הוא מצד שאינו כחי גמור ולמה לחייב ברציחה, וזה גריעות אחרת שלא שייך לערכין, ומה שייכי זל"ז.

¹³² וכמו שהחידוש של מופלא לגבי כהן ולוי חדא הוא כמו כן הכא החידוש הוא שגם מי שאין לו דמים עדיין יש לו ערך – וזה חידוש אחד בכהן ולוי ובכולם.

¹³³ וצ"ל דתוס' הבינו כנראה דלא סגי לן שהפסוק קאי על כולם אלא דבעינן נמי שיהיה היכי תימצא בפועל בכולם דאל"כ התנא במשנה לא היה מרבה חידוש כזה – אף שהחידוש מצד עצמו נכון ואמיתי גם בעבד.

הערות בסוגי' דסמיכה.

סיכום פלוגתת ת"ק ור"י אי יורש סומך וממיר.

נחלקו ת"ק ור"י האם יורש עושה תמורה וסומך, והיינו האם ממעטין יורש מסמיכה מהפסוק קרבנו ולא היורש, או לא ממעטין, ולר"י ממעטין, ולר"י ממעטין מקרבנו ולא היורש – ויליף תמורה מסמיכה ¹³⁴, ולכן לר"י כמו שאינו סומך גם אינו ממיר, אולם לרבנן דלא ממעט מבואר בגמרא שהוא מרבה מהמר ימיר שיוור ממיר, ומכאן הוא לומד שיוור סומך ¹³⁵.

ואיכא ג' דרשות מקרבנו ורבנן ממעטים מקרבנו, א' שאינו סומך על קרבן חבירו, ב' שאינו סומך בקרבן עכו"ם, ג' מרבים כל בעלי חוברין ¹³⁶ [יבואר להלן], וליכא דרשה למעט יורש, ומרבה יורש מתמורה, וכנ"ל.

בגדר סמיכת של חבירו בלי שליחות, כעין שחיטה בלי שליחות – מדיני הקרבן.

עכ"פ מבואר בתוס' דהאי חבירו היינו בלי שליחות, ואחרי דממעטין חבירו שוב ממעטים מידו למעט גם שלוחו דלא מהני בו סמיכה, וקשה דהאיך היה מהני חבירו בלי שליחות, ומבואר דסמיכה היינו מדיני הקרבן, שנתקיים בקרבן סמיכה, וקס"ד דמהני מה דנתקיימה על ידי אחר – ומאן יימר דבעינן דווקא סמיכת הבעלים, ומהפסוק של קרבנו הוא דיליף דבעינן סמיכת בעלים.

ודומה למה שיש לדון בשחיטת קדשים שכשרה בזר האם בעינן דווקא שחיטת בעלים, והיינו דהאם הפסוק של ושחטו אותו דממנו ילפינן שליחות קאי דווקא בקרבן פסח או בכל הקרבנות, וכבר הבאנו באמרות אברהם בקידושין [פרק האיש מקדש סימן י"א] שנחלקו בזה הראשונים והאחרונים, ויש מהאחרונים שהוכיחו דליכא מצווה מקרבן עכו"ם דליכא שליחות לעכו"ם בשחיטה ומוכרח דא"צ שליחות ושחיטה בבעלים.

ולהלך שיטות באמת קשה, דסו"ס יש דין שחיטה והאיך מקיימים דין זה על ידי אחר ששחט עבורו, וע"כ שהדין של הבעלים היינו 'הקרבת קרבן' והוא מקריב בזה שמביאו למקדש להקרבה, אלא שמדיני הקרבה שתתקיים שחיטה בקרבן, וסגי לן במה שנעשה שחיטה בקרבן בלי שהבעלים עושה שחיטה על ידי שליח, וה"ה דסמיכה מדיני הקרבן הוא שיעשה בקרבן סמיכה, והרי נעשה על ידי חבירו.

דן אחרי הפסוק אי איתרבי תנאי בסמיכה שרק סמיכת בעלים שמיה סמיכה, או דנתחדש חיוב ומצוה בגברא, שעליו מוטל הסמיכה.

ומעתה יש לדון ולומר דגם אחרי הפסוק יתכן שלא נתחדש שיש מצווה של הבעלים לסמוך – אלא שהמצוה היא בקרבן שתהיה בו סמיכה אלא שניתוסף בזה הלכה והיא שתהיה 'סמיכת בעלים', וזה למדנו מקרבנו למיעוטי קרבן דחבירו, אלא דאכתי קס"ד שעל ידי שליחות מיקרי סמיכת בעלים, וקמ"ל קרא 'דידו' דלא מיקרי סמיכת בעלים.

דוגמא לדבר – שאר עבודות הקרבן [קבלה הולכה וזריקה] פסולים בזר וכשרים דווקא ככהונה – והיינו שיש תנאי בהנך עבודות דרק עבודה כהונה שמיה עבודה, וה"ה הכא, רק סמיכת בעלים שמה סמיכה, ושליחות לא מהני להגדיר את הסמיכה כסמיכת בעלים.

אולם יתכן לומר לאידך גיסא דנתחדש בפסוק חיובא דגברא, והיינו שחל חיוב אקרקפתא דגברא לסמוך בקרבנו, ולכן לא מהני על ידי חבירו דסו"ס הוא לא עשה את המצוה שמוטלת עליו, ונתחדש עוד בפסוק דלא מהני שליחות לקיום מצוה זו.

¹³⁴ והיינו דילפינן 'תחילת הקדש' [תמורה – ומיקרי תחילת הקדש ביחס לסמיכה אף דמיקרי סוף הקדש לגבי הקרבן הראשון שמכחו באו להמיר, תוס'] מ'סוף הקדש' [סמיכה – ומיקרי סוף הקדש כיון דסמוך לשחיטה].

¹³⁵ והקשו בשטמ"ק דאי לא ממעט שוב למה ליה לרבות, ותירצו דלולי הריבוי היה גם ממעט, ואחרי הריבוי הוא ממעט מיעוטים אחרים מהפסוק קרבנו.

¹³⁶ חבירין [רש"י מנחות צ"ד].

לפי ב' הדרכים מובן למה איכא מיעוט משליחות ולא מיקרי מצווה שבגופו.

והנה תוס' הקשו דלמה לא ילפינן מהכא לכל התורה דלא מהני שליחות, ממה דלא מהני בסמיכה, ותירצו שיש ג' פסוקים, אולם השפת אמת תירץ דאין ללמוד מהכא כיון דזה מצווה שבגופו והיינו דמאי שנא סמיכה מהנחת תפילין דלא מהני על ידי שליח.

ונראה שהתוס' מייאנו בזה מתרי טעמי – ותלוי בב' הדרכים הנ"ל.

א] אי נימא כנתבאר לעיל דלמסקנה איתרבי שהקרבת צריך סמיכה ורק סמיכת בעלים שמה סמיכה – ולא איתרבי חיובא דגברא, וממילא שכל המיעוט שלש ליחות – היינו לומר דשליחות לא מהני להחשיב את הסמיכה כסמיכת בעלים, וממילא פשוט שאין זה ענין למצוה שבגופו כלל.

ב] גם אי נימא שלמסקנה איתרבי שחל חיוב אקרפתא דגברא לסמוך בקרבנו, אולם סו"ס חיוב זה אינו מצווה שבגופו, וראיה ממה דבעינן פסוק למעט שליחות בסמיכה, ואי הוי מצווה שבגופו למה לי פסוק, הא גם בתפילין ליכא פסוק למעט שליחות כיון שזה מצווה שבגופו, ודומה למצות שחיטה של הבעלים בקרבן פסח שמוטלת עליו שיקיים מצווה בחפצא של הקרבן ולכן מהני שליחות ויליף מהכא שליחות לכל התורה, ולא מיקרי מצווה שבגופו כיון שהמצווה מתקיימת בחפצא – בקרבן, והכא נמי במצוות סמיכה מהני בה שליחות, ואינו מצווה שבגופו כיון שהמצווה מתקיימת בחפצא, וכנ"ל.

במיעוט לנשים ולעכו"ם מסמיכה.

נתמעטו עכו"ם מסמיכה מקרבנו, ועיין בתוס' במנחות [ס"א: ד"ה מצינו] שהעירו שיש ב' פסוקים, א] בנ"י סומכים ולא עכו"ם, ב] קרבנו ולא קרבן עכו"ם, ופירשו דאיצטריכא ליה דאף דנתמעט דעכו"ם אינו סומך אבל סו"ס יצטרך סמיכה על ידי אחרים, וקמ"ל הפסוק דקרבנו ולא העכו"ם דקרבן עכו"ם לא בעי סמיכה ע"י אחרים, ואף דידעינן כבר שבקרבן חבירו ליכא סמיכה, ומה היה שייך סמיכה של אחרים, ותירץ שקרבן חבירו שהוא בעצמו יכול לסמוך א"כ פשוט דלא מהני על ידי אחרים, אבל קרבן עכו"ם שהבעלים הוא עכו"ם ואינו יכול לסמוך, א"כ הכא שפיר היה שייך לומר שסמיכה מהני ע"י ישראל אחר, וקמ"ל הפסוק דלא מהני.

ועי"ש שגם בנשים שנתמעטו דאינם סומכות – בנ"י ולא בנות ישראל, היה מהני על ידי אחרים מטעם הנ"ל, אלא דאחרי שלמדנו מעכו"ם שנתמעט מכל וכל, א"כ ה"ה אשה נמי נתמעט מכל וכל.

וצ"ב דאיוזה סברא איכא דמהני ע"י אחר כיון דלא מהני על ידי עצמו, הא אי סמיכת אחרים לאו שמה סמיכה האין יהי על ידי חבירו.

ונראה שיש לחלק שיש ב' דינים בסמיכה, א] הקרבן צריך סמיכה של בעל הקרבן, ב] יש מצווה דרמי אבעלים שצריך לסמוך, וי"ל עוד ששני הדינים לא שייכים זל"ז, שמה שהקרבן צריך סמיכה של הבעלים לא שייך לזה שהבעלים יש מצווה אלא משום שגז"כ שסמיכת אחרים לאו כלום הוא, אכן באופן אחר י"ל שרק משום שמצווה רמי אבעלים לסמוך הלכך סמיכת אחרים לאו כלום הוא, וזה גופא השו"ט הכא, והיינו דלולי המיעוט של קרבנו ולא עכו"ם קס"ד דסמיכת אחרים לאו סמיכה היא כיון דרמי עליו מצווה, וממילא דבעכו"ם דלא רמי עליו המצווה כיון שאינו יכול, אז שפיר מהני על ידי אחרים, וקמ"ל גז"כ דלא שייך לחיוב ולמצווה אלא דסמיכת אחרים אינה סמיכה מגז"כ, ושוב לא אכפת לן אי הבעלים יכול או לא יכול.

אולם באמת גם למסקנה יש לצדד בזה בב' צדדים מה באמת הגדר במיעוט דקרבנו ולא קרבן עכו"ם – דמצד אחד יש לומר כפשוטו שיש גילוי שסמיכת אחרים שאינו בעל הקרבן שלא שמה סמיכה, ולכן לא אכפת לן אי יכול או אינו יכול, או דילמא י"ל דקמ"ל הפסוק שקרבן עכו"ם לא בעי סמיכה – אחרי דידעינן שבעל הקרבן אינו יכול לסמוך, ולשני הדרכים מובן למה נשים ילפינן בהך גילוי מעכו"ם דליכא בהו סמיכה על ידי אחרים.

ונראה דפליגי תנאי בהנך ב' צדדים, וכדיבואר.

במה שצריכים ב' מיעוטים – אחד לחבירו ואחד לעכו"ם, דנחלקו בגדר המיעוט של קרבנו ולא העכו"ם.

מצאנו ב' לישנות בגמרא בביאור פלוגתת ת"ק ור"י, בלשון א' מבואר דפליגי בדין כל בעלי חוברין, והיינו דרבנן מרבים כל בעלי חוברין – והיינו ש"חמשה שהביאו קרבן בשותפות כולן צריכין לסמוך עליו ואין אחד סומך על ידי כולן [רש"י ותוס'], ור"י חולק בדין זה וס"ל ד"אחד סומך לכולן ולא הוי כסומך על קרבן חבירו הואיל והוא שייך ביה" [רש"י ותוס'].

בלשון ב' מבואר דפלוגתתם אי אייתר קרא למעט יורש – והיינו אי קרבן חבירו וקרבת עכו"ם ממעטים ממיעוט אחד – קרבנו למיעוטא חבירו ועכו"ם, ואז אייתר לן 'קרבנו' למעט יורש ולרבות כל בעלי חוברין, או דילמא דבעינן ב' פסוקים, לחבירו ולעכו"ם.

ולא איתברר לי מה הצד שצריכים ב' מיעוטים – אחד לחבירו ואחד לעכו"ם – הא תריוויהו לאו ידיה הוא, וכן ביארו התוס' בטעמא דמ"ד דסגי במיעוט אחד, וקשה א"כ דבמה נחלקו.

ונראה פשוט, דנחלקו מה ילפינן מהפסוק של קרבנו ולא עכו"ם – אחרי דכבר ידעינן שאינו יכול לסמוך, והיינו כנתבאר לעיל שיש בזה ב' צדדים, דמצד אחד יש לומר דקמ"ל דלא מהני על ידי אחר כלל וכלל גם כשהבעלים לא יכול, והיינו משום שיש גילוי שסמיכת אחרים שאינו בעל הקרבן אינה הסמיכה, ולכן לא אכפת לן אי יכול או אינו יכול, ולפי הך צד ה"ה דסמיכת חבירו אינו סמיכה, דגם זה סמיכת אחרים.

אולם אי נימא דקמ"ל בפסוק שקרבן עכו"ם לא בעי סמיכה – כיון שאינם יכולים לסמוך, א"כ אין זה ענין לסמיכת חבירו, דלעולם יתכן דממעטינן לקרבן עכו"ם דקרבנו לא בעי סמיכה אך ורק משום שאינו יכול לסמוך, אבל חבירו דלא נתמעט הרי קרבנו צריך סמיכה, ויתכן דסמיכה מתקיימת על ידי חבירו, וע"כ דבעינן לזה ב' פסוקים.

עיקר הדיון האם כל השותפין סומכים או לא – והיינו שיתקיים בקרבן דין סמיכת בעלים.

עיקר המקור דסגי בסמיכה של אחד – לולי הריבוי – היינו דיליף כן מתנופה דאין כולם מניפים, וכמבואר במנחות [צ"ד] – מובא בתוס', והטעם בזה כמו שאמרו שם שלא שייך תנופת כולם, "לינפו כולהו בהדי הדדי – קא הוא חציצה, ליניף וליהדר וליניף – תנופה אמר רחמנא ולא תנופות".

ופשוט שמה שא' מניף לכולם וכן מה שא' סומך לכולם שאין זה בגדר שליחות, דהיכן מצאנו שיש דין שליחות בשותף, וכל הקס"ד ששותף תורם תרומה [קידושין מ"א:] – היינו שיש לו כח בעלים בטבל לקיים בטבל את הדינים של הטבל, אבל לא נתחדש הכא שמעשה השותף הוא מעשה של חבירו השותף, ואף דמצאנו בהאי מקדש [מ"ב.] דאיכא פירכא משליחות של קרבן פסח דאיכא מעלה מסויימת מצד זה דאית ליה שותפת' בגווי', אולם אין זה אלא במקום שהוא באמת שליח אלא דאיכא מעלה בתורת שליח בזה שהוא מצד עצמו שייך להך מעשה אבל שותף בלי להיות שליח לא מצאנו.

וע"כ דשוב מוכרח כנתבאר לעיל שעיקר הדין בזה הוא שתתקיים בקרבן סמיכת בעלים ותנופת בעלים, והדיון הוא האם מה שחלק מהבעלים מניפים וסומכים אי מיקרי סמיכת בעלים ותנופת בעלים או לא, אולם לפי מה שנתבאר לעיל שיש ב' דינים, א' הקרבן צריך סמיכה, ב' רמי אבעלים מצווה לסמוך, דלפי"ז קשה דהאיך א' מקיים על חבירו השותף, וצ"ע.

עיקר הדיון של יורש – האם ממיר וסומך – והיינו עד כמה דינו כבעל הקרבן.

יש לעיין דמה עיקר השו"ט ביורש אי סומך ומימר או לא.

והנה מבואר בסוגי' דאי קרבן חבירו וקרבת עכו"ם ממעטים ממיעוט אחד שוב אייתר קרבנו למעט יורש, ומבואר דקרבת חבירו וקרבת עכו"ם חדא נינהו דתרווייהו אינו קרבן שלו – אולם יורש אכתי קס"ד דסומך – והיינו טעמא "דקרבתו קרינא ביה", כן מבואר בלשון רש"י ותוס' [תחילת עמוד ב'].

ומדבריהם היה משמע שזה גופא הנידון – והיינו דיורש מיקרי בעלים בקרבן – עכ"פ בדרגא מסויימת – ולכן יש דיון לרבותו ולמעטו, וזה מדויק ממה שהבאנו מלשון רש"י ותוס' דקס"ד דיורש סומך – "דקרבתו קרינא ביה".

ונראה לכא' שהמקור לזה – דיעויין בזבחים [ז':] דלשית ר' פנחס ברי' דר' אמי אמרינן יש בעלים לאחר מיתה ופירש רש"י שהיורש הוא בעליה, אולם לא קיי"ל כן דקיי"ל דאין בעלים לאחר מיתה ולכן ליכא פסול שלא לשמה בחישוב שלא לשם בעליו, והביאור, שהרי הוא בעל הקרבן אבל אין לו דין בעלים גמורים כאביו – ולכן נחלקו לגבי שלא לשם בעלים, ועוד, דבכמה יורשים לא מיקרי קרבן שותפין וכמבואר לעיל [שם ו']. והיינו טעמא ד"מקיבעה לא מכפרא מקופיא מכפרא", ופירש רש"י [ד"ה מקביעה לא] שאין להם כפרה קבועה "שיהא יורש בעליו ממש", והיינו כנ"ל.

ונראה שזה שורש כל הנידון בפלוגתא דתנאי הכא אי יורש מימר או סומך, והיינו שהאם סגי לן ב'שם בעלים' כזה לגבי תמורה ולגבי סמיכה, וכן מבואר ברש"י [שם] דכיון דסו"ס מקופיא מכפרא הלכך יש לו דין תמורה, והיינו דלענין זה שפיר חשיב כבעלים – שו"ר כן באור גדול [משניות מנחות פ"ט מ"ז] ובחזו"א [זבחים סימן א' ס"ק ה' ד"ה מקופיא מכפרא], והוסיפו דגם דין נסכים תלוי בשם בעלים כזה שיוורש מביא נסכים מממונו מחמת זה שמקופיא מכפר גם בלי שירש ממון אביו.

ופשוט א"כ שהסמיכה והתמורה אינו בתורת 'שליחות' לאביו המת, ואינו גם כעין שליחות, ולכאן כן מוכרח מתמורה, הרי אטו אביו צריך את התמורה שלו ולמה נחשוב שהוא שליח של אביו, אלא ע"כ שהגדר בזה שיש לו דין בעלים לגבי תמורה, ובזה נחלקו כמה דין בעלים יש לו, והן הן דברי התוס' דקס"ד דסומך – "דקרבונו קרינא ביה".

בדברי התוס' רי"ד והראב"ד בזה.

אולם יעויין בלשון התוספות רי"ד פסחים [צ"ח]. וז"ל:

"המפריש פסחו ומת לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח אלא לשם שלמים פי' אף על פי שבנו עדיין לא הפריש פסחו אינו יכול להקריב לשם פסחו שאין הבן יכול לירש קרבן אביו שאין הקרבן כשאר ממון אביו שהוא יורשו אלא הקרבן נקרא ע"ש אביו ואם היא חטאת מתה ואם הוא אשם ירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לנדבה ואם היא עולה או שלמים מקריבין ע"ש עצמו.

ופליגי בה רבנן ור' יהודא אם היורש סומך ומימר דרבנן סברי יורש סומך ומימר ור' יהודא סבר אינו סומך ואינו מימר ואם הקרבן יקרא על שמו ושלו הוא אמאי אינו יורש [אולי צ"ל מימר] ואינו סומך א"ו הקרבן על שם אביו נקרא ולא על שמו ומש"ה אינו יורש ואינו סומך ורבנן דאמרי יורש וסומך ומימר משום דרביי קרא כדאמרינן בריש תמורה, וכיון שאין לו כח לירש קרבן אביו אינו יכול לצאת בפסחו של אביו ועל שם אביו אינו יכול לשוחטו שאין הפסח נשחט אלא לאוכליו הילכך לא יביאנו לשם פסח אלא לשם שלמים עיין בה' קמיתא דזבחים שמוכח שם שאין היורש קונה קרבן אביו", עכ"ל.

הרי לנו דברים מפורשים – שהקרבן על שם אביו נקרא ולא על שמו ומש"ה אינו יורש ואינו סומך, וכל מה דרבנן אמרי דיוורש וסומך ומימר היינו משום דרביי קרא, והיה משמע שזה בגדר שליחות, אלא דלפי"ז גם בתמורה נימא שהוא כעין שליח, וזה תמוה דמה שייך שליחות בזה, וצ"ע, ואולי נימא שאינו שליחות אלא דעומד במקום אביו, ובלי להיות בעלים אית ליה כח בעלים מחמת זה שבן עומד במקום אביו כדיני קרבן שלו.

שו"ר שהגרי"ז [ריש תמורה] חקר בזה האם מצד הדין בעלים המסויים של כפרת יורש מקופי' מהני סמיכה ידיה – וכדהבאנו מהאור גדול ומהחזו"א, או שזה דין מסויים של עומד במקום אביו, והביא מהראב"ד שהחידוש בזה הוא שעומד במקום אביו, וצ"ל דגם בתמורה הגדר כן.

ואכתי היה נראה שהלשון של רש"י ותוס' בקס"ד דיוורש סומך – "דקרבונו קרינא ביה" דזה דין בעלים, ולא דעומד במקום אביו, ועיין להלן דמחמת הדינים שיש לו בקרבן – לכפרה במקצת – דלכן עומד תחת אביו בקרבן – הלכך מיקרי "קרבנו".

בדברי התוס' דיוורש אינו סומך ולא ילפינן מיניה שיוורש אינו שוחט, כיון שיש שליחות בשחיטה, ומתמה דמה שייכי שליח ליורש.

הקשו התוס' דלמה לא נילף מסמיכה לשחיטה [שהיא סוף הקדש ממש] דיוורש אינו שוחט, ותיירצו – "הא ליתא דאפילו שלוחו לא ממעט משחיטה" – למדנו מהתוס' דאי שלוחו היה סומך [לולי המיעוט של ידו] אז פשיטא שיוורש סומך, ולכן כיון ששלוחו שוחט פשיטא שיוורש שוחט.

ויש לעיין בזה, הרי נקטנו כפשוטו מלשון רש"י ותוס' שיוורש הוא בעל הקרבן אבל אין לו דין בעלים גמורים כאביו, וכלשון רש"י בזבחים שאין להם כפרה קבועה "שיהא יורש בעליו ממש", וכפשוטו שזה שורש כל הנידון בפלוגתא דתנאי הכא אי יורש מימר או סומך, והיינו שהאם הוא בעלים לגבי תמורה ולגבי סמיכה.

אולם פשוט שאין הנידון כן לגבי שליח – שפשוט ששליח אין לו דיני בעלים כלל וכלל, והדינים של לשם בעלים לא שייכים לשליח וכן תמורה וסמיכה לא שייכים לשליח, וכל הנידון של שליח בהנך דינים הוא ככל התורה, והיינו דדין שליח שהוא כמותו אבל אין לו דין עצמי אלא שבא במקום הבעלים והך לשון שאמרו רש"י ותוס' ביוורש דקס"ד דסומך – "דקרבונו קרינא ביה" לא שייך בשליח דאין זה בכלל קרבנו כלל וכלל.

נמצא שיוורש ושליח לא שייכי זל"ז, דיוורש הוא דין עצמי אלא שהדיון בזה הוא שיש לו פחות דין בעלים מבעלים דעלמא, לעומת שליח שאין זה דין עצמי אלא שבא במקום הבעלים, ואחרי שבא במקום הבעלים הרי הוא כבעלים ממש – ואינו פחות ממנו, ומה שאין סמיכה בשליחות ויש שליחות בשחיטה, אין זה ענין לדרגת הבעלות הנצרכת להנך דינים, אלא שהאם ניתן לעמוד במקום הבעלים מצד פרשת שליחות או לא, אבל אין כאן מודד כלפי דרגת הדין בעלים דבעי יותר בעלים לסמיכה ממה שבעינן לשחיטה.

וראיה לגדר זה בשליחות ממה שדנו התוס' ללמוד מסמיכה לכל התורה דליכא שליחות, ולמסקנה כתבו התוס' שיש כאן ג' כתובים שאין בהם שליחות, יבמה סמיכה ועגלה ערופה, ואין בהנך גילוי מיוחד על דרגת הדין בעלים אלא דנתמעטו משליחות, ותו לא.

ומעתה מה ענין זה לזה, ולמה לא נימא שאף ששליח שוחט – והיינו שעומד במקום הבעלים, אבל יורש אינו שוחט כיון שאין לו דין בעלים לגבי שחיטת בעלים ויליף כן מסמיכה, ומה דלא מהני שליח בסמיכה, היינו שיש מיעוט משליחות שא"ל לעמוד במקום הבעלים בכמה דיני התורה, אבל אין זה חומר בדרגת הבעלים שנצרכת לסמיכה, וצ"ע.

ונצטרך לומר שגם התוס' למדו שאינו דין בעלים, ומה שאמרו דקס"ד דסומך – "דקרבונו קרינא ביה" – היינו שיש ליורש דין "עומד במקום אביו" בקרבן, ואלימא משליח שעומד במקום המשלח, דכאן תחילת דינו לעמוד במקום אביו הוא מחמת זה שיש לו דינים מדידה בקרבן לגבי דרגא מסויימת של כפרה, אבל לא שהדינים עצמם אהני להשוותו לבעלים דלכן מצד עצמו הוא חייב והוא מיקרי בעלים, אלא דמחמת הדינים שיש לו בקרבן לכן הוא עומד במקום אביו לגבי סמיכה ותמורה וכדומה.

וי"ל דזה כעין מה שמצאנו דאהני לן סברא דשותפתי' בגווי' [קדושין מ"א] דלכן אהני ליה שליחות – והיינו שמי שיש לו דינים מדידה במעשה דיותר קל לעמוד במקום המשלח, וה"ה בנד"ד אפשר לומר כן.

בעיקר הנידון לדמות שחיטה לסמיכה לגבי יורש ושליח.

הבאנו לעיל את מה שהקשו התוס' דלמה לא נילף מסמיכה לשחיטה [שהיא סוף הקדש ממש] דיוורש אינו שוחט, ותיירצו – "הא ליתא דאפילו שלוחו לא ממעט משחיטה" – וכבר עמדנו בזה שלמדנו מהתוס' דאי שלוחו היה סומך [לולי המיעוט של ידו] דאז פשיטא שיוורש ג"כ סומך, ולכן כיון ששלוחו שוחט פשיטא שיוורש שוחט.

ויש לעיין דמה עיקר קושי' התוס' דליכא שחיטה ביורש, דמה היה הדין אם יורש היה ממועט ומי היה שוחט, הא בשלמא בסמיכה אחרי שיש מיעוט של יורש אז כבר ליכא סמיכה, דסמיכה לא מעכב אבל הכא ע"כ שיש שחיטה שאין קרבן בלי שחיטה.

ומכאן מוכרח ששחיטת בעלים אינו מעכב וכבר הוכיחו כן מקרבן עכו"ם, וע"כ שכלה נידון הוא האם יש ליורש מצווה והיינו האם מוטל עליו לשחוט או למנות שליח, או דגם בלי שליח אחרים שוחטים לכתחילה הרי שכל הנידון של יורש לגבי שחיטה היינו מצד מצות הבעלים אי רמי עליו או לא, ובסמיכה הנידון הוא מצד הסמיכה שבקרבן האם מיקרי סמיכה של בעלים וממילא שיש דין סמיכה בקרבן גם כשיש יורש, ומה ענין זה לזה.

בדברי רבינו גרשום דפשיטא דיוורש לא מתחייב חיובא ידידה.

עיין ברבינו גרשום שביאר דהא דיוורש סומך – היינו שהקדיש אביו ומת ולא הספיק לסמוך דאז היוורש סומך, ודייק הגרי"ז דאי אביו סמך דאז פטור וקשה דסו"ס הוא בעל הקרבן עכשיו ועכשיו הוא חייב בסמיכה ומה מהני סמיכת אביו לענין חיוב ידידה.

והוכיח דפשוט דליכא חיוב סמיכה על היורש, שאין לו דין בעלים לחיובא דסמיכה, וכל הנידון הוא דמדיני הקרבן שתעשה סמיכה בקרבן, וצריכים שיהיה סמיכת בעלים, ואי כבר סמך אביו הרי נתקיים בקרבן דין סמיכת בעלים ושוב א"צ סמיכה ידידה, אלא דקשה דסו"ס להיכן נעלם החיוב סמיכה של הבעלים – ולמה פטור היורש בכה"ג.

ונראה דגם הכא היה נראה כהתוס' רי"ד וראב"ד דיוורש במקום אביו הוא עומד, והיינו שאין לו דין בעלים עצמי – דא"כ הדין בעלים ידידה היה מחייבו בחיוב עצמי – וע"כ דרק עומד במקום אביו לענין זה שסמיכה ידידה יחשב כסמיכת בעלים.

אולם עיין בשטמ"ק [ס"ק ב'] שהביא מהרב ר' יוסף מא"י שפירש דהא דבעי ב' משניות ביורש סומך, הוא משום דאיכא בזה תרי גווני, א' כשאביו הפריש ולא סמך, והיינו ע"ד רבינו גרשום, ב' באופן שאביו לא הפריש את הקרבן.

ונראה שלמדנו מדבריו שאם אביו היה סומך אז באמת א"צ לסמוך, וכמו שכתב הגרי"ז בדעת רבינו גרשום, ואעפ"כ איכא עדיין ב' חידושים דמהני סמיכה דיוורש, א' באופן שאביו הפריש, ב' באופן שלא הפריש, וכנראה שבאופן שאביו לא הפריש אז היורש הוא יותר בעל הקרבן ואז יותר פשוט דמהני סמיכה ידידה, אלא דנתחדש דלמ"ד דלא מהני סמיכה היינו דגם בכה"ג זה נתמעט מקרבנו ולא היורש.

הערה – הנידון של שותף שסומך במקום כל השותפים שונה מיורש במקום אביו.

יש כאן הערה בפשט – הרי למ"ד דיורש סומך היינו משום דמרבין מהמר ימיר וקרא דקרבנו לא אייתר למעט יורש כיון שבא לרבות שותפין לומר שכל השותפין סומכים ולא אחד במקום כולם, ומאידך למ"ד דיורש אינו סומך – היינו שיש מיעוט שאינו סומך ולא אייתר קרא לרבות שותפין וממילא דמהני בשותף אחד.

ונמצא סברות הפוכות – האם יורש מהני במקום אביו יותר ממה ששותף אחד מהני במקום כל השותפין או איפכא דשותף אחד מהני במקום כל השותפין יותר ממה שיורש מהני במקום אביו.

ומכל זה מוכרח שהנידון של שותף שסומך במקום כל השותפים שונה לגמרי מיורש במקום אביו – והיינו שהיה כאן ב' צדדים בדין יורש במקום אביו, א' או שאינו קרבן שלו כלל וכדמשמע מהתוס' רי"ד ואז ע"כ המהלך בזה הוא שהוא עומד במקום אביו, ב' או דדרגת הבעלות של יורש [לכפרה כל דהו] סגי לן לקבוע שהסמיכה היא סמיכת בעלים – והנידון הוא האם באמת מרבין להו להיות במקום אביו או דמרבין דרגת בעלות כזו לענין סמיכה.

אולם לגבי שותפין הרי ברור שהוא בעלים גמורים לענין סמיכה, וברור שהוא לא עומד במקום שאר השותפין, אלא שיש נידון אחר – האם חלק מהבעלים סגי לן לקבוע את הסמיכה כסמיכת בעלים או לא סגי לן, וזה נידון אחר ואין כאן סברות הפוכות.

כמה הערות בסמיכה של יורש.

ראיתי באבי עזרי [מעשה"ק פ"ג ה"ט רביעאה] ב' ספיקות בדין יורש, א' מה הדין ביורש על ידי מי שמוש, ב' יתכן שהאב הוא יורש לגבי סמיכה גם במקום שיש בן אף שהבן הוא היורש את הנכסים בפועל – ויש לדון בזה לגבי כל הסברות.

עוד יש לעיין שנפ"מ בין הדין בקרבן לדין בבעלים – דמה הדין בקרבן של אשה שירש איש או איפכא – ועיין בזה במנ"ח [מצוה קט"ו א' וב'] ומכתבי תורה [סימן קמ"ז].

דף ב':

יש כמה קושיות בדין חינוך דלמדנו ממה שרק קטן שיודע לנענע חייב בחינוך.

יש כמה קושיות בדין חינוך דלמדנו ממה שרק קטן שיודע לנענע חייב בחינוך – וכדלהלן:

א] מבואר בסוגי' שידוע לנענע חייב בחינוך של לולב, ומבואר הכא שבדין חינוך נתחדש דבעינן פרטי המצוה ולכן רק בידוע לנענע חייב בחינוך וקשה דסו"ס הנענועים אינם אלא מדרבנן ולא מעכבי, וכבר עמד בזה בחת"ס [סוכה מ"ב] והניח בצ"ע, וע"ע באבני נזר [או"ח סימן ל"ט ס"ק ז'] – ובמרומי שדה [סוכה שם] הוכיח מהכא שחינוך היינו באופן שיקיימו את המצוה בשלמותה עם כל הפרטים ממש כמו בגדלותו אף שהפרטים הם רק מדרבנן.

למדנו מכאן חידוש גדול – דגם פרטים במעשה שאינם מעכבים וגם אם הם רק מדרבנן דאכתי נכללו בחינוך, ולפי"ז כש"כ שבפסול למעלה מכל בסוכה שהוא פסול מה"ת ומעכב את קיום המצוה דלא יוצא ידי חובתו, – ויש לתמוה על הריטב"א ריש סוכה שהוכיח מדיוק בסוגי' דלמעלה מכל דבחינוך צריכים להקפיד על פסול זה ותמה משם על אלו שסוברים ש"צ פרטי המצוה, ותמוה – דלמה לא הוכיח הריטב"א מהכא שזה עיקר דין חינוך – וגם קשה על הי"מ דס"ל דלא בעי פרטי המצוה מעיקר המקור של חינוך.

ב] עוד יש לעיין דמצאנו סתירה במ"ב, דעיין במ"ב [סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח] דבכה"ג שהאב לא הקנה לבנו קטן את הד' מינים ביום הראשון דאיכא פלוגתא בין הפוסקים, דהרבה מן הפוסקים ס"ל שהאב אינו מקיים בזה מצות חינוך, אולם יש מהאחרונים דס"ל דהאב מקיים מצות חינוך בד' מינים שאולים, וכ"מ מד' המרדכי בשם הראב"ן, ועיין בשעה"צ [ס"ק ל"ו שם] דאסברה לה "דס"ל דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה", וצ"ע דד' המ"ב סתרי זל"ז, דלעיל מיניה במ"ב [סי' תרנ"ז] הביא בלא חולק דבעי' ד' מינים כשרים, ושוב להלן [סי' תרנ"ח] הביא פלוגתא אי יוצא יד"ח חינוך בשאול, וצ"ע.

ג] בנענונים מפורש דבעינן שידוע לנענע וכו', אולם מבואר בפוסקים דא"צ שידע את כל הנענונים אלא דסגי בזה שידוע להיות מוליך ומביא – עיין בביכורי יעקב [ריש סימן תרנ"ז] שהביא כן מהפוסקים, וצ"ב דעד כמה שצריכים גם נענועים א"כ למה שלא יצטרך אותם לגמרי.

ד] עוד צ"ב שהביכורי יעקב הביא מהפסקי תוספות הכא בריש ערכין דבעינן את כל הנענועים, ובאמת דכן מפורש בשטמ"ק [כאן] שידע ל"ו נענועים, ולכא' יש בזה גם קולא, דמלבד מה שמחוייבים בחינוך גם על כל הפרטים וזה החומרא, אכן יש גם קולא שעכ"פ פטורים מלחנך את מי שאינו יודע את כל הפרטים בנענועים – והפוסקים חולקים וא"צ שידע כל הנענועים וממילא שכבר א"צ לעשות את כל הנענועים, וצ"ע שורש פלוגתתם בזה.

ה] עוד מצאנו בנענועים בביכורי יעקב [שם ס"ק ג'] דפליגי הפמ"ג והביכורי יעקב באינו יודע לנענע כלל וכלל – אי אביו נותן לא ומברך שלא בתורת חיוב – או לא, ונחלקו אי חיישינן שמא יסרך וילמד ליטול בלי נענועים או לא, אכן לולי חשש זה היה נראה דמודי כו"ע דיכול לברך, והרי מה שקטן מברך היינו מצד חינוך, ואיזה חינוך איכא בלי פרטי המצוה, והיכן מצאנו נמי חינוך שלא בתורת חיוב על האב, וצ"ע. ובישוב כל הנ"ל עיין בדברינו [סימן ד'] בארוכה.

שיטת התוס' בדין יודע להתעטף, ושיטת התוס' בידוע לנענע שזה כולל את כל הנענועים עם כל פרטיהם, ולשיטתו שהבן מחוייב במצוה.

הבאנו לעיל שאף שהביכורי יעקב הביא מהפוסקים שא"צ שידע לנענע עם כל הפרטים וסגי במוליך ומביא – אולם הביא שם מהפסקי תוספות בריש ערכין דבעינן את כל הנענועים, וכן הבאנו דמפורש כן בשטמ"ק [שם] שידע ל"ו נענועים, והבאנו שיש בזה גם קולא, דמלבד מה שמחוייבים בחינוך גם על כל הפרטים וזה החומרא, אכן יש גם קולא שפטורים מלחנך את מי שאינו יודע את כל הפרטים בנענועים – וצ"ע שורש פלוגתתם.

עוד צ"ע שהפסקי תוס' הביא כן מהתוס' [ד"ה היודע] וכבר העירו במגיה דאין כזה תוס' ותוס' לא דיבר מאומה בנידון זה, וצ"ע.

והנראה בזה – ונקדים בפלוגתת הראשונים בדין חינוך:

נחלקו רש"י ותוס' בברכות [מ"ח] האם החיוב חינוך הוא רק על האב והקטן עצמו פטור לגמרי [רש"י] או גם על הבן עצמו חיילא חיוב מדרבנן [תוס'], ומהאי טעמא נקטו דקטן חשיב כמחוייב מדרבנן והוכיחו מזה דהמחוייב מדרבנן א"י להוציא את המחוייב מדאורייתא.

וכעין זה נחלקו הראשונים במגילה [י"ט] אהא דפליגי התם ר"י ורבנן אי קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים יד"ה או לא, ובראשונים הקשו אמאי אינו מוציאם הא גם הגדולים כל חיובם הוא רק מדרבנן, ויעו"ש בתוס' שייסדו דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן.

אולם ברמב"ן ובר"ן שם כתבו באופ"א דרבנן סברי שאינו בדין שהקטן יוציא הגדולים יד"ה משום דלאו מצוה ידיה היא אלא דאבוה דאיהו לא מחייב במצוות כל עיקר, ור"י שהתיר בקטן ס"ל דבמגילה איכא חיובא גם על הקטן לפי שכולם היו באותו הנס, יעו"ש.

והנה ברש"י [סוכה מ"ו] מבואר דבד' מינים של קטן לא אמרינן דין הוקצה למצוות, אולם בתוס' [שם מ"ה] חולקים עליו, וכפשוטו תלוי בהנ"ל.

עכ"פ לדרכם של רש"י והרמב"ן ודעימיה דחיובא דאב הוא – לכאן הגדר בזה הוא שזה חיוב "להרגילו" בעלמא ותו לא, והכא יש מקום לומר שא"צ את פרטי המצוה, אבל אי הבן נתחייב במצוה מחמת חינוך א"כ החיוב דרמי עליו הוא ככל מצוה רגילה וכולל את כל פרטי המצוה, דלמה לחלק בין מצוה זה לכל מצוה אחרת דרמי על הגברא מדרבנן.

אמנם יש מקום לדון דגם לתוס', כשחייבוהו לקטן, אכן "שם החיוב" דרמי אקטן הוא "חיוב חינוך" ולא "חיוב סוכה" מחמת חינוך, וי"ל דלזה א"צ פרטי המצוה, אמנם תוס' עצמן ע"כ לא סוברים כן, שהרי תוס' סוברים שיכולים להוציא אחרים שחייבים מדרבנן, ד"מחוייב בדבר" מדרבנן קרינן להו, וע"כ שאין "שם החיוב" "חיוב חינוך", אלא "חיוב סוכה", ודו"ק, ונראה עוד שהוקצה למצוותו היינו במצות לולב ולא במצות חינוך, ודו"ק.

ומעתה פשוט שלפי תוס' שזו מצות הבן ולכן הבן מיקרי "מחוייב בדבר" ממש עד כדי כך שגם מוציא אחר שמחוייב מדרבנן [באופן שאין חסרון של תרי דרבנן וחד דרבנן], דאז פשיטא דמחוייב בכל הפרטים הללו – כולל שאול, ולכאן' גם בעינן שינענע עם כל הפרטים שבנענועים, ודו"ק ונמצא שהתוס' אזלי לשיטתייהו במה שמבואר בפסקי התוס' שצריכים גם את כל הפרטים בנענועים.

ונראה דאזלי לשיטתייהו לגבי עיטוף – שהתוס' [ד"ה הודע] הביאו ב' פירושים באיזה עיטוף קאי, והרמ"א הוסיף "גם לאחוז אותם בשעת קריאת שמע" – ונראה דכל זה אזלי רק לשיטת התוס' שמחוייבים בעיקר המצוה כצורתה עם כל פרטיה – ולכן גם חיוב מצווה נכלל בזה, דפשיטא שהאחיזה אינה צורה בעיקר העשייה, וגם נראה פשוט שהדין של ב' לפניו ולאחריו וכן עטיפת ישמעאלים דג"כ אינם בכלל עיקר צורת העשייה כנענועים אלא דהוו כפרטים ותנאים בעלמא.

ומעתה – יש לומר שהפסקי תוס' ציינו לתוס' [ד"ה הודע] – והיינו התוס' לגבי ציצית – דהיינו הך, והכל לשיטתו בגדר מצות חינוך.

בתוס' ד"ה הכל חייבין בציצית – מתי צריכים להשתדל לקנות ד' כנפות, והאם זה לכתחילה למכור חדר בפסח לעכו"ם להפטר מבל יראה אם יפטר בזה ממצות מזוזה.

בתוס' מבואר שהגם שמבואר שבעידן ריתחא יש עונש למי שפוטט את עצמו מציצית, אכן כל זה בזמן שכל הטליתות היו חייבות בציצית, אבל בזה"ז שרוב הטליתות פטורות אין עונש למי שאינו קונה ד' כנפות.

אולם כתב הרא"ש [שטמ"ק] "מיהו – צריך להשתדל לקיים כל המצוות", והוסיף – "וכי משה היה תאב לאכול מפירות הארץ אלא מצוות התלויות בארץ, וכ"ש מצות ציצית שהיא שקולה כנגד כל המצוות.

ושמעתי פוסקים שדנו במוכר חמצו לנכרי דעדיף לא למכור את כל החדר שאז הוא פוטט את עצמו ממצות מזוזה בחדר ההוא, ודמי לציצית בעידן ריתחא.

והנה מצד א' יש לדמות למצב שכל הטליתות חייבות, וה"ה שכל החדרים חייבים במזוזה, אכן מאידך מבואר הכא דכל זה בעידן ריתחא, אבל שלא בעידן ריתחא ליכא עונש, ושוב לא דמי.

אולם יש לצדד דממה שהרא"ש אומר שגם שלא בעידן ריתחא צריך שישתדל בכל המצוות דא"כ ה"ה דלפחות צריך שישתדל במזוזה, ופשוט שלא למכור חדר לעכו"ם הוי בכלל ההשתדלות הזה.

אלא שיש לדייק לאידך גיסא – והיינו שמדויק ברא"ש שמה שצריך השתדלות – היינו "לקיים כל המצוות" והביא ממש שרצה להכנס לא"י, והוסיף שציצית הוא כנגד כל המצוות, וקשה דמה השיכות בין מצוות התלויות בארץ לכל הנ"ל.

ונראה דכוונתו שמה שמשמע"ה רצה את המצוות התלויות בארץ, אין זה דווקא מצד היותם תלויות בארץ, אלא שרצה אותם כדי שיהיה מחוייב ויהיה לו שייכות ליותר מצוות, ובזה עבדינן ק"ו לציצית שזה כנגד כל המצוות ויכול לקיים את כולם, והיינו כתחילת דברי הרא"ש שכתב "צריך להשתדל לקיים כל המצוות".

ומעתה נראה שלכאן פשוט שלו יצוייר ומשמע"ה היה כבר בא"י והיה לו אפשרות של קיום מצות פאה בשדה, שלא היה מתפלל תקט"ו תפילות כדי שיהיה לו שדה אחרת לקיים עוד מצות פאה, שהעיקר הוא להיות מחוייב ולהיות שייך לכל המצוות, ומעתה היה נראה דמי שיש לו חדר אחד ומוכרו לעכו"ם ושוב אין לו מצות מזוזה כלל וכלל, דבזה שפיר שייך הטענה שישתדל לקיים מזוזה ולא למכור את כל החדר, אבל למי שיש לו בית וממילא מחוייב במזוזה, דבזה לא נאמר הדין שצריך שישתדל.

אולם כפשוטו היה נראה שכל הנידון לא שייך במזוזה כה"ג, שהרי יש לדון במי שצריך להיות בלי ד' כנפות 'שלא בקביעות' – לכמה שעות, וכגון שצריך להיות בבית המרחץ, ויש לו ב' אפשרויות, או בלילה שממילא פטורים מציצית או ביום בזמן שחייבים, אטו גם הכא נאמר הדין של הרא"ש שצריך שישתדל דווקא בלילה.

וכפשוטו היה נראה שממה שהביאו ממש להכנס לא"י, הרי לא מחוייבים בפועל בכל רגע ורגע בכל מצוות התלויות בארץ, ומה רצה משרע"ה, אלא שרצונו היה שיהיה לו זיקה ושייכות בקביעות באופן כללי לכל הנך מצוות, וזה הדמיון לציצית, והיינו כמבואר בתוס' דמירי בזה"ז שרוב הטליתות פטורות ובזה אמרו התוס' שאז אין עונש למי שאינו קונה ד' כנפות, אף שיהיה בקביעות בלי מצות ציצית ובזה כתב הרא"ש שנעשה ק"ו ממשע"ה ונשתדל להיות בקביעות עם מצות ציצית, אולם אין דין להשתדל להיות מחוייב בפועל כל רגע ורגע ולהכנס לבית המרחץ דווקא בלילה בזמן הפטור.

ולפי"ז ה"ה בנד"ד – הרי בקביעות יש לו מזוזה והנידון הוא להפטר מהמצוה שלא בקביעות – לימי הפסח, ובזה היה נראה שאין מקור מדברי הרא"ש.

מתמה דהאיך חייב לקנות לבנו טלית אם גדול עצמו פטור בזה.

יעיין בא"ר [סימן י"ז] שהביא מהתוס' כאן וכן מהמרדכי בשם הירושלמי שאף שבר חיובא בציצית אינו מחוייב לקנות לעצמו טלית, אולם במצות חינוך חייבים לקנות טלית לקטן, ועיין ברשב"א ובמאירי [יבמות קי"ד] שגורסים "אביו קונה לו טלית", והיינו כנ"ל, והמג"א ומחצית השקל לא למדו כן בתוס', עכ"פ שיטת הא"ר בתוס' ושיטת הירושלמי צ"ב.

מביא מרבינו מנוח שיש ב' דינים בחינוך אחד על האב ואחד על הבן.

ונקדים – עיין ברמב"ם [שביתת עשור פ"ב ה"י] וז"ל שם "קטן בן ט' מחנכין אותו לשעות [בצום יוה"כ], בן י"א שנה מתענה ומשלים מדברי סופרים", וכ' שם רבינו מנוח שיש ביניהם חילוק, דלעיל בשעות כ' הרמב"ם "מחנכין" והכא בהשלמה כ' "מדברי סופרים", והדין הראשון אינו חובה מדרבנן רק חיוב על האדם מעצמו להרגילם בדרכי יושר כדי להכניסם תחת כנפי השכינה, וזה נלמד מקרא דחנוך לנער עפ"י דרכו, וזה רק בבנים ולא בבנות, וזה שייך לשעות כיון שזה דין כללי, לתת לו "טעם" במצוות, אבל יש דין נוסף שזה חיובא דקטן מד"ס, ובזה אין נפ"מ בין קטן לקטנה, דתרווייהו חייבים, וחיוב זה לא שייך לשעות, אלא על המצוה בשלמותה, שזה המצוה בעצמותה.

ובדרך זו מבואר נמי בקה"י שחידש שלפי התוס' בברכות [מ"ח] חיובא דחינוך רמי אקטן, אבל תוס' מודה לרש"י שחוץ מחיוב זה יש גם חיוב על האב ואם, שהרי בנזיר [כ"ט] מבואר שיש חילוק בין אב לאם בחינוך, וע"כ שיש גם דין עליהם, ועיי"ש מה שחידש עפ"י זה, ודבריו הם כרבינו מנוח.

כן מוכרח נמי מהש"ס עצמו.

ובחידושי ר' ראובן [סימן ב' בהערה 2] העיר שיש מקומות שכתוב "אביו לוקח לו תפילין" [סוכה מ"ב] ומחנכין אותו [יומא פ"ב] ויש מקומות שכתוב "קטן וכו' חייב בלולב וכו' חייב בציצית" [סוכה מ"ב] "חייב בסוכה" [סוכה כ"ח] – ומוכרח שיש ב' דינים מהש"ס עצמו.

בהיתר לברך בלי נענועים, ובחינוך של קרבן פסח שלא למנוייו.

ונראה להוסיף דוגמא נוספת של חיוב האב לחנכו לשעות, שהרי הבאנו לעיל מהביכורי יעקב שגם באינו יודע לנענע דאעפי"כ יכול ליטול ולברך [וזה בלי לדון מצד אתי למיסרך], וקשה דנענועים מעכבים במצות חינוך שהם חלק מעיקר הצורה של המצוה וזה לכו"ע, ואיזה היתר יש כאן לברך בלי מצות חינוך.

אולם להנ"ל א"ש דנטילה בלי נענועים דומה לתענית שעות, דשניהם חסרים בעיקר צורת המעשה, אלא שמצד הדין של האב אכתי שייך בזה מצווה, ואף שהאב לא מחוייב לחנכו ולא יוצאים ידי עיקר המצוה דרבנן של חינוך במחנכו בלי נענועים, אבל סו"ס דינא דחנוך לנער [שאינו חיוב גמור] אכתי קיים.

והנה בתוס' בפסחים מבואר שאין דין ספייה בק"פ לקטנים אף דהוי איסור שלא למנוייו, אבל כיון שיש חינוך שוב לא דמי לנבילות, ועי' במרומי שדה ריש חגיגה למה אין ספייה להביא קטן למקדש בלי קרבן ראיה, ותי' דאיכא חינוך, וכנ"ל בתוס', עכ"פ ק', הרי חינוך הוא רק מדרבנן, וכבר עמדו בזה, ועיין בדברינו [סימן ,,,, פרק ז'] מה שביארנו בזה.

אולם סו"ס קשה דלמה אין חינוך בלי פרטי המצוה – הרי לשיטת התוס' שזו מצווה על הבן מה שייך חיוב בלי פרטי המצוה¹³⁷, ופשוט שגם זה שייך לדין השני של מצות חינוך של שעות, וודו"ק.

מבאר למה אביו חייב לקנות לו ציצית.

ונראה שלא רק שהמצוה של האב מחייבו גם בחלק מהמצוה בלי שלימות המצוה – אלא דלאידך גיסא - משכחת לה שמחייבו יותר מהחיוב שתמיד מוטל על כל בר חיובא.

ובזה נחזור לדברי הא"ר בשיטת התוס' דאביו מחוייב לקנות לו טלית אף שבר חיובא בציצית אינו מחוייב לקנות לעצמו טלית, אולם במצות חינוך חייבים לקנות טלית לקטן, והבאנו חולקים, עכ"פ שיטת הא"ר בתוס' ושיטת הירושלמי צ"ב.

ונראה שהביאור כנ"ל, שמצות האב הוא גם ביותר וגם בפחות מהמצוה – והיינו שמוטל על האב לחנכו להרגילו שיקיים מצוות בגדלותו, וזה מחייבו לתת לו טעם במצות תענית של יו"כ עוד לפני ששייך לכל מצווה בשלמותה, ומחייבו גם לקנות לו טלית להרגילו במצוה זו אף שעיקר החיוב לא מחייבו בכך.

ובחידושי ר' ראובן [סוכה סימן א' ס"ק א'] הביא את דברי הא"ר הנ"ל, והביא נמי את דברי הרא"ש ושטמ"ק בנזיר [שם] שפירשו את עיקר החינוך בנזירות וזה משום ש"נדירים סייג לפרישות", וביאר שזה גם חינוך ליותר ממה שהבר חיובא עצמו מחוייב ודומה ללקנות לו ציצית, והביאור כנ"ל.

¹³⁷ ועיין מנ"ח [סוף מצווה ז'] שצריכים למנותו מצד חינוך אף דלא חל המינוי ולא איתבררא לי סברא זו.

בדין מעוכב גט שיחרור בעלייה לרגל, וביאור בדברי התוס' למה מיקרי שאין לו אדון אחר.

מבואר בסוגי' דבעלייה לרגל איכא פטור על עבד כיון דכתיב את פני האדון ה' – מי שאין לו אדון אלא הוא – עיין ברש"י – וכן מבואר בחגיגה [ד.], אלא דבחצי עבד חצי בן חורין גם אית ליה אדון אחר, אכן לאחר שחזרו והורו שעליו לשחררו אז חייב בעלייה לרגל, ופירש רש"י ד"כמשוחרר דמי שאין רשות רבו עליו ולא קרינא ביה אדון אחר".

ובסוגי' בריש חגיגה [ד.] דנו דממילא פטור מצד מעשהו"ג, ויתרצו דאיירי בחצי עבד וחצי בן חורין, וביארו בתוס' שהצד חירות לא הוקש לאשה, ולזה בעינן פטור של אדון אחר.

אולם עיין בתוס' [ד"ה במשנה ראשונה] שהביאו מהסוגי' בגיטין שדנו במעוכב גט שיחרור אי מיקרי אדון או לא לגבי זכיה בקנס של ל' של עבד, וקשה דלמה הכא בעלייה לרגל לא מיקרי אדון כה"ג לפוטרו – וביארו בזה "ויש לחלק דגבי עולה לרגל אינו אדונו שאינו יכול לעכבו מלעלות לרגל כדי לעשות מלאכתו אבל מכל מקום אדונו מיקרי".

וצ"ב עיקר דבריו דלמה תלוי באפשרות בפועל לעכבו בעלייה לרגל, הא סו"ס יש לו אדון אחר ולא קרינא ביה "מי שאין לו אדון אלא הוא", ומה עומק סברת התוס' בזה.

ונראה שיש בנידון זה כמה הסתכלויות:

א) האם אדונו חשיב כאדון של העבד, וזה הסוגי' בגיטין – האם יש לו זכויות של אדון בעבדו – כל הנידון הוא עליו האם הוא אדונו.

ב) האם לעבד יש אדון, וכמובן דהנך תרתי תלויים זב"ז, שאם האדון מיקרי אדונו אז גם לעבד יש אדון. ג) אולם יש נידון שלישי, גם אם האדון חשיב כאדון אבל עדיין לא ברור דמצד העבד הך אדון יש לו תורת אדון עד כדי כך להפקיע ולגרע באדון אחר, ובנידון הזה מתחיל כל הספק בעבד לגבי עלייה לרגל, לא אם האדון הוא אדון או שיש לעבד אדון – אלא האם מה שיש לעבד אדון זה מגרע במציאות שהקב"ה הוא האדון של העבד.

כלפי הנידון השלישי לא סגי בעצם העובדה שיש לו תורת אדון, אלא שצריכים שיהיה ביטוי של האדנות שלו מול וכנגד האדנות של הקב"ה, ותמיד מה שעבד נמצא תחת רשותו של אדונו מגרע ומפקיע מלהיות לגמרי תחת אדנותו של הקב"ה, אבל עבד שאין לרבו עליו כלום, אינו תחת אדנותו באופן שזה מגרע אותו מלהיות תחת אדנותו של הקב"ה, וזה מה שנתחדש הכא בסוגי' שמעוכב גט שיחרור חייב בעלייה לרגל.

והתוס' הוסיפו נקודה בעומק סברא זו – והוא, שלו יצוייר והיה ביטוי של האדנות שלו באופן שזה היה מפריע לאדנותו של הקב"ה עכ"פ ביחס לעלייה לרגל – והיינו שהיה יכול לעכבו מלעלות מחמת מלאכתו, דאז יכולנו לומר שגם במעכבת גט שיחרור דנים שהאדנות מפקיע מהאדנות של הקב"ה עכ"פ כלפי הלכות עלייה לרגל.

תוספת דברים בהנ"ל – דהכא איירי דווקא בחצי בן חורין ולא בכל מעוכב גט שיחרור.

ובאמת שהדברים יותר פשוטים – הרי מבואר בסוגי' בחגיגה דעבד ממילא פטור מצד מעשהו"ג, וכל המיעוט איירי לגבי החצי בן חורין, ונמצא שבאמת בכל מעוכב גט שיחרור ממילא פטור ורק בחצי בן חורין דנים לחייבו ובה בעינן פטור מיוחד של מי שאין לו אדון אחר, וא"כ יש לתמוה, הרי הצד בן חורין באמת אין לו אדון אחר, ורק הצד עבד יש לו אדון אחר, ונמצא שיש ב' פטורים לצד עבד וליכא שום פטור לצד בן חורין.

וע"כ שקושי' התוס' היא דעכ"פ כלפי לעכבו ולהפקיע ממנו את האדנות של הקב"ה – לענין זה יהני התורת אדון של הצד בן עבד גם כלפי הצד בן חורין דמעוכב על ידו, ונמצא שכאן כל הנידון הוא על אדנות כלפי עיכוב והפקעה, ולא כלפי עצם השם עבד, וכלפי זה אמרו התוס' את סברתם דסו"ס אין זה אדון גם בתורת מעכב אי אינו מעכבו בעלייה לרגל עצמו.

אולם לפי"ז תמוהין דברי התוס' מיניה וביה – הרי בסוגי' בגיטין יש נידון לגבי הקנס ופשוט שזה רק בצד הבן חורין או בעבד שלם שהפקירו ודינו בגט שיחרור, אבל ודאי דכלפי החצי בן חורין אין חיוב קנס, וא"כ היו צריכים ליישב בפשיטות את הסתירה, דלעולם מעוכב גט שיחרור מיקרי אדון גמור לכל התורה, אבל רק לחצי עבד ולא לחצי בן חורין, וצ"ע גדול.

תוספת דברים במי שקנה עבד והתנה עימו שלא יעכבו מלעלות לרגל, או שעשה שיור בקנינו לגבי זה.

והנה יש לדון במי שקנה עבד ועשה שיור בקנינו כלפי עלייה לרגל, האם הוא חייב בעלייה לרגל או לא, ויש לדון דגם בלי דברי התוס' דחייב שיש לומר שכלפי עלייה לרגל לאו שמיה עבד כלל, אולם א"כ יתחדש עוד שאז הוא יכול לקנותו ולשייר בקנינו כלפי החיוב במעשהז"ג, והיינו דכלפי הנחת תפילין אינו עבד, ולכא' פשוט דלא מהני דהאיך יחשב כישראל גמור כלפי מצוה זו בלי שיחרור, הא כלפי מה ששייר בו הרי זה כאילו מעולם לא קנאו ונמצא שהרי הוא כעכו"ם כלפי מצוה זו, וממילא לא חייב כעכו"ם, וה"ה גם פשוט שאין לו חיוב עלייה לרגל.

אכן יש לדון באופן אחר – והוא שלא עשה שיור בקנינו כלפי מצות עלייה לרגל – אלא ששייר בו כלפי הזכות לא לעבוד אצלו כדי לעלות לרגל – זכות ממונית כלפי האפשרות לעלות בלי המצוה לעלות – האם נימא שיש לו אדון אחר כלפי המצב הזה או לא, וכאמור – דבכה"ג יש לדון דגם בלי דברי התוס' דמעוכב גט שיחרור חייב דהכא יהיה חייב שיש לומר שכלפי עלייה לרגל לאו שמיה עבד כלל, ועדיפא ממעוכב גט שיחרור.

אולם יש לדון דבהתנה עימו תנאי שלא יעכבו מלעלות לרגל, והכא מיקרי אדונו גמור לכל דבר, אלא שיש תנאי מילתא אחריתי שמעכבו בפועל מלעכבו מלעלות לרגל אף שיש לו דין אדון גם כלפי עלייה לרגל, והיה מקום לדייק בתוס' דבכה"ג חייב כיון דבפועל אינו מעכבו.

אולם לנתבאר לעיל ב' תשובות בדבר:

א] כל סברת התוס' מתחילה רק במעוכב גט שיחרור שממילא אין רשות לאדון עליו להפקיע ממנו את האדנות של הקב"ה, אבל במי שהוא אדון לכל דבר בפועל, הרי פשוט שהוא ברשות אדונו לכל דבר ופשוט שזה מפקיע ממנו את האדנות של הקב"ה.

ב] כל סברת התוס' היא דווקא בחצי הבן חורין שממילא אין לו אדון, והתם כל התורת אדון לכתחילה אינו אלא בתורת מעכב מן הצד, הלכך אמרו התוס' סברא זו, אבל במי שהוא אדון לכל דבר אלא שיש תנאי מן הצד שמתייחס למצד של עלייה לרגל, הכא ליתא לסברת התוס' – ופשוט.

דף ד'.

בגוסס שאינו יכול לעמוד ובעיקר הדין עמידה של הנערך לפני הכהן, ובפלוגתת הראשונים בזה.

בגמרא ממעטים גוסס מגזה"כ דוהעמיד והעריך, ועיין בתוספות [ד"ה ולא אוציא] שהקשה "וצריך עיון דפשטיה דקרא דהעמיד והעריך גבי נודר דכתיב בההוא קרא - ע"פ אשר תשיג יד הנודר יעריכנו וגוסס הוא נודר ומעריך כדתנן במס' שמחות ומנא לן לומר מוהעמיד ע"פ [דכתיב] בההוא קרא גבי מעריך לומר שלא יהא נערך".

ובאמת דמצאנו דנחלקו הרמב"ם והראב"ד האם יש דין להעמיד את הנערך בפועל לפני הכהן – ששיטת הרמב"ם כמשמעות הפשוטה בסוגי' דלכן גוסס אינו נערך, דאינו בהעמדה והערכה, והמקור מסוגי' זו וכמבואר בלח"מ, או שיש לומר דסגי בזה שהוא ראוי להעמדה, וכן שיטת הראב"ד ולמד את הסוגי' דבעינן ראוי להעמדה וכמבואר בלח"מ.

ואף שהמשמעות הפשוטה של הפסוק של העמדה היא דאיירי בהשג יד ומשמע שמעמידים את המעריך – וכמו שדייקו התוס', אולם מפורש ברש"י בחומש שבפסוק של השג יד כתוב שמעמידים את 'הנערך' לפני הכהן לקבוע את התשלום של ההשג יד, וכלשון רש"י - "ואם מך הוא - שאין ידו משגת ליתן הערך הזה - והעמידו - לנערך לפני הכהן ויעריכנו לפי השגת ידו של מעריך", והפשטות ברש"י כהרמב"ם.

ומבואר בחזו"א [סימן כ"ז ס"ק ד'] דגם לא לפי הרמב"ם לא חל חיובא דערכין בלי הערכה של הכהן, וגדולה מזו הוסיף להלן [שם ס"ק ט"ז] דאף אי שילם את הערכין לא חיילא ביה קדושה אי לא היתה הערכה לפני כן.

וכדברי הרמב"ם ורש"י מפורש נמי ברדב"ז [ח"ו סימן ב' אלפים קפ"ו] וכלשונו "כי היו מביאין את הנערך לפני הכהן אם זכר אם נקבה אם גדול ואם קטן והכהן אומר זה מבן עשרים הוא ועד בן ששים ערך שקצב עליו הכתוב הוא חמשים שקל והכתוב מצוה לכהן שיעריך על פי הכתוב לא פחות ולא יותר ולא כפי שוויו שהכל היה על פי הכהן שהרי הנידון בהשג יד ע"פ הכהן היה נדון".

ואף שהרדב"ז בא התם ליישב את קושי' רש"י [חומש] שהקשה על הלשון - "ערכך" – וביאר שהיה קשה לרש"י למה כתוב ערכו [ערך זכר] או ערכה [ערך נקבה], וביאר שערכך היינו הערך של הכהן ונקרא כן כיון שהכל נעשה על פיו, אלא שהרדב"ז כתב כן גם על דמים וגם על הערך של שדה אחוזה, אכן מדויק בדבריו שההעמדה לפני כההן אינו אלא בערכין.

דף ד':

בעיקר החידוש של ערך סתם ידיעין כן מסברא.

למדנו בסוגי' מהפסוק של "בערכך - לרבות ערך סתום" והקשו "מאי ערך סתום, דתניא האומר ערך סתום עלי - נותן כפחות שבערכין" והיינו ג' סלעים, וידעין כן מסברא שזה ג' מחמת הסברא של "תפשתה מרובה לא תפשתה, תפשתה מועט תפשתה" ונתחייב בפחות שבערכין.

והקשו "ואלא קרא למה לי - אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא לומר, שאינו נידון בהשג יד, מאי טעמא כמפרש דמי, איכא דאמרי, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא נידון בהשג יד, פשיטא, מהו דתימא כמפרש דמי, קמשמע לן".

דבר אחד ברור בסוגי' שעיקר החידוש שמהני ערך סתם בלי נערך ידיעין מסברא, מדהקשו "ואלא קרא למה לי" ולמסקנה כל הפסוק קאי על השג יד.

ולפי"ז יתחדש דמשכחת לה חיובא דערכין בחיוב כמו שכתוב בפרשה [לא בפחות שבערכין] גם בלי שיש נערך, והיינו שהאומר ערך זכר בן חמישים עלי דחייב ככל ערכין של הפרשה, ולא בפחות שבערכין, אף דליכא נערך.

קושי' עצומה בדין ערך סתם - והוכחה כדרכו של השלטי גיבורים.

יש קושי' עצומה בדין ערך סתם - הרי מבואר בגמרא שערך סתם גם חייב והדין שחייב כפחות שבערכין והוכחנו דמשכחת לה גם בערך שחיובו יהיה כמו שבפרשה, והיינו בערך זכר בן חמישים שחייב בלי נערך, וכבר תמה האור גדול דא"כ האיך אמרינן דליכא ערכין בגוסס כיון שאינו בר העמדה והערכה, הא תיפוק ליה מצד ערך סתם דע"כ דליכא העמדה לפני הכהן, ועיקר הדין שעומדים לפני הכהן לפי הרמב"ם לא מובן, הא תמיד תיפוק ליה מצד ערך סתם.

וביאר בזה החזון יחזקאל דהיכא שיש נערך בעינן העמדה והערכה וגרע טפי - וסברתו תמוה מאד, דבמה גרע מה שיש נערך - הא בכלל מאתיים מנה - הא מונח עכ"פ התחייבות כפי ערך סתם באופן דלא מהני ערכין על נערך - וצ"ע.

והיה מוכרח מהכא כשיטת השלטי גיבורים [ע"ז ד'. דפי הרי"ף] שחידש דערכין אינו התחייבות של המעריך לשלם לבדק הבית דמים כפי ערכו של הנערך וכמו שהיה נראה בדברי הר"ן שהביא שם, אלא שהוא מקדיש קדושה בנערך, והתורה מחייבת אותו לפדות הך קדושה ולשלמו לבדק הבית, ומה"ט יש הלכות של הערכה והעמדה בנערך.

ובאמת שכבר חקר בהנך צדדים בחזו"א, והגאון ר' מנחם זעמבא [גור ארי' יהודה שו"ת סימן ו' ס"ק ג'] הביא על זה מחלוקת מאירי ורמב"ם - עיין בכל זה בדברינו [סימן ...].

ולעומת זאת, ערך סתם היינו התחייבות פשוטה בגברא לשלם ערך, שלא שייך התפסת קדושה בנערך כשאין נערך, ונמצא כשאומר ערך פלוני - כוונתו כבר לעשייה אחרת של התפסת קדושה בגברא ואין כוונתו להתחייבות בגברא - והרי הם תרי עשיות נפרדות - זה הוא עשה וזה הוא לא עשה - וכבר אין לתמוה דיהני עכ"פ מצד ערך סתם שזו כבר עשייה אחרת - ופשוט - למדנו א"כ שמערך סתם איכא ראייה גדולה לשלטי גיבורים ודעימיה - אולם מינה וביה יש סתירה - וכדיבואר.

תמיהא רבתי על השלטי גיבורים ודעימיה מערך סתם.

כבר הוכחנו שסוגי' איכא הוכחה לשלטי גיבורים וממילא שהמהלך של ערכו של פלוני וערך סתם הם ב' גדרים וב' עשיות.

והיינו שאף שבערך פלוני למד השלטי גיבורים שהוא מקדיש ומתפס קדושה בנערך, ולכן יש כאן הלכות של הערכה והעמדה, אולם לעומת זאת, ערך סתם ע"כ שזה התחייבות פשוטה בגברא לשלם ערך, ונמצא כשאומר ערך פלוני.

ומעתה מינה וביה תמוה - מעצם זה שיש מושג של ערך סתם בלי שיש נערך - והרי מפורש בסוגי' דלא בעינן על זה פסוק, א"כ מוכרח שהכל ידיעין מעיקר דינא דערכין, והכל דין אחד, ומכאן מוכרח שבערכין הוא לא מחיל שום קדושה בגברא, שהרי בערך סתם ליכא גברא, וממילא דאדרבא, דמכאן כבר פירכא גדולה על כל המהלך של השלטי גיבורים ודעימיה - וממנפ"ש צ"ע, שיש גם פירכא גדולה וגם ראייה גדולה מהך סוגי' - ועיין בכל זה בדברינו [סימן ...], מה שהוכחנו מזה שאין מחלוקת בראשונים כלל בעיקר גדרי ערכין, וכו"ע מודי שאין כאן התפסת קדושה כפשוטו, וכו"ע מודי שאין כאן התחייבות בגברא כפשוטו.

בגדר השג יד.

הגמרא דנה דמה נקרא פחות שבערכין דבזה אפשר לחייב ערך סתם, ואמרו ג' סלעים כמו נקבה בן חודש, והקשו: "ואימא שקל דכתיב וכל ערכך יהיה בשקל הקודש" ותירצו: "ההוא בהשג יד הוא דכתיב", ונראה שיש כאן שו"ט בעיקר גדרי השג יד, דודאי שבמסקנה פירשו שאין זה פחות שבערכין אלא דווקא ג' סלעים כנקבה בן חודש מיקרי פחות שבערכין, וע"כ שזה דין מסויים וקולא מיוחדת לא לשלם את הערך האמיתי אלא לשלם כפי השגת ידו, וכמשמעות הראב"ד בהשגות [פרק ג'] שחס רחמנא עליו כיון דערכין הוי כעין קנס, ולכן לא מיקרי פחות שבערכין, ומאידך, המקשן ודאי סבר שזה פחות שבערכין ולכן אפשר לדון כל ערך סתם בשיעור זה אף שאינו עני וידו משגת ליותר.

ועיין להלן בהערות [ז:]: שביארנו שם את פלוגתת ר"מ וחכמים במשנה אי בדין השג יד הוא משלם כמה שיש לו או שיש שיעור של סלע, ונתבאר שם שפלוגתתם היא האם הגדר בזה הוא שזה "ערך עני" - ערך חדש ששמו "ערך עני", וערך חדש צריך שיעור, וזו שיטת ר"מ, ולכן תמיד השיעור הוא סלע, אולם חכמים אומרים שאינו בגדר "ערך עני" אלא דין חדש של השג יד, שהתורה הקילה עליו לשלם כפי השגת ידו.

ויתכן שיש נפ"מ ביניהם, שיש לדון האם חשבינן ליה דאיכא תשלומין על הכל על ידי התשלומין של השג יד או לא, והיינו כפי שהעירני תלמיד אחד דיתכן דדומה לחצי נזק דחשיב כתשלום על כל הנזק וכמבואר בתוס' ר"פ בב"ק [כ"א.]. דלכן ליכא תשלומי נהנה על החצי השני, וכבר אמרו כן בשם הגרי"ז, וה"ה הכא בהישג יד יתכן שהרי הוא כמשלם את עיקר הערך.

ולכא' הן הן הנך ב' צדדים שנתארו בשו"ט בסוגי' ויהיה חידוש גדול לומר שלשיטת ר"מ באמת בערך סתם הוא חייב שקל ולא ג'.

דף ה':

בדברי המשנה למלך דאף דעכו"ם אין לו כל יחל אכתי מעריך, דאף דאינו חייב אבל הדין בזה הוא שאם הפריש חלה קדושה על הערך.

נחלקו ר"מ ור"י במשנה אי עכו"ם מעריך או לא ואי עכו"ם נערך, והכל סביב הדרשות.

והנה מצאנו בתוס' בע"ז [ה':] דמבואר התם דגם בנדרי דהרי עלי קרבן מחוייב העכו"ם להביא, ותמה המשנה למלך [מלכים פ"י ה"ז ד"ה ודע שמה] דאינו מוזהר בבל יחל, והביא כן מהתוס' בנזיר [ס"א: ד"ה הניחא] דאינו מוזהר בבל יחל, ודבריו סותרים זא"ז, אלא שהוכיח כדברי התוס' דמהני גם בהרי עלי ממה שעכו"ם מעריכין.

אולם דחה בזה וז"ל: "ומה שנחלקו בפ"ק דערכין [ה':] ר"מ ור' יהודה אם הכותי מעריך או לא, לאו לחייב הכותי שיקיים דבריו אלא אליבי דר' מאיר דס"ל מעריך אם הפריש חלה קדושה על הערך וטעון גניזה אם אמר לשמים נדרתי ויש בהם מעילה לפי שהערכין הם קדשי בדק הבית כו', ולמ"ד אין מעריך אין בדבריו כלום ואם הפריש הערך לא חלה קדושה, אבל לענין שיתחייב העכו"ם לקיים דבריו זו לא שמענו", ויש להעיר שהקדושה לא חלה עד שיבא ליד כהן, וצ"ל דאה"נ דזו כוונת המשנה למלך.

והאבני מילואים [סימן א' ס"ק ב'] דחה דדבריו תמוהין וז"ל: "דבריו אינם מבוררין, דודאי אפי' לא העריך כלל והפריש ממונו לשמים חלה קדושה דלא גרע משאר קדשי הבית דנתפס בקדושה".

אולם דברי האבני מילואים תמוהין, דע"כ דדומה לישראל שתפס המעות בידו ואמר הרי אלו לערכי לא נערך ולא עדיף מישראל שעשה כך, והרי כתבו הראשונים דבכה"ג לא מהני ולא קדוש כלל.

דעיינ בדברי רש"י חולין [ריש ב':] דאף דבנדרים איכא הרי עלי לבדק הבית ואיכא נמי הרי זו לבדק הבית אולם בערכין מצאנו הרי עלי ערך פלוני ולא מצאנו הרי זה לערך פלוני, דרק אחרי שהוא התחייב חיוב ערכים אז שייך לייחד מעות להיות דמי ערכין לבדק הבית.

ועיין ברמב"ן מה שביאר בזה "שאם אמר אלו בערך פלוני אין זה ערך האמור בתורה, אלא ערך שלו הוא שהוא מעריך את עצמו בכך ואפילו לא יהיה לו ערך הרי הקדישם בתורת הקדש, וערך האמור בתורה הוא שיאמר ערך פלוני עלי וכו' ואחר כך ידון בדמים שקצבה לו תורה", ולא איתברר טעמא דמילתא, ועיין בריטב"א [שם סוף עמוד א'] שהוסיף "שאלו לא אמר ערך פלוני עלי - אלא שתפס המעות בידו ואמר הרי אלו לערכי לא נערך, כי לא אמר כלום, דהוה ליה כמי שאינו מחויב חטאת ואומר הרי אלו לחטאתי שלא אמר כלום", ותמוהין דברי האבני מילואים דמהני כה"ג להקדיש בקדושת בדק הבית מדין ערכין כה"ג, והרי עכו"ם לא עדיף מישראל שתפס המעות בידו ואמר הרי אלו לערכי לא נערך, דלא אמר כלום.

שיטת האבני מילואים בחיובא דערכין של עכו"ם, ובכל ערכין.

בעיקר הקושי - עיין מה שתירץ האבני מילואים [שם] וז"ל:

"ולענ"ד נראה דודאי בבני נח ליכא משום כל יחל ולא משום מוצא שפתיך תשמור אלא דאמירה לגבוה הוא קנין גמור כמו מסירה להדיוט ואם נדר להביא קרבן ה"ל חוב גמור וגובין מנכסי משועבדים למ"ד שעבודא דאורייתא, ודוקא אמירה לעני הוא דלית בי' משום קנין אלא משום כל יחל ומשום מוצא שפתיך תשמור ואינו אלא בישראל אבל לגבוה אית בה משום קנין ואפי' בבני נח מחויב חוב גמור וככתובה בשטר וזה פשוט" - והיינו דכלול בדין אמירתו לגבוה תרתי, א' קנין בחפץ מסויים באומר הרי זו, ב' התחייבות על חוב ממון באומר הרי עלי, וסיים בדבריו שם דגם בערכין המהלך הוא שהוא מתחייב לגבוה מדין אמירתו לגבוה.

ועיין בקה"י [ע"ז סימן ב'] שהקשה מלשון הרא"ש בפירושו [נדרים כ"ט:]: וברשב"ם [ב"ב קל"ג:]: שהמקור לדין אמירתו לגבוה הוא בפסוק של מוצא שפתיך תשמור ואי אינו מצווה בזה - אז מה שייך שיחול הקנין מחמת זה.

ותירץ דשני דינים שונים כתובים במוצא שפתיך, א' שחל מצוה לשמור על הדיבור, ב' חיילא התחייבות וקנין ממונית, וע"ע בחזון יחזקאל [השמטות ערכין פרק א'] שביאר שיש ב' חלקים של הפסוק עיי"ש.

אולם כד נעיין בלשון הרא"ש לא יתכן לפרש את הדברים כפשוטם דז"ל: "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט - וחייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב מוצא שפתיך תשמור ולא מצי למיהדר ביה", ומשמע בהדי' שאין כאן התחייבות וקנין ממונית ככל קנין והתחייבות ממונית, אלא שמה שאינו יכול לחזור בו היינו מחמת הפסוק עצמו, ושוב קשה דמה מחייב את העכו"ם בזה, ועיין מה שיבואר להלן [סימן]. בגדרי אמירתו לגבוה ונדרי הקדש.

דן דלפי שני הצדדים בעיקר הגדר של חיוב ערכין – לא מובן המחלוקת אי עכו"ם בערכין או לא. נתבאר בדברי האחרונים שחיוב העכו"ם מהני מדין אמירתו לגבוה – ולכא' קשה, דמה המחלוקת אי איכא דין ערכין בעכו"ם או לא, דמאי שנא מכל התחייבות ממונית של הקדש ככל הרי עלי. ויתכן דתלוי בעיקר הגדר של ערכין – עיין ריש מכילתין ב' צדדים, ושיטת הר"ן שזו התחייבות פשוטה, והוא מחייב את עצמו, ושיטת השלטי גיבורים שהוא מתפס קדושת ערכין בנערך, ושוב נתחדש בחיוב חדש מפרשת ערכין לשלם לבדק הבית את דמי הערכין, ואין זה מחיוב שהוא הטיל על עצמו. ומעתה ממנפ"ש תמוה – דאי נימא כהר"ן ודעימיה שערכין הוא התחייבות פשוטה ממונית – א"כ קשה מאד דאיזה צד יש למעט אותו שלא יוכל לעשות כן – הא מאי שנא מכל התחייבות אחרת – וכבר תמה בזה החזו"א [ריש סימן כ"ז].

אולם אי נימא כהשלטי גיבורים ודעימיה שהוא מתפס קדושת ערכין בנערך, ושוב נתחדש בחיוב חדש מפרשת ערכין לשלם לבדק הבית את דמי הערכין, ואין זה מחיוב שהוא הטיל על עצמו, אז יהיה מובן למה לא מהני בעכו"ם, דכל מה דאהני לן הדין אמירתו לגבוה הוא להחיל קדושה בגברא ותו לא, אבל להתחייב אח"כ לפדות את דיני הקדושה, הרי זה כבר מצוה חדשה מחיובא דערכין, ובזה לא מחוייב העכו"ם שאינו בכלל הז' מצוות.

אלא דא"כ יהיה קשה לאידך גיסא, דאיזה צד יש לחייב את העכו"ם במצות ערכין – אטו עכו"ם מוזהר במצות ערכין, הא כמו שהקשו שאינו מוזהר בבל יחל כמו כן אינו מוזהר בחיוב ערכין, ואף שיש ריבוי ונימא דגזוה"כ היא, אכן פשוט שהריבוי רק מהני לעצם החלות ולא לחייבו במצוה נוספת יותר מהז' מצוות – וממנפ"ש צ"ע.

דף ז':

בפלוגת ר"מ וחכמים במי בדין השג יד אי משלם מה שיש לו או סלע, ובעיקר הקס"ד שהדין השג יד הוא בנערך עני.

נחלקו תנאי בדין השג יד אי משלם מה שיש לו או סלע, והיינו דאם "היו בידיו חמש סלעים - ר"מ אומר אינו נותן אלא אחת, וחכמים אומרים נותן את כולו" ושיטת ר"מ תמוה - דסו"ס כתוב "אשר תשיג יד הנודר" וזה פשטי דקרא - וכן מבואר בגמרא שהקשו חכמים לר"מ, ולא מפורש סברת ר"מ מה שחולק עליו, וצ"ע.

עוד יש לעיין דמבואר בסוגי דקס"ד שהדין השג יד לא תלוי במעריך אלא בנערך, ור"מ בעי פסוק להפקיע מהקס"ד הזה, וגם רבנן למדו כן מהפסוק, וכל זה תמוה.

ועל הקושי השניה צ"ל שלפי הצד שהדין השג יד תלוי בנערך, א"כ אינו דין השג יד כלל אלא דין ערך עני, והיינוש כלול בערכין עוד צורת ערך - לא רק זכר נקיבה ושנים, אלא גם עני ועשיר, ועני יש לו ערך אחר, וקמ"ל הפסוק של השג יד שזה דין השג יד, ולכן פשוט שתלוי במעריך ולא בנערך, אכן הקושי הראשונה קשה, דאם כל הפטור הוא מצד שאינו משיג ידו, א"כ למה יתחייב רק סלע הא פשטי דקרא הוא.

והביאור בזה, שלפי ר"מ גם למסקנה הגדר בדין השג יד הוא שהתורה חידשה "ערך עני" ובקס"ד נקטו שערך עני הוא ערך חדש בתוך כל החילוקי דינים בנערך, וכנתבאר, וקמ"ל שזה ערך חדש שחידשה התורה וכוונת התורה כדי להקל על מי שאין ידו משגת, וזה כבר טעמא דקרא, ולכן פשוט דקאי במעריך, אולם הגדר בזה הוא שזה "ערך עני" ערך חדש ששמו "ערך עני", וערך חדש צריך שיעור, ור"מ למד דגלי לן קרא ד"סלע" היינו שזה השיעור של "ערך עני" כמו שיש שיעורים אחרים בערכין, והפסוק של "אשר תשיג יד הנודר" לא מלמד גדר חדש, אלא טעמא דקרא קמ"ל שהנודר הוא זה שלא משיג ידו ולכן הקילו עליו כשהוא לא יכול, ומכאן ידעין שכל הדין השג יד תלוי במעריך.

אולם חכמים אומרים שבקס"ד היה בגדר "ערך עני" ולכן היה נמדד כפי הנערך, אכן למסקנה הרי זה נמדד כפי המעריך, ולא מחמת גזה"כ וטעמא דקרא, אלא שיש לזה גדר חדש, שלמסקנה כבר אינו בגדר "ערך עני" אלא בגדר דין חדש של השג יד, שהתורה הקילה עליו לשלם כפי השגת ידו - ועיין להלן שפלוגתא זו מתבארת מתוך השו"ט עצמה.

ויתכן שיש נפ"מ ביניהם, שיש לדון האם חשבינן ליה דאיכא תשלומין על הכל על ידי התשלומין של השג יד או לא, והיינו כפי שהעירני תלמיד אחד דיתכן דדומה לחצי נזק דחשיב כתשלום על כל הנזק וכמבואר בתוס' ר"פ בב"ק [כ"א]. דלכן ליכא תשלומי נהנה על החצי השני, וכבר אמרו כן בשם הגרי"ז, וה"ה הכא בהישג יד יתכן שהרי הוא כמשלם את עיקר הערך.

ולפי ר"מ נראה פשוט שאינו כן שזה ערך חדש בפני עצמו שיש לו ערך בפני עצמו, אבל לפי חכמים יש מקום לדון ולצדד כן.

ולעיל [הערות ד:'] הבאנו שכנראה שאלו שני הצדדים בסוגי' של ערך סתם, שדינו לשלם פחות שבערכין, ויהיה נפ"מ האם שיעור סלע לר"מ מיקרי פחות שבערכין, ולפי חכמים אינו כן יתחייב שקל, והסוגי' כחכמים.

ביאור הדברים מתוך השו"ט מיניה וביה.

ונראה דכל מה שנתבאר לעיל מתבארת מתוך הסוגי' עצמה - דיעויין בגמרא שהדין ש"אין נערכין פחות מסלע" נלמד מהפסוק, שכתוב "וכל ערכך יהיה בשקל הקדש, כל ערכין שאתה מעריך לא יהו פחותין משקל" וממילא שר"מ כבר הקשה סתירת הפסוקים, "כתיב חמשים וכתוב שקל, או חמשים או שקל" והיינו דמהפסוק של שקל הוא למד שתמיד חייבים סלע בדין השג יד, שבפסוק של שקל כתוב תרתי, א] שהשיעור הפחות של ערכין היינו לא פחות מסלע, ב] ועוד, שזה השיעור עצמו של השג יד - והיינוש כתוב כאן שיעור של ערך עני, וזה ממש כמו שהיה לפי הקס"ד דקאי על נערך דאז ברור שזה היה רק סלע לכו"ע.

ורבנן חולקים בזה גופא, ד"ההוא לכל ערכין שאתה מעריך לא יהו פחותים משקל הוא דאתא" והיינו שכל מה שכתוב בפסוק אינו אלא לומר שזה השיעור הפחות, אבל לו יצויר ויש לו יותר, אז מפורש בפסוק שנותן מה שיש לו ועל זה הביאו את הפסוק "אשר תשיג יד הנודר, והרי ידו משגת".

הגמרא מסבירה שר"מ דחה את הדרשה הזו שפירש את כל הפסוק הזה בא להפקיע קס"ד אחרת - והיינו שהיינו אומרים שהדין השג יד היינו כשהנערך הוא העני, ולזה איצטריך קרא ללמד "יד הנודר ולא יד הנידר" - מעריך ולא נערך.

ועל זה השיבו רבנן דאה"נ אבל אין זו דרשה אלא פשטי' דקרא וכלשונם "לאו ממילא שמעת מינה, דהיכא דידו משגת שקול מיניה".

ונראה פשוט שר"מ למד מסברא שיש ערך חדש של ערך עני - ואם זה ערך חדש אז פשוט שערך חדש יש לו שיעור חדש של ערכין, ומוכרח א"כ שהפסוק של שקל הוא עיקר- וכתוב כאן שיעור של ערך עני, והדין השג יד ידעינן כבר בלי הפסוק של "אשר תשיג יד הנודר" שעצם זה שהפסוק כתוב 'שקל' ולעומת זאת כתוב 'חמישים' - מזה כבר יודעים שיש דין עני שאינו משלם את הכל אלא סלע בלבד, וכן מפורש בתוס' כשביארו את הקס"ד דלמה לן לחשוב דקאי על הנערך שהוא העני, וביארו שבפסוק של שקל לא כתוב לשון השג יד ומשם ידעינן כבר את כל הדין השג יד, ולכן היינו חושבים שזה שיעור ערך עני וזה נמדד בנערך ככל השיעורים של ערכין - ולר"מ פסוק זה עיקר שלמד גם למסקנה שהגדר בזה הוא שזה ערך חדש ששמו ערך עני וממילא שזה השיעור.

דף י"ז:

מבואר במשנה שנחלקו רבי ורבנן האם יש לדמות ערכין לקרבנות לענין השג יד, ורבנן מחלקים ורבי מדמה, והיינו שיש קרבן מצורע עני ועשיר עני שבא לחייב עצמו בקרבן של העשיר - לפטור את העשיר מקרבנו, והדין שקובעים כמו העשיר, ולא אחרי מי שבא במקומו ומכחו, והיינו דהיכא שהשני בא במקום ומכח הראשון דינו כראשון.

ואמר רבי שגם בערכין משכחת לה כה"ג והיינו ב"עשיר שאמר ערכי עלי ושמע עני ואמר - מה שאמר זה עלי - נותן ערך עשיר" - ואמר רבי דהיינו ממש כקרבן דהיכא שהשני בא במקום ומכח הראשון דינו כראשון.

אולם מה שמצאנו בתורה שעני שהעריך עשיר דינו בערך עני - אין זה ענין לקרבן, שהרי בקרבן הכלל היה דהיכא שהשני בא במקום ומכח הראשון הראשון דינו כראשון, אכן בכה"ג אין העני בא במקום העשיר אלא שהוא העריך אותו ותו לא, וממילא שאין לחלק בין קרבן לערכין.

אולם רבנן של המשנה באו לומר שחלוק קרבן מערכין, שזה שמצאנו בתורה שעני שהעריך עשיר דינו בערך עני ולא בערך עשיר - בזה אנו רואים שקרבן וערכין חלוקין נינהו, ועיקר דבריהם לא מובנים, שהרי כל מה שמצאנו בקרבן היינו דהיכא שהשני בא במקום ומכח הראשון דינו כראשון, והכא הוא לא בא במקומו ולא מכחו.

עו"ק עיקר דין של המשנה להלן [י"ח]. ששנינו [שם] "השנים בנידר, כיצד ילד שהעריך זקן נותן ערך זקן, וזקן שהעריך את הילד נותן ערך ילד, הערכין בנערך, כיצד איש שהעריך האשה נותן ערך אשה, ואשה שהעריכה איש נותנת ערך איש", והדברים תמוהין דמה באו לחדש כאן, ולמה היינו הולכים אחרי המעריך - הרי הוא העריך והתחייב חיובא דנערך - וצ"ע.

והיה נראה מזה שעיקר דין ערכין היינו "ערכי עלי" - שהוא מחיל על עצמו חיובים על הערך של עצמו, וכל זה מחמת השייכות וההתייחסות שלו לערך של עצמו, וכל מה ששייך 'ערך פלוני עלי' - היינו שזה דומה כבר לשני שבא במקום ומכח הראשון, והיינו שנתחדש שהמעריך בא במקום ומכח השני שיכול להעריך את עצמו - וכאילו שהוא העמיד את עצמו במקומו לערכין - ושוב כבר דומה לשמע חבירו ואמר - מה שאמר זה עלי - ואז היה באמת דינו כראשון - ובזה אמרו רבנן שאעפ"כ אין דינו כראשון ואם הראשון היה עשיר והשני עני שהשני משלם כעני ולא כעשיר - ודלא כקרבן.

דף י"ט.

בעיקר הנידון במשקלי עלי - האם זה נידון של דעת בנ"א או לשונות, או הלכות נדרים.

בדין נדרים לבדק הבית שנדר את משקל של עצמו לבדק הבית - משקלי עלי - ויש לדון דאין ישלם את המשקל שלו, ותלוי שאם הוא פירש בהדי' שהוא משלם בכסף או זהב אז הוא חייב כמו שהוא פירש, ואף שזה פשוט, אבל זה בא ללמד שאי לא פירש - ד"פטר נפשיה בכל דהו" והיינו אפילו ב"כופרא" [זפת] אם זפת שמוכרים במשקל, והחידוש בזה הוא שבמקום ההוא יש שוקלים ויש מוכרים לפי כמויות שונות בכלים, ואעפ"כ מהני לשלם בהו, ויש חידוש נוסף שבצלים נקרא דבר ששוקלים אותו אף שיש מוכרים שמוסיפים כמה בצלים אחרי ששוקלים.

עוד מבואר בגמרא שהכל לפי כבודו שכן אדם מכובד כוונתו לתשלומים מכובדים - בזהב או כסף גם בלי שפירש.

וצריכים להבין מה הנידון בכל הנ"ל.

כפשוטו יש לומר שכל זה נכנס לאומדנא של האדם - שסתמא שהוא חשב על הדבר המסויים הזה, וחז"ל ירדו לסוף דעתו לומר שכך הוא חשב - והיינו שהוא חושב על זפת כיון שיש רוב בנ"א ששוקלים אותו והוא חושב על בצל אף שיש מוכרים שמוסיפים, ובבן אדם מכובד דעתו שונה לפי כבודו.

עוד יש לומר שהאדם לא חושב כלום - והנידון הוא מה הסתמא של הלשון והלשון מחייב, ורק בבן אדם מכובד האומדנא הוא שהלשון שונה מאצל אחרים.

ויש לדון האם בהתחייבות בין הדיוט להדיוט ע"י קנין, שהתחייב לשלם לחבירו 'משקלו' - האם גם בזה האומדנא הוא כך או הלשון הוא כך.

וכנראה שמהמשך הסוגי' מבואר א' שגם בהדיוט ההלכה כן, ב' הכל תלוי בלשון, שהגמרא הביאה סתירה האם מחלקים בין אדם שהתחייב 'קומה' שלו או 'מלא קומה' שלו בנדר לבדק הבית, והביאו על זה את ר"ע במוכר במוכר בית אי מוכר את הדות ובור, ור"ע "דייק בלשינא יתירא" – ומכל זה היה נראה שכל הנידון הוא ב'לשון' וזה קיים גם במקח וממכר.

דברי הגרי"ז בכל הנ"ל ונפ"מ במקח וממכר.

אולם ראיתי בכתבי הגרי"ז שאמר בזה שיש ב' הלכות שונות, שהביא את לשון הרמב"ם בפירוש המשנה שכתב על אדם חשוב – "אם הוא עשיר גדול מפורסם ה"ז לא נתכוון אלא לערך גדול – ולפיכך נוטלים ממנו משקלו מן המעולה שבמתנות, ר"ל הזהב" עכ"ל, ודייק בלשונו שאין הפירוש דבעשיר אמדינן ליה אזהב, ורק דעיקר הדין הוא "מעולה שבמתנות" וכיון שזהב הוא מעולה שבמתנות שוב חייב בזה בליש כוונתו היתה לזה.

ומכאן דיוק זה בא לחדש שבאמת ב' דינים מבוארין כאן במשנה:

א' היכא דאינו עשיר ואמר משקלי עלי, דאז 'פשט נדרו' – "כל דתקלי – ואפילו פחות שבמשקלות כשמכ"י" – והיינו שזה הפשט בנדר – וכוונתו כנראה שזה הפשט ב'לשון של נדרו' – כל מה ששוקלים – וממילא דנו חז"ל מה נקרא דבר ששוקלים, והיינו מה נכנס ללשון זה של פחות שבמשקלות.

ב' בעשיר – ע"כ אין כוונתו ל"כל דתקלי" – וממילא שמתחדש כאן דין חדש שכשואמרים לשון לא ברור יש הלכה בנדרים "דסתם נדרים להחמיר" ומחמת זה אמרינן "מעולה שבמתנות" ולא "כל דתקלי", ולא אמדינן ליה אזהב – רק דכיון דלא נוכל לומר "כל דתקלי" ממילא דצריך ליתן מעולה שבמתנות משום סתם נדרים ואז פשוט שיכול לומר שנתכוונתי לכסף או דבר אחר, דסתם נדרים להחמיר אבל פירושן להקל.

ונראה דלפי הגרי"ז יהיה נפ"מ במקח וממכר שבאדם חשוב ליכא דין זהב – שהרי ליכא אומדנא על זה וליכא גם סתם נדרים להחמיר – אבל באדם פשוט שאומר משקלי עלי להדיוט בקנין – הכא נדון כמו בנדרים שכמו שזה הפשט בלשון של נדרו כמו כן שזה הפשט בלשון של ההתחייבות.

מהלך נוסף שיש כאן נדון בהגדרה של דבר שבמשקל

היה מקום לדון באופן אחר לגמרי – שיש נידון שכשבאים להגדיר דבר כ'דבר שבמשקל' – האם דבר שהרבה שוקלים או רוב שוקלים ומיעוט לא שוקלים – כמו בזפת או שיש דברים שנהוגים להיות מוסיפים על המשקל כמו בבצלים, האם הדבר עדיין מוגדר כ'דבר שבמשקל', שהרי יש דברים שיכולים לגרע בהגדרה הזו ויש דברים שלא מגרעים בהגדרה הזו, ויתכן שזה כל הסוגי' – מלבד אדם חשוב שזה נידון בפני עצמו.

ויהיה בזה נפ"מ גדולה להלכות ביטול ברוב בדבר שבמנין שאינו בטל – דמה הדין בדבר שמוכרים כדבר שבמנין אבל רגילים להוסיף על המנין שלו – האם זה עדיין נקרא דבר שבמנין או לא, ואם בסוגי' התחדש הגדרה בחפצא של דבר שבמשקל א"כ ה"ה שיש הגדרה בחפצא של דבר שבמנין.

ועיין בדברי מלכיאל [ח"ד סימן נ"ח] שדן בספק זה בדבר שבמנין מכח סוגי' זו האם שייך לכאן או לא, דאי תלוי בלשון בנ"א או לשון נדרים דאז אין זה ענין לעצם המושג של דבר שבמנין ודבר שבמשקל.

דף י"ט:

במיעוט דבעלי קבין וחיגר מעלייה לרגל.

המגרא דנה עד היכן הרגל – לגבי מי שנדר דמי רגלו עליו, ואמרו "ברגל עד הארכובה – והקשו שיש מיעוט בעלייה לרגל מלשון "רגלים – פרט לבעלי קבין" – ופירש"י: "פרט לבעלי קבין – מי שנחתך רגלו בפרק ראשון סמוך לשוקו וחוקק קב מקבל כתייתן ונותן שוקו לתוכה וקורין אשקנצ"א – שפטור מן הראיה דאין לו רגל – אלמא לא מיקרי רגל אלא עד פרק א' שקורין קביל"א", וא"כ גם בנדרים נימא כן.

והקשו בתוס' דמה ענין עלייה לרגל לכאן, הא שם יש מיעוט אחר בלי שייכות לזה שיש לו רגל או אין לו רגל – וז"ל: "רגלים פרט לבעלי קבין – הקשה רבינו אלחנן היכי משמע מהכא דרגל קרי עד האיסתורא – ודילמא היינו טעמא שאינו יכול לישען עליו – ואפי' קרית נמי רגל עד הארכובה וכי קא ממעטינן נמי בחגיגה פ"ק [ג']. ושם] חיגר וסומא מפני שאינו יכול לילך ולישען בלי מקל" הרי שיש חסרון אחר בזה שא"י לילך בלי להישען".

"ותירץ - דהתם בחגיגה איכא שני דרשות מרגלים, דחדא דריש חיגר וסומא מטעם שאינן יכולין לילך ולישען בלא שום דבר אף על פי שיש להם רגל, ובחדא דריש רגלים פרט לבעלי קבין מטעם שאין לו רגל".

ויש משמעות בתוס' דחיגר וסומא שצריכים מקל אינם הולכים בלי לישען, אבל בעלי קבין מיקרי שהולכים בלי לישען ולכן צריכים למעט אותם ממה שאין להם רגל, וזה דבר תימא, הרי אין לך מקל לישען יותר מבעלי קבין, ומה אכפת לן אם המקל הוא ביד או שהוא מצורף למקום הליכה על רגלו.

ואלי כוונת התוס' דודאי דבעלי קבין ממועטים גם כחיגר וסומא, שאינן הולכים בלי לישען, אבל אם היה רק מיעוט אחד – אז היינו אומרים שאין ראייה למעט מחיגר וסומא דמקודם ממועטים מרגל מיש אין לו רגל אבל כיון שיש ב' דרשות, הלכך מייתר ללמוד גם מי שהוא חיגר שאינו יכול לישען, ואף בעלי קבין אפשר למעטו גם מהכא, והסוגי' דנה מצד המיעוט הראשון לולי המיעוט השני.

**סימן א'
בעיקר גדרי 'מופלא סמוך לאיש',
בערכין ובכל התורה.**

פרק א' מחדש דמופלא כגדול לגבי נדרים, ולא דמהני נדר של מופלא אף שהוא קטן. // הערה של המנ"ח על הרמב"ם בדין מופלא סמוך לאיש בערכין. // חקירה בעיקר דין מופלא, האם אתרבי שהנדר שלו הוא נדר של גדול אף שהוא קטן או דאיתרבי שהוא גדול לגבי נדרים, וג' נפ"מ – א] לגבי כח ההפרה שלו ביבם, ב] לגבי שאלת חכם, ג] לגבי תרומה במחשבה. // יושב לשיטת הרמב"ם בדין מופלא סמוך לאיש בערכין. // בשיטת ר"ה דאיכא מלקות של כל יחל. // בעיקר הנידון האם מהני מופלא לתרומה ופדיון או לא. // הערה על הגר"א לגבי ההלכה של מופלא בתרומה. //

פרק ב' חידוש ברמב"ם בתרי דיני מופלא. // ביאור פלוגתת הראשונים והרמב"ם בדין מופלא. // בדברי הקרן אורה שיש ב' דיני מופלא בשיטת הרמב"ם, והנפ"מ שביניהם. // חוקר האם אתרבי שהנדר שלו הוא נדר של גדול אף שהוא קטן או דאיתרבי שהוא גדול לגבי נדרים. // תוספת דברים – חילוק בכל הנ"ל בין מופלא לשה לבית אבות. //

**פרק א'
מחדש דמופלא כגדול לגבי נדרים,
ולא דמהני נדר של מופלא אף שהוא קטן.**

הערה של המנ"ח על הרמב"ם בדין מופלא סמוך לאיש בערכין.

ז"ל המנחת חינוך [מצוה ש"נ]: "ולשון הרמב"ם 'וקטן שהעריך או נדר חייב לשלם שהרי נדריו קיימין', ואינו מבין זה שהרי בפ"א מה' נדרים כ' דדוקא גדול שנהנה מהקדישו לוקין אבל הוא עצמו אינו עובר בבל יחל כר"ה בנדה ע"ש, וא"כ היאך שייך לומר עליו שחייב לשלם בודאי אם אינו רוצה לשלם אין כופין אותו דקטן לאו בר כפיה הוא וגם אין ממשכנים אותו כי אינו עובר בבל יחל וכל תאחר, רק אם נותן להקדש הרי הוא הקדש לענין אחרים שאסורים להנות, אבל לומר שחייב ל"ש בקטן מופלא כיון דלכל התורה הוי קטן", ועיין בהערה¹³⁸ מה שהבאנו לענין שעבוד נכסים, ובדברי הרמב"ם צ"ע.

חקירה בעיקר דין מופלא, האם אתרבי שהנדר שלו הוא נדר של גדול אף שהוא קטן או דאיתרבי שהוא גדול לגבי נדרים, וג' נפ"מ – א] לגבי כח ההפרה שלו ביבם, ב] לגבי שאלת חכם, ג] לגבי תרומה במחשבה, ד] בדין מופלא לגבי תרומה.

ואשר נראה בזה ונקדים במה שיש לחקור בעיקר הגדר במופלא דאיתרבי לנדרים, האם אתרבי שהנדר שלו הוא נדר של גדול אף שהוא קטן או דאיתרבי שהוא גדול לגבי נדרים, ונראה דאיכא בזה ג' נפ"מ וכדיבאר:

א] עיין בדברי האור שמח [נדרים פרק י"ב הלכה י"ד] על הרמב"ם "הקטן אין לו אישות לפיכך אינו מיפר" והיינו דלכן אינו מפר נדרי אשתו, ודייק מזה האור שמח – וזה לשונו: "אבל משום קטנותו כיון דמופלא סמוך לאיש נדריו נבדקין ה"ה דהוי יכול להפר נדרי אשתו, ומן התורה דקונה ביבום הוי מיפר מן התורה, ודו"ק, ועיין מש"כ פ"ב מהלכות סוטה ה"ב, ובקונטרס זיקה אות כ"ו בדברי הירושלמי, יעו"ש ודו"ק, עכ"ל.

הרי דמבואר דמשכחת לה דין הפרה במופלא, ונראה דזה תלוי בעיקר ספק הנ"ל דאי דינו כגדול א"כ גם לגבי כל המסתעף איתרבי אבל אי נתחדש שהנדר עצמו הוא נדר אףש הוא קטן א"כ לא מהני הפרה על ידו, ודו"ק.

ב] עיין משנה למלך [נזירות פרק ב' הלכה י"ג] וז"ל: "עדיין יש להסתפק בהגיע לעונת נדרים אי מצי למשאל על נדריה מי אמרינן דכיון דאיתיה בתורת נדרים איתיה נמי בתורת שאלה או דלמא שאני נדרים דבפירוש רבייה קרא למופלא" – הביאו נמי המנ"ח [ת"ז ס"ק ה'], ויתכן דתלוי בספק זה.

ג] עיין מנ"ח [תק"ז ס"ק ד'] דפשיטא ליה דמופלא שתרם במחשבה חיילא כיון דאיתרבי כגדול, וכ"ה במשנה ראשונה [תומות פ"א מ"ג], אף שהתורה זרעים [שם] הסתפק בזה לגבי נדרי צדקה במחשבה –

¹³⁸ והוסיף המנ"ח "אך מ"מ אפ"ל דאשתעבדי נכסים וגובין מנכסיו וגם אם מת גובין מיורשיו ומ"מ צ"ע מנלן זה דאפשר הא דאתרבי דמופלא סמוך לאיש מקדיש או מעריך היינו אם נותן יש עליו תורת הקדש אבל לאשתעבודי נכסי צל"ע וגם ל"ש שעבוד נכסי אם אין עליו שעבוד הגוף עבחה"מ".

כיון דסו"ס אינו אלא בגדר 'ריבוי' דמהני מחשבה ואולי מופלא רק נכלל בעיקר דיני נדר ולא במה דאיתרבי מחשבה, ולכא' גם זה תלוי בהנ"ל.

ד] בריש תרומות [משנה ג'] איכא מחלוקת תנאים האם איכא דין תרומה במופלא, ולכא' קשה דאיכא מיעוט מיוחד בתרומה איש ולא קטן, ומדויק ברמב"ם בפירוש המשנה [משנה א'] דגם למ"ד דמהני מופלא מודה להך דרשה עיין בהערה ¹³⁹, וגם זה תלוי בספק הנ"ל.

ועיין בהערה ¹⁴⁰ שכן משמע נמי באור החיים שדינו כגדול ולא שהנדר מהני אף שהוא קטן.

מיושב לשיטת הרמב"ם בדין מופלא סמוך לאיש בערכין.

ונראה דבזה מיושב נמי דברי הרמב"ם בערכין שכתב ש"קטן שהעריך או נדר חייב לשלם שהרי נדריו קיימין" - וקשה דקטן לאו בר חיובא וליכא בדידיה שום כל יחל ולא מלקות על כל יחל דרק אחרים לוקין. ועפ"י הנ"ל היה נראה שזה דין מיוחד במלקות שפטור ואחרים חייבים, אבל הנדר הוא נדר כלפי הקטן ולכן הנדר מחייבו, שהרי הוא איתרבי בתור גדול לנדרים ולכן יש לו חיובים של גדול בנדר - ודו"ק.

בשיטת ר"ה דאיכא מלקות של כל יחל.

והנה שיטת ר"ה דאיכא מלקות של כל יחל למופלא בנדר של מופלא - עיין בזה בנדה [מ"ו], ולהלכה חולקים עליו דדווקא אחרים לוקין על נדרו, ופשוט דלפי ר"ה מוכרח שהוא גדול לענין נדרים, אכן גם לדידן י"ל דמלקות הוא דין בפני עצמו דקטן לאו בר עונשין הוא, ולכן אנו חולקים עליו, אף דלגבי כל ההלכות האחרות דינו כגדול - ולכן שפיר מתחייב תשלומין על דנר שמחייבו תשלומין כערכין.

ויש להעיר - הרי הכס"מ [נדרים ריש פרק י"א] כתב דפשוט דליכא מלקות דכל יחל - מסברא, וכבר תמהו עליו דר"ה חולק, ויתכן דכוונתו כדברינו - דביסוד הדבר קיי"ל כר"ה שהוא גדול ממש לגבי נדרים, וכמבואר ברמב"ם לגבי ערכין והפרה, ואעפ"כ אנו חולקים על רב הונא דלא שייך מלקות וע"כ דסו"ס לאו בר עונשים הוא, ולזה כתב דע"כ דפשוט מסברא דליכא מלקות.

בעיקר הנידון האם מהני מופלא לתרומה ופדיון או לא.

ונראה דעיקר יסוד זה זה מבואר בדברי התוס' [גיטין ס"ה] - דהנה התוס' בתחילת דבריהם הקשו דהאין מהני מופלא בפדיון מעש"ש הא אין במעשה קטן כלום, וגם בתרומה ליכא מעשה של קטן וה"ה בפדיון לא יהני.

ותירצו וז"ל: "וי"ל דאתיא כמ"ד במס' תרומות [פ"א מ"ג] דהגיעו לעונת נדרים כשם שנדרן נדר כך תרומתן תרומה וכשם שחל שם תרומה על פיו ומשתרי טבל באכילה ה"נ מתחלל מעשר שני על ידו" - וצ"ב הדמיון וצ"ב מה דקדקו בלשונם - שחל היתר טבל על ידי התרומה שלו - ונראה דכוונתם לתוס' בנדה [סוף מ"ו]: דביארו עיקר הך פלוגתא אי מהני מופלא בתרומה או לא, ופירשו בזה דלא דומה לכל נדר דהכא איכא גם קולא שמתירים את הטבל על ידי התרומה.

ונראה דהכוונה לנידון הנ"ל, והיינו דעד כמה דנים אותו כגדול, דהאם גם כל הדינים שעומדים מן הצד מהני על ידי מופלא, ותלוי בהנ"ל, דאי דנו אותו לגמרי כגדול א"כ גם התוצאות מהחלות שלו נכללו בדין מופלא, וא"ש דדברי התוס' בגיטין מוסברים עפ"י דבריו בנדה [שם].

הערה על הגר"א לגבי ההלכה של מופלא בתרומה.

ואגב יש להעיר - הרי למדנו בתוס' דעיקר דין פדיון מעש"ש על ידי מופלא תלוי בדין מופלא לגבי תרומה - אולם נראה להוכיח דהגר"א חולק על התוס' - דהנה יעויין בביאור הגר"א [סימן של"א ס"ק ע"ח] - דאף דברמב"ם וש"ע נפסק כר"י דמופלא מהני לגבי תרומה, וכן הוא דעת כמה ראשונים - מובא בציון ההלכה [תרומות - פ"ד ס"ק קנ"ט], אכן הגר"א חולק, וביאר דסתם משנה ריש תרומות חמשה לא יתרומו חולק על ר"י, ויש להעיר דמצאנו גם איכפא, דאיכא סתם משנה במעשר שני [פ"ד משנה ד'] במערימין על

¹³⁹ והיינו שמבואר ברמב"ם שקטן [משנה א'] נתמעט מאיש ולא קטן, ובאו במשנה זו לאפקי מר"י דסובר דקטן תורם, ולכן אמר חמשה לא יתרומו וכולל קטן, וקשה דהוי ליה למימר דבאו גם למעט שיטת ר' יוסי דמהני בקטן שהוא מופלא, דגם הוא קטן [ורק לר' מאיר - בירושלמי - דגם מופלא לא מהני א"ש המשנה], ומדויק דגם ר' יוסי דמרב מופלא נמי דורש את המיעוט של איש ולא קטן.

¹⁴⁰ דיעויין באור החיים [מטות פרק ל' פסוק ג'], וז"ל: "עוד נראה לפרש טעם אומרו לה' על פי מה שכתב רמב"ם [פרק י"א] מהלכות נדרים וזה לשונו קטן בן י"ב שנה שנשבע או שנדר בודקים אותו אם יודע לשם מי נדר וכו' עד כאן, והוא מה שנתכוין ה' במאמר נדר לה', כי לפי שקדם ואמר איש בא לתת גדר שיקרא איש לדבר זה ואמר נדר לה' פירוש כשידע לשם מי נדר וכן בשבועה כאומרו או השבע שבועה שהדין כמו כן בשבועה" עכ"ל, והמשמעות בדבריו דדין מופלא היינו ה"גדר שיקרא איש לדבר זה", והיינו שהוא גדול לענין זה ולא רק שנדר ידידיה הוא נדר של גדול.

המעשרות דקאי בקטן, וביארו התוס' בגיטין [ס"ה] דאזיל למ"ד דמופלא מהני בתרומה, ומוכרח שהגר"א חולק בזה.

פרק ב'

חידוש ברמב"ם בתרי דיני מופלא.

ביאור פלוגתת הראשונים והרמב"ם בדין מופלא.

והנה בעיקר דין מופלא מצאנו מחלוקת ראשונים, דכל הראשונים למדו שהיינו שנה לפני גדלות, והיינו שנה לפני סימנים, אולם שיטת הרמב"ם [ריש פ"א נדרים] דבגדלות של שנים הוי כבר גדול ובשנה לפני כן הרי הוא מופלא, ולא בעינן שנה לפני סימנים, אלא דכבר תמהו האחרונים דהפשטות בסוגי' בנדה [מ"ו]: שהכל תלוי בשנה לפני סימנים, ואין בשנים כלום.

וכבר העיר הגרי"ז [כתבים ריש תמורה] שהרמב"ם לשיטתו דכבר נחלקו הרמב"ם והתוס' בדין שנים, דלפי התוס' גדלות תלוי אך ורק בסימנים, ושנים היינו דמקודם ל"ג אינו סימן אלא שומא בעלמא, אכן לפי הרמב"ם גם השנים הם חלק מהגדלות ביחד עם הסימנים, ונפ"מ לבנים כסימנים דלפי התוס' לא בעי שנים דהכא ליכא חשש שומא, ולפי הרמב"ם ליכא גדלות של בנים בלי שנים, וכבר האריך בזה הגר"ח הלכות אישות.

וביאר הגרי"ז דלפי הרמב"ם דתמיד השנים הם חלק מהגדלות שוב יש לומר דאיתרבי בהם גדלות בלי סימנים לגבי נדרים, ואז שנה לפני כן איכא כבר מופלא, אולם לחולקים על הרמב"ם דאין בשנים כלום ליתא לחילוק הזה.

ובעיקר שיטת הרמב"ם בגדלות בשנים בלי סימנים, כתב הקרן אורה [נזיר ריש כ"ט]: דהכוונה בזה דאיכא תרי דיני מופלא, דין מופלא בשנת י"ג לפני שהביא סימנים וזה עיקר דין מופלא מה"ת ועוד דין מופלא של שנה לפני י"ג, וכ"ה באחיעזר [ח"ב סימן כ' ס"ק ג'], ולמד דאיכא בזה ב' קראי לרבות ב' דינים של מופלא, עיין בהערה ¹⁴¹ שהבאנו לשונו בזה.

ולשון הרמב"ם [שם הלכה ג'] כשהביא את הדין של מופלא בשנים בלי סימנים וכתב "דאף על פי שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו דבריהן קיימין והקדשן הקדש ונדריהן נדרים, ואף על פי שלא הביאו שתי שערות" וסיים הרמב"ם: "וזו היא עונת נדרים האמורה בכל מקום", ומבואר דעיקר דין מופלא היינו ב"ג בלי סימנים.

ועיין היטב בהגהות מיימונית בשם ההלכות גדולות [הלכות מיאון] ושם מפורש שמיאון מהני בעונת נדרים – היינו י"ב שנה בלי סימנים – ומפורש כנ"ל דזה מיקרי מופלא – ושנה קודם הוא ריבוי בהלכות מופלא וכל זה דלא כהש"ש [ש"ה פ"א] דלמד ברמב"ם דמופלא היינו שנה לפני י"ג, וי"ג בלי סימנים היינו 'איש' לגבי נדרים, ולא ששניהם מדיני מופלא, וכאמור, לשון הרמב"ם דלעיל היה משמע דתרווייהו מדיני מופלא נינהו.

בדברי הקרן אורה שיש ב' דיני מופלא בשיטת הרמב"ם, והנפ"מ שביניהם.

ובישוב הסוגי' בנדה כתב הקרן אורה [שם] שהרמב"ם למד דלמ"ד מופלא מדרבנן אז פשוט שתלוי בסימנים, וזו כוונת הגמרא בנדה [שם], אולם למ"ד מופלא דאורייתא, אז איכא תרי דיני מופלא, דין מופלא בשנת י"ג לפני שהביא סימנים וזה עיקר דין מופלא מה"ת ועוד דין מופלא של שנה לפני י"ג, וחלוקין נינהו לגבי ב' דינים, א] לגבי הדין אי בודקין שידעו לשם מי נדרו, דרק לפני י"ג בודקין, ב] מה שאביו מדירו בנזירות היינו כל זמן שהוא ברשותו והיינו כל זמן שצריכים לבדוק אי יודע לשם מי נדר,

¹⁴¹ וז"ל האחיעזר [שם]: "ובקראי מצינו איש כי יפליא בפ' בחקותי ואיש כי ידור נדר בפ' מטות וכו' ואחרי דידעין מאיש כי יפליא דמופלא הסמוך לאיש מדאורייתא ידעין דאיש דנדרים אף סמוך לאיש חשוב איש וע' רש"י נדה [מ"ו סוף העמוד בד"ה ולא יחל] "ומופלא סמוך לאיש בכלל איש וסמוך ליה ולא יחל דברו", עכ"ל ומב' קראי ילפינן ב' מיני מופלא הסמוך לאיש מופלא הסמוך בזמן מופלא הסמוך לבית שערות כשהגיע לכלל שנים ול"ה עדיין ב' שערות ומוקמינן איש כי יפליא במופלא הסמוך לאיש בשנים ובעי כי יפליא שיהי' יודע להפלות מקרא כי ידור נדר דאיש קרוי סמוך לאיש [דלמעט קטן לא איצטריך איש דכבר ידעין מאיש כי יפליא] ילפינן מופלא הסמוך לאיש שהוא סמוך להבאת בית שערות, וכבר הגיע לשני הגדלות ולרבות באם שהוא יודע להפלות לא איצטריך דהא ידעין מקו"ח ממופלא הסמוך לאיש שלא הגיע לכלל שנים ג"כ, וע"כ דאף אם א"י להפלות נדרו נדר ומה"ט לא כתיב גבי' איש כי ידור נדר כי יפליא והוא טעם נכון מה שראו הבה"ג והרמב"ם לחדש מין מופלא הסמוך לאיש שאף שא"י לשם מי נדר נדרו קיים וכו'".

ולכן במופלא בשנת י"ג לפני שהביא סימנים - שכאמור זה עיקר דין מופלא מה"ת - הכא כבר אינו ברשות אביו לנדרים ואינו מדירו, וכעין זה באחיעזר [שם] - עכ"פ ב' דינים נפרדים ניהו דיליף מתרי קראי.

חוקר האם אתרבי שהנדר שלו הוא נדר של גדול אף שהוא קטן או דאיתרבי שהוא גדול לגבי נדרים.

ונראה להוסיף, דשורש החילוק בין הנך תרי דינים - עפ"י מה שיש לחקור בגדר הדין מופלא, האם אתרבי שהנדר שלו הוא נדר של גדול אף שהוא קטן או דאיתרבי שהוא גדול לגבי נדרים, וכנראה שהרמב"ם למד דתלוי בהנך תרי דיני מופלא, והיינו דבמופלא בשנת י"ג לפני שהביא סימנים - שכאמור זה עיקר דין מופלא מה"ת, הכא הגדר הוא שהרי הוא גדול לגבי פרשת נדרים, אכן בדין של מופלא שנה לפני כן, הכא רק איתרבי שנדר שלו הוא נדר של גדול אבל לא שהוא בעצמו גדול לגבי נדרים, ויתכן דלזה קרי ליה הרמב"ם עיקר דין עונת הנדרים, דהכא איתרבי שהוא כגדול.

ומעתה יתחדש דכל הנך נפ"מ דאיתרבי לעיל - ערכין הפרה שאלת חכם ומחשבה, שיהיה נפ"מ ביניהם לגבי הנך תרי דיני מופלא ודו"ק.

תוספת דברים - חילוק בכל הנ"ל בין מופלא לשה לבית אבות.

עיין בכתבים על מעש"ש ושם הארכנו בעיקר יסוד זה של מופלא - ושם יצאנו לדון שיש לחלק בעיקר חקירה זו בין הדין מינוי ק"פ בקטן דאיתרבי בשה לבית אבות דאורייתא - לגבי הדין מופלא.

והיינו דדייקנו בלשון התוס' [גיטין סוף ס"ד:] בביאורו לנידון בפסח אי מהני הדין שה לבית אבות בדין זכין לאחרים - שמלשוננו מבואר, שהנידון בזה הוא האם הוא כגדול לגבי דיני מינוי, או דאדרבא דאף שהוא קטן אכתי מהני ביה מינוי ומינויו הוא מינוי של גדול אף שהוא קטן, דז"ל התוס': "דסלקא דעתין שיוכל להמנות משום דשה לבית אבות דאורייתא והוי לענין פסח כמו גדול", ומדויק בתוס' "דסלקא דעתין - דהוי לענין פסח כמו גדול" - ויש לומר דקמ"ל דלגבי פסח הוא קטן אלא דמהני מינוי ידיה כמינוי של גדול.

וביארנו שם דאחרי שבשיטת ר"י בסוגי' שם נתחדשו כמה חידושים בדין דעת של קטן, עיין בהערה ¹⁴², ונתחדש דאיכא גווי דמהני דעת הקטן לפעול בחלות קנין.

ומעתה יש לדון - האם גם בפסח ומופלא הדין דמהני דעת קטן בזכיה לאחרים דהתם אף דהתם ליכא דעת אחרת מקנה, ובזה אמרו התוס' דתלוי מה גדר בריבוי בהנך תרי דינים, דאי בהנך ב' פרשיות איתרבי קטן בכלל גדול לגבי כל הנפ"מ - וכדהבאנו במופלא, שוב י"ל דמהני נמי דעתו כדעת של גדול לאחרים, אולם אי אכתי קטן הוא - אלא דמהני עיקר החלות כחלות של גדול אף שהוא קטן, א"כ לא יהני לגבי כל הדינים והנפ"מ, וגם לא נחשיב את דעתו כדעתו של גדול לענין זכיה לאחרים.

והתוס' שו"ט במופלא והסיק דדינו כגדול, אולם לגבי פסח הסיק דאדרבא שהרי הוא כקטן, והדין בפסח יליף מקרא ד'איש זוכה' דדינו כקטן, ולכן לא מהני דעתו בזכיה, משא"כ במופלא דבאמת דינו כגדול, וזה כדהוכחנו מכל הנפ"מ.

¹⁴² א] בדעת אחרת מקנה מהני דעת הקטן עצמו להצטרף לדעת מקנה לקנות לעצמו, בצרור וזורקו, ב] בזוכה לאחרים מהני דעת של קטן לענין זכיה לאחרים וגם זה בצירוף דעת אחרת מקנה וכנתבאר.

**סימן ב'
בדין סמיכה ביורש,
ובמיעוט של חבריו וקרוב עכו"ם.**

מתמה שצריכים להבין דמה הסברא פשוטה, האם יורש סומך או לא, ונחלקו בזה. / / עוד צ"ב דבמה פליגי אי בעינן ב' פסוקים על חבירו עכו"ם או לא. / / חוקר בב' דינים של סמיכה, מצד הבעלים ומצד הקרבן. / / דרך חדשה שיש אופנים שמצוה א' מחייבת מצוה שניה והיא מעכבת אותה – וכמו מצות הסיבה בתוך מצות מצה. / / דוגמא נוספת מהידור מצווה שמעכב בד' מינים מדין הדר / / מבאר שגם בקרבן – מצות סמיכה שבקרבן מחייבת שתתקיים בה מצות סמיכה של הבעלים. / / נפ"מ בזה בעכו"ם אין לו מצות סמיכה דקס"ד דאף אי לא מהני סמיכת חבירו אבל מהני סמיכת חבירו בקרבן עכו"ם הלכך בעינן ב' מיעוטים. / / נפ"מ לגבי נשים בפטור זמן גרמא מצד הקרבן. / / מחדש שהסברא פשוטה של יורש היא דמצד הדין בהכשירא דקרבן שפיר חשיב יורש כבעלים, ומצד המצוה דרמי אבעלים לא חשיב יורש כבעלים, אכן אי דין הקרבן בא בתולדה מהדין של הבעלים, אבל ליכא גם דין מצד הקרבן, ונחלקו תנאי בזה. / / ביאור הנך ב' פלוגות לשיטתיהו אי יורש בעי מיעוט ואי עכו"ם בעי מיעוט נוסף.

מתמה שצריכים להבין דמה הסברא פשוטה, האם יורש סומך או לא, ונחלקו בזה.

יש לעיין דמה הסברא פשוטה ביורש לגבי סמיכה, הרי ראינו בסוגי' [ב']. שמצד אחד יש ריבוי שיוורש מימר ומזה ילפינן דסומך ומאידך יש מיעוט מקרבנו שאינו סומך ומזה יליף דאינו מימר, וכבר עמדו בזה בתוס' בריש תמורה - וצ"ב דמה הסברא הפשוטה, ובאמת דבתוס' רי"ד [פסחים] מפורש שהסברא הפשוטה בזה היא שיוורש אינו בעלים ולכן אינו סומך, וכתב דאף למ"ד שיוורש סומך – היינו ע"כ שיש בזה ריבוי ולא דמהני מסברא כיון שמסברא אינו בעלים שהרי אין ירושה, וא"כ למה מצאנו שצריכים בזה ב' פסוקים לשני הצדדים.

וראינו באבי עזרי [מעשה"ק פ"ג ה"ט רביעאה] דבאמת תמה כן שהסברא הפשוטה היא שאין ירושה בקרבן ומהיכי תיתי שיתחדש בזה ירושה – ולכן באמת צריכים ריבוי והקשה דא"כ למה הקשו בסוגי' מ"ט דיוורש אינו סומך – הא פשוט למה אינו סומך ולמה לי מיעוט דקרבנו.

עוד צ"ב דבמה פליגי אי בעינן ב' פסוקים על חבירו עכו"ם או לא.

עוד יש לעיין – הרי נחלקו הנך תרי מ"ד אי בעינן ב' פסוקים לעכו"ם וחבירו או לא, וצ"ב מה שורש האי פלוגתא והאם תלוי בפלוגתא הראשונה האם צריכים לרבות יורש לסמיכה או לא, ועיקר הסברא בזה תמוה, דמה הצד שצריכים ב' מיעוטים – אחד לחבירו ואחד לעכו"ם – הא תרוייהו לאו ידידיה הוא, וכן ביארו התוס' בטעמא דמ"ד דסגי במיעוט אחד, וקשה א"כ דבמה נחלקו.

ועיין בתוס' במנחות [ס"א:]: שביאר את הסברא בזה, דלמה בעינן פסוק דקרבנו ולא העכו"ם לומר דקרבן עכו"ם לא בעי סמיכה ע"י אחרים, הא ידעינן כבר שבקרבן חבירו ליכא סמיכה, ומה היה שייך סמיכה של אחרים, ותירצו בתוס' שקרבן חבירו שהוא בעצמו יכול לסמוך א"כ פשוט דלא מהני על ידי אחרים, אבל קרבן עכו"ם שהבעלים הוא עכו"ם ואינו יכול לסמוך, א"כ הכא שפיר היה שייך לומר שסמיכה מהני ע"י ישראל אחר, וקמ"ל הפסוק דלא מהני.

וסברא זו תמוה, דאי לא מהני סמיכת אחרים דסמיכת אחרים לאו שמה סמיכה א"כ מה נפ"מ אי הבעלים יכול לסמוך או לא, ומה שורש האי פלוגתא אי עכו"ם בעי פסוק בפני עצמו או לא.

חוקר בב' דינים של סמיכה, מצד הבעלים ומצד הקרבן.

והנראה בזה – שבאמת בסמיכה איכא ב' דינים, סמיכה מצד הבעלים שהבעלין חייבם סמיכה בתור חלק מהבאת הקרבן, ויש דין נוסף, והוא שהקרבן יש בו סמיכה, ורק סמיכת בעלים שמה סמיכה ונמצא דבלי בעלים ליכא סמיכה מצד הקרבן.

ויש לחקור אי שייכי זל"ז, והיינו דכפשוטו היה אפשר לומר דסמיכה דרמי אקפרקפתא דגברא היינו חיוב ומצווה בעלמא בהבאת הקרבן – שיביא על ידי סמיכה, ואיכא דין אחר בהכשירה דקרבן שתתקיים בהקרבנה סמיכה – אלא שהסמיכה תהיה סמיכת בעלים – דכמו שקבלה צריכה כלי שרת וכהונה ובלי זה לאו שמה קבלה – וזה בלי מצוות וחייבים אלא כך הכשירא, כמו כן בסמיכה דסמיכה דלאו דבעלים לאו שמה סמיכה – והיינו בלי מצוות וחייבים על הבעלים.

ואי נימא כן יתחדש שיש ב' דינים שונים שמחייבים את הבעלים לסמוך – מצד חיובא ידידיה ומצד הדין של הסמיכה עצמה.

דרך חדשה שיש אופנים שמצוה א' מחייבת מצוה שניה והיא מעכבת אותה – וכמו מצות הסיבה בתוך מצות מצה.

אולם יתכן דאין שום דין בקרבן שצריכה סמיכת בעלים בעצם הגדרתה – וסמיכה דלאו של בעלים נמי שמה סמיכה, אלא שיש בסמיכה דין שצריכים שתתקיים בה המצוה דרמי אקרקפתא דגברא – ואי לא קיים מצוותו אז לאו שמה סמיכה כיון דלא נתקיים בה מצות הגברא.

דוגמא לדבר – שיש לבאר את הגדר של התנאי של הסיבה שמעכב באכילת מצה, דכפשוטו מבינים ד"הסיבה" היא הלכה בצורת המעשה מצוה של מצה, אולם כבר חידש הגרי"ז על הרמב"ם בהלכות חו"מ [פרק ז' הלכה ז'] שאינו כן, אלא דהסיבה היא קיום דין בפנ"ע.

והוכיח כן מדמצאנו ברמב"ם דגם בשאכל מצה בלי הסיבה דיצא ידי חובת מצה ורק דלא יצא ידי חובת הסיבה, ומבואר שזה דין בפנ"ע, ועוד הוכיח כן מדלכתחילה צריך לעשות כן בכל הסעודה, וע"כ שזה קיום דין בפנ"ע, ולא תנאי וצורה במצות מצה, אולם כל זה ברמב"ם אבל לדעת הרא"ש דס"ל דלא יצא ידי מצה ג"כ, בשיטתו רצה הגרי"ז לומר דדין הוא במצוה ואינו קיום דין בפנ"ע.

אולם אם נאמר בזה כהגרי"ז שחולקים בנקודה זו גופא, א"כ יהיה סתירה בשו"ע, שהשו"ע פסק כהרא"ש דלא יצא ידי מצה באכל מצה בלי הסיבה, וגם הביא הך דין דלכתחילה צריך הסיבה בכל הסעודה, ומוכרחין אנו לומר דמצד א' זה קיום דין בפנ"ע, ומצד שני, הקיום דין הזה נאמר כתנאי וקיום דין במצות מצה, שיתקיים בו עוד דין בהדי' – והיינו שמצות מצה מחייבת מצות הסיבה – ונאמר בזה עוד שמצות הסיבה גם מעכבת בקיומה של מצות מצה.

ומצאנו כעין זה במשנתו של הגרא"ל מאלין [ח"א סי' י"ט] בדין עמידה בעבודה, שהוכיח בשיטת רש"י שמצד א' הדין עמידה בעבודה הוא הך דין של "עמידה לפני ה'" ששייך גם בלי עבודה, ויסוד הדין של "עמידה לפני ה'" הוא הוא האיסור ישיבה בעזרה, שהוא מבטל את הקיום דין של עמידה לפני ה' – עיי"ש, ומאידך, הך קיום דין עצמו נאמר כתנאי בעבודה, אלא שבעבודה הך קיום דין הוא לעיכובא – ועיי"ש שמבאר בזה את שי' רש"י, וע' בדברינו באמרות אברהם ברכת המצות [סי' כ"ח] שהארכנו ביסוד זה.

וכעין זה נוכל לפרש בדעת הרא"ש בהסיבה, שבאמת יש קיום דין בפני עצמו של "דרך חירות" וזה שייך גם בלי שייכות למצוה, והיינו בסעודתו אלא דבנוסף לזה הוי כתנאי וכמעכב במצות אכילת מצה – החיוב והמצוה של הסיבה נהיתה גם לתנאי שמעכבת במצות מצה – מצווה שמעכבת מצווה.

ונראה להוכיח כן דלכאור' קשה דהאיך מצאנו פטורים מהסיבה שיוצאים מצה בלי הסיבה, דממנפ"ש, אי הסיבה מעכבת א"כ ע"כ שזו צורת המצוה, ומה שייך צורה אחרת של הך מצוה עצמה לאלו שפטורים מהסיבה.

ולהנ"ל א"ש – דכל מה שהסיבה מעכבת למצה היא עד כמה שהגברא מחוייב במצוה זו, אבל עד כמה שהגברא עצמו פטור – שוב ליכא מעכב, ועיין היטב בסוגי' של חינוך [סימן ,,, פרק ,,,] שהארכנו טובא בגדר זה.

דוגמא נוספת מהידור מצווה שמעכב בד' מינים מדין הדר

ומצאנו דוגמא נוספת לזה בהידור מצווה שמעכב בד' מינים מדין הדר, וגם שם יש לחקור האם הדר ופסול יבש מעצם הגדרת המינים דבלי הך פרט חסר במין של הד' המינים, וכבר חשיבא כמין אחר, או שיש כאן מצווה בתוך מצווה – כעין מה שנתבאר בהסיבה וקרבן ראייה, ומצאנו באגרות משה [או"ח ח"א סימן קפ"ז] שביאר כן את הגדר של הדר – בשיטת רש"י וז"ל:

"רש"י סובר דהפסול דהדר אינו פסול בעיקר המצוה דאתרוג – לומר שלא זה האתרוג נאמר במצות אתרוג – אלא הוא עוד דין דצריך לקיים מצות אתרוג בהדר – וא"כ הוא מאותו הדין עצמו שהצריכה תורה ואנוהו בכל המצות שאינו דין בעצם המצוה אך באתרוג נתחדש בקרא דהדר, שהוא גם פסול בדיעבד".

וכתב שם שיש נפ"מ בשעת הדחק שאין לו אלא יבש שהאם חייבים ביבש עם ברכה – ויש בזה מחלוקת ראשונים – ועיין בהערה ¹⁴³ שהבאנו לשונו בזה, וה"ה הכא שהפטורים מהסיבה חייבים במצה בלי הסיבה, ודו"ק.

¹⁴³ וז"ל "ויש חלוק גדול לדינא בין אם פסול הדר הוא מעיקר מצות אתרוג או שהוא פסול אחר שצריך לקיימה בהדר, אם הוא שעת הדחק שאין שם אלא יבש דאם הוא בעיקר מצות אתרוג שלא נאמר המצוה אלא בהדר פסול שהוא כמו פריש ורמון אבל אם הוא דין אחר מדין שצריך ואנוהו במצות, אך שנתחדש שפסול גם בדיעבד אינו שייך אלא כשיש גם לח שכשנוטל יבש עובר על ואנוהו פסלה תורה באתרוג לגמרי אבל בליכא לח שליכא יפה ונוי מזה הרי אינו עובר על ואנוהו ואפשר נחשב גם מקיים ואנוהו כיון שליכא דעדיף מיניה אין שייך גם הפסול שנתחדש בקרא דהדר.

מבאר שגם בקרבן – מצות סמיכה שבקרבן מחייבת שתתקיים בה מצות סמיכה של הבעלים.

ויש לבאר שגם בסמיכה היה מקום לומר שהדין כן – והיינו שיש לומר שמצות סמיכה שבקרבן מחייבת את המצות סמיכה של הבעלים, כמו שמצות מצה מחייבת מצות הסבה, וממילא שבאופן שהבעלים פטור ממצות סמיכה – דאז גם הסמיכה כשירה בלי להיות סמיכה של הבעלים, כיון שסו"ס הסמיכה מצד עצמה שמה סמיכה, וכמו שמי שפטור מהסיבה יוצא ידי מצה בלי הסיבה, וכן בהדר בלולב וכו"ל, אולם אי נימא שהדין בקרבן שצריכים סמיכה של הבעלים – היינו משום שזה דין בהכשר של הסמיכה, כמו קבלה בכהונה וכלי שרת, א"כ אין צד שצריכים סמיכה בלי בעלים.

נפ"מ בזה בעכו"ם אין לו מצות סמיכה דקס"ד דאף אי לא מהני סמיכת חבירו אבל מהני סמיכת חבירו בקרבן עכו"ם הלכך בעינן ב' מיעוטים.

ונראה שבה יבואר השיטה שמחלקת בין עכו"ם שאינו יכול לסמוך לקרבן של ישראל חבירו, דכפשוטו קשה דמה הצד שצריכים ב' מיעוטים – אחד לחבירו ואחד לעכו"ם – הא תרוייהו לאו ידידה הוא, וכן ביארו התוס' בטעמא דמ"ד דסגי במיעוט אחד, וקשה א"כ דבמה נחלקו.

ונראה פשוט, דנחלקו מה ילפינן מהפסוק של קרבנו ולא חבירו – והיינו כנתבאר לעיל שיש בזה ב' צדדים, דמצד אחד יש לומר דקמ"ל דלא מהני על ידי אחר כלל וכלל גם כשהבעלים לא יכול, והיינו משום שיש גילוי שסמיכת אחרים שאינו בעל הקרבן אינה הסמיכה, ודומה לזריקה שלא על ידי כהן דלאו שמה זריקה ולא תלוי באפשרות לעשות על ידי כהן או לא, וה"ה הכא דלכן לא אכפת לן אי הבעלים יכול או שאינו יכול כעכו"ם, ולפי הך צד פשוט שעכו"ם וחבירו שוין, וסגי במיעוט אחד.

אולם אי נימא דקמ"ל בפסוק שסמיכת חבירו יליף מקרבנו שאינה סמיכה כיון שסמיכה צריכה שתתקיים בה מצות הבעלים כמו שבמצה צריכה שתתקיים בה מצות הסיבה, א"כ כמו שכשיש פטורים מהסיבה אז מקיימים מצות מצה בלי הסיבה – כמו כן כשיש פטורים מסמיכה מתקיימת סמיכה שלא על ידי בעלים – ומהני סמיכת אחרים.

ומה"ט בעינן פסוק מיוחד למעט קרבן עכו"ם דלית ביה סמיכה, שהיינו חושבים שיש בו סמיכת אחרים כיון שאינם יכולים לסמוך – וכסברת התוס', והיינו דלכן אין זה ענין לסמיכת חבירו, דלעולם יתכן דממעטינן חבירו ולא ממעטינן עכו"ם, הלכך בעינן מיעוט בפני עצמו על עכו"ם שסמיכת אחרים לאו שמה סמכה מעצם הכשירא.

נפ"מ לגבי נשים בפטור זמן גרמא מצד הקרבן.

ויש לדון בנפ"מ נוספת האם שייך פטור של מעשהו"ג בסמיכה בקרבן של נשים – והיינו שלכאן עד כמה שנדון האם הבעלים חייב סמיכה מצד המצוה של הבאת הקרבן, אז פשוט שאשה פטורה ממצוה דרמי עליה כיון שזה זמן גרמא.

אולם סו"ס יש לדון ביחס לדין של הקרבן והיינו מה שהקרבן צריך סמיכה של הבעלים – שיש לדון לחייב אשה בזה כיון דאין סה מצד מצוה דידה אלא מצד המצוה של הקרבן, וכנראה דנחלקו בזה התוס' והריטב"א – עיין היטב במנ"ח [,,,] ובעמק ברכה [,,,].

ונמצא דאף דפשיטא שהם פטורות מסמיכה דהוי זמן גרמא אבל סו"ס הקרבן צריך סמיכה לעצם הכשירא, ולמה שזה לא יחייב אשה בסמיכה.

אולם אי מה דסמיכה שאינה של בעלים אינה סמיכה מצד הקרבן הוא משום שסמיכה של הקרבן דורשת שתתקיים מצוותה של הבעלים כמו שמצוה דורשת שתתקיים בה מצות הסיבה, א"כ הכא שהאשה שהיא

והנה מצינו מחלוקת בין הראשונים בהא שאמרו רבנן [סוכה ל"א] בלולב היבש אין שעת הדחק ראייה, שהראב"ד בחזרתו [הביאו הרא"ש בס' י"ד] סובר שפטול אפילו במקום הדחק, ומה שאמרו אין שעה"ד ראייה הוא רק ליטלו כדי שלא תשתכח מהן תורת לולב ואתרוג ולא מברכין עליהו, וכן איתא בהשגות [פ"ח מלולב ה"א], אבל הר"י ישעיה דטראני וכן הראב"ד מתחלה סברי שבשעת הדחק הכשירו רבנן וכן מסיק הרא"ש שיוצאין בהם ומברכין עליהם כיון שא"א בענין אחר אף דשלא בשעה"ד אפילו בדיעבד לא יצא.

ופליגי בזה שכתבתי דהראב"ד בחזרתו סובר שפטול הדר הוא מעיקר מצות אתרוג לכן הוא כמו פריש ורמון שאין חלוק שאף כשליכא אתרוג פסולין דאין שייכין להמצוה ולכן הוכרח לפרש דהוא רק שלא תשתכח מינייהו תורת אתרוג ולולב, ורק לענין זה עדיפי מפריש ורמון שאין נוטלין אף בשביל שלא תשתכח דלמא אתי למיסרך ויבש אין לחוש כדאיתא בהרא"ש בדברי הראב"ד, והר"י דטראני והראב"ד מתחלה והרא"ש סברי דהוא דין אחר מדין ואנוהו שבאתרוג ומיניו נתחדש לפסול שלכן כשליכא לח הוא כשר מה"ת ויוצאין בו ממש אף ביום ראשון ומברכין עליהם" עכ"ל וע"ע מה שהוסף בזה.

הבעלים פטורה מצד זמן גרמא, אז גם הסמיכה מצד הקרבן כבר לא מחייבת בעלים – וכשירה ע"י אחר – דומי' דעכו"ם – אולם סו"ס למסקנה אחרי דממעטים עכו"ם היינו צריכים גם למעט אשה כה"ג.

מחדש שהסברא פשוטה של יורש היא דמצד הדין בהכשירא דקרבן שפיר חשיב יורש כבעלים, ומצד המצוה דרמי אבעלים לא חשיב יורש כבעלים, אכן אי דין הקרבן בא בתולדה מהדין של הבעלים, אבל ליכא גם דין מצד הקרבן, ונחלקו תנאי בזה.

והנה ביורש צריכים לדעת מה הסברא הפשוטה – האם דינו כבעלים לגבי סמיכה או לא, ויש בזה סתירה, וכדהקשינו בתחילת דברינו.

וי"ל שהסברא לכו"ע לפני הפסוקים היא כך – כך, שבאמת יש כאן ב' סברות, שמצד אחד הדין בעלות שיש לו בקרבן לא סגי ליה לחייב את הבעלים בחיוב דרמי אקרקפתא דבעלים שיתחייב לסמוך – דסו"ס יורש אינו ממש בעל הקרבן, אבל מאידך גיסא, אי נדון מצד זה שהקרבן צריך סמיכה כזו ששמה סמיכת בעלים, דזו הכשירא דקרבן, לזה הסברא אומרת דסגי לן ביורש להגדיר את הסמיכה כסמיכת בעלים.

אולם כעת נצטרך לדון מצד הסברא החדשה שנתחדשה בסמיכה של עכו"ם לפני הפסוק – והיינו דאי נימא שמסברא אין דין מצד הקרבן שזו הכשירא דקרבן דרק על ידי בעלים מיקרי סמיכה, א"כ פשוט דמהני ביורש, וצריך יורש, אבל אם כל הדין סמיכה בבעלים מצד הקרבן באה בתולדה מהמצוה דרמי אקרקפתא דבעלים, א"כ כמו שאין דין בבעלים ביורש ה"ה שאין כאן דין בסמיכה, דומי' דעכו"ם.

ביאור הנך ב' פלוגתות לשיטתייהו אי יורש בעי מיעוט ואי עכו"ם בעי מיעוט נוסף.

ונראה דהנך צדדים הם תחילת הסברא בסוגי' כאן – ובזה נחלקו תנאי, ולשיטתייהו אזלי בגדר הדין סמיכה בבעלים – וכדיבואר.

והיינו דלר"י דממעטינן מקרבנו ולא היורש – היינו משום דקס"ד דעכ"פ מצד הקרבן היה צריך סמיכה של היורש כיון שהדין של הקרבן לא שייך לדין של הבעלים – ולכן עדיין צריכים למעט יורש לומר שגם הדין של קרבן ליכא ביורש, ומה"ט לשיטת ר"י לא בעינן פסוק נוסף למעט עכו"ם דמעיקרא ליכא לסברת התוס' שהיינו מחלקים בין עכו"ם לחבירו, דכל הסברא תלויה בזה שמצות הקרבן תלויה במצות הבעלים, והרי ר"י חולק בזה.

אולם לרבנן – מסברא יורש אינו סומך, דמסברא ס"ל שמצות הקרבן תלוי במצות הבעלים, ואי ליכא ליורש מצוה, שוב אין קרבן אביו מחייב סמיכה דידה, שכמו שהוא לא מצווה בסמיכת בעלים כמו כן הקרבן לא צריך סמיכה זו, דתלויים זב"ז, ודו"ק, ולשיטתו צריך פסוק נוסף למעט עכו"ם מסמיכת חבירו.

סימן ג'

בגדר ה'שיעור קצוב' בערכין,

גם למי שאין לו דמים,

דזה מיקרי שוויו.

מתמה דמה התוכן של השיעור הקצוב בלי התחשבות בדמיו בשוק. / / מוכיח שהתורה קבעה שזה באמת השומא שלו, ומתמה בזה. / / מתמה בעיקר השומא של דמים כעבד הנמכר, גם בחבלות גם בשור דאזיק אדם וגם בנדרי דמים. / / בדברי הגר"ח שהיסוד של קנין בעבד – הינו להשוותו לחפצא של עבד. / / מבאר דבחילוק של נדר ושבועה לגברא וחפצא – דמצאנו בזה חידוש שגוף האדם חשיב חפצא ולא גברא, ורק האדם שבאדם הוא הגברא. / / ביאור המושג דמים ואין דמים לבן חורין – ועצם המושג של דמים וממון שיש בחפץ ממוני. / / ב' טעמים למה אין דמים לבן חורין. / / כל שומא של האדם כעבד בחבלות ונדרי דמים וכופר דמי מזיק – אין זה אלא לחפצא שיש בגברא – לעבד שיש באדם, אבל לאדם שבאדם ליכא שום דמים ושום שומא. / / אחרי כל החידוש שיש בשומא עפ"י העבד הנמכר – אבל סו"ס האדם שבאדם אינו דבר ממוני, ולא שייך בו שוק. / / חידוש בדמים של ערכין – שכאן נתחדש התייחסות של תשלומין לאדם שבאדם. / / מובן לפי"ז מה שייך שיעור קצוב בערכין, ומה שייך שיעור זה בפדיון הבן.

מתמה דמה התוכן של השיעור הקצוב בלי התחשבות בדמיו בשוק.

מצאנו ב' פרשיות בתורה, פרשת דמים ופרשת ערכין ותרומת חלים ע"י נדר לבדק הבית, אלא דבדמים הוא אומר הרי עלי דמי פלוני ובערכין הוא אומר הרי עלי ערך פלוני, אלא שמצאנו שבפרשת ערכין נתחדשו הרבה חידושי דינים.

ומלבד כל החידושי דינים מצאנו גם שבדמים השומא היא כעבד הנמכר בשוק ובערכין השומא היא דמים מיוחדים שקיצבה תורה שנותן הערך לפי שני הנערך והוא הדבר הקצוב שבתורה, והפסוק קבע את הערך לפי שנים ולפי זכר ונקבה בלי להתחשב בכל הפרטים שישנו את דמיו, ועיין במשנה [ריש פרק ג'] דגם נאה שבישראל וגם כעור שבישראל נערכין בשיעור קצוב אחד, וע"ע במשנה [ו:'] דלדעת ר' חנינא גם יוצא להרג שאין לו דמים יש לו ערכין ופירש "מפני שדמיו קצובין" והיינו שפרשת ערכין לא מתחשבת בפרטים שמשנים את דמיו, וכן מבואר בסוגי' [ב.']. דקס"ד דמנוול ומוכה שחין שאין לו דמים דאין לו ערך וקמ"ל דאעפ"כ אית ליה ערכין.

וכל זה מבואר בלשון הרמב"ם [פרק א' הלכה ח'] "אחד המעריך את היפה הבריא ואחד המעריך את הכעור החולה, אפילו היה הנערך מוכה שחין או סומא או גדם ויש בו כל מום נותן לפי שניו כמו שכתוב בתורה", וצ"ב בטעמא דמילתא - וכי חוקת התורה למדנו כאן, שיש שיעור של דמי האדם שנקבע בשוק כעבד ויש שיעור שמי האדם שנקבע עפ"י התורה בלי שייכות לשוק.

מוכיח שהתורה קבעה שזה באמת השומא שלו, ומתמה בזה.

זאת ועוד – הרי מוכרח שהגדר בהך שיעור קצוב אינה הלכה בעלמא בלי גדרים אלא שהתורה קבעה שזה באמת השומא שלו לדיני ערכין, ונוכיח כן.

דהנה, בערכי עלי למזבח יש ספק בגמרא [ה.']. האם יש דין הישג יד או לא, אכן זה מבואר בגמרא שהערכין למזבח הוא עכ"פ כפי מה שקצוב בתורה, ותמה בזה הצפנת פענח [פ"א סוף ה"א] דלמה הדין כן, דמאי שנא, ותירץ דמוכרח מזה שהשיעור הקצוב אינו שיעור מגזה"כ בעלמא, אלא דהוי שיעור שבוה התורה שמה אותו לומר שזה שווי האדם, ולכן השיעור הזה הוא שיעור נכון גם לגבי ערכי למזבח דכך היא השומא, ורק הישג יד הוא חידוש וחידוש זה לא נאמר אתא בערכין לבדק הבית.

ובאמת דמדוייק כן בגמרא, שאמרו שם בצד השני של הגמרא שאין דין הישג יד, דזה נקרא שהוא נערך 'בשווי' - וכבר עמד בזה הרש"ש דלמה זה מיקרי שוויו, אכן כך מפורש בלשון הגמרא שזה שוויו.

למדנו שזה השווי שלו מההוכחה של הצפנת פענח, וגם מלשון הגמרא.

וכמו כן יש להוכיח כן מדברי הספורנו [שמות י"ג ב'] שהשיעור של ה' סלעים בפדיון הבן – היינו שזה השיעור של ערכין בבן חודש, ואי היה גזה"כ בעלמא בלי שייכות לשווי האמיתי א"כ מה שייך ללמוד פדיון הבן מדיני ערכין, אטו כל הלכות ערכין נילף להתם, ומוכרח שכאן גילתה התורה מה השווי שלו.

וכל זה צ"ע גדול, דהאידך יתכן שווי של דמים ושל ערך באדם אחד ולא שייכים זל"ז – יותר ופחות - ובפרט שמי שאין לו דמים כלל ואכתי יש לו ערך, וצ"ע.

מתמה בעיקר השומא של דמים כעבד הנמכר, גם בחבלות גם בשור דאזיק אדם וגם בנדרי דמים.

ואשר נראה בזה והוא שיש להקדים – דבאמת קשה דמה הגדר של חיוב דמים ששמין אותו כעבד - הרי ידוע שאין דמים לבן חורין ואעפ"כ שמין אותו כעבד לגבי נדרי דמים וכן לגבי נזיקין - ונחלקו רש"י ותוס' ריש החובל אי כע"ע או כעבד כנעני.

ועיין קצוה"ח [סימן ת"כ ס"ק א'] דגם הכא פליגי לשיטתייהו ונדרי דמים דומה לנזיקין בזה, ובכתבי הגרי"ז ריש מכילתין דן בזה, וע"ע תוס' מגילה [כ"ג: ד"ה שמין] ובמהרש"א, וע"ע רבינו חננאל סנהדרין [ט"ו].

עכ"פ - לתוס' [ריש החובל] שמין כעבד כנעני וקשה שהרי הוא לא יכול להיות עבד כנעני ומה זה שייך לנזק שלו, וגם לרש"י [שם] ששמין כעבד עברי, הרי אין הפשט שזה ההפסד שלו שהרי בזה"ז אין ע"ע, ועוד דגם עצם מניעת האפשרות להמכר כע"ע אינו אלא גרמא, וע"כ שזה שומא בעלמא, וצ"ב הגדר בזה.

ועיין ברמב"ם חובל ומזיק [פ"ה ה"ו] דמבואר דחובל מיקרי קנס ואינו חייב עפ"י עצמו, ותמה המ"מ שם מכאן דלא קמיירי בקנסא ואפי"ה מיירי בחובל, וכן תמה מלהלן באונס ומפתה דאמרו שם דפגם היינו ממון, ולרמב"ם הרי"ז קנס.

ובעיקר הגדר בחידושו של הרמב"ם, ידוע לבאר בשם הגר"ח, דמה דחובל הוא קנס הוא מהאי טעמא דבאמת אין דמים לבן חורין, אכן כבר תמה בזה הגר"ש רוזובסקי צ"ל [ב"ק סימן ד'] דק' משור דאזיק אדם דגם כן צריך להיות קנס – והביא מהגאון ר' מאיר שמחה שלמד כן לפי האמת בשיטת הרמב"ם, ולא משמע כן בסתימת לשון הרמב"ם, [ועי"ש שלמד שיש דין מסויים בחבלות שזה כפר האברים].

ובאהא"ז ביאר כך, דזה ודאי דאינו קנס גמור מדלא כ' הרמב"ם שפטור בבאו עדים אחרי ההודאה, וע"כ דרק לענין שאין הודאתו הודאה הוא דחשיב קנס, אבל פטר אין כאן.

וביאר בזה דהואיל ואדם לא עומד להימכר לע"ע ולא שייך להימכר לע"כ, א"כ ע"כ דאין זה השיווי שלו, וע"כ צ"ל שחייבוהו תורה על המעשה חבלה ודנים את המעשה חבלה כאילו שהיה לו נזק, ולגבי זה דומה לקנס, שקנס חייב גם על מה שאין לו הפסד כלל, וה"ה כאן דלא משלמים על הנזק עצמו רק על מעשה החבלה, רק דיש כאן שומא כפי ההיזק שצריך להיות בהך מעשה היזק והשומא הוא כפי מה ששוה לימכר. אולם סו"ס עיקר הדבר עדיין צ"ב דמה שייך דמים בשור דאזיק אדם, ויתירא מזו, הרי בנדרי דמים דמי פלוני עלי, הרי אין לו דמים, ומה שייך השומא של עבד להמכר, וצ"ב.

בדברי הגר"ח שהיסוד של קנין בעבד – הינו להשוותו לחפצא של עבד.

ובביאור דבר זה נקדים בג' הקדמות:

ההקדמה הראשונה היא – נבאר את דברי הגר"ח [סטנסיל עמוד ק"ו] שביאר דבע"ע אינו שעבוד בעלמא למעש"י, אלא שיש חידוש שכן חורין יכול למכור עצמו לעבד, ושנתחדש בו חלות דין עבד, והדין מעש"י והדין קנין איסור הם רק מדיני העבד, והיינו שבקנין עצמו נתחדש דחיילא ביה חלות דין עבד, שלפני כן הוא היה בן חורין דלא נתפס בו בעלות ועל ידי הקנין חייילא ביה דין עבד.

ובקצרה: לא נתפסת בעלות על 'גברא' אלא על 'חפצא', ואהני לן הקנין שה'גברא' – בן חורין – נהפך ל'חפצא' – כשורו וחמורו, וכעת הרי הוא בר דמים.

וביאר עוד דמה שאמרו שלא מהני מחילה בעבד עברי משום שגופו קנוי והיינו קנין איסור, ביאר הגר"ח דגם בלי האיסורים זה שייך, דעצם זה שבקנינו חל בו דין עבד זו הסיבה שלא מהני בו מחילה וזה קנינו בגופו, ועיין בהערה ¹⁴⁴ שהבאנו את ההוכחה של הגר"ח לזה, וע"ע בהערה ¹⁴⁵ שהבאנו שכן מצאנו גם בקנין איסור של עבד עברי, ונראה דדברי הגר"ח מרומזים נמי בספרו הגדול בחידושי הגר"ח על הרמב"ם [מכירה פרק כ"ג הלכה ל"ג] עיין בהערה ¹⁴⁶ שהבאנו את המקור לזה.

ובאמת שעצם המהות של 'קנין איסור' הוא דבר לא ברור – ועיין בהערה ¹⁴⁷, ומדברי הגר"ח למדנו מה מהותו – והוא – שהקנין שמחיל בו חלות שם עבד שבזה הוא נהפך לממונות, ומגברא לחפצא – קנין זה הוא תחילת הדין קנין איסור וקנין איסור רק מסתעף מהקנין הזה, ומכבר הימים שאלתי להגר"מ סולובייצק זצ"ל [משווייץ] מה הגדר בקנין איסור, ומה התוכן של בעלות שכל הביטוי שלו הוא בזה שאחרי שיסחררו הוא יהיה ישראל וישתנו הדינים שלו ממילא, ואמר לי שקנין איסור היינו הקנין שעל

¹⁴⁴ דהנה, הראשונים [להלן ט"ז] אמרו דמה שאמרו "ע"ע גופו קנוי", היינו לענין קנין איסור להתירו בשפחה, והק' דבב"ק [ק"ג] אמרינן דע"ע הנמכר לעכו"ם שלא עובד דאיכא בזה גזילת עכו"ם ואינה הפקעת הלוואתו גרידא, וטעמא דמילתא דרבא לטעמיה ד"ע"ע גופו קנוי", וק', שהרי אין היתר שפחה בנמכר לעכו"ם, ותיירץ, דהיסוד ב"ע"ע גופו קנוי" היינו דחיילא בו "שם עבד", והקנין איסור שייך בו רק אחרי דחיילא בו "שם עבד", ומה דהפקעת עבודתו הוא גזילה ולא הפקעת הלוואה בעלמא, היינו גם אחרי ד"ע"ע גופו קנוי" וחייילא בו "שם עבד", וע"ע בבית הלוי [ח"א סי' כ"א] מה שכתב בזה.

¹⁴⁵ דהנה, בשו"ט להלן [י"ד]: מצאנו כמה פירוכות על הילפותא של קנין כסף ויליף לה לכל סוג וסוג של עבד עברי בילפותא אחרת, ועיין בזה בפנ"י שם [תחילת דבריו על הגמ'] שכבר עמד בקושי' זו וז"ל, "דלכתא דאשכחן מכסף מקנתו שכסף קונה נמי לענין עבד וכו', א"כ אהדורי' אפירכא כולי האי למה לן לחלק בין נמכר לגוי לנמכר לישראל, ובין עבריה לעברי, ובין מכרוהו בי"ד למוכר עצמו", עכ"ל.

וכעין דברי הגר"ח בעבד כנעני ביאר נמי הגר"ל מאלין [סי' ל"א ס"ק א'] בע"ע, בזה"ל, "אמנם נראה, דאם נימא דכל השו"ט כאן הוא מדין קנינים, קשה, דבאמת למה לן קרא מיוחד בע"ע דנקנה בכסף, דמאי שנא מכל החפצים דנקנים בכסף, אלא ודאי דמשום דקנין עבדות אינו ככל קניני ממון, והוא חלות של עבדות שחידשה תורה בע"ע, ובזה שו"ט מנלן דנעשה חלות זה ע"י כסף", עכ"ל.

¹⁴⁶ דמבואר דחלוק דין קנס של כפל שתחילת דינו מכח דיני הממונות של הגניבה, מדין קנס של עבד דמדין כפרה הוא ולא שייך לממונות של העבד, והוסיף, דשייך לקנין איסור, ובאמת שיש ספק בגיטין [מ"ב:] האם מעוכב גט שיחרור יש לאדון קנס והספק אי מיקרי אדון, והיינו כהגר"ח, אלא שהוסיף שם הגר"ח בלשונו הזהב [ב' פעמים] "קנין איסור וקנין גופו לכל דבר", ונראה דהכא מרמז לדבריו בכתבים, שה"קנין גופו" הוא העיקר והאיסור הוא פרט והוא מסתעף מהקנין גופו, וזה הדין 'אדון' שיש לו כלפי העבד, וע"ע מה שהוספנו בזה עוד להלן.

¹⁴⁷ דבאמת – כל היסוד של קנין איסור צ"ב, דדבר תמוה הוא, א] מה שייך קנין ובעלות על איסורים, הרי תרתי דסתרי נינהו, ממון ואיסור, ב] גם לו יצויר והיה שייך בעלות על איסורים, אכן מה שהוא שולט על הדינים של העבד לאוסרו בשפחה ע"י השיחרור אינה סיבה לבעלות על הדינים שהרי אין זה אלא תוצאה בעלמא, שהרי יש שו"ע ודינים לכהן וללוי ולישראל, וכן לאיש ואישה ועבד, והשיחרור והקנין בעבד רק משנים את מהותו מעבד לבן חורין, ומבן חורין לעבד, והדינים הם תוצאה בעלמא, ומה שייך לומר בזה קנין איסור שיהיה בזה בעלות ושיקרא בזה 'קנין כספו', אטו נימא שאב שיכול לפסול את בתו כשמוסרה לביאת פסול שהוא בעלים גם על הדין 'פסול' שלה, וצ"ע.

ידו חל בו 'שם עבד', והיינו שהוא הבין שהאיסורים הם פרט בקנין עצמו ולא גופו של הקנין, והיינו ממש כנ"ל.

מבאר דבחילוק של נדר ושבועה לגברא וחפצא – דמצאנו בזה חידוש שגוף האדם חשיב חפצא ולא גברא, ורק האדם שבאדם הוא הגברא.

ההקדמה השניה היא – שבדיני התורה יש בכל אדם גם 'גברא' וגם 'חפצא' – וזה מבואר בדיני נדר ושבועה, והיינו דמצאנו שיש חילוק בין נדר ושבועה לגבי כמה הלכות וכגון לבטל את המצוה, והיסוד ששבועה אוסר את הגברא ונדר אוסר את החפצא – ונראה דמצאנו בזה חידוש, והוא שגוף האדם חשיב חפצא ולא גברא, ורק האדם שבאדם הוא הגברא.

והמקור לזה מהסוג' בנדרים [י"ג] דשייך לאסור עינו בשינה ע"י קונם, והיינו שזהו החפצא, ועי' בתוס' בשבועות [כ"ה. ד"ה משא"כ] דלא משכחת לה קונם על האדם עצמו דלא שייך קרבן בגופו, וקונם זה קרבן, והק' המחנ"א [נדרים סי' א'] דמ"ש עינו מגופו, והוכיח מזה נגד התוס' ושייך בכל גופו, והמגיה [שם] חילק בין כל גופו לעינו דבאוסר רק עינו אמרינן דגופו מוזהר מלהשתמש בעינו לשינה, ותוס' איירי בכל גופו, ומי מוזהר בזה, אולם לא איתברר מהו השיעור בזה, ואי אוסר רמ"ז אברים אי גם זה מהני.

ועי' בלשון המהר"י באסאן [הובא בשלמי נדרים] דשייך לאסור בנדר "רוב אבריו או כל אבריו", עייש"ה, ומשמע כהמחנ"א ודלא כהתוס', וכן נראה מהאבני מילואים [סי' ע"ב ס"ק ב'] שכ' וז"ל, "שהרי גופו הוא החפץ המוזהר מהר סיני והוא בעצמו חפץ הנדור" ומשמע נמי דכל גופו יכול להיות חפץ הנדור מלעשות בו תשמיש.

ונראה דאין כאן מחלוקת והתוס' מודה דכל גופו שפיר נאסר בנדר, דאם עינו הוא חפצא א"כ גם כל אבריו הם חפצא, ותוס' לא קאי בזה כלל, וכוונת התוס' הוא, דאף אי כל גופו הוא חפצא אבל האדם עצמו גברא הוא, דהגברא וגופו תרתי נינהו וכמאמר הקרא "עור ובשר תלבישני", ועיין בהערה ¹⁴⁸ מה שהבאנו לגבי הגוף של אליהו הנביא, האדם שבאדם הוא גברא והחפצא שבאדם – גופו – הוא חפצא ככל חפצא.

ופשוט שזו כוונת התוס' דלא שייך קונם על ה'אדם עצמו', והיינו דקונם היינו שיש קדושה שהאדם מוזהר בו – החפצא מופרש ממנו, אבל אם האדם עצמו הוא הקרבן, א"כ אין כאן מישהו שמוזהר בהך קדושה ואין כאן קונם, אבל באוסר כל גופו בשינה, הרי הוא האדם – האדם שבאדם – הוא מוזהר מלהשתמש בכל גופו לשינה, וכל גופו הוא החפצא.

ביאור המושג דמים ואין דמים לבן חורין – ועצם המושג של דמים וממון שיש בחפץ ממוני.

ההקדמה השלישית היא כך – צריכים לבאר את עצם המושג שאין דמים לבן חורין – ואת עצם המושג של דמים וממון שיש בחפץ ממוני.

ונקדים – מצאנו דבאיסור"נ איכא נפ"מ בין איסור"נ דאורי' דאין בו דין ממון לאיסור"נ דרבנן דיש בהם דין ממון, ומ"ש, הרי בתרויהו לית ליה שימוש ולא שוה לו כלום בשוק.

וידוע מהגרש"ש"ק בשערי יושר [ש"א פ"י עמודים כ"ח כ"ט] שהוכיח מרש"י בפסחים לחלק דרך באיסור דחיילא בחפצא [ככל דיני דאורי'] אז פקע ממנו דין ממון, דערך וממונות היא חלק מהחפץ אף דנקבע לפי המחיר בשוק, ולכן כדי להפקיע את הדין ממון צריך שבחפץ עצמו יתבטל הדין ממון ולא סגי מה שבשוק לא ישלמו על זה, משא"כ כשיש רק איסור מן הצד [כדין דרבנן], דאז הרי"ז כארי דרכיב עליה ובזה לא אכפת לן מה שבשוק לא ישלמו לו, דהערך והדין ממון שלו אינו "בשוק" רק "בתוך החפץ", ובשוק נקבע רק כמה הוא הערך בתוך החפץ, ודו"ק.

וצריכים להוסיף בזה ביאור: הרי סו"ס אין מי שישלם על החפץ הזה של איסור"נ מדרבנן ומה שייך בזה שוק, והביאור כך:

¹⁴⁸ וז"ל האור החיים הקדוש [חוקת פרק כ"א פסוק י"ז] "וזה לך האות אליהו הנביא שעלה השמימה להשתלם גמולו ולא טעם טעם מיתה, והגוף הן אמת שאינו יכול לעמוד בעליה העליונה הגם שנזדכך הגוף ועמד בגדר רוחני אף על פי כן בערך רוחניות עליון יחשב לגשם, אלא שאמרו ז"ל [זוה"א ר"ט.] במעשה אליהו ז"ל כי בהגיעו לגלגל חמה שם נפשט מגופו והניח אותו בגלגל חמה וכשהוא יורד למטה לובשו ויורד בו, ואמרו ז"ל עוד שכשנתן ה' תורה לישראל בהר סיני נעשו ישראל בני חורין מהמיתה וחזרו להיות כאדם קודם שחטא דכתיב חרות על הלוחות ואמרו ז"ל [שמו"ר פ' מ"א] אל תקרי חרות אלא חירות חירות ממלאך המות, וכיון שכן בעת הגיע תכלית שלימותם היו עולים גוף ונפש ופושטים גופם בגלגל חמה כאלהו".

השוק קובע השווי של ה'מין', וחפץ זה שייך למין מסויים ויש לו מחיר כפי המין, ולכן המצב הפועל שלו לא משנה את המחיר של השוק, ומהאי טעמא חכמה של רופא אין בו אונאה כיון שאין בו שוק שהרי החכמה של כל אחד היא יחודי, ופשוט א"כ שחפץ כזה שאין לו שוק וכל המחיר שלו הוא רק מה שאנשים מעריכים את החפץ המסויים הזה, שזה חפץ נדיר, א"כ הכא פשוט שאם יהיה איסורי הנאה דרבנן דשוב ירד המחיר, והכא הממון תלוי על המצב בפועל, שהרי אין לו שוק, אבל חפץ רגיל ששייך ל'מין' מסויים שיש לו שווי בשוק, הכא לא דנים לפי השוק בפועל – אם במצב כזה ממש יש קונים בפועל, שהרי דמי החפץ שייך לגוף החפץ, ע"ע בהערה ¹⁴⁹ מה שיש להוסיף בזה, ובאמת דגם אחרי כל מה שנתבאר כאן אכתי קשה הגדר בזה – ועיין עוד בהערה ¹⁵⁰ מה שהוספנו תוספת דברים בכל הנ"ל.

והנה עיקר יסוד לזה דהערך והדין ממון שלו אינו "בשוק" רק "בתוך החפץ", [ובשוק נקבע רק כמה הוא הערך בתוך החפץ], דבר זה מוכרח מדברי הראב"ד בב"ק [מובא בקצוה"ח סימן שס"ג] דמי שהוא בעלים על גוף החפץ, ולחבירו יש בעלות על דמי החפץ, [והנפ"מ מבעלותו הוא רק דכשבעל החפץ ימכור את

¹⁴⁹ שאלוני: הרי יש שוק לאיסורי הנאה דאורייתא אצל חילונים, והתשובה, דלמשל – זה הרי פשוט שרחב"ד שאמר שמי שאמר לשמן שידלוק יאמר לחומץ שידלוק, שהוא לא יגבה תשלומי נזיקין של שמן כשהזיקו לו את החומץ, וכן הוא בבב"ד.

והביאור, שהרי מה שפלוני 'ממציא המצאה' שלא מתאימה למציאות האמיתית של החפץ, הרי זה לא מגדיר את המחיר של החפץ עצמו, וכיון שהמציאות האמיתית של כל חפץ נקבע כדיני התורה ולפי ההסתכלות של התורה, א"כ החילוני 'ממציא המצאה' שיש שימוש בחפץ שחפץ זה בעיני התורה הוא חפץ שאין בו שימוש, הוא יצר לעצמו מציאות חדשה שלא קיים במציאות האמיתית, [וזה דומה – להבדיל אלפי הבדלות – לאידך גיסא – לרחב"ד שחי במציאות האמיתית ממש – שהיא יותר גבוהה מהמציאות שקיימת לכל העולם בדרגות הפשוטות].

שו"ר בשערי יושר [ש"א פ"ט עמודים כ"ה כ"ו] שכתב שדומה לסם המוות ואין לישראל בהם שום שימוש, עד כדי כך שגם אם הישראל לא ידע מהאיסור אכתי מיקרי מזיק, ועיין עוד שם לחדש דיתכן שגם באופן שהוא לא יצטרך להאמין שהדבר אסור דאעפ"כ מיקרי הוזק, עיי"ש שהוכיח כן, שהאיסור רכיב עליה אף שבפועל אינו מוזהר באיסור זה.

¹⁵⁰ דהנה יש לעיין – שאף שהגרש"ש"ק הוכיח מרש"י בפסחים שיש דין ממון באיסורי הנאה דרבנן, ויכול לקדש בו אשה מה"ת, הרי אטו נימא שגם חייבים על זה נזיקין, ולכא' איזה סברא יש לחלק ביניהם, עוד יש לעיין, הרי הגרש"ש"ק ביאר למה איסורי הנאה דרבנן חשיב ממון והוא משום שזה כמו ארי רכיב עליהו, ויש לעיין אטו בארי דרכיב עליהו לצמיתות – וכגון שזרקו לגוב אריות – הרי שייך בזה דין ממון, ואי נימא דשזה ממון נשאל הרי מאי שנא ממים עכורים, הרי מבואר בתוס' להלן [צ"ו] שכל ההבדל בין מים עכורים למים צלולים הוא אי שייך הצלה או לא – ואי נימא דמים עכורים שזה ממון לקדש בו אשה כמו איסורי הנאה דרבנן א"כ למה מיקרי מזיק לזורקו למים עכורים שהרי סו"ס הדין ממון של החפץ לא פקע, ואי פקע אז למה לא פקע באיסורי הנאה דרבנן.

והעירני בכל זה תלמיד אחד לדבר חדש ולתוספת הבנה בכל ענין זה – והוא, שבאמת יש ב' דיני ממון של חפץ, דבקידושין אמרינן שמה שזה פרוטה במדי, ונחלקו בזה אי הוי חומרא דרבנן – ועיין בזה בר"ן [דפי הרי"ף ו']. דלגבי גזל הגר אמרינן "דאין לממון אלא מקומו ושעתו", אכן יש אומרים דמהני מעיקר הדין בקידושין, וע"כ מטעמא דלדידי שזה לי והיינו דהיכא שיש דין ממון בעצם שוב מהני לדידי שזה לי להיות כממון אצלה.

ועיין בשערי חיים ריש קידושין [סימן ב'] דמהני רק לקידושין ולא לכסף של קנין קרקע, דאף אי חשיב ככסף להחיל קידושין אבל אינו כסף לחייב תמורה, "דאין לממון אלא מקומו ושעתו", ורק כסף שמחייב תמורה [כסף החוזר] מחיל קנין בקרקע ורק בקידושין לא בעינן כן.

למדנו מכל הנ"ל שיש ב' דיני ממון בחפץ, דין עצמי, וזה נמדד במדי וזה מהני לקידושין כיון דאצלה זה ממון מצד לדידי שזה לי, ויש דין שני של ממון בחפץ שמתייחס לבעל הממון, ורק מחמת התוספת דין הזה שייך תביעה של בעל הממון על ממון, ובדין זה כו"ע מודי "דאין לממון אלא מקומו ושעתו", ורק להחיל חלויות שתלויות אך ורק בדין ממון עצמי מהני מדי ¹⁵⁰, והיה מקום לומר שבהלכות נזיקין ליכא תביעת ממון על ממון ששוה פרוטה במדי "דאין לממון אלא מקומו ושעתו", ולכן מי שזיק לחבירו ממון כזה של איסורי הנאה דרבנן, דאף שיכולים לקדש בו אשה אבל אין לו את התנאי של 'מקומו ושעתו', ושוב לא מיקרי ממון לגבי נזיקין.

ויתכן א"כ לאידך גיסא שמי שזיק להשוות ממון חבירו להיות איסורי הנאה דרבנן, דיתכן דמיקרי מזיק ממש של הזיק שאינו ניכר, ולכא' יש לזה הוכחה ממדמע שהוא מדרבנן, ויתכן שחל קידושין בזה אף שהזיק את הממון הזה.

ולפי"ז יתכן שדומה ממש למים עכורים, אכן יותר היה נראה שמים עכורים לא מהני בזה לדידי שזה לי ואין לו מעלת פרוטה במדי, ודו"ק.

שוב ראיתי שכבר האריך בזה הגרש"ש"ק בשערי יושר [ש"א פ"י עמודים ל"ב ל"ג], ויש בזה הרבה פרטים בסוגים השונים של איסורי הנאה דרבנן, ויש גם תוס' להלן [ע"ב: ד"ה דאי] שמבואר שם שיש חיוב דו"ה על איסורי הנאה דרבנן, ויש לדון אם מזיק דומה לזה, ועיין בכל זה בגרש"ש"ק שם.

ובשם הגאון הרב ר' דב לנדא שליט"א אמרו שיתכן שאין דין מזיק על איסורי הנאה דרבנן אף דמהני לקידושין, כיון שבמזיק לא סגי במה שהוא מזיק את ממון חבירו אלא שהוא צריך להפסיד את ממון חבירו מחבירו, וכיון שאין לחבירו כלום מממון של איסורי הנאה דרבנן, שוב ליכא בזה חיובא דמזיק, והעיר ממי שמקנה ממון לחבירו מעכשיו על תנאי שישבר ויוזק, שמי ששבר לא הזיק את ממוןא דראשון כיון שעל הך צד אינו ממוןא מלפני כן, וגם לא הזיק לשני כיון שהשני רק יוכל להיות בעלים על הממון בפועל היכא שיהיה במצב של נזק, והרי לא החסירו כלום.

החפץ, דאז דמיו הולך לבעל הדמים], דהדין בזה הוא דאין זה "לכם", ובאתרוג בכה"ג לא יצא ידי"ח, ומבואר דדמי החפץ הוא חלק מגוף החפץ, ואינו בשוק, ודו"ק.

יש הוכחה ברורה לעיקר יסוד זה מהסוגי' של בתר מעיקרא – ריש כיצד הרגל – עין היטב בהערה ¹⁵¹ מה שהבאנו בזה.

ב' טעמים למה אין דמים לבן חורין.

כשבאים ואומרים שבן חורין אין לו דמים – הכא באמת יש ב' חסרונות – א] החפצא הוא חפצא שאינו חפץ ממוני, ורק כשחל בו חלות דין עבד נהפך לחפץ ממוני שנתפסת בה בעלות ומכירה, וכנ"ל, וכעת הוא כמו איסוה"נ דאורייתא שהתורה הפקיע ממנה את התורת ממון שלו.

ב] גם חפץ ממוני ששייך בו בעלות וקנין, אבל אם אין ל'מין' המסויים הזה שוק ולא קונים אותו בשום שוק, שוב אין אפשרות לקבוע בו שווי.

כל שומא של האדם כעבד בחבלות ונדרי דמים וכופר דמי מזיק – אין זה אלא לחפצא שיש בגברא – לעבד שיש באדם, אבל לאדם שבאדם ליכא שום דמים ושום שומא.

הדרנא לקמייתא – איך שמין כעבד כנעני או כעבד עברי – הרי הוא לא יכול להיות עבד כלל [עכ"פ בזה"ז] – ועוד שעצם מניעת האפשרות להמכר כע"ע אינו אלא גרמא, וע"כ שזה שומא בעלמא, ונראה שיש לזה גדר מסויים – ואינו שומא בעלמא בלי גדרים.

דנראה שנתחדש כאן, שבאמת אין דמים לבן חורין גם אחרי שנתחדש בו שומא זו, והיינו שאין מין זה 'בר שוק' ו'בר מקח וממכר' – וכאמור חסר בבן חורין עצם המציאות של דמים וממון – ואעפ"כ חזינו שיש לו דמים בנדרים וכן בנזיקין.

והגדר בזה הוא שיש עוד צד לדון אותו, והוא שכמו שבכל גברא של האדם יש גם חפצא מצד הגוף שבו, שזה החפצא של הגברא שחל בו איסורי נדר, כמו כן נתחדש בדיני שומא שיש דמים לאדם, והיינו שיש צד נוסף באדם וצורה אחרת לדון אותו – והוא ה'חפצא' של 'עבד' שיש באדם, וה'עבד' שבאדם הוא דבר ממוני ככל חפצא אחרת.

ה'חפצא' של 'עבד' שבאדם, העבד שבאדם הוא דבר ממוני ככל חפצא אחרת – יש כאן 'שם' חדש ומציאות חדשה שהוא יכול להחיל בעצמו על ידי קנין עבד ואז חל בו הך חפצא, ונתחדש בפרשת נזיקין שהחפצא הזו שייך בה שומא ושמן את האדם כפי הך חפצא שיש בו.

ואף שלפי האמת לא קיים בו הך צד עבד בפועל וגם לא קיים בו בכח שהרי ודאי שעבד כנעני לא קיים בישראל – ויתירא מזו – שלהשוות את עצמו לעבד הוא חלות ועשייה בפני עצמה – ומה שייך לדון אותו כן – והביאור – שלא דנים כל אדם ואדם באשר הוא לפי הדינים שלו הפרטיים, אלא שכיון שבעצם ה'מציאות של האדם' קיימת 'מציאות של עבד' שהתורה חידשה בהך מציאות ששמו אדם – זה שנתחדשה בפרשת עבדים 'מהפכה' להחיל בו מציאות חדשה – מכח החידוש הזה חידשה התורה שבכל דיני ממונות יש אפשרות לדון ולשום אותו כדבר ממוני.

¹⁵¹ דהנה – הנה שיטת הרמב"ן בסוגי' ריש כיצד הרגל בבתר מעיקרא שהוא פוטר את השני גם בלי טעמא דבתר מעיקרא, ובלי טעמא דזוטו של ים, ובלי טעמא דאבידה מדעת, אלא מטעמא אחרינא והוא, שהרי אין לחפץ דין ממון ולא שווה כלום, שהרי אין מי שישלם עליו, ומעתה יש תימא גדולה לראשוניים שחולקים על הרמב"ן בעיקר הסוגי' דא"כ מה ההוכחה לדין בתר מעיקרא ממה שפוטרים את השני.

וכ' הברכ"ש [סי' י"א ס"ק א'] בשם המשכנות יעקב דלחולקים על הרמב"ן צ"ל שצריך "מעשה בחפץ" לאשווי ללאו בר דמים, וזהו רק אי אמרינן דבתר מעיקרא אזלינן, עכ"ד המשכנות יעקב – והביאור כנ"ל.

עוד הוכחה לזה הוא ממה דמבואר בסוגי' שם דמהני בתר מעיקרא לדון את החפץ כשבור גם כשיש אפשרות של הצלה, ונראה דגם הכא הגדר כנ"ל, דמהך דין דבאפשר להצילה אמרינן "מנא תבירא תבר" מוכרח דכל הדין "מנא תבירא תבר" הוא רק כשיש מעשה בתוך החפץ, וזהו באמת "הסברא פשוטה" שכתבו התוס' והרא"ש שלא שייך מנא תבירא תבר בזרק חץ – ומעתה לא מעלה ולא מוריד מה שאפשר להציל שגם האפשרות של הצלה היא חיצונית אבל מצד המעשה שנעשה בו הרי הוא שבור.

ועיין בחו"ש מרן הגר"ד [ריש סימן י"ג - ג' - ד"ה הדין בתר מעיקרא] שרק בנעשה מעשה שבירה אמרינן דין בתר מעיקרא, אבל בלא מעשה אלא שסתם עומד להשבר אינו כלום, אכן בספרו [סי' י"א ס"ק ד'] היה נראה שנתחבט בזה, וכתב בברכ"ש "איך הדין אם נפלה מראש הגג מאליה אם אמרינן בזה בתר מעיקרא, נתברר אצלי ב"ה דג"כ אמרינן וכו' ומה לי ע"י הרוח או ע"י האדם", וכן הביא מהשלטי גיבורים [ונ' דכוונתו לשלטי גיבורים בדף ז': בדפי הרי"ף בסוגי' דמגלגלת], ורק כשחפץ הולך להשבר מעצמו לא אמרינן בזה דבתר מעיקרא אזלינן, דאין בו שום מעשה שבירה, כן הבנתי מדבריו.

וכל זה גילתה התורה בפרשת נזיקין של בהמה שהזיקה אדם שהיא פרשה ממונית רגילה – שאפשר לדון אותו כחפץ ממוני כיון שיש צד נוסף לאדם, דהיינו הצד עבד שבו, ומכאן יש גילוי לכל מקום, והיינו לחבלות שזה מחייב חדש מצד "כופר האברים", וכן לכופר למ"ד דמי מזיק ששמן אותו כך, ומכל זה למדנו שגם נדרי דמים שהיא גם פרשה רגילה של דמי אדם שגם היא נמדדת כפי הדין ממון הזה.

אחרי כל החידוש שיש בשומא עפ"י העבד הנמכר – אבל סו"ס האדם שבאדם אינו דבר ממוני, ולא שייך בו שוק.

ומעתה נראה שגם אחרי החידוש הזה שחידשה תורה בכל הפרשיות של ממונות – דכל זה מתייחס לחפצא שבאדם, וחפצא של עבד שזה צד נוסף ודין נוסף באדם, אבל הגברא שבגברא – האדם שבאדם – הכא עדיין מיקרי האדם 'לאו בר דמים' ואין עליו שומא כלל וכלל, ואינו בר שוק ולא נתפס בו מקח וממכר – ואית ביה עדיין הנך תרי חסרונות, א] הוא לא חפץ ממוני ב] אין שוק שמשלמים עליו וקונים ומוכרים אותו, והיינו שאם נתייחס לאדם שבאדם אכתי לא חשיב כממון, ולא מתייחס אליו לא חבלות ולא נזיקין ולא נדרי דמים – ומהאי טעמא חכמה של רופא אין בו אונאה כיון שאין בו שוק שהרי החכמה של כל אחד היא יחודי, ופשוט, ורק בחפצא שיש באדם קיימת הך מציאות של עבד אף שאינה מציאות שבפועל יכולה להיות אצל האדם המסויים הזה, וכלפי הלכות ממונות דנים את החפצא שלו – הגוף שלו כחפצא ממוני בהלכות ממון.

חידוש בדמים של ערכין – שכאן נתחדש התייחסות של תשלומין לאדם שבאדם.

אחרי הקדמה זו – נראה לחדש – שכאן בערכין נתחדש שומא חדשה והתייחסות חדשה של ממון לאדם שבאדם – ונבאר את הדברים.

הלשון 'ערך' אינו תחליף בעלמא ללשון 'דמים', אלא שיש ב' סוגים שונים של תשלומין והתחייבויות כנגד האדם, ערכו עלי הוא נדר שמחייב תשלום ומחיל התחייבות לשלם 'דמי ערכו' והיינו הדמים של האדם שבאדם, ודמיו עלי הוא נדר שמחייב תשלום ומחיל התחייבות לשלם 'דמיו' והיינו הדמים של העבד והחפצא שבאדם.

ההבדל הוא שכלפי החפצא שבאדם כבר נתחדש שיש התייחסות אליו כדבר ממוני לכל הדיני ממונות שבתורה שיש בו צד עבד – ואף כי חידוש הוא, דסו"ס אינו עבד, אבל כך נתחדש לגבי השומא של כל דיני ממונות.

אולם כלפי ערכין הרי אין כאן דמים ואין ב'אדם' דמי 'אדם' שהרי לאו 'בר שוק' הוא – אין באדם שבאדם צד ומציאות ממונית כיון שהוא מופקע ממקח וממכר ומכל ענינא של שוק, כחכמה של רופא, ונתחדש התחייבות ותשלומין על הדבר הזה.

הרי שיש כאן פרשה מחודשת – נתחדש בפרשה זו שעל ידי נדר של ערכין חל בנערך 'דין נערך' – וזה נעשה על ידי המעריך שמעריך אותו, והתורה חידשה בנדרי ערכין שנערך מקבל דיני ממון באדם שבאדם – אך ורק כלפי הלכות ערכין, אבל כלפי דיני ממונות אין כאן כלום – חידוש מיוחד בפרשת ערכין לגבי חיובא דערכין.

להלן [...], יבואר שצריכים דווקא עפ"י כהן ויתירא מזו מצאנו דבעינן העמדה והערכה של הנערך לפני הכהן – והגדר בזה, שהכהן אוה תורה עפ"י הכהן מחיל בנערך חלות דין דמים כלפי ההתחייבות של ערכין.

מובן לפי"ז מה שייך שיעור קצוב בערכין, ומה שייך שיעור זה בפדיון הבן.

דהאיך נתחדש שיעור קצוב בערך קבוע לכל נערך שנקבע בלי שום שייכות לדמים שלו כפי שנמכר בשוק, וגם בבעל מום שאין לו דמים כלל אכתי יש ערך רגיל, וכי חוקת התורה למדנו כאן.

עוד הקשינו שמוכרח שהגדר בהך שיעור קצוב הוא שהתורה קבעה שזה באמת השומא שלו, ולא שזה סכום בעלמא מגזה"כ – ולכן נקבע כן גם בפדיון הבן, וזה קשה דמה שייך ב' שוויות שונות באדם אחד, שווי של דמים ושווי של ערכין.

התשובה לכל הנ"ל היא – שבאמת יש ב' הסתכלויות שונות בהך אדם עצמו, ולכן אית ביה תרתי.

ולפי הנ"ל – גם בפדיון הבן קבעה התורה פדיון כנגד הדמי אדם שבאדם, והיינו שהשיעור של עבד להמכר הוא גילוי בעיקר דיני ממונות לכל ההלכות שכך דנים אותו בתור חפץ ממוני, ומהני ממילא לנדרי דמים וחבלות ונזיקין, אולם הערכין ודמים יש חידוש מסויים לגבי ההלכה המסויימת הזו של ערכין ופדיון הבן – וגם אחרי הנך ב' פרשיות אינו דבר ממוני.

סימן ד' קונטרס בסוגי' דחינוך

פרק א' גדרים שונים וחילוקים שונים בפרטי המצוה לגבי חינוך, ובפולגות הראשונים על מי רמי החינוך, האב או הבן.
 פולגות הראשונים אי בחינוך בעינן כל פרטי המצוה או לא. פולגות הראשונים אי חינוך על האב או על הבן. חידוש תולה את המחלוקת של פרטי המצוה בחינוך במחלוקת על מי מוטל המצוה, ודוחה ומוכיח שלא תלויים זכ"ז. חידוש בשיטת הראשונים שאין מצוה על הבן דבאמת המצוה על הבן הוא 'מצות חינוך' – בתור השלמה לחיוב האב – חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך. כמה סתירות וקושיים בגדרי פרטי המצוה. מחלק שיש ג' חלוקות שונות בפרטי המצוה – ובביאור הגדר של מצות ושמתם בד' מינים כל ז' בביהמ"ק. מבאר שנענועים הוא חלק מעיקר צורת החיוב שמוטל עליו, ודן לגבי עיטוף. תוספת ביאור למה נענועים הוי צורת המעשה – וחידוש גדול בנענועים מהמאירי. חלוקה מיניה וביה בתוך נענועים עצמם, ובדין מי שאינו יודע לברך. סיכום ד' דרגות של פרטים. דן לשיטת התוס' שהקטן עצמו מחוייב, ומחוייב גם בפרטים שיש בנענועים, וגם מחוייב בפרטים של עיטוף. כמה ספיקות בפרטי המצוה – לגבי 'חינוך' ולגבי 'ושמתם'.

פרק ב' גדר חדש של פרטי המצוה בחינוך, מצוה בתוך מצוה, – בגדר מצות הסיבה במצוה, ובגדר בקרבן ראייה בתוך מצות ראייה, ובגדר סמיכת בעלים.
 מבאר את פולגות הראשונים האם איכא ראיית פנים בלי קרבן – דתלוי בפולגות בדין לכם ושאלו בד' מינים. דוחה את התלייה הנ"ל – ומחדש שיש חלוקה רביעית – "מצוה בתוך מצוה שמעכבת אותה" – ומצאנו כן ביסוד הגרי"ז בהסיבה, וכיסוד הגרא"ל מאלין בעמידה בקרבנות, וכן בשיטת רש"י בהידור כלולב היבש, ולכן הפטורים מהסיבה מקיימים את המצוה בלי הסיבה. בגדר מצות הבאת קרבן בראייה – מצוה בתוך מצוה, ולכן אינו מעכב. שיטת התוס' לגבי סמיכה בחינוך של הקרבת קרבן לגבי ראיית פנים דמאי שנא מנענועים – ומבאר דגם סמיכה היא קיום מצוה של בעל הקרבן – בתור מצוה בתוך מצות הבאת הקרבן. הערה בשיטת התוס'. פולגות התוס' והרמב"ם בגדר מצות קרבן ראייה – מצוה בתוך מצוה או חלק מצורת המצוה, ונפ"מ אי חשיב כלאו שאין בו מעשה. הערה לגבי קטן שיועד לקיים מצוה ולא יודע לברך. דרך חדשה בדין נענועים.

פרק ג' חינוך באב ואם, וביאור השני דינים במצות חינוך, גם על האב וגם על הקטן, ותוספת דברים בדין חינוך לראייה, ויסוד דברי הטורי אבן בחסרונות שתלויים בקטנותו.
 הקדמה. ביאור השיטות דחינוך באב ולא באם, דאיך למדו בסוגיין, וע"כ שיש ב' דינים בחינוך. מקור לזה מרבינו מנחם. כן מוכרח נמי מהש"ס עצמו. בהיתר לברך בלי נענועים, ובחינוך של קרבן פסח שלא למנויו. חידוש לאידך גיסא דחייב לקנות לו טלית אף שגדול עצמו פטור בזה. יש לדון בסוגי' דחגיגה [ו'] בחיגר וסומא דאביי הכריע דליכא חינוך לראייה באופן שהגדול פטור – ומבואר שהדין השני של רבינו מנחם לא נאמר בכל מקום. בספיקת הגמרא בחיגר וסומא. כמה קושיים של הטורי אבן בחינוך של עלייה לרגל. יסוד גדול מהטורי אבן דבקטנותו גרמה לו ליכא חסרון בחינוך. מוכיח שלפי שיטת התוס' כל החינוך של עלייה לרגל אינו אלא מצד החיוב של האב ולא מצד המצוה של הבן. סיכום פולגות הראשונים בעלייה לרגל בלי קרבן. בדין מצות צריכות כוונה בחינוך, ושאר דינים שקטנותו גרמה לו. בקושי' הטורי אבן שקטן אינו הולך בעצמו.

פרק ד' גדר חדש: ביאור בפולגות הראשונים בחיוב הבן וחיוב האב בחינוך, דיסוד החיוב של האב מקבילה לאחריות הכללית של כל אחד על כל המצוות, וביאור בצדדי הספק בקטן סומא בחינוך לראייה.
 כפשוטו מצות הבן בחינוך דומה למצוה של סומא מדרבנן. מהלך חדש לבאר יסוד החיוב של האב בחינוך הבן – וזה האחריות הכללית על כל המצוות. בתוס' יש לומר שהחיוב של האב מקביל לאחריות הכללית על כל המצוות, ואז ממילא חל חיוב על הבן במצוה מסוימת, הלכך ליכא ערבות בקטנים. בגדר ברכת ברוך שפטרני. בזה א"ש ספיקת הגמרא בקטן סומא בראייה – והמסקנה דליכא חינוך. מתמה טובא על הראשונים שלומדים שאין מצוה על הבן והכל הוא מצוה של האב. חידוש בשיטת הראשונים שאין מצוה על הבן דבאמת המצוה על הבן הוא 'מצות חינוך' – בתור השלמה לחיוב האב – חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך.

פרק ה בגדר הברכה שפטרני מעונשו של זה, ובגדר האחריות הכללית על המצוות של בנו ובמה שהוא נענש עליו.
 המקור לברוך שפטרני. טעם המג"א – התרשלות בחינוך בנו, וטעם הלבוש – שבנו כבר לא יענש בגללו. שורש המחלוקת. דינו של אב שלא חנך את בנו אבל בנו התחנך על ידי אחרים. האם מדובר על העונש של החטא של הבן או העונש על מה שלא חנך. הוכחה שהברכה שייכת למצות חינוך, ומבואר שקנינו של האב בבנו הוא 'קנין רוחני' ולא קנין ממוני. במה שיש לתמוה בדין ברכה שפטרני בבת שהגיע לחיוב מצוות. מחדש שיש שני חלקים למצות חינוך, עיקר החיוב לחנך למצוות, והאחריות הכללית על מצוותיו שמה נובע שהעונש על חטא הבן מתייחס לאב, ובדין השני מתחלקים הבן והבת. חילוק נוסף במצות חינוך בין בן לבת. חילוקים נוספים בין בן לבת. בת קטנה שנישאה. האם מברכים ברכה זו על נכד. ברכה על האב או גם על האם. למה מברכים בשעת העליה לתורה.

פרק ו בסתירות בשיטת הרמב"ם, אי הוי מצוה על האב או הבן.
 סתירות ברמב"ם – אי מצות הבן או מצות האב. מבואר הכא כרבינו מנחם.

פרק ז שיטת הרמב"ם בחילוק בין חינוך למידות לחינוך למצוות.
 בדברי המשך חכמה דיתכן שיש מצוות חינוך מה"ת וקרא דאשר יצוה את בניו אחריו, ויתכן שיש קיומית מה"ת. מהלך נוסף מהפחד יצחק שיש מצוות חינוך נפרד במידות חוץ מהחינוך של מצוות. הערות בדברי הרמב"ם מה דילפינן מיעקב אבינו בהלכות שכירות פועלים. ישוב בדברי הרמב"ם בהלכות שכירות כלפי השכירות של יעקב אבינו. מקור מהמידות של משפט אצל אברהם – בהנהגה שלו בדין עבודת פרך

בעבדים. < מידות בכל מצוה - כזריזין וכדומה. > בגדר הלימוד של לפני מתן תורה - בגדר ברית שביתת כחיים קודם מתן תורה. < ביאור חדש ברכוש גדול שהוציאו ממצרים. > דברי ר"ח וויטאל בגדר השחתת המידות. < דברי הגר"א בכח התורה לשמור על המידות. > ריתחא דאורייתא ברמה של כעס של חיות טורפות. < כשיש סתירה בין מצוות למידות המצווה הופכת את המידה לטובה. >

פרק ח' עוד פרטים בחינוך, א] יש כמה דרגות של חיוב האב, ובנוזיר האב במקומו ממש, ב] מחדש שיש מצוה קיומית מה"ת של חינוך, וזה סגי להפקיע מידי איסור ספייה מה"ת. < ביאור החילוק בין נוזיר לשאר דיני חינוך. > הערה בדין חינוך דיתכן שזה קיומית מה"ת – ובדין חינוך בשלא למנויי דליכא ספייה מחמת קיום מצות חינוך דאורייתא. <

פרק ט' בגדרי חינוך בפרטי המצוה, ובדין ספייה לקטנים במצות סוכה. < ביאור הסוגי' לפי ה"מ דמצד ספייה אתינן עלה, דפליגי אי איכא איסור ספייה בסוכה. > פלוגתא זו תלויה בעיקר האיסור של אכילה חוץ לסוכה אי חשיב קו"ע או שוא"ת. < מקור מהמחצית השקל שעיקר הסוגי' יכול להיות מצד ספייה. >

פרק א'

גדרים שונים וחילוקים שונים בפרטי המצוה לגבי חינוך, ובפלוגתת הראשונים על מי רמי החינוך, האב או הבן.

פלוגתת הראשונים אי בחינוך בעינן כל פרטי המצוה או לא.

עיין ריטב"א [סוכה ב':] שהביא פלוגתא אי בעי כל פרטי המצוה בחינוך, או לא, והוכיח מהסוגי' דבעי כל פרטי המצוה, דכ' אמה הוא חלק מהפרטים של המצוה, ועל זה בונים את כל ההוכחה של הגמ'. <

ועיין במ"ב [סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח] דבכה"ג שהאב לא הקנה לבנו קטן את הד' מינים ביום הראשון איכא פלוגתא בין הפוסקים, והרבה מן הפוסקים ס"ל שהאב אינו מקיים בזה מצות חינוך, אולם יש מהפוסקים דס"ל דהאב מקיים מצות חינוך בד' מינים שאולים, וכ"מ מד' המרדכי בשם הראב"ן, ובשעה"צ [ס"ק ל"ו שם] אסברה לה "דס"ל דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה", וצ"ב שורש האי פלוגתא. <

פלוגתת הראשונים אי חינוך על האב או על הבן.

וכפשוטו אפשר לבאר את צדדי הספק אי בעי פרטי המצוה או לא, עפ"י מה שנחלקו רש"י ותוס' בברכות [מ"ח] האם החיוב חינוך הוא רק על האב והקטן עצמו פטור לגמרי [רש"י] או גם על הבן עצמו חיילא חיוב מדרבנן [תוס'], ומהאי טעמא נקטו דקטן חשיב כמחוייב מדרבנן והוכיחו מזה דהמחוייב מדרבנן א"י להוציא את המחוייב מדאורייתא. <

וכעין זה נחלקו הראשונים במגילה [י"ט] אהא דפליגי התם ר"י ורבנן אי קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים יד"ח או לא, ובראשונים הקשו אמאי אינו מוציאם הא גם הגדולים כל חיובם הוא רק מדרבנן, ויעו"ש בתוס' שייסדו דתרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן. <

אולם ברמב"ן ובר"ן שם כתבו באופ"א דרבנן סברי שאינו בדין שהקטן יוציא הגדולים יד"ח משום דלאו מצוה ידיה היא אלא דאבוא דאיהו לא מחייב במצוות כל עיקר, ור"י שהתיר בקטן ס"ל דבמגילה איכא חיובא גם על הקטן לפי שכולם היו באותו הנס, יעו"ש. <

והנה ברש"י [סוכה מ"ו] מבואר דבד' מינים של קטן לא אמרינן דין הוקצה למצוות, אולם בתוס' [שם מ"ה] חולקים עליו, וכפשוטו תלוי בהנ"ל, אלא דאכתי יש להעיר דכפשוטו איכא מצווה קיומית לקטן – וכדיבואר להלן – וא"כ למה ליכא דין הוקצה למצוות מחמת המצווה קיומית שהתקיימה בה, ואכתי צ"ע. <

עכ"פ לדרכם של רש"י והרמב"ן ודעימיה דחיובא דאב הוא – לכאן הגדר בזה הוא שזה חיוב "להרגילו" בעלמא ותו לא, והכא יש מקום לומר שא"צ את פרטי המצוה, אבל אי הבן נתחייב במצוה מחמת חינוך א"כ החיוב דרמי עליו הוא ככל מצוה רגילה וכולל את כל פרטי המצוה, דלמה לחלק בין מצוה זה לכל מצוה אחרת דרמי על הגברא מדרבנן. <

אמנם יש מקום לדון דגם לתוס', כשחייבוהו לקטן, אכן "שם החיוב" דרמי אקטן הוא "חיוב חינוך" ולא "חיוב סוכה" מחמת חינוך, וי"ל דלזה א"צ פרטי המצוה, אמנם תוס' עצמן ע"כ לא סוברים כן, שהרי תוס' סוברים שיכולים להוציא אחרים שחייבים מדרבנן, ד"מחוייב בדבר" מדרבנן קרינן להו, וע"כ שאין "שם החיוב" "חיוב חינוך", אלא "חיוב סוכה", ודו"ק, ונראה עוד שהוקצה למצוות היינו במצות לולב ולא במצות חינוך, ודו"ק. <

תולה את המחלוקת של פרטי המצוה בחינוך במחלוקת על מי מוטל המצוה, ודוחה ומוכיח שלא תלויים זה"ז.

עכ"פ בשיטת הריטב"א נראה לומר שסובר כהתוס', ובש"י החולקים על הריטב"א י"ל, או שלמדו כרש"י, או שלמדו כתוס' דהמצוה על הבן, אלא דסוברים ד"שם החיוב" הוא "חיוב חינוך" ולא "חיוב סוכה" – הלכך לא בעי את פרטי המצוה.

איברא דכשנעניין בדברי הריטב"א נראה דלמד כרש"י, דז"ל "דמקרא מלא דיבר הכתוב חנוך לנער וכו'", ולכא' מה מצא במקרא זה לגבי שיטתו בפרטי המצוה, והעירוני דכוונתו לסיפא דקרא, "גם כי יזקין לא יסור ממנו", והיינו דאי כוונת ההרגל היה לתת לו "טעם" במצוה ותו לא, אז היה אפשר לומר דסגי גם בלי פרטי המצוה, אבל כיון שמבואר דכוונת ההרגל היא כדי לסלול לו דרך שלא יסור הימנו גם כי יזקין, א"כ ע"כ דצריכים לדקדק בכל הפרטים, וכן מבואר ברש"י בקידושין [ל] "דרך שכל ימיו יהא מתנהג בו חנוך לו בנערותו".

וכן משמע מהאריכות בלשון רש"י בסוגיין, "שיהא מחונך ורגיל למצוות", וי"ל דהכוונה לדברי הריטב"א הנ"ל.

ובזה יש להבין נמי מה שהריטב"א הביא שאין לעשות שהחינוך ביה"כ על הכוס ולתת לקטן "דילמא אתי למיסרך", דבעינן הרגל שגם כי יזקין לא יסור ממנו, זה ש"י הריטב"א, וי"ל דהי"מ למדו שכל הענין להרגילו הוא רק לתת לו טעם במצוה, ולכן לא בעינן לכל פרטי המצוה.

שוב העירוני דמוכרחים לומר כן בריטב"א דבלאו הכי א"א לומר שהריטב"א כהתוס', שהרי בריטב"א [מגילה י"ט] כתב בהדי' כהרמב"ן דמצוה דאביו הוא, ודו"ק. אולם סו"ס ש"י הי"מ והראב"ן אכתי קשה מסוגיין, וצ"ע.

חידוש בשיטת הראשונים שאין מצוה על הבן דבאמת המצוה על הבן הוא 'מצות חינוך' – בתור השלמה לחיוב האב – חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך.

ובעיקר פלוגתא זו אי הוי על הבן או על האב – עיין להלן [פרק ד] מה שהארכנו בזה – וביארנו שכו"ע מודי דתחילת הדין על האב וסוף הדין על הבן – אלא דנחלקו הראשונים אי סוף החיוב על הבן שמו "חיוב חינוך" או דמחמת החיוב להתחנך מחוייב כבר בחיוב של לולב ושל מצה וכו', ומה שאמרו הראשונים שהבן לא מחוייב אלא האב – כוונתם שהחיוב שחל בבן הוא 'השלמה' לחיוב האב ולכן שמו 'חינוך' ולא 'מגילה' וברכת המזון ולכן אינו מוציאו – והיינו שחכמים מחייבים את האב 'לחנך' ביחד עם זה שמחייבים את הבן 'להתחנך' – חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך.

אבל לפי התוס' המחייב של חינוך של האב חידש על הבן חיוב מגילה וברכת המזון ממש ולא חיוב של השלמה לחיוב האב להתחנך – ונמצא שכל הנפ"מ בזה הוא דלכן לא מיקרי בר חיובא במצוה ההיא לענין להוציאו ידי חובתו, שחיובו אינו חיוב ברכת המזון ולא חיוב עצמאי אלא חיוב כהשלמה לחיוב האב – להתחנך – ודו"ק – עיי"ש היטב.

כמה סתירות וקושיות בגדרי פרטי המצוה.

ונקדים בזה בעיקר הנידון אי בעינן פרטי המצוה לחינוך או לא, דמצאנו בזה כמה אופנים שונים של פרטי המצוה, ואיכא בזה כמה סתירות.

א] יש להעיר דבעיקר דין חינוך מצאנו דבעינן פרטי המצוה דרק בידוע לנענע חייב בחינוך ונענועים אינם אלא מדרבנן ולא מעכבי, וכבר עמד בזה בחת"ס [סוכה מ"ב] והניח בצ"ע, וע"ע באבני נזר [או"ח סימן ל"ט ס"ק ז'] – ובמרומי שדה [סוכה שם] הוכיח מהכא שחינוך היינו באופן שיקיימו את המצוה בשלמותה כמו בגדלותו, ומוכרח א"כ דגם פרטים במעשה שאינם מעכבים גם אם הם רק מדרבנן דאכתי נכללו בחינוך, וכש"כ בפסול למעלה מכ' שהוא פסול מה"ת ומעכב את קיום המצוה – וצ"ע על הריטב"א שלא הוכיח מהתם, וגם קשה על הי"מ דס"ל דלא בעי פרטי המצוה.

ב] עוד יש לעיין דמצאנו סתירה במ"ב, דלעיל הבאנו מהמ"ב [סי' תרנ"ח ס"ק כ"ח] דבכה"ג שהאב לא הקנה לבנו קטן את הד' מינים ביום הראשון דאיכא פלוגתא בין הפוסקים, דהרבה מן הפוסקים ס"ל שהאב אינו מקיים בזה מצות חינוך, אולם יש מהאחרונים דס"ל דהאב מקיים מצות חינוך בד' מינים שאולים, וכ"מ מד' המדרכי בשם הראב"ן, והבאנו מהשעה"צ [ס"ק ל"ו שם] דאסברה לה "דס"ל דמצות חינוך הוא רק על עצם המצוה ולא על פרטי המצוה", וצ"ע דד' המ"ב סתרי זל"ז, דלעיל מיניה במ"ב [סי' תרנ"ז]

הביא בלא חולק דבעי' ד' מינים כשרים, ושוב להלן [ס' תרנ"ח] הביא פלוגתא אי יוצא יד"ח חינוך בשאול, וצ"ע.

ג] בנענונים מפורש דבעינן שיודע לנענע וכן"ל, אולם התם מבואר דא"צ שידע את כל הנענונים אלא דסגי בזה שיודע להיות מוליך ומביא – עיין בביכורי יעקב [ריש סימן תרנ"ז] שהביא כן מהפוסקים, וצ"ב דעד כמה שצריכים גם נענונים א"כ למה שלא יצטרך אותם לגמרי, עוד צ"ב שהביכורי יעקב הביא מהפסקי תוספות בריש ערכין דבעינן את כל הנענונים, ובאמת דכן מפורש בשטמ"ק [ריש ערכין] שידע ל"ו נענונים, ולכא' יש בזה גם קולא, דמלבד מה שמחוייבים בחינוך גם על כל הפרטים וזה החומרא, אכן יש גם קולא שעכ"פ פטורים מלחנך את מי שאינו יודע את כל הפרטים בנענונים – והפוסקים חולקים וא"צ שידע כל הנענונים וממילא שכבר א"צ לעשות את כל הנענונים, וצ"ע שורש פלוגתתם בזה.

ועיין בשו"ע [שם] שכתב שיודע לנענע "כדינו" – ועיין בביאור הגר"א שהביא מהירושלמי "לא סוף דבר לנענע אלא מוליך ומביא וכו'" – ומפורש בירושלמי שהיו ב' צדדים להבין את עיקר הדין של 'יודע לנענע', היינו בנענוע בעלמא ומסיק דבאמת בעינן לכל הנענונים עם כל פרטיהם, וצ"ב הך שו"ט.

ד] עוד מצאנו בנענונים בביכורי יעקב [שם ס"ק ג'] דפליגי הפמ"ג והביכורי יעקב באינו יודע לנענע כלל וכלל – אי אביו נותן לא ומברך שלא בתורת חיוב – או לא, ונחלקו אי חיישינן שמא יסרך וילמד ליטול בלי נענונים או לא, אכן לולי חשש זה היה נראה דמודי כו"ע דיכול לברך, והרי מה שקטן מברך היינו מצד חינוך, ואיזה חינוך איכא בלי פרטי המצוה, והיכן מצאנו נמי חינוך שלא בתורת חיוב על האב, וצ"ע.

ה] עיין בביאור הלכה [סימן תרנ"ז] שכתב שגם אי אינו יודע לברך עדיין מחנכים אותו, והנה כבר הארכנו להלן [שער ו ברכת המצוות סימן ח'] להוכיח דשאני ברכת המצוות מברכת הנהנין שברכת המצוות מצטרפת למעשה המצוה והיא חלק ממנה, וקשה, דא"כ למה לא חסר בפרטי המצוה, ולמה פשוט שנוטל כה"ג.

ו] שנינו בריש חגיגה שאין מצות של ראיית פנים בעזרה בקטנים, ושיטת ב"ה שקטנים היינו שאינו יודע לאחוז בידו של אביו לעלות לירושלים להר הבית וכתבו רש"י ותוס' דכשיודע חייב כבר מדין חינוך, אלא דנחלקו בזה רש"י ותוס' אי מביא קרבן.

דהנה, התוס' [ד"ה איזהו קטן] כתבו שצריך להביא קרבנות נדבה, אלא שהקשו בזה "דהיכי סמיך עלה, דקטן אינו סומך כדאיתא במנחות" ותירצו התוס' "וי"ל דאף על גב דלא סמיך עליה מ"מ דמיא לחינוך בנו" והוסיפו [שם] "ורש"י פירש דאיזהו קטן לא קאי לראייה בראיית קרבן רק לראיית פנים בעזרה", והיינו דלרש"י א"צ להביא קרבן וכן היא שיטת הרמב"ם [פ"ב ה"ו מחגיגה] וכמבואר בלח"מ ובמהר"י קורקוס [שם] – ולכו"ע קשה, שהרי הקטן לא מקיים את המצוה עם כל פרטיה דלרש"י ליכא קרבן ולא מקיימים מצווה בלי הקרבן.

וגם לשיטת התוס' דאיכא קרבן הא סו"ס ליכא סמיכה, ואף דסמיכה לא מעכבת אבל מאי גרע סמיכה מנענונים שגם לא מעכבים, ומעכבים את החינוך, וצ"ע.

ז] שנינו בברייתא שיודע להתעטף חייב בציצית – ועיין בתוס' בריש ערכין ב' פירושם, אי בעינן שיודע דווקא עיטוף ישמעאלים או שהציצית יהיו ב' לפניו וב' לאחוריו, ועיין היטב ברמ"א [י"ז] שהקטן ידע להלבישם כך – וגם לאחוז אותם בשעת קריאת שמע, עכ"פ המשמעות היא שלפניו ולאחוריו היינו עיטוף, וגם הכא הנך פרטים לא מעכבים – ובפרט מה שהוסיף שצריך לאחוז אותם בשעת קריאת שמע שאין זה אלא חיוב מצווה ותו לא, וצ"ע.

ח] יש לעיין דבמצה מבואר ברמב"ם דסגי ביודע לאכול כזית ולא ביודע להסב – ויש ביניהם הבדל גדול, וקשה דמאי שנא הסיבה מנענונים, וצ"ע.

ט] יש לעיין בדברי התוס' בפסחים לגבי שלא למנוייו דמהני מחמת חינוך – ועיין בזה להלן [פרק ג'], וצ"ע.

מחלק שיש ג' חלוקות שונות בפרטי המצוה – ובביאור הגדר של מצות ושמחתם בד' מינים כל ז' בביהמ"ק.

ונקדים שיש לחלק בין ג' חלוקות שונות בפרטי המצוה, ונקדים בדברי הגר"ח [על הש"ס סוכה ט' הוצאת מישור] שביאר את שיטת הרמב"ן דבמצות כל ז' במקדש שזה מדין ושמחתם בעינן ד' מינים כשרים, אולם ליכא פסול שאול, וביאר שאין זה חיוב דולקחתם אלא חיוב ושמחתם ולכן לא בעינן שיתקיימו כל הפרטים שבמצוה, ולכן כשר בשאול, אבל סו"ס חפצא דמצוה בעינן והיינו שיהיו כאן ד' מינים, שהרי מצות "ושמחתם" צריכה "חפצא דמצוה" [דהיינו לולב] שזה כולל את החפצא [הלולב] עם כל הפרטים

ופסולים שנוגעים לחפצא [כמו נקטם ראשו וכו'], הילכך, דוקא "שאול" שאינו הגדרה בגוף ה"חפצא דמצוה", שהרי הך לולב עצמו כשירה לבעלים ושפיר חשיב "חפצא דמצוה" כלפיו, אלא ע"כ שהוא דין במעשה הנטילה, והיינו שיטול בשלו, ולכן דוקא בנידון זה ליכא הלכה בושמחתם שנצטרך משלו, דפרטים ותנאים במעשה הנטילה לא מעכבי בדין ושמחתם.

ומעתה י"ל דגם מצות חינוך אין שם המצוה מצות נטילת לולב אלא שמה "מצות חינוך" – וכדהבאנו לעיל לצדד בזה, והוכחנו ששיטת התוס' שזו מצות נטילת לולב ממש אבל הריטב"א עצמו חולק – וביארנו שלפי החולקים יש לומר שזו מצות חינוך ולא מצות נטילת לולב.

והנה בדברי הגר"ח היה ניתן להבין שזו מצוה אחרת ממש – ושמחתם – בלי שייכות ללקיחה, אולם כפשוטו ודאי שיש דין ולקחתם, ומסתבר שעיקר דיני לקיחה נאמרו במצוה זו, ולהלן יבואר כמה נפ"מ בזה, ועיין בזה בהערה ¹⁵² מה שהבאנו בזה דפליגי הראשונים.

וע"כ היה נראה דאין כוונת הגר"ח שא"צ לקיחה, וליכא דין לקיחה, אלא דכיון שצריכים את המעשה נטילת לולב אך ורק כ'היכי תימצי' למצוה אחרת – לא בגלל שזו המצוה עצמה, 'מצות ולקחתם' – בכל כה"ג לא בעינן את כל הפרטים במעשה הלקיחה עצמה, ורק במצוה דיום הראשון זה גוף המצוה – 'ולקחתם' – הכא נאמרו כל הפרטי דינים של הלקיחה.

ולפי"ז יש לומר דחינוך כבר דומה לושמחתם, דמצות חינוך מחייבת מעשה של נטילת לולב כמו שמצות ושמחתם מחייבת מעשה של נטילת לולב, אולם אין שמו מצות נטילת לולב, הלכך הכא ליכא פסול שאול, והיינו דעד כמה שצריכים את המעשה נטילת לולב כ'היכי תימצי' למצוה אחרת – שוב לא מעכבי התנאים והפרטים במעשה נטילה, ורק מעכבים הפרטים והתנאים בחפצא עצמה – ודו"ק.

ומעתה י"ל דזו פלוגתא הריטב"א והי"מ וזו נמי פלוגתא הראשונים בשאול, ופלוגתא חדא היא – והיינו שיש לומר דכו"ע מודי דבעי פרטי המצוה בנוגע ל"חפצא דמצוה", והסוגי איירי בלמעלה מכ' ולמעלה מכ' היינו נמי פרט בחפצא דמצוה, וזו הוכחת הריטב"א, ויש לומר שהי"מ והראב"ן מודים לו בזה, וכל פלוגתתם הוא דוקא בפרטים במעשה המצוה, וכגון שאול, ודו"ק.

והנה בסוכה גזולה דנו האחרונים האם הוי פסול בסוכה עצמה, או דהוי חיסרון ומעכב במצוה של הגברא, עי' במנ"ח ועמק ברכה ואבי עזרי בזה, [והאבי עזרי הוכיח שהוא רק דין במצותו של הגברא מזה דחינוך דהפסול שייך גם בקרקע אף דקרקע אינה חלק מהסוכה, ועיי"ש בחידושי הגר"ח בזה], והעירני א' מהתלמידים דלפי"ז יהיה נפ"מ האם מתקיימת מצות חינוך בסוכה גזולה או לא.

מבאר שנענועים הוא חלק מעיקר צורת החיוב שמוטל עליו, ודן לגבי עיטוף.

אולם אכתי קשה מנענועים, ואשר נראה בזה ועפ"י דברי הגרי"ז ריש ערכין שהוכיח שנענועים אינו דין בפני עצמו אלא דין בנטילת לולב ממה דקטן שאינו יודע לנענע פטור, ומוכרח שזה חלק מהפרטים של המצוה ורק חייבים בחינוך כשיכול לקיים את המצווה עם כל פרטיה, וכן הוכיח ממה שהשיעור בלולב היינו שיש בו 'כדי לנענע', ומוכרח שזה חלק מהמצוה.

ובאמת דכבר הבאנו מהמרומי שזה דהא דרק בידוע לנענע הוא מחוייב בחינוך הוא משום שצריכים לחנך אותו שיטול וינענע ככל שאר פרטי המצוה, אולם מוכרח דנענועים עדיפא מפסולים בחפצא דסוכה, וראה

¹⁵² וכבר חקר הגרי"פ [עשה נ"ב ובעיונים שבסוף הספר ה'] חקר בגדר מצות "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", האם היא הך מצוה גופא ד"ולקחתם לכם ביום הראשון" האמורה לעיל, שאמרה תורה לקיחה זו שציוותיך ביום הראשון, נוהגת במקדש שבעה ימים, או דשמא שתי מצוות הן, מצות "ולקחתם לכם ביום הראשון" לחוד, ומצות "ושמחתם לפני ה' שבעת ימים" לחוד, ונפ"מ כשנטל לולב ביום הראשון מחוץ למקדש ובא בו ביום למקדש; אם היא אותה מצוה ממש – אין צריך ליטול שוב, אבל אם היא מצוה נפרדת הרי כשבא למקדש חלה עליו מעתה מצות "ושמחתם לפני ה'".

ומצאנו כהצד הזה באגרות משה [כרך ח', קדשים ס"ג] שביאר משמעות לשון המשנה [מ"ב] שהכל היו באים ביום הראשון להר הבית ליטול שם לולביהם ולא נטלו בבתי כנסיות הרבים שבירושלים – לפי שיש קיום מיוחד של נטילה במקדש על פני גבולין, משום "ושמחתם", אף ביום הראשון, והיו אנשי ירושלים רוצים לקיים זאת הגם שאין חיוב לבוא למקדש לשם כך

והביא שהדבר שנוי במחלוקת הראשונים – בדברי בעל המאור [רפ"ד דסוכה] מפורש כהצד הראשון, שהפסוק "ושמחתם"

מתפרש כהמשך ל"ולקחתם", כלומר מצוה זו ד"ולקחתם" האמורה לעיל נמשכת לפני ה' עד תשלום שבעת הימים. ואילו ברבנו מנוח [לולב פרק ז', הלכה י"ג] איתא דהפסוק נדרש מרישא לסיפא וכן מסיפא לרישא – כהכפלה, כאילו כתיב "ולקחתם לכם פרי עץ הדר וגו' וערבי נחל" – "פרי עץ הדר וכו' וערבי נחל ושמחתם".

לזה ממה דלא הוכיח הריטב"א מהכא אלא מלמעלה מכ', והרי עיקר מצות חינוך כתוב בהלכה זו של יודע לנענע ולמעלה מכ' אינו אלא דיוק צדדי בסוגי' דהילני המלכה, וע"כ שזה היה פשוט גם לריטב"א דלכו"ע בעינן נענועים, ולא ברור הסברא בזה, ועוד דנענועים הוא דין במעשה ולא דין בחפצא, ומאי שנא משאול דפליגי בזה - ויתירא מזה שהרי נענועים אינם מעכבים ושאל מעכב והאיך יתכן שנענועים חמיר מכולם כשאינו מעכב - וע"ע.

והפשוט בזה שיש פרטים במעשה מצווה [שאול] ויש פרטים בחפצא דמצוה [למעלה מכ' ונקטם], אולם יש גם דרגא שלישית, והיא הצורה בעיקר המעשה, והיינו שצריכים להגדיר מה עיקר החיוב שמוטל עליו לעשות - דתפילין מניחים על ידו וציצית מתעטפים בו ומי ש'מתעטף' בתפילין ו'מניח' ציצית לא חסר בפרטים ותנאים אלא שלא עשה כלום, וה"ה בלולב יש לדון - האם המעשה הוא מעשה נטילה ותו לא ונענועים הוא פרט ותנאי במצוה - כמו לכם - או דילמא שאינו כן והיינו שנתחדש שיש 'מעשה אריכתא' בלולב והיינו שנוטלים ומנענעים, ואף אי נענועים אינם מעכבים, אכן מדרבנן הוסיפו והרחיבו את עיקר צורת המעשה מצווה - ליטול ולנענע, ואין זה נידון כפרטי המצוה אלא שזו הגדרה בעיקר חיובו - מה מוטל עליו לעשות ופשוט דבזה לא פליגי כלל וכלל.

ויש מקור לכל זה מדיקדוק לשון הרמב"ם [פ"ז ה"ט] שכתב שמעיקר הדין בהגבהה בעלמא יצא ידי חובתו - אולם "מצוה כהלכתה" שיגביה וינענע וכו' - הרי שאין זה בגדר פרטים נוספים אלא שזו "המצוה כהלכתה".

עכ"פ איכא ג' חלוקות - פרטים במעשה, פרטים בחפצא, ועיקר צורת המעשה.

תוספת ביאור למה נענועים הוי צורת המעשה - וחידוש גדול בנענועים מהמאירי.

ונראה להוסיף ביאור ומקור לזה שנענועים הוי חלק מעיקר הצורה של המעשה לקיחה אף דאין מעכבים. ונקדים דעיין במאירי סוכה [ל"ז:] שכבר דן בזה בהא שיש שיעור של כדי לנענע אף דנענועים אינם מעכבים וכתב דבעינן עכ"פ ראוי לנענע מדין ראוי לבילה, עיי"ש, וצ"ב דמה שייך ראוי לבילה על נענועים אם אין כזה דין כלל וכלל - והמאירי הביא שיש שחידשו מכה קושי' זו שמה"ע עכ"פ בעינן כסכוס, והמאירי חולק, וע"ע בשדה חמד [מערכת הלמד] בשם אחרונים דיתכן שהשיעור לא מעכב כמו שנענועים עצמם לא מעכבים - וזה חידוש גדול, ויש שדנו שכל השיעור של הטפח האחרון הוא מדרבנן כיון שאינו אלא מחמת נענועים, וכל זה חידוש.

והעירני א' דיתכן שנענועים הם קיומית דאורייתא ורק שחז"ל חייבו נענועים בתור חיוב אבל הקיום הוא דאורייתא, וכעין מה שמצאנו בתפלה וקריאת התורה שאף אם החיוב הוא מדרבנן אכן הקיומית הוא מדאורייתא.

ונראה שיתכן שכאן זה הרבה יותר פשוט לחדש כן - וזה עפ"י מה שראיתי מביאים מהפסוק בשמואל ב' [פרק ו'] כשהביאו את הארון בימי דוד לבית ה' וכל העם משחקים לפני ה' "בכנורות ונבלים בתופים ובמנענעים" ועל הלשון מנענעים מצאנו דרשת חז"ל - [במדבר רבה פרשה ד' סימן כ'] "והלויים מנגינן וכל ישראל משחקין מי שיש בידו לולב מי שיש בידו תוף וכלי שיר הה"ד ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה' וכו' ובמנענעים - זה לולב שאדם מנענע בו" - הרי שזה חפצא של לולב - 'מנענע'.

ונראה דלמדנו מהכא שהלקיחה המושלמת בלולב היינו לקיחה דנענועים שכך מתאים בלקיחה של לולב - אלא שהתורה לא מחייבת לקיחה מושלמת וסגי בלקיחה פשוטה בלי נענועים, אכן כיון שע"י נענועים הלקיחה יותר מושלמת, אז שפיר יש לומר שמה"ת יש בזה קיומית - ונמצא שרבנן רק מחייבים את הקיומית הזו בתור חובה, וממילא פשוט למה חשיב צורת של הלקיחה.

ומובן נמי למה יש דין ראוי לבילה בזה, ומובן נמי האיך יתכן שיהיה שיעור לעכובא ושיעור מה"ת, ודו"ק.

חלוקה מינייה וביה בתוך נענועים עצמם, ובדין מי שאינו יודע לברך.

ונראה דבזה יבואר למה א"צ שיכול לנענע עם כל הפרטים שבנענועים וסגי לן במוליך ומביא, דכל מה שנענועים מעכבים בחינוך - היינו רק עד כמה שהם קובעים את עיקר צורת המעשה, דמה מוטל עליו לעשות - ליטול ולנענע - אולם הפרטים שבנענועים עצמם לא עדיפי מכל פרטי המצוה.

ונראה עוד שהפרטים בנענועים גרע טפי משאול, דבשאול איכא פלוגתא כיון דשאול הוא מהפרטים במצוה שמעכבים את עיקר המצוה אכן הנך פרטים בנענועים לא מעכבי את עיקר המצוה שהרי כל הנענועים לא מעכבים את עיקר המצוה, והנך לא עדיפי, ואף דסו"ס הרי הם מעכבים לנענועים עצמם - אולם הקטן לא צריך את הנענועים מצד עצמם, שהוא רק צריך את 'עיקר צורת המעשה' והרי זה יש לו כשיש לו את עיקר הנענועים, ודו"ק.

ומעתה נראה דכמו שא"צ לדעת את כל הנענועים, וגם מתקיימת מצות חינוך בלי נענועים, כמו כן א"צ שיכול לברך, שאף אי ברכה היא חלק מהמצוה, וזה חלק מהמעשה מצווה אכן אינו מעכב, ולא עדיף מהפרטים בנענועים שאינן מעכבים, וא"ש הפסק של הביאור הלכה.

סיכום ד' דרגות של פרטים.

ומעתה יש לסכם ד' דרגות של פרטי המצוה, א] הבאנו שיש פרטים ותנאים במעשה [לכם ושאלו] שעליהם נחלקו הראשונים, ב] הבאנו שיש פרטים ותנאים בגוף החפצא עצמה [נקטם ולמעלה מכל] וזה כו"ע מודי דמעכבי בחינוך, והמחלוקת היא האם מדמינן להנך תרתי אהדדי, ג] הבאנו שכל מה ששייך לעיקר צורת המעשה - גם כשאנו מעכב [נענועים] דבזה כו"ע מודי דמעכב בחינוך, ד] הוספנו עוד שהפרטים הנוספים בהך מעשה לא מעכבים שהם הגמר והשלימות של הנענועים, בכל כה"ג לא בעינן בזה חינוך לכו"ע, ולכאור' גם ברכה דלא מעכב למצוה גם לא מעכב לחינוך.

דן לשיטת התוס' שהקטן עצמו מחוייב, ומחוייב גם בפרטים שיש בנענועים, וגם מחוייב בפרטים של עיטוף.

אולם נראה דבדרגא האחרונה - גם שם יש מחלוקת אחרת וכדיבאר:

דהנה כל מה שנתבאר הכא הוא עפ"י מה שנתבאר לעיל דכו"ע מודי שאינו מצות נטילת לולב אלא מצות חינוך - ופליגי אי בעינן לזה את כל הפרטים, והיינו כדמצאנו במצות ושמחתם, אולם כל זה לשיטתם שסוברים כרש"י שזו מצווה של האב אבל לפי תוס' שזו מצות הבן ולכן הבן מיקרי "מחוייב בדבר" ממש עד כדי כך שגם מוציא אחר שמחוייב מדרבנן [באופן שאין חסרון של תרי דרבנן וחד דרבנן], אז פשיטא דמחוייב בכל הפרטים הללו - כולל שאול, ולכאור' גם בעינן שיענע עם כל הפרטים שבנענועים, ודו"ק.

ויש ראייה לזה - דהבאנו לעיל שאף שהביכורי יעקב הביא מהפוסקים שא"צ שידע לנענע עם כל הפרטים וסגי במוליך ומביא - אולם הביא שם מהפסקי תוספות בריש ערכין דבעינן את כל הנענועים, וכן הבאנו דמפורש כן בשטמ"ק [שם] שידע ל"ו נענועים, והבאנו שיש בזה גם קולא, דמלבד מה שמחוייבים בחינוך גם על כל הפרטים וזה החומרא, אכן יש גם קולא שפטורים מלחנך את מי שאינו יודע את כל הפרטים בנענועים - וצ"ע שורש פלוגתתם - וכבר הבאנו מהירושלמי דבא לרבות את כל הנענועים בתור חידוש.

עוד צ"ע שהפסקי תוס' הביא כן מהתוס' [ד"ה היודע] וכבר העירו שם במגיה דאין כזה תוס' ותוס' לא דיבר מאומה בנידון זה, וצ"ע.

והנראה בזה - שהתוס' לשיטתייהו שיש חיוב חינוך על הבן - ומיקרי מחוייב בדבר, ופשוט א"כ שכל הפרטים מעכבים - גם הפרטים שאינם מעכבים את עיקר קיום מצווה, אבל חינוך היינו לחייבו בכל המצוה - עם כל פרטיה.

ולפי"ז אי אינו יודע לברך - אז י"ל דאף שברכות שייכי לחינוך של ברכות, אכן הרי הם נמי בכלל חינוך של לולב, כיון שזה פרט במעשה המצוה של לולב, וביודע לנענע כל הנענועים וא"י לברך שלפי התוס' ליכא חינוך כה"ג, ודו"ק.

עוד מבואר דאזלי לשיטתייהו לגבי עיטוף - שהתוס' ריש ערכין [ד"ה היודע] הביאו ב' פירושים באיזה עיטוף קאי, והרמ"א הוסיף "גם לאחוז אותם בשעת קריאת שמע" - ונראה דכל זה אזלי רק לשיטת התוס' שמחוייבים בעיקר המצוה כצורתה עם כל פרטיה - ולכן גם חיוב מצווה נכלל בזה, דפשיטא שהאחיזה אינה צורה בעיקר העשייה, וגם נראה פשוט שהדין של ב' לפניו ולאחריו וכן עטיפת ישמעאלים דג"כ אינם בכלל עיקר צורת העשייה כנענועים אלא דהוו כפרטים ותנאים בעלמא.

ומעתה - יש לומר שהפסקי תוס' ציינו לתוס' [ד"ה היודע] - והיינו התוס' לגבי ציצית - דהיינו הך, והכל לשיטתו בגדר מצות חינוך.

ולעיל הבאנו את השו"ט בירושלמי אי בחינוך בעינן לכל הנענועים או לא - ולפי הנ"ל יש לומר שאינו שו"ט בהלכות נענועים אלא שו"ט בגדר חינוך, וכנ"ל ודו"ק.

כמה ספיקות בפרטי המצוה - לגבי 'חינוך' ולגבי 'ושמחתם'.

ולפי כל הנ"ל יש להסתפק בכמה דברים:

א] חציצה בנטילת לולב מסתמא אינו תנאי ופרט אלא צורת עיקר העשייה, וחמיר משאול, והיה נראה פשוט דגם במצות ושמחתם יש דין חציצה דגם התם בעינן את עיקר הלקיחה ולא סגי במעשה בעלמא של ושמחתם - הרי דגם הגר"ח יודה דאיכא דין מעשה לקיחה, ודו"ק.

ב] יש דיון בפוסקים בנטלו בידו לפני עלות השחר ונמצא בידו עד אחרי אור היום - והיינו האם הנטילה עצמה ליטלו לתוך ידו - האם היא חלק מהמצוה עצמה - עיין בזה בבנין שלמה [סימן מ"ח] שהביא כן מר' ישראל סלאנטער, וע"ע בזה בשו"ת חת"ס [ליקוטים סימן ט"ו] שדן בזה עם ר' בונם איגר, וע"ע בזה בביכורי יעקב [סוסי' תרנ"ב ובתוספת בכורים] וכן באמרי בינה [סימן כ"א ס"ק י"ז], ויש לדון דאי מעכב האם זה תנאי בעלמא או עיקר צורת המעשה, ונפ"מ בחינוך בנו כן האם יצא ידי חובתו או לא, וגם הכא יש לדון בדין ושמחתם וכו"ל.

ג] יש דין לקיחה כדרך גדילתן - ומסתבר דזה מעכב נמי במצות ושמחתם וכן במצות חינוך, והביאור כנ"ל שזו עיקר צורת קיום מצוה, ופשוט.

ד] נתבאר כאן שיש ב' דרגות של נענועים - בתור חלק מעיקר צורת המצוה או בתור פרטים מן הצד, ויש לדון במצות ושמחתם עד כמה יהיה חיוב בזה, וכפשוטו יהיה תלוי בחינוך - דהכא כו"ע מודי דלא חייבים אלא בעיקר הנענועים ולא בכל הפרטים, אלא שלפי"ז יש להעיר ממה שאנו מקיימים נענועים בכל הימים בנטילה שהיא מדיני זכר למקדש - איברא שיש לומר שזה כבר חידוש בעיקר תקנת נענועים, שתיקנו את כל הנענועים גם במצות ושמחתם.

ויש לומר עוד בזה שהתקנה של 'זכר למקדש' מישך שייכא למצוה של יום הראשון בזה שהיא נעשה למעשה מצוה ולא נשאר בתורת 'זכר' בעלמא - כעין כורך - וכבר חילקנו כן לעיל [שער א סימן א פרק ב] לגבי ברכה, דלכן ליכא ברכה בכורך ויש ברכה בלולב, ודייקנו כן מלשון הרמב"ם, ואכמ"ל, וכן לגבי אמירת ה'יהי רצון' וכדמצאנו בספירת העומר, עכ"פ זה שהמצוה נהיה למצוה מדברי סופרים ואין לו גדר של 'זכר למקדש' בעלמא - יתכן שזה בא מחמת השייכות ללקיחה דיום הראשון, בתור המשך, ולכן תיקנו בו את כל הנענועים כגדרים של המעשה מצוה של יום הראשון.

ה] הבאנו לעיל להקשות דמה הדין בקטן שאינו יודע להסב - ולהלן יבואר בזה - אכן לפי הנ"ל יש לומר דתחילת הדיון היא אי הוי עיקר צורת המעשה או שהוא תנאי בעלמא, אולם יתכן שיש בזה דרגא נוספת - והיינו שיש כאן מצווה בתוך מצווה - מצוות הסיבה בתוך מצות אכילת מצה - וזה יבואר בהמשך לגבי ראיית פנים עם קרבן, ודו"ק.

פרק ב'

גדר חדש של פרטי המצוה בחינוך,

מצוה בתוך מצוה, - בגדר מצות הסיבה במצה,

ובגדר בקרבן ראייה בתוך מצות ראייה, ובגדר סמיכת בעלים.

מבאר את פלוגתת הראשונים האם איכא ראיית פנים בלי קרבן - דתלוי בפלוגתא בדין לכם ושאול בד' מינים.

נראה לדון שיש דרגא נוספת של פרטי המצוה - ונקדים במצות ראיית פנים בעזרה - שיש בו גם הבאת קרבן - והבאנו שנחלקו רש"י ותוס' ולפי רש"י א"צ להביא קרבן וכן היא שיטת הרמב"ם - עיין בנושאי כלים [פ"ב ה"ג מחגיגה] שדייקו כן בדבריו - ולתוס' מביא נדבה בלי סמיכה כיון שקטן אינו סומך, ולכו"ע קשה, שהרי הקטן לא מקיים את המצוה עם כל פרטיה דלרש"י ליכא קרבן ולא מקיימים מצווה בלי הקרבן, ולתוס' ליכא סמיכה, ואף דסמיכה לא מעכבת אבל מאי גרע סמיכה מנענועים, וצ"ע.

וכפשוטו היה נראה כך - הרי עד עכשיו הבאנו ד' דרגות של פרטי המצוה, א] הבאנו שיש פרטים ותנאים במעשה [לכם ושאול] שעליהם נחלקו הראשונים, ב] הבאנו שיש פרטים ותנאים בגוף החפצא עצמה [נקטם ולמעלה מכ] ובזה כו"ע מודי דמעכבי בחינוך, והמחלוקת היא האם מדמינן להנך תרתי אהדדי, ג] הבאנו שכל מה ששייך לעיקר צורת המעשה - גם כשאנו מעכב [נענועים] דבזה כו"ע מודי דמעכב בחינוך, ד] הוספנו עוד שהפרטים הנוספים בהך מעשה לא מעכבים שהם הגמר והשלימות של הנענועים, בכל כה"ג לא בעינן בזה חינוך לכו"ע, ולכא"ו גם ברכה דלא מעכב למצוה גם לא מעכב לחינוך.

כל זה בנוגע לפלוגתת הריטב"א והראב"ן בפרטי המצוה ולפי הצד שאין חובת חינוך על הקטן עצמו - אולם הוספנו שלפי התוס' שהקטן מצווה מדרבנן בגוף המצוה עצמה - אז פשיטא שחייבים בכל הנענועים - וגם בעיטוף וגם בחיוב הציצית גם אם הם תנאים ופרטים נוספים במעשה של מעכב את המעשה.

ומעתה - בישוב שיטת רש"י והרמב"ם דמהני ראייה בלי קרבן - היה אפשר לומר בפשיטות שיהיה מוכרח שסוברים שהבאת קרבן אינו אלא תנאי בעלמא במעשה ודומה לשאול ולדין לכם, ולכן רש"י אזיל בזה לשיטתו שסובר שאינו חיוב הבן, אלא חיוב האב ולא רמי עליו עיקר המצווה עם כל פרטיה ונצטרך לומר שהוא סובר כהראב"ן וכהחולקים על הריטב"א בשאול, ולכן לא בעי קרבן - ואף דלא מקיימי

מצווה בלי קרבן – הא סו"ס דמי לשאול שגם לא מקיים מצווה – וזה חידוש לומר שיהיה מוכרח מהכא דכולהו סברי כהראב"ן.

ומאידך גיסא נוסף דהתוס' אזלי לשיטתייהו שהקטן עצמו מחוייב ולכן בעינן את כל התנאים והפרטים גם במעשה המצוה, ולכן בעינן נמי קרבן.

עוד יתחדש שמוכרח שהריטב"א שהוכיח ממה דמעכב גם בלמעלה מל' דה"ה דגם בשאול מעכב – שהוא ע"כ יסבור כהתוס' דבעינן קרבן בראיית פנים – אלא שלא מטעמי' – שהרי התוס' לומדים שהקטן עצמו חייב ולכן חייב בכל הפרטים, אבל לפי הריטב"א ליכא חיוב ומצוה ממש על הקטן, וכדהבאנו לעיל מדבריו במגילה, דסובר כרש"י שזה חיוב האב ולא של הבן, אלא דאעפ"כ ס"ל שצריכים לקיים את כל הפרטים וכדהוכיח מסוגי' דלמעלה מל'.

דוחה את התלייה הנ"ל – ומחדש שיש חלוקה רביעית – "מצווה בתוך מצווה שמעכבת אותה" – ומצאנו כן ביסוד הגרי"ז בהסיבה, וכיסוד הגרא"ל מאלוין בעמידה בקרבנות, וכן בשיטת רש"י בהידור בלולב היבש, ולכן הפטורים מהסיבה מקיימים את המצווה בלי הסיבה.

אולם נראה לדחות את כל התליות הנ"ל ונחדש שיש דרגא נוספת בפרטי המצוה – וכדיבאר, ונחדש שהפרטים והתנאים כשאול ולכם בלולב שונים לגמרי מהיחס בין הקרבן למצות ראייה, והם ב' גדרים שונים – והיינו א' יש מושג של 'צורה של מעשה' ב' יש מושג של 'מצווה בתוך מצווה שמעכבת אותה', ונבאר את הדברים:

ונקדים לבאר בזה את הגדר של התנאי של הסיבה שמעכב באכילת מצה, דכפשוטו מבינים ד"הסיבה" היא הלכה בצורת המעשה מצוה של מצה, אולם כבר חידש הגרי"ז על הרמב"ם בהלכות חו"מ [פרק ז' הלכה ז'] שאינו כן, אלא דהסיבה היא קיום דין בפנ"ע.

והוכיח כן מדמצאנו ברמב"ם דגם בשאכל מצה בלי הסיבה דיצא ידי חובת מצה ורק דלא יצא ידי חובת הסיבה, ומבואר שזה דין בפנ"ע, ועוד הוכיח כן מדלכתחילה צריך לעשות כן בכל הסעודה, וע"כ שזה קיום דין בפנ"ע, ולא תנאי וצורה במצות מצה, אולם כל זה ברמב"ם אבל לדעת הרא"ש דס"ל דלא יצא ידי מצה ג"כ, בשיטתו רצה הגרי"ז לומר דדין הוא במצה ואינו קיום דין בפנ"ע.

אולם אם נאמר בזה כהגרי"ז שחולקים בנקודה זו גופא, א"כ יהיה סתירה בשו"ע, שהשו"ע פסק כהרא"ש דלא יצא ידי מצה באכל מצה בלי הסיבה, וגם הביא הך דין דלכתחילה צריך הסיבה בכל הסעודה, ומוכרחין אנו לומר דמצד א' זה קיום דין בפנ"ע, ומצד שני, הקיום דין הזה נאמר כתנאי וקיום דין במצות מצה, שיתקיים בו עוד דין בהדי' – והיינו שמצות מצה מחייבת מצות הסיבה – ונאמר בזה עוד שמצות הסיבה גם מעכבת בקיומה של מצות מצה.

ומצאנו כעין זה במשנתו של הגרא"ל מאלוין [ח"א סי' י"ט] בדין עמידה בעבודה, שהוכיח בשיטת רש"י שמצד א' הדין עמידה דעבודה הוא הך דין של "עמידה לפני ה'" ששייך גם בלי עבודה, ויסוד הדין של "עמידה לפני ה'" הוא הוא האיסור ישיבה בעזרה, שהוא מבטל את הקיום דין של עמידה לפני ה' – עיי"ש, ומאידך, הך קיום דין עצמו נאמר כתנאי בעבודה, אלא שבעבודה הך קיום דין הוא לעיכובא – ועיי"ש שמבאר בזה את שי' רש"י, וע' בדברינו [שער ו ברכת המצוות סי' כ"ח] שהארכנו ביסוד זה.

וכעין זה נוכל לפרש בדעת הרא"ש בהסיבה, שבאמת יש קיום דין בפני עצמו של "דרך חירות" וזה שייך גם בלי שייכות למצה, והיינו בסעודתו, אלא דבנוסף לזה הוי כתנאי וכמעכב במצות אכילת מצה – החיוב והמצווה של הסיבה נהיה גם לתנאי שמעכב במצות מצה – מצווה שמעכבת מצווה.

ונראה להוכיח כן דלכא' קשה דהאיך מצאנו פטורים מהסיבה שיוצאים מצה בלי הסיבה, דממנפ"ש, אי הסיבה מעכבת א"כ ע"כ שזו צורת המצוה, ומה שייך צורה אחרת של הך מצוה עצמה לאלו שפטורים מהסיבה.

ולהנ"ל א"ש – דכל מה שהסיבה מעכבת למצה היא עד כמה שהגברא מחוייב במצוה זו, אבל עד כמה שהגברא עצמו פטור – שוב ליכא מעכב.

ומצאנו דוגמא לזה בהידור מצווה שמעכב בד' מינים מדין הדר, וגם שם יש לחקור האם הדר ופסול יבש הם תנאים בעצם הגדרת המינים, דבלי הך פרט חסר במין של הד' מינים, וכבר חשיבא כמין אחר, או שיש כאן מצווה בתוך מצווה – כעין מה שנתבאר בהסיבה וקרבן ראייה, ומצאנו באגרות משה [או"ח ח"א סימן קפ"ז] שביאר כן את הגדר של הדר – בשיטת רש"י וז"ל:

"שרש"י סובר דהפסול דהדר אינו פסול בעיקר המצוה דאתרוג - לומר שלא זה האתרוג נאמר במצות אתרוג - אלא הוא עוד דין דצריך לקיים מצות אתרוג בהדר - וא"כ הוא מאותו הדין עצמו שהצריכה תורה ואנוהו בכל המצות שאינו דין בעצם המצוה אך באתרוג נתחדש בקרא דהדר, שהוא גם פסול בדיעבד". וכתב שם שיש נפ"מ בשעת הדחק שאין לו אלא יבש האם חייבים ביבש עם ברכה - ויש בזה מחלוקת ראשונים - ועיין בהערה ¹⁵³ שהבאנו לשונו בזה, וה"ה הכא שהפטורים מהסיבה חייבים במצה בלי הסיבה, ודו"ק.

בגדר מצות הבאת קרבן בראייה - מצוה בתוך מצוה, ולכן אינו מעכב.

ומעתה נחזור לקרבן ראייה - שיש לחקור לפי כל הגדרים דלעיל, א] האם הבאת הקרבן היא עצם צורת הראייה - להראות עם קרבן ודומה לנענועים ואז לכו"ע זה מעכב, ב] האם זה פרט במעשה ואז יהיה תלוי בפלוגת הראשונים בשאל, וכן"ל, אולם נראה לחדש גדר חדש.

הרי מצד עצם הדין ראיית פנים לא כתוב קרבן אלא שיש לאו בראייה, וזה הלאו של לא יראו פני ריקם, וזה מחייב קרבן.

ויש לומר שהמחייב הכללי של הבאת קרבנות לכל חיוב וחיוב מחייב קרבן עולת ראייה כשמקיים מצות ראייה - והיינו מצוה בתוך מצוה - וזה למדנו מהפסוק דלא יראו פני ריקם, מצוה בתוך מצוה - ודו"ק - ולהלן נוכיח כן ברמב"ם.

ואם זה כך - שוב יש סברא פשוטה לומר שאף אם הקרבן לעיכובא, אכתי לא מעכב בחינוך - שיש לומר שבאופן שמצוה א' מחייבת מצוה ב' וקיומה מעוכבת ע"י מצוה ב' - א"כ מי שהוא פטור ממצוה ב' שפיר יכול לקיים מצוה א' בלי מצוה ב' דמצוה ב' לא מעכב מצוה א' כשאר פרטי המצוה - אלא בתור חיוב חדש בתוך המצוה ההיא - ומי שאין לו מצוה כזה מעולם לא מעכבא - והיינו ממש כנתבאר לעיל בפטורים מהסיבה.

ונמצא שקטנים שפטורים מהסיבה מקיימים מצות מצה בלי הסיבה [ובאמת דפשוט דלא גריעי מגדולים שפטורים מהסיבה ואכתי מקיימים את המצוה בלי הסיבה - אכן הכל כסברא הנ"ל], וקטנים שפטורים מקרבן חובה מקיימים מצוה ראייה בלי קרבנות.

ויתחדש א"כ שהריטב"א יודה גם בהסיבה וגם בקרבן בראיית פנים דליכא תנאי של הסיבה במצה וליכא תנאי של קרבן בחינוך, וגם רש"י והרמב"ם דס"ל דבחינוך איכא ראייה בלי קרבן - מודי דלא יוצא ידי"ח חינוך בשאול, דבעינן לכם, ואין הוכחה דשיטתם כהראב"ן.

וזה לשון הרמב"ם [חמץ ומצה פרק ו' הלכה י'] "קטן שייכול לאכול פת מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה", ולא כתב דבעינן יכול להסב והרי פשוט שזה שיעור יותר גדול בשנים מידוע לאכול פת, ומוכרח כנתבאר בריטב"א - ואזיל לשיטתו בחינוך בקרבן ראייה, ודו"ק.

¹⁵³ וז"ל "ויש חלוק גדול לדינא בין אם פסול הדר הוא מעיקר מצות אתרוג או שהוא פסול אחר שצריך לקיימה בהדר, אם הוא שעת הדחק שאין שם אלא יבש דאם הוא בעיקר מצות אתרוג שלא נאמר המצוה אלא בהדר פסול שהוא כמו פריש ורמון אבל אם הוא דין אחר מדין שצריך ואנוהו במצות, אך שנתחדש שפסול גם בדיעבד אינו שייך אלא כשיש גם לח שכשנוטל יבש עובר על ואנוהו פסלה תורה באתרוג לגמרי אבל בליכא לח שליכא יפה ונוי מזה הרי אינו עובר על ואנוהו ואפשר נחשב גם מקיים ואנוהו כיון שליכא דעדיף מינה אין שייך גם הפסול שנתחדש בקרא דהדר.

והנה מצינו מחלוקת בין הראשונים בהא שאמרו רבנן [סוכה ל"א] בלולב היבש אין שעת הדחק ראייה, שהראב"ד בחזרתו הביאו הרא"ש [ס' י"ד] סובר שפסול אפילו במקום הדחק, ומה שאמרו אין שעה"ד ראייה הוא רק ליטלו כדי שלא תשתכח מהן תורת לולב ואתרוג ולא מברכין עליהו, וכן איתא בהשגות [פ"ח מלולב ה"א], אבל הר"י ישעיה דטראני וכן הראב"ד מתחלה סברי שבשעת הדחק הכשירו רבנן וכן מסיק הרא"ש שיוצאין בהם ומברכין עליהם כיון שא"א בענין אחר אף דשלא בשעה"ד אפילו בדיעבד לא יצא.

ופליגי בזה שכתבתי דהראב"ד בחזרתו סובר שפסול הדר הוא מעיקר מצות אתרוג לכן הוא כמו פריש ורמון שאין חלוק שאף כשליכא אתרוג פסולין דאין שייכין להמצוה ולכן הוכרח לפרש דהוא רק שלא תשתכח מינייהו תורת אתרוג ולולב, ורק לענין זה עדיף מפריש ורמון שאין נוטלין אף בשביל שלא תשתכח דלמא אתי למיסרך ויבש אין לחוש כדאיתא בהרא"ש בדברי הראב"ד, והר"י דטראני והראב"ד מתחלה והרא"ש סברי דהוא דין אחר מדין ואנוהו שבאתרוג ומיניו נתחדש לפסול שלכן כשליכא לח הוא כשר מה"ת ויוצאין בו ממש אף ביום ראשון ומברכין עליהם, "עכ"ל, וע"ע מה שהוסיף בזה.

אולם מהרמב"ם עצמו אין הכרח – שהרי הרמב"ם סובר שבלי הסיבה לא יצא ידי חובת הסיבה אבל יצא ידי חובת מצה ולכן פשוט שדנים את החינוך של מצות הסיבה בפני עצמה ומי שפטור מהסיבה יאכל בלי הסיבה, ופשוט, ואין ראייה לראיית פנים בלי קרבן.

שיטת התוס' לגבי סמיכה בחינוך של הקרבת קרבן לגבי ראיית פנים דמאי שנא מנענועים – ומבאר דגם סמיכה היא קיום מצווה של בעל הקרבן – בתור מצווה בתוך מצות הבאת הקרבן.

כל זה בראשונים – אבל הפשטות בשיטת התוס' היא דבעינן הסיבה במצה ובעינן הקרבת קרבן בראייה – דסו"ס הרי הוא כמחוייב במצוה עצמה – כמו בגדול – ולמה לא נחייבו בקרבן כמו שמחייבים גדול.

אולם לדרכינו הנ"ל אינו כן – דכאן נתחדש חידוש גדול – דמצאנו גוונא אחד שהקטן לא יהיה חייב בכל פרטי המצוה כמו גדול – גם בשיטת התוס', והיינו בכל כה"ג שיש מצווה בתוך מצווה, שגם גדול רק עד כמה שהוא מחוייב במצוה של הסיבה הרי הוא זה מעכב למצות מצה וכן קרבן ראייה, אבל קטן שאינו מביא קרבן חובה [שאין קרבן חובה מדרבנן], ולא הגיע לחינוך של הסיבה, הרי הוא פטור מהנך מצוות ושפיר מקיים את המצוה של מצה וראייה בלי הנך פרטים.

ונמצא שהסיבה דמעכבא למצה לא נצרך לחינוך, והחזקת הציצית בקריאת שמע שלא מעכב כלום נצרך לחינוך – תרי הפכים, שכל פרטי המצוה נכללו בחינוך אבל לא מצוה בתוך מצוה.

וע"כ שמה שהתוס' חולקים וסוברים שחייבים קרבן בחינוך של ראייה, היינו משום שלמדו שהקרבן אינו מצוה אחרת בתוך מצות ראייה אלא צורת ההבאה, או שהוא מהפרטים של מצות ראייה כמו לכם בלולב.

ומיניה וביה מצאנו שהתוס' ג"כ מחלקים בין פרטי המצוה למצוה בתוך מצוה, דבאמת יש להקשות על התוס' מסמיכה, דבתוס' מבואר דליכא סמיכה כיון דקטן אינו סומך, וקשה דלמה אינו מעכב את החינוך של ראייה, ומאי שנא אינו יודע לנענע ואינו יודע להתעטף שפטור ממצות חינוך – ולמה אינו יכול לסמוך אינו פטור מהקרבן וממילא שיהיה פטור נמי מכל הראיה – ואף דסמיכה לא מעכבת את הקרבן אכן גם נענועים ועיטוף לא מעכבים – וצ"ע.

ומכאן מוכרח דגם התוס' מודי לגדר החדש של מצוה בתוך מצוה, שיש לחקור בסמיכה בקרבן, שיש לומר שזה קיום מצווה בפני עצמה של הבעלים בתור מצווה בתוך מצות הבאת הקרבן – וכבר חקרו בזה – עיין בהגרי"ז ריש ערכין וריש תמורה, ודומה להסיבה – וכבר ביארו שיש בזה ב' דינים, א] מצד הכשירה דקרבן, ב] מצד מצות הבעלים, עכ"פ הדין דרמי על הבעלים בתורת מצווה הוא מצווה בפני עצמו בתוך מצות קרבן וכיון שאינו בר חינוך על מצווה זו שוב איתא בכלל חינוך על עיקר המצוה.

ונוסיף עוד – הרי מה דסמיכה לא מהני בקטן היינו משום דלאו בר דעת הוא – וכמבואר במנחות [צ"ג], ופשוט שמצוות שתלויות בבר דעת ליתנהו בכלל חינוך, וממילא שהחינוך שלו בקרבן היינו בלי מצות סמיכה.

הרי לנו שהקרבן הוא צורת המצוה ומפרטי המצוה של ראייה ולכן מעכב, אבל הסמיכה היא מצוה בתוך מצוה ולכן אינו מעכב, וא"ש.

אולם יש להקשות – שהרי ודאי שסמיכה היא נמי מהמצוות של הקרבן שקרבן בעי סמיכה, וכתבאר לעיל, דתרתיה אית בה, א] מצד הכשירה דקרבן ב] מצד מצות הבעלים, והרי לולי המיעוט של קרבנו היה חבירו סומך עבורו בלי שליחות, וכמבואר בתוס' [ריש ערכין], וע"כ שיש קיום דין של סמיכה בקרבן גם בלי המצוה דרמי על הבעלים, ונמצא שסו"ס חסר בפרטי המצוה.

אולם נראה דאדרבא דאחרי המיעוט של קרבנו דבעי דווקא סמיכת בעלים, הכא נתחדש דלא שהקרבן מצד עצמו צריך סמיכה להכשירא, אלא שהקרבן מחייב מצוה אחרת על הבעלים, והך מצוה על הבעלים צריך להתקיים בקרבן, אבל עד כמה שיהיה קרבן שלא מחייב את הבעלים בסמיכה, שוב אין הקרבן עצמו דורש סמיכה, והיינו שקרבן נשים שאין בהם סמיכה דנשים אינם סומכות, שאין הכוונה שהקרבן מצד עצמו צריך סמיכה אלא שלא מעכב, אלא שלכתחילה כל מה שהקרבן צריך סמיכה, היינו שהבעלים יקיים מצוות סמיכה – אבל בעלים כזה שלא נתחייב בסמיכה, שוב אין קרבנו מחייב סמיכה.

וראייה לזה ממה שהעיר הגרי"ז [ריש ערכין] שיש נפ"מ בין הדין בקרבן לדין בבעלים, ביורש לאחר שאביו כבר סמך ושוב מת, דמצד המצוה של הבעלים יהיה חייב ומצד דיני הקרבן כבר נתקיים הדין סמיכה, וברבינו גרשום מבואר דגם למ"ד יורש סומך אבל היורש יהיה פטור בכה"ג.

ונראה שאין הוכחה שרבינו גרשום חולק על הנך ב' דינים, אלא שהקרבן מחייב את הבעלים בקיום מצות סמיכה של הבעלים, והיכא שכבר נתקיים המצוה של הבעלים שהקרבן חייב – על ידי האב שהוא התחייב,

שוב אין לחייב עוד בעלים, שאין כאן מצוה על הגברא מצד עצמו שכל גברא שמקריב חייב סמיכה, אלא שהקרבן מחייב שבעל הקרבן יקיים בו את המצוה של סמיכה, וכבר נתקיים בקרבן מצוה זו.

הערה בשיטת התוס'.

איברא דאין זה סוף ההבנה בשיטת התוס' דסו"ס הרי הוא לא הביא קרבן חובה רק קרבן נדבה וחסר בפרטי המצוה והרי שיטת התוס' דבלי עיטוף ליכא חינוך, והכא גרע, וכבר עמד בזה הטורי אבן – ויבואר בזה להלן [פרק ג']. ועיין בהערה ¹⁵⁴ במה שיש לצדד לדחות את עיקר הקושי.

פלוגת התוס' והרמב"ם בגדר מצות קרבן ראייה – מצוה בתוך מצוה או חלק מצורת המצוה, ונפ"מ אי חשיב כלאו שאין בו מעשה.

נתבאר כאן דשורש פלוגת התוס' והרמב"ם אי קטן מביא קרבן אינו מחלוקת בחינוך אלא שורשה בגדר מצות קרבן ראייה – שהרמב"ם למד שזה מצוה בתוך מצוה והתוס' למדו שזה חלק מצורת המצוה.

ונראה שיהיה בזה נפ"מ שהרמב"ם פוסק שמי שקיים ראייה בלי קרבן לא קיים מצוותו מחמת הלאו של ולא יראו בפני ריקם, אבל מיקרי לאו שאין בו מעשה במה שאינו מביא את הקרבן, ודן הגר"ח [כתבים חגיגה ו' – הוצאת מישור] שסו"ס הוא עובר על ידי מעשה בזה שהוא נכנס לעזרה, דלולי זה שהוא נכנס ליכא לאו, ותירץ שהלאו מורכב גם מהראייה וגם מ'אי הבאת הקרבן' – כהדדי, והרי 'אי הבאת הקרבן' לא הושלמה אלא בסוף ז' שכבר א"א להביא והחלק הזה של הלאו נעשה בלי מעשה, ולולי חלק זה לא הושלמה הלאו ולכן מיקרי לאו שאין בו מעשה.

ונראה דכל זה אי נימא שיש כאן מצוה בתוך מצוה שמעכבת את המצוה הראשונה, אבל אי נימא שצורת הראייה היינו עם קרבן, א"כ אף אי הושלמה הך 'אי הבאת הקרבן' אח"כ, אבל אחרי שהושלמה מתברר שהראייה הראשונה היתה בלי ראייה בלי קרבן וזה כל המחייב של הלאו, ושפיר שייך מלקות, ונמצא שהרמב"ם אזיל לשיטתו בזה שפותר את הקטן מחינוך ובוזה שהוא פותר ממלקות, אבל לפי התוס' שיש קרבן בחינוך, יסבור שיש מלקות בלי קרבן.

ונוסיף עוד בעיקר הגדר שנתחדש שקרבן הוא מצוה בתוך מצות ראייה – דיעויין בטורי אבן ריש חגיגה שהביא שבירושלמי מבואר שכל הפטורים במשנה מראייה היינו מראיית קרבן "אבל בראיית פנים בעזרה הכל חייבין כמו בהקהל אנשים ונשים וטף", אלא שהתוס' פי' דגמ' דידן לא ס"ל הכי.

והוסיף בזה הטורי אבן וז"ל: "מ"מ נראה לי ללמוד מן הירושלמי הזה שראיית פנים וקרבן ראי' תרתי נינהו, ואם ראה פנים ריקם בלא קרבן ראי' מצות ראיית פנים מיהו קיים, שהרי לפי דברי הירושלמי יש שמחויבים בראיית פנים ואין חייבין בקרבן ראי', דתרתני נינהו – ואפשר להא בלא הא, א"כ אפי' מאן דמחויב בקרבן ראי' אם עבר וראה פנים בלא קרבן אף על גב דעבר בל"ת דלא יראו פני ריקם מ"ע דראיית פנים מיהו קיים".

אלא שהקשה דברמב"ם מבואר שלא יצא בראייה בלי קרבן – אולם נראה שאינו כן, ואדרבא בחינוך מהני בלי קרבן, והגדר כנ"ל דהוי מצוה בתוך מצוה, והקטן שלא מתחייב במצות קרבן מקיים מצות ראייה בלי קרבן, וגם הירושלמי לא חולק בזה, ואף שמבואר בירושלמי שמצאנו אלו שמחויבים בראיית פנים אף שאין חייבין בקרבן ראי' ומוכרח דתרתני נינהו ואפשר להא בלא הא, ודלא כהרמב"ם, אכן לדברינו אין הכרח, דגם הרמב"ם מודה דמי שאינו בקרבן ישנו בראייה, דאין לו את המצוה שבתוך המצוה, אבל מי שמחויב במצוה שבתוך המצוה הרי היא מעכבת.

ובשיטת התוס' יש לומר שהבאת הקרבן הוא חלק מהצורה של הבאת הקרבן – וא"כ מוכרח שע"כ הוי דבר אחד ולכן מעכב – ודלא כהירושלמי הנ"ל – והיינו דווקא לשיטת הבבלי שחולק על הירושלמי לגבי כל אותם שפטורים מקרבן וחייבים בראייה – ולפי"ז שורש פלוגתת הבבלי וירושלמי הוא האם הקרבן הוא צורה בראייה או מצוה בתוך מצוה.

הערה לגבי קטן שיודע לקיים מצוה ולא יודע לברך.

נסיים נידון זה בב' הערות שהזכרנו לעיל:

¹⁵⁴ והעירני אחד דיתכן דקרבן נדבה וקרבן חובה לא מיקרי שיש הבדל בפרטים של המצווה, דקרבן עולה של חובה ושל

נדבה הוא קרבן אחד, וכל הנפ"מ אינו אלא בגברא אי מחויב או לא, ולכן שפיר איכא חינוך גמור, ולא ברירה לי טענה זו, ואטו מי שיקדיש נדבה לשם קרבן עולת ראייה – אטו יקיים חיובו.

בביאור הלכה [סימן תרנ"ז] מבואר שגם אי אינו יודע לברך עדיין מחנכים אותו, והערונו עפ"י מה שהארכנו [שער ו ברכת המצוות סימן ח'] להוכיח דשאני ברכת המצוות מברכת הנהנין שברכת המצוות מצטרפת למעשה המצוה והיא חלק ממנה, וקשה, דא"כ למה לא חסר בפרטי המצוה, ולמה פשוט שנוטל כה"ג.

וכפשוטו היה אפשר לומר שאין זה דין בעיקר הצורה של המעשה מצוה אלא דין פרטים ותנאים במעשה, ויהיה תלוי בפלוגתת התוס' והראשונים ולפי התוס' שחייבים בכל הפרטים – גם נענועים ועיסוף ונשיקה של הציצית וכדומה – דלדידהו כש"כ דבאינו יודע לברך דליכא חינוך – ודלא כהביאור הלכה.

אולם לפי הנ"ל יש לומר שאף שזה חלק מהמצוה אבל הרי זה בגדר מצוה בתוך מצוה – שכל מצוה מחייבת מצוה נוספת שתתקיים בה - והיא מצות ברכת המצוות, וכל מה שהיא חלק מעיקר המצוה אינה בתורת צורת המעשה אלא בתורת מצוה בתוך מצוה ועד כמה שאינו מחייב בחינוך של ברכת המצוות כיון שאינו ידוע לברך, שוב לא מעכב את החינוך בעיקר המצוה, א"כ גם התוס' יודו לפסק שזה של הביאור הלכה - ודו"ק.

דרך חדשה בדין נענועים.

הערה נוספת:

בגדר הדין נענועים מצאנו דרך חדשה מהגריי"פ פערלא [עשה נ"ב ובעיונים שבסוף הספר ה'] שחקר בגדר מצות לולב דשאר הימים שנלמד מקרא ד"ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" וזה במקדש - והיום מצוה זו היא בכל מקום זכר למקדש, וחקר אי מצוה זו של שאר הימים הוי' הך מצוה גופא ד"ולקחתם לכם ביום הראשון" או שזו מצוה בפני עצמה – ובתוך הדברים יצא לחדש שמצוות "ולקחתם" מתקיימת בנטילה גרידא, אבל מצות "ושמחתם" מתקיימת בנענועים דווקא וכדכתיב "אז ירננו עצי היער", וכיו"ב, וממילא דגם בגבולין איכא מצות נענועין דרבנן מחמת מצות 'ושמחתם' דרבנן.

ויש לדון לפי דבריו לגבי קטן שאינו יודע לנענע שאין בו חינוך למצוה, הגם שיודע לקיים "ולקחתם", דקשה דלמא ליכא בזה מצות ולקחתם בלי מצות ושמחתם, וצ"ל שלא חייבו חכמים לחנכו אלא באופן שמתקיימת עיקר צורת המצוה ובלי ושמחתם אינה מתקיימת המצוה בשלמותה ויתחדש חידוש עצום שאין דין לכם בנענועים, ודו"ק.

איברא דלפי דברינן כל כה"ג ליכא דין חינוך, שהרי זה מצוה בתוך מצוה, מצות ושמחתם בתוך מצות ולקחתם, וכיון שלא יודע לנענע, הרי הוא פטור ממצות ושמחתם - ושוב לא מעכב בתוך מצות ולקחתם, ודו"ק.

פרק ג'

חינוך באב ואם,

וביאור השני דינים במצות חינוך, גם על האב וגם על הקטן,

ותוספת דברים בדין חינוך לראייה,

וייסוד דברי הטורי אבן בחסרונות שתלויים בקטנותו.

הקדמה.

לעיל נתבאר פלוגתת הראשונים בגדר מצוה עלייה לרגל ובגדר החיוב קרבן, והמסתעף מזה לגבי חינוך האם חייבים בקרבן או לא, אולם בעיקר הדין חינוך בעלייה לרגל איכא כמה קושיות – וכדיבואר להלן בשם הטורי אבן, ולפי"ז יבואר שאין הדברים פשוטים, ויהיה מוכרח מהכא שיש גדרים נוספים בגדרי חינוך, עוד יש לדקדק בדברי התוס' שכתב על הך דעלייה לרגל – 'דדמי לחינוך' ומשמע שאינו חינוך גמור רק דמי לחינוך, וצ"ע הגדר בזה - ונקדים בזה בדברי האחרונים שייסדו שיש ב' דינים בחינוך.

ביאור השיטות דחינוך באב ולא באם, דאיך למדו בסוגיין, וע"כ שיש ב' דינים בחינוך.

דהנה - שי' התוס' ישנים ביומא [פ"ב] דמצות חינוך הוא דוקא על האב ולא על האם, והרא"ם שם חולק, ועי' בתוס' בנזיר (כ"ח: ע"ה) שג"כ הביא פלוגתא זו, ובמ"ב [סי' תר"מ ס"ה'] נמי הביא מחלוקת בזה.

והק' התוס' ישנים על רבו מסוגי' דריש סוכה בהילני המלכה, ותי' דהכא למצוה בעלמא, אבל אה"נ דליכא חיובא, והק' רעק"א בגליון הש"ס במקום דמפורש הכא בסוגי' שיש "חיובא דרבנן", וצ"ע.

ותירץ הקה"י, דלפי תוס' בברכות [מ"ח] חיובא דחינוך רמי אקטן, אבל תוס' מודה לרש"י שחוץ מחיוב זה יש גם חיוב על האב ואם, שהרי בנוזר [כ"ט] מבואר שיש חילוק בין אב לאם בחינוך, וע"כ שיש גם דין עליהם. ומעתה י"ל דסוגי' דידן קאי בחיובא דקטן עצמו. וכמוש"כ בגמ' "איהו מחוייב". וקושי' התוס' ותר"י.

ישנים הוא דאין על האם לדאוג לחיובא דקטן, רק על האב, ולמה הילני המלכה היתה צריכה לדאוג, ותי' שכל זה למצוה ולא לחיובא, וע"ע בתירוצ' הראשון שם בתוס' ישנים ובהערה ¹⁵⁵ מה שביארנו בזה.

מקור לזה מרבינו מנוח.

והנה בעיקר חידושו של הקה"י, איכא מקור גדול לדבריו מדברי רבינו מנוח בהל' שביתת עשור, דעי' ברמב"ם [שביתת עשור פ"ב ה"י] וז"ל שם "קטן בן ט' מחנכין אותו לשעות [בצום יוה"כ], בן י"א שנה מתענה ומשלים מדברי סופרים", וכ' שם רבינו מנוח שיש ביניהם חילוק, דלעיל בשעות כ' הרמב"ם "מחנכין" והכא בהשלמה כ' "מדברי סופרים", והדין הראשון אינו חובה מדרבנן רק חיוב על האדם מעצמו להרגילם בדרכי יושר כדי להכניסם תחת כנפי השכינה, וזה נלמד מקרא דחנוך לנער עפ"י דרכו, וזה רק בבנים ולא בבנות, וזה שייך לשעות כיון שזה דין כללי, לתת לו "טעם" במצוות, אבל יש דין נוסף שזה חיובא דקטן מד"ס, ובזה אין נפ"מ בין קטן לקטנה, דתרווייהו חייבים, וחיוב זה לא שייך לשעות, אלא על המצוה בשלמותה, שזה המצוה בעצמותה ¹⁵⁶.

והיינו ממש כדברי הקה"י, דהגדר במצוה הכללי אינה חובה שרבנן חידשו, אלא שעצם האחריות של אב על בנו דורש חיוב זה, ובזה חידש התוס' ישנים שיש חילוק בין אב לאם, ועי' בהערה ¹⁵⁷ דאיכא נפ"מ בין רבינו מנוח לתוס' ישנים.

כן מוכרח נמי מהש"ס עצמו.

ובחידושי ר' ראובן [סימן ב' בהערה 2] העיר שיש מקומות שכתוב "אביו לוקח לו תפילין" [סוכה מ"ב] ומחנכין אותו [יומא פ"ב] ויש מקומות שכתוב "קטן וכו' חייב בלולב וכו' חייב בציצית" [סוכה מ"ב] "חייב בסוכה" [סוכה כ"ח] – ומוכרח שיש ב' דינים מהש"ס עצמו.

בהיתר לברך בלי נענועים, ובחינוך של קרבן פסח שלא למנוייו.

ונראה להוסיף דוגמא נוספת של חיוב האב לחנכו לשעות, שהרי הבאנו לעיל [פרק א'] שגם באינו יודע לנענע דאעפ"כ יכול ליטול ולברך [וזה בלי לדון מצד אתי למיסרד], וקשה דנענועים מעכבים במצות חינוך שהם חלק מעיקר הצורה של המצוה וזה לכו"ע, ואיזה היתר יש כאן לברך בלי מצות חינוך.

אולם להנ"ל א"ש דנטילה בלי נענועים דומה לתענית שעות, דשניהם חסרים בעיקר צורת המעשה, אלא שמצד הדין של האב אכתי שייך בזה מצווה, ואף שהאב לא מחוייב לחנכו ולא יוצאים ידי עיקר המצוה דרבנן של חינוך במחנכו בלי נענועים, אבל סו"ס דינא דחנוך לנער [שאינו חיוב גמור] אכתי קיים.

והנה בתוס' בפסחים מבואר שאין דין ספייה בק"פ לקטנים אף דהוי איסור שלא למנוייו, אבל כיון שיש חינוך שוב לא דמי לנבילות, ועי' במרומי שדה ריש חגיגה למה אין ספייה להביא קטן למקדש בלי קרבן ראיה, ותי' דאיכא חינוך, וכנ"ל בתוס', עכ"פ ק', הרי חינוך הוא רק מדרבנן, וכבר עמדו בזה, ולהלן [פרק ז'] יבואר בזה.

אולם סו"ס קשה דלמה איכא דין חינוך בלי פרטי המצוה – הרי לשיטת התוס' שזו מצווה על הבן מה שייך חיוב בלי פרטי המצוה ¹⁵⁸, ופשוט שגם זה שייך לדין השני של מצות חינוך של שעות, וודו"ק.

חידוש לאידך גיסא דחייב לקנות לו טלית אף שגדול עצמו פטור בזה.

ונראה שלא רק שהמצוה של האב מחייבו גם בחלק מהמצוה בלי שלימות המצוה – אלא דלאידך גיסא - משכחת לה שמחייבו יותר מהחיוב שתמיד מוטל על כל בר חיובא.

דהנה - יעויין בא"ר [סימן י"ז] שהביא מהתוס' בערכין [ב:'] וכן מהמרדכי בשם הירושלמי שאף שבר חיובא בציצית אינו מחוייב לקנות לעצמו טלית, אולם במצות חינוך חייבים לקנות טלית לקטן, ועיין

¹⁵⁵ דהנה התירוצ' הראשון שם עדיין ק', שכתב שהיה שם אב שהיה מחנך, וצ"ב, דא"כ מהו השו"ט אי איהי אשגחא בדרבנן או לא, הא הנידון הוא על האב, וכבר עמד בזה בערול"ב.

וצ"ל שהילני המלכה היתה לפנינו, והנידון היה האם לומר לה להגיד לבעלה או לא, או דלא אשגחא בדברי רבנן, ודו"ק.

¹⁵⁶ והראני בזה הגר"י קליימן שליט"א שברא"ש בסוף ידים מבואר דאיכא חיוב על האדון להרגיל את העבד במצוות והיינו ע"כ הדין הכללי להרגילו בדרכי יושר, ולא החיוב בעצם המצוה.

¹⁵⁷ ויש חילוק בין התוס' ישנים לרבינו מנוח, דהתוס' ישנים למד דהדין הכללי שייך גם בבן וגם בבת, והחילוק בין בן לבת הוא רק בנזיר, ורבינו מנוח למד דאיכא חילוק בין בן לבת בכל חינוך עכ"פ בחיוב הכללי, ודו"ק.

¹⁵⁸ ועיין מנ"ח [סוף מצווה ז'] שצריכים למנותו מצד חינוך אף דלא חל המינוי ולא איתבררא לי סברא זו.

ברשב"א ובמאירי [יבמות קי"ד] שגורסים "אביו קונה לו טלית", והיינו כנ"ל, והמג"א ומחצית השקל לא למדו כן בתוס', עכ"פ שיטת הא"ר בתוס' ושיטת הירושלמי צ"ב.

ונראה שהביאור כנ"ל, שמצות האב הוא גם ביותר וגם בפחות מהמצוה – והיינו שמוטל על האב לחנכו להרגילו שיקיים מצוות בגדלותו, וזה מחייבו לתת לו טעם במצוות תענית של יו"כ עוד לפני ששייך לכל מצווה בשלמותה, ומחייבו גם לקנות לו טלית להרגילו במצוה זו אף שעיקר החיוב לא מחייבו בכך.

ובחידושי ר' ראובן [סוכה סימן א' ס"ק א'] הביא את דברי הא"ר הנ"ל, והביא נמי את דברי הרא"ש ושטמ"ק בנויר [שם] שפירשו את עיקר החינוך בנזירות וזה משום ש"נדרים סייג לפרישות", וביאר שזה גם חינוך ליותר ממה שהבר חיובא עצמו מחוייב ודומה ללקנות לו ציצית, והביאור כנ"ל.

יש לדון בסוגי' דחגיגה [ו'] בחיגר וסומא דאביי הכריע דליכא חינוך לראייה באופן שהגדול פטור – ומבואר שהדין השני של רבינו מנוח לא נאמר בכל מקום.

ויש לדון בכל הנ"ל מהסוגי' בחגיגה [ו'] דבעי רשב"ל קטן חיגר לדברי ב"ש¹⁵⁹ וסומא לדברי שניהם מהו, ומוקמי' לה בחיגר שיכול להתפשט, ומסקינן – "אמר אביי כל היכא דגדול מיחייב מדאורייתא קטן נמי מחנכין ליה מדרבנן, כל היכא דגדול פטור מדאורייתא קטן נמי פטור מדרבנן".

ויעוי' בתוס' [שם] שפי' דע"כ דאיירי בחיגר שיכול להתפשט מקמי גדולו והספק הוא מי אמרינן דכיון דגדול מחייב מדאורייתא גבי קטן נמי מחייב בחינוך – "דמידי הוא טעמא בקטן אלא משום לחנכו דידע כשהוא גדול, או דלמא כיון דגדול בהכי לא מחייב גם קטן לא".

והנה הבאנו לעיל את פלוגתת הראשונים בפרטי המצוה – והבאנו דתלוי אי הבן הוא בר חיובא ואז צריכים את כל הפרטים, אפילו הפרטים הצדדיים, או שהאב מחוייב ואז יש לחלק בין סוגים שונים של פרטים – ומעתה עלינו לבאר את מסקנת הגמרא לפי כל השיטות, ועוד דלמה לא הביא הריטב"א ראייה מהכא דבעינן פרטי המצוה.

ונראה להקדים דהכא שאני – שחיגר הוא "פטור" וכלשון הגמרא, וזו מסקנת הגמרא שכולם מודים שאין מושג של חיוב חינוך על מצוה אם גדול כה"ג פטור, אכן אין להוכיח מהכא לגבי שאר פרטי המצוה, דהכא גרע טפי שיש כאן פטור.

אולם סו"ס יש לדון עוד – דמצאנו דין נוסף ברבינו מנוח שיש גם חינוך לשעות או לחלקים של המצוה דלא בתורת חיוב חינוך ממש – וזה דין נוסף מדיני האב – א"כ מאי שנא חצי יוה"כ שמחנכים אותו מהך צד דלא מחנכים חיגר בראייה.

ונראה דהכא גרע, שאין האב מחנך במעשים שהבן בתור גדול היה מופקע ופטור מעיקר המצוה – ואף שהבאנו מהא"ר שכל אדם פטור לקנות טלית ואעפ"כ האב חייב – אכן כל זה הוא כדי שהאב יגרום שהקטן יתעטף וילבש ציצית בתור מחוייב, אבל הכא הוא מחנכו בתורת 'פטור', עוד צריכים להוסיף דגם גרע מחצי יוה"כ, ששם ליכא 'פטור' אלא שאין כאן קיום מצווה בשלמותה – דאנוס מלקיימה בשלמותה אבל אין כאן הפקעה מעיקר המצוה – רק פטור אונס.

הרי שלמדנו שגם הך דין נוסף שלמדנו בדברי רבינו מנוח יש לו גדרים ולא מחנכים באופן שיש לקטן הפקעה מהמצוה – ודו"ק.

בספיקת הגמרא בחיגר וסומא.

אולם לכאן יש לדון בספיקת הגמרא לפני הפשיטות של אביי – דלפי הך צד בספק מוכרח דאדרבא, והיינו שיש חיוב חינוך גם כשהוא פטור ומופקע בתור גדול, עכ"פ באופן שכשהוא יגדל הוא יהיה מחוייב, ולפי הך צד שחיגר וסומא חייבים בחינוך לראייה – הרי פשוט שלא נתקיימו פרטי המצוה שהרי גדול כה"ג פטור וע"כ דלא מקיימים את המצוה כך שהרי נתמעטו מראייה, ואיך הוא מקיים מצות חינוך באופן כזה, ועיין בתוס' שביארו שהצד בגמרא לחייבו כה"ג היינו משום "דמידי הוא טעמא בקטן אלא משום לחנכו דידע כשהוא גדול" – ומשמע דלא דנים כלל מצד הפרטים וצורת קיום המצוה בקטנותו, והעיקר שידע איך עושים כשהוא גדול.

ויש להעיר הרי התוס' מבארים שסברת הגמרא היינו "דידע כשהוא גדול" ותו לא – וקשה דפשוט שלפי התוס' שבחינוך הקטן עצמו מחוייב והוא מיקרי בר חיובא דזה לא שייך כה"ג, ומוכרח שיש ב' דינים גם

¹⁵⁹ דלפי ב"ה שהולך עם אביו הרי בחיגר אינו הולך, ורק לב"ש שחייבים בחינוך להוליכו על כתפיו יש מקום להסתפק.

לתוס', וכמבואר ברבינו מנוח ובדין שלמדנו ברבינו מנוח אינו בר חיובא ולא חשיב כמצוה, ופשוט כן נמי בשעות בתענית.

עכ"פ לפי הך צד למה לא נחייב גם בשאול ובלי פרטי המצוה – ונראה דזה לא קשה, שהרי בשאול ליתא לסברת התוס' שידע כשהוא גדול – דאדרבא מחנכים באופן שאין עושים כן בגדול, והכא איירי דווקא בפטור שממילא ירד ממנו בגדלותו, דבגדלותו לא יהיה סומא וחיגר – ושעות דומה לסומא וחיגר שג"כ יוכל אז לצום בתענית.

הרי שכל השו"ט הכא בסוגי' הוא בדין נוסף של חינוך באב – והיינו דהאם שייך חינוך באופן שכל העיכובים בקיום המצוה שיש לבן לא יתקיימו בגדלותו, ודו"ק.

ולמדנו כאן במסקנה שגם הדין נוסף של רבינו מנוח אינו דין בעלמא להרגילו – כדי שידע, אלא שקודם כל צריכים שהבן לא יהיה מופקע מהמצוה, ולכן "כל היכא דגדול פטור מדאורייתא קטן נמי פטור מדרבנן" – ודו"ק – ולהלן [פרק ד'] יבואר טעמא דמילתא.

כמה קושיות של הטורי אבן בחינוך של עלייה לרגל.

בתחילת דברינו בפרק זה הבאנו שיש הערה גדולה בעיקר החינוך של עלייה לרגל בשיטת התוס' – ושיטתו יבואר עפ"י מה שהקדמנו כאן בב' דנים בחינוך – ונקדים בדברי הטורי אבן [חגיגה ו']:

הטורי אבן הקשה כמה קושיות בדין חינוך של ראיית פנים, וכדלהלן:

א] קשה מסמיכה – דאיך מחנכים בלי סמיכה לפי התוס', [ולעיל יישבנו קושי' זו].

ב] מבואר בתוס' שהוא מביא נדבה ולא קרבן ראייה, וקשה שהמצוה היא להביא קרבן ראייה ואי אינם יכולים להביא למה חייב בחינוך של קרבן נדבה.

ג] עוד קשה דלפי ב"ש חשיב בר חינוך כשאביו יכול להרכיבו על כתפו למקדש וקשה דגדול כה"ג פטור מראייה אי אינו הולך בעצמו, וגם לב"ה קשה שצריך לאחוז ביד אביו [ועיין בזה להלן מה שיש ליישב בזה].

ד] הטורי אבן הקשה קושי' כללית – והיא – שיש מחלוקת בגמרא אי מצוות צריכות כוונה או לא וקשה דלמ"ד שזה לעיכובא האיך מתקיים מצוות חינוך – בכל המצוות שמעכבת בהם כוונה.

יסוד גדול מהטורי אבן דבקטנותו גרמה לו ליכא חסרון בחינוך.

ותירץ על כל הנ"ל ביסוד אחד – והוא שהצד השובה בין כל הנך פרטים שחסר לו במצוותו הוא שקטנותו גרם ליה לכולהו, וחידש שכל מה שקטנותו גרם ליה לא מעכב בחינוך – ודו"ק.

והטורי אבן ביאר דבריו "דכיון דהא דתיקנו רבנן לחינוך לקטן ה"ט כדי שיהא מחונך למצות לכשיגדיל הילכך כל היכא דבר חיובא הוא כשיגדיל אלא שקטנותו גרם לו לפטור – בר חינוך הוא – כדי שיהא מחונך לכשיגדיל מש"ה אף על גב דבקטנותו לא חזי וכו'".

מוכיח שלפי שיטת התוס' כל החינוך של עלייה לרגל אינו אלא מצד החיוב של האב ולא מצד המצוה של הבן.

אולם יש להעיר שאין דבריו פשוטים בשיטת התוס' עצמו – הרי דלשיטת התוס' נתחדש בחינוך שהקטן עצמו מחוייב במצוה – והוא מיקרי מחוייב במצוה עצמה עד כדי כך שהוא כבר מוציא אחרים ידי חובתם – וקשה דמה אכפת לן למה אינו מקיים המצוה – מחמת קטנותו או לא – הא סו"ס מצווה אין כאן והאיך שייך לחייבו אם עשייתו לאו שמה עשיית מצווה.

ונראה דלא כהטורי אבן – שחידש שיש 'כלל גדול' בכל מצות חינוך – ונוכיח שאינו כן, ונראה שדבריו נכונים בכל המצוות אך ורק מצד הדין נוסף של חינוך – מרבינו מנוח – ויהיה הכרח מכאן שכל החינוך של עלייה לרגל אינו אלא כעין חינוך לשעות, ולכן כל ספיקת הגמרא בקטן סומא או חיגר היה דווקא בחינוך לעלייה לרגל, אבל כלפי עיקר חיוב חינוך מעולם לא היה ספק, דהכא תמיד דומה לשעות מחמת כל החסרונות שיש בקרבן ובגוף העלייה לרגל.

הרי לנו כמה סוגיות בש"ס שנו מצד הדין נוסף של חנוך לנער – א] סוגי' דיומא בחינוך לשעות, ב] סוגי' בנויר [כ"ט] שדנו אי הוי חיוב של האב או של האם, ג] עיקר החינוך של עלייה לרגל תמיד שייך בזה כיון שלא שייך בקטן קרבן חובה אלא קרבן נדבה, ולפי התוס' ליכא מצוה על הקטן בלי שיש לו את הפרטי דינים, ומוכרח שזה דין בפני עצמו של חינוך מצד מצוה של האב.

ויש כאן דיקדוק גדול בתוס' חגיגה [ב']. שכתבו שאין סמיכה והקרבן נדבה "ודמ' לחינוך", והטורי אבן הביא לשון זה, ויתכן שזו הכוונה – "דמ' לחינוך" ולא חינוך עצמו דמצוה מדברי סופרים של חינוך לא שייך במצוה זו, ותמיד חשיב כאינו יודע לנענע ואינו יודע להתעטף מחמת זה שלא שייך אצלו קרבן חובה.

סיכום פלוגתת הראשונים בעלייה לרגל בלי קרבן.

אחרי הוספה זו נחזור לפלוגתת הראשונים אי בעלייה לרגל בעינן קרבן – דלעיל הבאנו דנחלקו בגדר הקרבן אי הוי מצוה בתוך מצוה או תנאי בצורת העלייה לרגל – אכן הכא איתברר דבלאו הכי דומה לרבינו מנוח של תענית שעות ודומה נמי למה שהבאנו שאב יכול לחנכו לנטילה בלי נענועים בברכה אם הוא רוצה – דכל הנך מצד חנוך לנער, וה"ה הכא דצ"ל כן – ושוב הדרא הקושי' דמה שורש פלוגתתם לגבי הקרבן.

ונראה דגם בחינוך לשעות יש כללים, וכנתבאר לעיל בחיגר, ונחלקו אי חסר בכל הצורה וכל המציאות של עלייה לרגל ולא וגרע משעות – או שזה מצוה בתוך מצוה, ואז לא חסר בעיקר הצורה, וכמו שזה נפ"מ בעיקר החינוך של הבן כמו כן זה נפ"מ לגבי חינוך של האב מצד רבינו מנוח, ולכן תוס' מודי בסמיכה דלא חסר וכו"ל.

ולפי"ז נמצא שהראשונים שחולקים וסוברים שתמיד המצוה של חינוך הוא 'מצות חינוך' ולא שהוא נהיה לבר חיובא בדבר ממש וכדבריהם במגילה [י"ט] – וכדבאנו לעיל [ריש פרק א'], לדידהו יש לומר שעליה לרגל באמת שייך לעיקר מצוה חינוך ולא אכפת לן מה שחסר בפרטים, דהכא הוי מצוה בתוך מצוה, וכדלעיל, אכן התוס' שלמד שזה חלק מצורת המצוה, לדידהו היה קשה לדידהו היה הכרח שהחינוך כאן הוא רק מהדין נוסף דנתחדש ברבינו מנוח.

בדין מצוות צריכות כוונה בחינוך, ושאר דינים שקטנותו גרמה לו.

והנה – מה שהוסיף הטורי אבן שזה דין כללי בכל חינוך – והוכיח כן ממצוות צריכות כוונה – הרי ע"כ שאינו כן – שהרי לפי התוס' מיקרי בר חיובא ומצוותו מיקרי מצוה מדרבנן, ואי מחמת קטנותו אינו מצוה אז אין כאן מצוה ומה שייך לקרותו בר חיובא להוציא אחרים, ויתירא מזה, האיך באמת מוציא אחרים ידי חובתם לשיטת התוס', הרי כלפי אחרים מצווה בלי כוונה לאו שמה מצווה, ויתירא מזו, הרי בלהוציא אחרים צריכים כוונה להוציא ומה שייך להוציא בלי שיש כוונה להוציא – וצ"ע.

והפשוט בזה שבאמת יש לו כוונה – והיינו דכוונת מצווה לא דמי לגמירת דעת בחלויות, והרי בלשמה איכא דין גדול עו"ג ובכל קטן שמוציא את חברו שהוא גדול הרי שפיר חשיבא כעומד על גביו לענין זה – שהרי התוכן של כוונת מצווה אינה אלא 'מודעות' ו'ידיעה' שהוא עושה מחמת מצווה, וכדמצינו בזה כמה קולות – עיין במ"ב [סימן ס'] בשן החיי אדם שכל המצוות שעשוה בתפלה בבית הכנסת יש בהם רמה מסוימת של כוונה דממילא, ועיין בביאור הלכה במי שלא כיון על מצה אבל אם היתה הסיבה – אז איכא ראייה שהיתה כוונה אף דלא היה כאן כוונה ברורה, עכ"פ מוכרח דלא צריכים דעת ברורה בדרגת גמ"ד, וממילא דגם כוונת קטן מיקרי כוונה.

בקושי' הטורי אבן שקטן אינו הולך בעצמו.

ובעיקר הקושי' שקטן אינו הולך בעצמו – הא מאי שנא מאינו יודע לנענע דגם מחמת קטנותו אינו יודע לנענע – ונראה דיתכן לדמות לדברי הפמ"ג – מובא במ"ב [סימן י"ז ס"ק ט'] שהשיעור טלית בציצית של קטן היינו כפי ראשו ורובו ידיה, דזה שיעור בגד כלפיו וה"ה בעלייה לרגל שזו צורת הליכתו בתור קטן, ודו"ק – שוב ראיתי בחזו"א [או"ח סימן קכ"ט ס"ק ג'] ובאגרות משה [או"ח קדשים סימן כ"א ד"ה והנה] שביארו שזו צורת הליכתו ולכן מהני, ודו"ק.

פרק ד'

גדר חדש:

ביאור בפלוגתת הראשונים בחיוב הבן וחיוב האב בחינוך,

דיסוד החיוב של האב מקבילה לאחריות הכללית של כל אחד על כל המצוות, [וביאור בצדדי הספק בקטן סומא בחינוך לראייה].

כפשוטו מצות הבן בחינוך דומה למצוה של סומא מדרבנן.

והנה כפשוטו מבינים את שיטת התוס' שחז"ל חידשו תרתי, א] על אף שהתורה פוטרת קטן כיון שאינו בר חיובא אכן רבנן ראו לחייבו עכ"פ בדרגת דרבנן כעין סומא, ב] יש דין נוסף כללי על האב לחנכו, ואיכא ביניהם חילוקים ונפ"מ כשעות וכדומה וכו"ל.

אולם יש להעיר דא"כ למה חיוב הבן מיקרי מצות חינוך – ולמה שייך למצות חינוך – הרי החינוך הוא על האב והבן מחוייב במצוות כעין חיובו של סומא במצוות דרבנן, ואולי נימא דטעמא דמצוה זו הוא כדי שיתחנך ולא כסומא, ונתחדשו שני דינים נפרדים לחנכו עם גדרים שונים – וצ"ב.

עו"ק – דלעיל [פרק ג'] למדנו בסוגי' דחיגר בעלייה לרגל – שגם הדין נוסף של רבינו מנוח אינו דין בעלמא להרגילו – כדי שידע, אלא שקודם כל צריכים שהבן לא יהיה מופקע מהך מצוה, ולכן "כל היכא דגדול פטור מדאורייתא קטן נמי פטור מדרבנן" אלא דצ"ב טעמא דמילתא – הא אי הוי דין בפני עצמו – להרגילו – א"כ למה יש חשבונות לגבי החיוב של הבן, וצ"ב.

מהלך חדש לבאר יסוד החיוב של האב בחינוך הבן – וזה האחריות הכללית על כל המצוות.

אולם נראה שאינו כן ונבאר את הדברים בדרך חדשה – ונקדים לבאר עיקר חיובא דאב בחינוך של הבן: זה פשוט שקניית לולב לפני סוכות הוא חיוב גמור מה"ת כיון שלולי זה א"א לקיים מצוותו, דמנין יהיה לו לולב, ופשוט דרמי אקרפקתא דגברא חיוב גמור לקנות לולב מחמת מצות נטילת לולב, ועיין בזה במנ"ח [מצוה ה' ס"ק י"ג] דמפורש כן, אף שהצל"ח חולק בזה, וכמבואר שם, והעירני תלמיד אחד לדברי החיי אדם [כלל ס"ח נשמת אדם ס"ק ג'] שכנראה חולק בזה, וצ"ע.

עכ"פ לפי מה שפשוט במנ"ח שחייבים קודם למצוה לדאוג למצוה, הרי זה פשוט שחיוב זה דרמי עליו אינו אלא בכלל החיוב הכללי של כל ישראל להיות אחראי לקיום מצוותיו בכללותם, וזה מחייבו להכין את עצמו שיוכל לקיים כל מצוה עוד לפני שהוא הגיע לזמן המצוה, אולם כעת אכתי לא מיקרי בר חיובא בלולב, דאכתי לא חיילא עליו מצות לולב עד ט"ו בבקר, והיינו שהציווי המסויים של מצות לולב עצמו רק חיילא עליו ביום הראשון של סוכות בנץ החמה, אחרי שכבר א"א לדאוג לעצמו ללולב, דרק אז רמי אקרפקתא דגברא חיוב במצוה מצד פרשת לולב עצמה, אולם סו"ס מחוייב מה"ת לדאוג שיוכל אח"כ לקיים מצוותו, וזה מחייבו כעת ב'חיוב כללי' – והיינו בתור 'אחריות כללית' לקיום המצוות.

ונראה שגם החיוב הבסיסי דרמי על כל אחד ללמוד הלכות לדעת מה יעשון, או אפילו הלכות חג בחג, דגם זה כלול בכלל החיוב הכללי הזה של אחריותו לקיים את כל המצוות – נעשה ונשמע'.

ונראה עוד שבלי החיוב הכללי על כל המצוות לא היה שייך ערבות של יצא מוציא, שהרי אחרי שכבר יצא מיקרי אינו מחוייב ואפי"ה מצאנו שהוא שייך למצווה זו בדרגא כזו שיוכל להיות לו ערבות על המצוה של חבירו, וזה רק משום שיש לו תמיד שייכות למצוה זו גם שלא בזמן המצוה.

ונראה שהגדר בחיוב האב לקנות לו טלית גם אם הוא עצמו פטור בזה כשיגדל וכן להכניס אותו להרגל של המצוות, ולחנכו לשעות – היינו כעין חיוב זה של קניית לולב לפני סוכות, והכא חידשו חכמים שעל האב רמי 'אחריות' של כל מצות הבן לכל ימי חייו – והאחריות עליו עד שיגדל – וכעת רמי עליו האחריות של כל תענית של יום כיפור שיהיה לו בגדולתו ועל מצות ציצית לכל ימי חייו – גם כי יזקין לא יסור – ודו"ק, ולזה כו"ע מודי.

בתוס' יש לומר שהחיוב של האב מקביל לאחריות הכללית על כל המצוות, ואז ממילא חל חיוב על הבן במצוה מסוימת, הלכך ליכא ערבות בקטנים.

ובזה יבואר נמי שיטת התוס' שיש חיוב על האב וגם על הבן – דנראה דחיוב הקטן לא דמי לחיוב של סומא אלא מישך שייכא לחינוך של האב – והמהלך כך – ששיטת התוס' היא שכל מה שהקטן אינו מחוייב במצוות – ושהקטן לאו בר חיובא הוא, היינו כיון שאין לו אחריות למצוותיו באופן כללי, אבל כשיש לו אב או אפוטרופוס שהוא אחראי על קיום מצוותיו, אז גם רצון התורה שיתחייב במצוות, שביסוד הדבר הרי מישך שייך הוא להיות בר חיובא במצוות – אלא שבלי אחריות של אחרים על גביו אין לחייבו, הלכך חכמים חייבוהו אחרי שיש משהו אחראי עליו.

והאחריות של האב עליו אינו דווקא בלדאוג לו לפני המצוה לקנות לו לולב וכדומה אלא גם להדריכו ולחנכו ולמנוע את העיכובים בקיום המצוה שאין הקטן אחראי על כל העיכובים הללו – ועד כמה שהקטן נמצא במצב כזה שכבר הכניסוהו למצב שאין שום עיכובים לעשיית המצוה, במצב כזה גם התורה יכלה לחייבו, וגם לו יצויר והמצב נהיה שהקטן מקיים את המצוה בלי שהאב הכין לו וחינכו, הא סו"ס הוא במצב שכעת אפשר לחייבו, ובזה גם תהורה היה מחייבת אותו.

אולם כיון שהתורה לא מחייבת את האב בזה – לכן הקטן באמת פטור מה"ת, אולם אחרי שרבנן מחייבים את האב להיות אחראי לקיום המצוות באופן כללי, שוב פשוט מה הקטן חייב מדרבנן בעיקר המצוה.

ולמדנו א"כ שחלוקין נינהו שורש חיובו של האב משורש חיובו של הבן – שהחיוב של האב מקביל לאחריות הכללית על כל המצוות וכחשור והכנה לכל המצוות, והחיוב של הבן מקביל לחיוב של כל אדם במצוה המסויימת.

ובזה א"ש מה שהוכיח בחידושי ר' ראובן [סוכה סימן א' הערה 4] מהדגול מרבבה דליכא ערבות בקטן, והיינו שאין לנו ערבות עליו, וגם איפכא שהוא אין לו ערבות על אחרים, והביאור פשוט שהרי גם על עצמו אין לו ערבות שאין לו אחריות למצוות, ודו"ק.

בגדר ברכת ברוך שפטרני.

ובזה א"ש האי ברכה שמברכים בבר מצווה ברוך שפטרני מעונשו של זה וקשה מאד דלמה מיקרי עונשו של 'זה' הא העונש הוא על האב על מה שהאב לא מחנך ככל עבירה אחרת שהאב לא נזהר בזה.

ועיין במשנה ברורה [סימן רכ"ה ס"ק ז'] בשם המג"א שביאר שעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו למצוות התורה ועכשיו שנעשה איש מחוייב הוא להתחזק בעצמו למצוות הש"י, ועיין בהערה¹⁶⁰ המשך דברי המ"ב, ומבואר מדבריו שהעונש הוא דווקא כשהבן חטא אבל בלא חטא – אף שהאב לא חנכו הרי אין האב עובר, ומבואר שהאב נתפס על החטא של הבן – רק שהטעם לזה הוא משום שלא חנכו, אבל גוף העונש הוא עונש על החטא של הבן, ולמדנו שיש חטא של הבן, ורק על זה הוא נתפס, והיינו כנ"ל שאין לו חיוב נפרד של חינוך אלא שכל האחריות שיש מסביב לעיקר החיוב של המצוה רמי על האב ולכן הוא נענש בחטא של הבן שהוא כלול בתוך החטא עצמו.

וזה נמי הלשון במ"ב בסוף דבריו שכתב - "ועכשיו שנעשה איש מחוייב הוא להתחזק בעצמו למצוות ה' יתברך", והיינו שלא נתחדש שהוא נהיה מחוייב במצוה שהרי תמיד הוא היה מחוייב מדרבנן, וכל מה שנתחדש שכעת הוא "צריך להתחזק בעצמו למצוות ה' יתברך" – החיזוק להתגבר על כל העיכובים – זה חל עליו.

בזה א"ש ספיקת הגמרא בקטן סומא בראייה – והמסקנה דליכא חינוך.

ונראה שחידוש זה הוא מה שחידש לן אב"י בחיגר וסומא בקטן דפטורים מחינוך לראייה, דכבר נתבאר שכל השו"ט בסוגי' הוא בדין נוסף של חינוך באב – והיינו דהאם שייך חינוך באופן שכל העיכובים בקיום המצוה שיש לבן לא יתקיימו בגדלותו, או לא, ולמדנו במסקנה שגם הדין נוסף של רבינו מנוח אינו דין בעלמא להרגילו – כדי שידע, אלא שקודם כל צריכים שהבן לא יהיה מופקע מהמצוה, ולכן "כל היכא דגדול פטור מדאורייתא קטן נמי פטור מדרבנן" – ודו"ק.

ונראה שיסוד החידוש בזה הוא כנ"ל – דחיובא דאב אינו חיוב להרגיל בעלמא – אלא שזה חיוב שמקביל לחיוב הכללי שיש לכל גדול אחריות כללית לכל קיום מצוותיו, ולכן באופן שיש הפקעה של הבן ממצוה מסויימת – שוב לא רמי על האב שום מצות חינוך, ודו"ק, אף דסו"ס יכול להרגילו – ודו"ק, והגמרא בספק יצא לדון דיתכן שהאחריות מתייחסת למצוה של הקטן מחר כשיגדל ולא מתייחסת למחר עפ"י המצב של היום, וכיון שכלפי המצב של גדלות ליכא הפקעה שוב יש לחייבו כבר עכשיו.

מתמה טובא על הראשונים שלומדים שאין מצוה על הבן והכל הוא מצוה של האב.

אחרי דאתינן להכי יש לעיין בשיטת הראשונים דס"ל דליכא מצוה על הבן אלא על האב, וקשה מכמה לשונות בש"ס שכתוב "קטן וכו' חייב בלולב וכו' חייב בציצית" [סוכה מ"ב] "חייב בסוכה" [סוכה כ"ח] – ומשמע שיש חיוב על הקטן, ועוד קשה דבריש ערכין הביאו הרבה משניות שכתוב בהם הלשון "הכל חייבים" וביארו בסוגי' דבא לרבות קטן, ומבואר דקטן מיקרי מחוייב, ותמוה לראשונים שנקטו שהוא לא מחוייב.

עוד קשה טובא לראשונים במגילה [י"ט] דנקטו דליכא מצוה על הבן ולשיטתם ביארו שם דהא דאיכא מחלוקת תנאים אי מדמינן קטנים לנשים לגבי חיוב מגילה או לא, והיינו טעמא לדמותם לחייבים שזה משום שכיון שהגיע לחינוך בשאר מצות ראוי הוא לחייבו במגילה לפי שהיה באותו הנס, והיינו כעין מה שחייבו נשים שהיו פטורות ממנה מחמת דינא דמצות עשה שהזמן גרמא וחייבו אותן לפי שהיו באותו

¹⁶⁰ והוסיף המ"ב "ודע דאע"פ ששוב אין עליו ענין חינוך מ"מ יש על האב מצות הוכחה כשרואה שאינו מתנהג כשורה וכשאינו מוחה בידו נענש עליו דלא גרע משאר ישראל וכידוע מה שאחז"ל כל מי שיש לו למחות באנשי ביתו ואינו מוחה נתפס בעון אנשי ביתו. וכל מי שיש לו למחות באנשי עירו ואינו מוחה".

הנס, ומצד שני פליגי בזה רבנן דחלוק נשים, דבעלמא בנות חיובא נינהו ולכן מחייבי בזו שעשו אותם כאילו היה מצוה שלא הזמן גרמא - אבל קטן דפטור אפילו מאיסורין חמורין של תורה למה יתחייבו הכא, ועיין בהערה ¹⁶¹ שהבאנו לשונו.

אולם עיין בר"ן על הרי"ף [שם] שדחה פירוש זה וז"ל:

"ולא ניהא לי בהאי פירוקא דאי איהו לאו בר חיובא הוא במצות אפילו מדרבנן, כי הוי באותו הנס מאי הוה, והאי טעמא לא שייך אלא במאן דהוי בר חיובא בשאר מצות כנשים דמחייבין להו נמי בהאי מפני שאף הן היו באותו הנס, אבל מאן דלא שייך בו חיובא היכי מחייבין ליה משום הכי, לפיכך נראין דברי התוס' עיקר".

וכוותו, דבאמת יש כאן ב' טענות על ר' יהודה:

א] עיקר סברת רבנן היא שהגדר באף הם היו באותו הנס הוא דבזה מסתלק הפטור של זמן גרמא - וממילא מחייבות מצד עיקר חיובם במ"ע, וגדר זה לא שייך בקטן שהרי בקטן ליכא פטור ממגילה שפוטור את החיוב שלו, וע"כ דר"י פליגי בסברא זו ובגדר זה באף הם היו באותו הנס ולומד שזה סיבה לחיוב ולא רק סיבה לסילוק הפטור.

ב] הר"ן הוסיף בטענה אחרת - דאי ס"ל לראשונים דקטנים לאו בני חיובא נינהו בשום מקום - אף מדרבנן והכל מצד חיובא דאב - א"כ מה שייך לחדש 'מושג חדש' של חיוב הבן במגילה מחמת טענה דאף הם היו באותו הנס, דמה שייך שטעם זה ישווה אותם לבר חיובא אם אין מושג כזה בקטנים.

חידוש בשיטת הראשונים שאין מצוה על הבן דבאמת המצוה על הבן הוא 'מצות חינוך' - בתור השלמה לחיוב האב - חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך.

הלכך נראה לומר דכו"ע מודי דתחילת הדין על האב וסוף הדין על הבן - אלא דנחלקו אי סוף החיוב על הבן שמו 'חיוב חינוך' או דמחמת החיוב להתחנך מחוייב כבר בחיוב של לולב ושל מצה וכו', ומה שאמרו הראשונים שהבן לא מחוייב אלא האב - כוונתם שהחיוב שחל בבן הוא 'השלמה' לחיוב האב ולכן שמו 'חינוך' ולא 'מגילה' וברכת המזון ולכן אינו מוציאו - והיינו שחכמים מחייבים את האב 'לחנך' ביחד עם זה שמחייבים את הבן 'להתחנך' - חיוב אחד משותף שהאב יחנך והבן יתחנך.

אבל לפי התוס' המחייב של חינוך של האב חידש על הבן חיוב מגילה וברכת המזון ממש ולא חיוב של השלמה לחיוב האב להתחנך - ונמצא שכל הנפ"מ בזה הוא דלכן לא מיקרי בר חיובא במצוה ההיא לענין להוציאו ידי חובתו, שחיובו אינו חיוב ברכת המזון ולא חיוב עצמאי אלא חיוב כהשלמה לחיוב האב - להתחנך - ודו"ק.

פרק ה

**בגדר הברכה שפטרני מעונשו של זה,
ובגדר האחריות הכללית על המצוות של בנו
ובמה שהוא נענש עליו.**

המקור לברוך שפטרני.

יעויין ברמ"א [או"ח סימן רכה, סעיף ב']: "יש אומרים מי שנעשה בנו בר מצוה יברך בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה", והביא את המדרש בפרשת תולדות כמקור לדבריו, שכתוב שם - "ויגדלו הנערים - אמר ר' אלעזר - צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה - מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה", והרמ"א מוסיף - "וטוב לברך בלא שם ומלכות".

¹⁶¹ וז"ל הריטב"א שם - "והנכון דקטן שהגיע לחינוך אינו מחוייב במצות כלל ואפילו מדרבנן אלא שאנו מצווין עליו לחנכו במצות, ולא עוד אלא שאפילו הוא אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו כדמוכח במסכת נדה [מ"ו ב'] וכדכתבנא במסכת ע"ז ולפיכך אינו ראוי להוציא אחרים אפילו במצות דרבנן שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתו, אבל הכא בהא פליגי דר' יהודה סבר כיון שהגיע לחינוך שאר מצות ראוי הוא לחייבו במגילה לפי שהיה באותו הנס וכעין שחייבו בה את הנשים שהיו פטורות ממנה מן הדין לפי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא וחייבו אותן לפי שהיו באותו הנס, ורבנן סברי דנשים דבעלמא בנות חיובא נינהו מחייבי בזו שעשו אותם כאילו היה מצוה שלא הזמן גרמא אבל קטן דפטור אפילו מאיסורין חמורין של תורה ומעונשין אף במצוה זו לא נחייב אותו מטעם שהיה באותו הנס, וזה טעם כעיקר, והלכתא כרבנן".

טעם המג"א - התרשלות בחינוך בנו, וטעם הלבוש - שבנו כבר לא יענש בגללו.

וכתב המגן אברהם [ס"ק ה] שיש שני טעמים הפוכים למנהג זה:

הטעם של המגן אברהם הוא שלמרות שקטן פטור מן המצוות עד גיל בר מצוה, אבל חכמים הטילו אחריות על האב שיחנך את בנו למצוות - כדי שיהא מחונך ורגיל למצוות, ואב שמתרשל בחיוב זה נענש על החטאים של בנו, ומבאר המג"א שכעת כשהבן נהיה בר מצוה הוא נפטר מאחריות זו - ולכן הוא מברך ברכה זו כיון שהוא נפטר מהעונש הזה.

הטעם השני מביא המגן אברהם [שם] בשם הלבוש - והוא - שלמרות שכתוב "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, איש בחטאו ימות" [דברים כ"ד ט"ז], ולמדנו מכאן שאין אדם נענש על עוון אבותיו או על עוון זרעו - אבל הרמב"ם [הלכות תשובה פרק ו הלכה א] כותב שמדייקים בפסוק שכל זה בבן גדול כלשון הפסוק "איש בחטאו ימות", אבל קטן אינו 'איש', והוא נתפס על עוון אביו.

הרמב"ם מבאר את החילוק בין קטן לגדול שיש חטאים שנפרעים מן האדם בעולם הזה, "בגופו או בממונו או בבניו הקטנים", והרמב"ם מפרש "שבניו של אדם הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות, כקניינו הן וכתוב איש בחטאו ימות עד שיעשה איש".

הרי מבואר ברמב"ם שישנם חטאים שהאדם נענש עליהם בעולם הזה, והם נחלקים לשלשה סוגים, עונשים בגופו, עונשים בממונו ועונשים בבניו הקטנים, מפני שבניו הקטנים של האדם נחשבים כקניינו, והטעם לכך הוא משום שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות.

על פי זה מבאר הלבוש שלכן האב מברך כשהגיע לכלל מצוות, כיון שאז בנו נפטר מהעונש עבור חטאיו של האב.

ולכא' דברי הלבוש צריכים ביאור, שסו"ס מה הסיבה שהאב יברך כשבנו מפסיק להענש על ידו, והאליה זוטא [על הלבוש שם] מבאר את דבריו שהטעם שהאב מברך על זה שבנו כבר לא יענש עבורו מתבאר על פי דברי התוספות בב"ב [כב.]. שכל אחד היה מתאונן שמא נענשו אחרים על ידו שהרי כתוב במסכת שבת [קמט:] "כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא", ומטעם זה מברך האב שבנו כבר לא יענש על ידו.

שורש המחלוקת.

האליה זוטא [על הלבוש שם] מוסיף - שהלבוש חולק על הטעם של המגן אברהם שהוא סובר שלא יתכן לפרש שהאב נפטר מעונש הבן, שהרי הבן עדיין קטן והוא לאו בר עונשין, וכיון שאין שום עונש על החטא של הקטן, אין מה להעניש את האב על החטאים של הבן, לכן הוא פירש שהאב מברך שנפטר הבן ממנו שכעת הוא כבר לא נענש עבורו.

אבל בלחם חמודות כתוב שלמרות שאין שום עונשים על החטא של הקטן, שגם הבן וגם האב לא נענשים על החטא הזה, אבל יש עונש מסיבה אחרת, שהאב מחוייב לחנכו במצוות לגדלו בתורה, וחייב זה של חינוך בניו מתייחס ישירות לאב, שזו אחריותו, ואם הוא מתרשל מהאחריות הזו הוא נענש על מה שלא חנכו.

דינו של אב שלא חנך את בנו אבל בנו התחנך על ידי אחרים.

ובביאור שיטת המג"א נראה שכתוב כאן עומק גדול - ונקדים - שיש לחקור בשיטתו דמה הדין באב שלא חנך את בנו כלל וכלל, אבל בנו התחנך על ידי אחרים - בלי שייכות לאב, במקרה כזה האב התרשל לגמרי מאחריותו, אבל הבן לא הגיע לחטא בגלל החינוך שהתחנך על ידי אחרים, ויש להסתפק במקרה הזה האם האב יענש.

ולכא' צדדי הספק הם כך:

האם האב נענש על עצם העובדה שהוא לא חנך את בנו, ואז יתכן לומר שאין שום הבדל אם הבן חטא או לא, ובמקרה הזה האב נענש, אבל יתכן לומר שהאחריות של חינוך מחייבת את האב לשאת באחריותו של העונש של החטא של הבן שנגרם בזה שהוא לא חנך, ובמקרה שהבן לא חטא לא יענש האב.

נמחיש את הדברים עוד, כשהאב לא מחנך את בנו במצוות השבת, והבן חיללה, האם העונש על האב הוא עונש של ביטול מצות חינוך - וזה לפי הצד הראשון, או עונש על גרימת חילול שבת - וזה כהצד השני.

האם מדובר על העונש של החטא של הבן או העונש על מה שלא חינוך.

ונראה להוכיח כהצד השני - שבאמת יש לדייק את לשון הברכה - "שפטרני מעונשו של זה" - ומהלשון הזה משמע שיש עונש על הקטן, והאב נענש בעונש הזה במקום הבן, וכמובן שזה רק במקרה שהיה חטא, ויש עונש גם על החטא, ומטילים את העונש של החטא על האב - ולא משמע שמדובר על עונש על עצם העובדה שהוא לא חינוך את בנו, גם בלי שהיתה תוצאה של חטא.

ובאמת שהדברים מדוקדקים בלשון המגן אברהם שכתב מפורש "דעד עכשיו נענש האב כשחטא הבן בשביל שלא חנכו", ומבואר מדבריו שמדובר על עונש שמגיע לאב באופן שהבן חטא בפועל.

ונראה שיתכן לפרש שזו כוונת האליה זוטא שלכן הלבוש לא פירש כטעם של המגן אברהם, שהוא סובר שלא יתכן לפרש שהאב נפטר מהעונש של הבן, שהרי הבן עדיין קטן והוא לא בר עונשין, והכוונה בזה היא שאין שום עונש על החטא של הקטן, לא לקטן ולא לאביו, שאם אין כאן חטא למה שיהיה עונש, וממילא שאין מה להעניש את האב על החטאים של הבן - והאליה זוטא סובר שאין לפרש שהעונש בא על העובדה שהאב התרשל ממצוות חינוך שמוטלת עליו בלי שייכות לחטא של הבן, שהלשון עונשו של "זה" לא מתייחס לחטאים של האב, אלא לחטאים של הבן.

אם נתבונן בדברים נראה שאפשר להוסיף כאן נקודה יותר עמוקה - הרי לא מסתבר לומר שהעונש בא על עצם העובדה שהאב התרשל ממצוות חינוך שמוטלת עליו בלי שייכות לחטא של הבן, שהרי הדבר דומה לאחריות על מצוה מסויימת שמוטלת על האדם והוא נפטר מהמצוה, שלא מברכים ברוך שפטרני, וכי יעלה על הדעת שצריכים לברך ברוך שפטרני בסוף חג הפסח על זה שהוא נפטר מהאחריות של איסור חמץ, ומה הבדל בין מצות חינוך למצוות של חג הפסח.

והתשובה היא שכאן לא מדברים על האחריות על מצוה פרטית שמסתיימת - שבזה מצות חינוך דומה למצוות של חג הפסח, אלא שמדובר כאן במצב מסוים ומיוחד שבו הבן עובר עבירה והאב נענש, ורק כשמסתיים המצב המיוחד הזה - אז תיקנו על זה ברכה. - ובזה א"ש הלשון "עונשו של זה".

ונראה שהדברים מדוקדקים בלשון המדרש - תחילת דברינו שכתוב - "צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה - מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו של זה" - והלשון 'להטפל' צ"ע - ולמה לא כתוב לשון "לחנך" - אלא ע"כ דלא איירי הכא בחיוב ובמצות 'חינוך' במסויים - שהרי מצד זה באמת הוא לא היה נענש על החטא של הבן אלא על ההתרשלות במצות חינוך עצמו, והכא הדין מתייחס לאחריות הכללית על המצוות של בנו - שהוא אחראי עליו למצוות ולכן הוא נענש עליו.

הוכחה שהברכה שייכת למצות חינוך, ומבואר שקנינו של האב בבנו הוא 'קנין רוחני' ולא קנין ממוני.

נתחדש כאן בשיטת המג"א שיש חילוק בין מצות חינוך במסויים - לאחריות כללית של האב על מצוותיו של הבן - ונראה שהחילוק הזה מוכרח נמי בשיטת הלבוש.

דהנה - האליה רבה [שם] הוכיח מלשון המדרש - מובא בתחילת דברינו - כשיטת המגן אברהם שמדובר על עונש שקשור להתרשלות במצות חינוך, שהרי תחילת דברי המדרש מתייחסים למצות חינוך של האב על הבן עד שלש עשרה, וכהמשך להלכה הזו מובאת ברכה זו, ונראה שהיא מתייחסת לפטור ממצות חינוך ומהעונשים שכרוכים בה - ושיטת הלבוש צ"ע.

ונראה שיש ליישב קושי' זו - ובהקדם קושי' אחרת - דהנה ר' אליהו דוד תאומים רבינוביץ [בני בנימין על הרמב"ם] הקשה קושי' עצומה, שאיך כותב הרמב"ם [הלכות תשובה שם] שבנו כקניינו, הרי לא נמצא מקור לחידוש זה בשום מקום, ויותר מזה, שמצאנו ברמב"ם עצמו בהלכות ערכין [פרק ו הלכה כא] שכתב הפוך שבניו אינם קניינו של אדם, וזו פליאה עצומה.

ונראה לומר שהתשובה לשאלה האחרונה מרומזת בלשון הרמב"ם שמנמק למה הם כקניינו - ולשון הרמב"ם הוא - "משום שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות".

כלומר, הרי הם בשליטתו הרוחנית לחנכם למצוות כיון שאין להם דעת להתחייב במצוות בצורה עצמאית, וברור שמנימוק זה של הרמב"ם מוכרח שלא מדובר על 'קנין ממוני', אלא על 'קנין רוחני'.

בזה מיושבת שאלתו של האליה רבה, שלפי טעמו של הלבוש מה הקשר בין תחילת דברי המדרש שמתייחסים למצות חינוך לסוף דבריו על ברכת ברוך שפטרני, שהרי מערכת היחסים בין אב לבנו שהבן נענש על ידו נובעת מכך שבנו הוא קניינו הרוחני, וזה כתוצאה ממה שהאב אחראי על חינוך בנו למצוות, ולכן אחרי שהאחריות הזו מפסיקה בגיל שלש עשרה מברכים ברכה זו.

ונראה שגם לפי דרך זו מדוקדק טובא הלשון 'להטפל' - והיינו דמצד מצות חינוך עצמו אין להגדירו כקנינו הרוחני - ואם אינו מוגדר כקנינו הרוחני א"כ אין סיבה שהבן יענש על ידו - וכל מה שהוא קנינו הרוחני אינו אלא כתוצאה ממה שיש לאב אחריות כללית על המצוות והעבירות של בנו - וזו כוונת המדרש - 'להיטפל' בתור אחריות כללית.

הרי לנו שגם במג"א וגם בלבוש מבואר שיש חילוק בין מצות חינוך במסויים - לאחריות כללית של האב על מצוותיו של הבן - ודו"ק.

במה שיש לתמוה בדין ברכה שפטרני בבת שהגיע לחיוב מצוות.

ועיקר הגדרה זו מוכרחת גם ממה דמצאנו בדין בת שמגיע לגדלות להתחייב במצוות, שיש לדון דמה הדין בברכה זו.

ועייין ברד"ל [בפירושו על המדרש] ובפרי מגדים [סימן רמ"ה א"א ס"ק ה] שדייקו מלשון המדרש - שדווקא על בנו הוא מברך ולא על בתו.

ויש לעיין טובא בעיקר חילוק זה בין בן לבת - לשתי השיטות - שהרי לטעמו של הלבוש תמוה, שהרי גם בנות מתות בעוון אביהן, ולמה אביהן לא יברך עליהם, וגם לטעמו של המגן אברהם תמוה, שהאב נענש על שהתרשל בחינוך בתו, ולמה אביהן לא יברך עליהם.

הפמ"ג [שם] פירש שלפי הטעם של המגן אברהם מצד חינוך יש מקום לומר שהוא באמת לא מחויב בחינוך בתו הקטנה, ולכן אין לו עונש על התרשלותו מהחינוך שלהם.

ובאמת שהפמ"ג [שם] הביא מקור לחילוק זה בין בנו לבתו במצות חינוך מדברי המגן אברהם [סי' שמ"ג ס"ק א'] עצמו שחילק כן, והתבסס על סוגי' בנזיר [כט]. שמשמע שיש חילוק ביניהם לגבי החינוך לנזירות.

אלא שבהמשך דבריו הביא המגן אברהם [שם] שכבר הקשו התוס' בנזיר [שם] ממה שמצאנו שביה"כ האב מחויב לחנך את בתו, והמסיק שכנראה כל המצוות דומות ליום הכיפורים, והביא כן מדברי הילקוט [פרשת אמור].

ומעתה יש להקשות קושי' עצומה - דאיך ניתן לפרש את דברי המגן אברהם בטעמו למנהג ברכת ברוך שפטרני - הרי המגן אברהם בעצמו דחה חילוק זה בתוך דבריו שם, והדברים מפליאים.

מחדש שיש שני חלקים למצות חינוך, עיקר החיוב לחנך למצוות, והאחריות הכללית על מצוותיו שמזה נובע שהעונש על חטא הבן מתייחס לאב, ובדין השני מתחלקים הבן והבת.

ונראה שהישוב לשאלה הוא שבאמת ישנם שני חלקים למצות חינוך, והם מתחלקים כך, א] עיקר החיוב לחנך את בנו בכל מצוה ומצוה כדינו, ב] אחריות כללית של האב על מצוותיו של הבן שמזה נובע חידוש נוסף, שהעונש על חטא הבן מתייחס לאב.

על פי זה נראה שיש מקום לחלק בין הבן לבת, ולומר שאמנם האדם חייב בחינוך שניהם, אבל דווקא בחינוך של הבן קיים החלק השני, שהעונש על חטא הבן מתייחס לאב, לעומת העונש על חטא הבת שאינו מתייחס לאב.

כעת דברי הפמ"ג מאירים וברורים, שהרי הוכחנו גם מסברה וגם מנוסח הברכה שהברכה נתקנה על עונש חטא הבן, והיא לא נתקנה על עצם העובדה שהוא חייב בחינוך הבן והתרשל בחיוב זה, וכאן טמון ההבדל בין בן לבת, שכיון שהברכה מתייחסת לעונש מחמת החטא ולא לעונש על החינוך עצמו, לא נכללה הבת בברכה זו, ונתיישרה שיטתו של המגן אברהם.

ובאמת ששורש חילוק זה נעוץ במה שחילקנו לעיל ודייקנו בלשון המדרש שיש חילוק בין מצות חינוך במסויים - לאחריות כללית של האב על מצוותיו של הבן - והעונש על חטא הבן שמתייחס לאב מיתלי תלי באחריות הכללית של האב על מצוותיו של הבן - ובזה איירי הכא - ובזה חלוקין בן ובת - וכל זה מרומז בלשון המדרש - "להיטפל בבנו" - שבחינוך שניהם הוא חייב אבל בלהיטפל יש ביניהם חילוק.

חילוק נוסף במצות חינוך בין בן לבת.

נאמר כאן חידוש:

בשיטת המגן אברהם יש לחלק בין הבן לבת במצות חינוך לגבי העונש שנגרר לאב מחטאי הבן ולא מחטאי הבת.

ונראה שיש חילוק דומה בדברי הרמב"ם [שביתת עשור פ"ב ה"י] לגבי מצות חינוך בצום יום הכיפורים, שחילק בין בן תשע שלא משלים את הצום לבן אחת עשרה המשלים את הצום, וכך לשון הרמב"ם: "קטן בן ט' מחנכין אותו לשעות [בצום יוה"כ], בן י"א שנה מתענה ומשלים מדברי סופרים".

רבינו מנוח [שם] דייק שיש ביניהם חילוק, שמצד אחד לשון הרמב"ם בחינוך של בן תשע שלא משלים את צום הוא לשון מחנכים, ומצד שני לשון הרמב"ם בחינוך של בן האחת עשרה שמשלים את הצום הוא מדברי סופרים, והוא מפרש שיש הבדל תהומי בין שני סוגי החינוך.

הדין הראשון אינו חובה מדרבנן על הקטן, אלא שיש חיוב כללי על האב להרגיל אותו בדרכי יושר כדי להכניסו תחת כנפי השכינה, וזה נלמד מהפסוק במשלי "חנוך לנער עפ"י דרכו", וחיוב זה הוא רק בבנים ולא בבנות, ושייך גם באופן שלא משלימים את הצום, כיון שזהו דין כללי, לתת לו טעם במצוות.

הדין השני הוא חיוב ישיר על הקטן מדברי סופרים ובזה אין הבדל בין קטן לקטנה, ששניהם חייבים, ואינו שייך על חלק מהצום, שכל מהותו של דין זה מתייחס למצווה בשלמותה.

ונראה לומר שהחילוק בין בן לבת שמצאנו במגן אברהם, שורשו בחילוק שרבינו מנוח דייק ברמב"ם - ודו"ק.

חילוקים נוספים בין בן לבת.

הרד"ל [מדרש שם] מחלק בין בן לבת לגבי ברכת ברוך שפטרני בדרך אחרת, מבלי להיכנס לחילוקים ביניהם במצווה הכללית של חינוך.

ויצא לחדש שאין הכוונה שהעונש בא על מה שהאב חייב במצות חינוך, אלא מדובר בחיוב מסוים של האב ללמד את בנו תורה - וחיוב זה אינו כלול במצווה הכללית של חינוך לשאר המצוות, שמצות חינוך היא מדרבנן, וכמו שהבאנו בתחילת המאמר מהפסוק במשלי, לעומת המצווה ללמד תורה שהיא מצווה מן התורה.

חילוק נוסף ביניהם הוא שהמצווה ללמד תורה היא רק לבנו ולא לבתו - ודווקא ההתירשות בחיוב זה גורמת עונש, ועל זה הוא מברך, ולכן לא מברכים כשהבת תגיע לגיל המצוות.

הפמ"ג [שם] רצה לחלק באופן אחר, שגם אם נאמר שהאב מחויב לחנך גם את בתו, אין בה כל כך מצוות שמחויב לחנכה בקטנותה, ולכן אין כאן כל כך עונש.

בת קטנה שנישאה.

שיטת הלבוש עדיין קשה - שהרי גם בנות מתות בעוון אביהם, ומדוע אביהן אינו מברך עליהם, הרי הטעם שבנים מתים על עוון אביהם הוא משום שהם קניינם הרוחני של האב, וכמו שהבאנו בתחילה מדברי הרמב"ם, וא"כ גם בנותיו נכללות בזה, ולמה אין ברכה כשמגיעות לגיל בת מצווה, וצע"גונמרו בזה כמה דרכים.

א[הפמ"ג] [שם] כותב שאם האב משיא את בתו לאיש בקטנותה, היא קנינו של בעלה וכבר לא נענשת עבור אביה, וכנראה שכוונת הפמ"ג בזה ליישב את הקושי הנ"ל.

ביאור דבריו: כיון שקטנה שהשיאה אינה נענשת בעוון אביה, לכן לא תיקנו ברכה כשנעשית גדולה, כיון שיציאתה מלהיות קניינו של האב איננה תלויה דווקא בגדלות, שהרי לפעמים גם בקטנות היא כבר יוצאת מלהיות קניינו, באופן שהוא השיאה.

ב[הכף החיים] [אות טו] ביאר בדרך אחרת, את שיטת הלבוש, ופירש בזה שיש לבת גם את מזלו של הבעל אפילו קודם נישואיה, שהרי כתוב בסוטה [ב.]. שבת קול מכריזה לפני הלידה בת פלוני לפלוני, ולכן אפשר שיתגבר מזל של בעלה ולא תיענש בחטא האב, ועל כן לא תקנו לברך.

אולם נראה על פי כל המ שנתבאר לעיל ניתן לבאר את ההבדל בין בן לבת באופן אחר ולומר שבתו אינה קניינו של אביה באותה רמה שבנו נחשב כקניינו, שהרי הרמב"ם כתב שהטעם שבנים מתים הוא משום ש"בניו קטנים כקנינו הם", וניתן לומר שאין זה מתייחס לבנותיו.

לכאורה הסברה בזה היא הפוכה, שברור שבתו יותר נחשבת כקנינו מבנו כיון שבידו למכרה להיות אמה העברייא ולהשיאה לאחרים, ואיך יתכן לומר שבנו נחשב יותר כקניינו מבנו.

התשובה לשאלה זו מתבססת על מה שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ם - שאין כוונתו שבניו הקטנים הם קנינו הגשמי אלא שהם קנינו הרוחני.

ההוכחה לביאור הזה הוא שהרמב"ם מזכיר את העובדה שבנו פטור מן המצוות, ולכן הוא קניינו, וביארנו שכוונתו לפרש שהבן הוא באחריותו ובשליטתו לחנכו, ולכן הוא קנינו הרוחני.

זה ההבדל בין בן לבת, שאמנם הבת קנויה לו יותר במישור הגשמי, אך הבן קנוי לו יותר במישור הרוחני, והכל סובב סביב החילוק ביניהם במצות חינוך.

האם מברכים ברכה זו על נכד.

יש לדון מה דינו של נכד - דיעויין בשערי רחמים [שערי אפרים שער ד אות כ] שכתוב שאין שום חובה על הסבא לברך ברוך שפטרני על נכדו שהוא יתום מאביו.

אך בשערי חיים [שם אות כד] כתב שכיון שחייב ללמד תורה לנכדו, וכמבואר בשו"ע יו"ד [סימן רמה סעיף ג], לכן ברור ששייך לברך ברוך שפטרני לפי טעמו של המגן אברהם, והביא שכן הורה הגאון המהרש"ם, ובשו"ת בצל החכמה [חלק ה' סימן ג] האריך בנידון זה.

ויתכן לומר שמחלוקת זו תלויה במה שהבאנו לעיל האם מדובר על המצווה הכללית של חינוך למצוות או על המצווה ללמד את בנו תורה, שזו מצוה גם בנכדו.

ברכה על האב או גם על האם.

ויש לדון עוד בעיקר ברכה זו דמה דינה של האם שנעשה בנה בר מצוה.

הפמ"ג [שם] פסק שאינה מחויבת לברך משום שאינה חייבת לחנכו, וציין לדברי המגן אברהם [הנ"ל]. וכוונתו - שהמגן אברהם הוכיח מהגמרא בנזיר שאשה אינה חייבת בחינוך ולכן אינה יכולה להזיר את בנה בנזיר.

ולכא' לפי"ז נראה לומר שלטעם הלבוש היא צריכה לברך, אבל בפמ"ג כתב שיתכן שאין הבן נענש בשביל חטא אמו, וכן מסתבר שהרי כתוב [שמות לד, ז] פוקד עון אבות על בנים, משמע שאינם מתים בעוון אדם.

הפרי מגדים דייק גם את לשון הרמב"ם שהזכרנו לעיל שהטעם שבנים מתים הוא משום ש"בניו קטנים כקנינו הם" - ומזה משמע שדווקא האב שהם קנינו ולא האב.

נוכל לפרש את הדברים ביתר עומק, על פי מה שביארנו שיש הבדל בין בן לבת, שאמנם הבת קנויה לו יותר במישור הגשמי, אך הבן קנוי לו יותר במישור הרוחני, שהקנין הרוחני תלוי באחריותו עליו לחנכו, ובזה יש הבדל בין בן לבת.

לאור הדברים הללו ניתן לומר, שכמו שחילק הפמ"ג בין אב לאם לעניין מצות חינוך בביאורו לשיטת המגן אברהם, כך ניתן גם לחלק ביניהם בשיטת הלבוש, כלומר, שכתוצאה מההבדל ביניהם במצות חינוך מסתעף הבדל אחר ביניהם האם הם קניינם או לא, וכמו שהאם לא מחויבת בחינוך, כך אין הבנים קניינם הרוחני.

למה מברכים בשעת העליה לתורה.

אגב יש להעיר הערה גדולה במה שנהגו לברך ברכת ברוך שפטרני בשבת כשילד בר המצוה עולה לתורה, וכ"כ במשנה ברורה [סימן רכה, ס"ק ו] שעכשיו נהגו שלא לברך עד שעה שהנער מתפלל בצבור בתורת ש"ץ, או שהוא קורא בתורה בשבת ראשונה, שאז נודע לרבים שהוא בר מצוה.

ויעויין בשו"ת דברי מלכיאל [חלק א סימן ד] שהקשה שכיון שנעשה בר מצוה מקודם א"כ למה לא יברכו מיד כשנעשה בר מצוה, ומביא מספר שערי אפרים שכתב הטעם בזה הוא לפי שמצות עלייה לתורה הוא עושה כעת בפעם הראשונה, ועי"ז מתפרסם שנעשה גדול.

אלא שהדברי מלכיאל שואל בזה ב' קושיות, א] הרי גם קטנים עולים לתורה למפטיר, ב] מה החשיבות לברך בשעת הפרסום, הרי צריכים לברך בשעת ההנאה של האב.

ולכן כתב שהטעם הוא שהברכה דומה לברכת ההודאה שצריך דווקא לפני עשרה, ומטעם זה קבעו ברכת הגומל בקריאת התורה שאז ודאי שיש עשרה, וה"ה הכא.

ונראה שחידוש גדול יוצא מדבריו - שכיון שנוהגים לעשות סעודה לבר מצוה ביום שנעשה בר מצוה, ובדרך כלל יש שם עשרה, א"כ באמת הוא יהיה מחוייב לברך בשעת הסעודה, ואדרבה אז עיקר מצוותה של ברכה זו, הרי איך אפשר לומר שבעת עיקר השמחה הוא לא יברך.

ובאמת שכעין זה כתב החת"ס [או"ח סימן נ"א] שצריך לברך ברכת הגומל אף בלילה אם הוא עושה שמחה כשעולה מן הים, ולא ימתין על שיעלה לתורה בבית הכנסת.

פרק ו

**בסתירות בשיטת הרמב"ם,
אי הוי מצווה על האב או הבן.**

סתירות ברמב"ם – אי מצות הבן או מצות האב.

מצאנו סתירות בשיטת הרמב"ם – האם דעתו כרש"י והרמב"ן שהמצוה על האב או דעתו כהתוס' שהמצוה על הבן – וכבר עמד מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א [בספרו על מסכת תפילין, ד'].

דעין בכס"מ [מצה פרק ו' הלכה י'] שדקדק מלשונות הרמב"ם כרש"י שאין החיוב מוטל על הקטן אלא מוטל על הגדולים לחנכו: "קטן שיכול לאכול פת מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה" וכן מהלשון "מחנכין את הקטנים לקרותה" לגבי מגילה [ריש הל' מגילה].

ויש לדייק כן עוד בכמה מצוות שכתב כן – וכדלהלן:

א [נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת שמע, ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה ומברכין לפנייה ולאחריה כדי לחנכן במצות] [ק"ש פרק ד' הלכה א'].

ב [הכל חייבין במזוזה אפילו נשים ועבדים, ומחנכים את הקטנים לעשות מזוזה לבתיהם] [מזוזה פרק ה' הלכה י'].

ג [קטן שיודע לשמור תפיליו - אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצות] [תפילין פרק ד' הלכה י"ג].

ד [כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית אביו חייב להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות שנאמר יראה כל זכורך], [חגיגה פרק ב' הלכה ג'].

אולם בעוד כמה דוכתי נקט הרמב"ם לשון חיוב על הקטן – וכדלהלן:

א [נשים ועבדים וקטנים חייבים בתפלה] [תפלה פרק ו' הלכה י'].

ב [הקטנים חייבין בברכת המזון מדברי סופרים כדי לחנכן במצוות] [ברכות ריש פרק ה'].

ג [ומדברי סופרים שכל קטן שיודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות] [ציצית פרק ג' הלכה ט'].

ד [קטן שאינו צריך לאמו וכו' חייב בסוכה מדברי סופרים כדי לחנכו במצות] [סוכה ריש פק ו'].

ה [קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו במצות] [לולב פרק ז' הלכה י"ט].

מבואר הכא כרבינו מנוח.

וכהתחלת דברים בזה היה נראה כרבינו מנוח שיש ב' דינים בכל מצווה ומצווה – אלא יש מקומות שאין כאן יותר מהחיוב של האב – ובדומה למחנכים שעות ביוה"כ, ובעלייה לרגל יש לומר שבאמת אין כאן את פרטי מצווה ולכן הקטן אינו מחוייב, וא"ש למה הביא את החיוב של האב, אכן בתפילין הביא את לשון הברייתא שאביו לוקח – והיינו משום שהוא צריך תפילין משלו ולא מהני של אחרים, דגם האחרים צריכים לכל היום, ולגבי מצה צ"ל שבשנים שהוא יכול לאכול פת אינו בר דעת כלל וכלל ולכן אין לחייב את הקטן ואז איכא רק דין של "מחנכין אותו במצות ומאכילין אותו" ולשון מאכילין יעיד על כך, ואכתי קשה טובא משאר המצוות, ויש לעיין בכל דבריו.

פרק ז

**שיטת הרמב"ם
בחילוק בין חינוך למידות
לחינוך למצוות.**

בדברי המשך חכמה דיתכן שיש מצוות חינוך מה"ת וקרא דאשר יצוה את בניו אחריו, ויתכן שיש קיומית מה"ת.

ונקדים יעייין במשך חכמה [וירא] שכתב שיש כמה פסוקים על מצוות חינוך, חנוך לנער הוא מצוה מדברי קבלה וקאי על חינוך לאיסורים – וכן יש חינוך ללימוד התורה – ובלימוד התורה יש חילוק בין בן לבת וכן בניזיר יש חילוק ביניהם, אולם הוסיף שעיקר המקור לחינוך הוא מקרא דלמען אשר יצוה את בניו וביתו אחריו ושמרו דרך ה', והוסיף בזה לאפוקי מהנך דאמרו שיש חילוק בין בן לבת דקרא דחנוך לנער נאמר 'נער' ומיעטו בזה את הבנות, וכתב דבמקרא הזה מפורש דגם בבנו וגם בבתו, וזה דלא כדמצאנו בדברי רבינו מנוח בהל' שביתת עשור שיש חילוק בזה בין בן לבת בחינוך.

עכ"פ מתוך דבריו יוצא הערה גדולה, דמצאנו לכא' דין חינוך מאברהם אבינו, ועוד דבזה לא חילקו בין בן לבת, ועוד דא"כ אינו דרבנן בעלמא, ופשוט בכל מקום שחינוך הוא מדרבנן, ומהאי טעמא מבואר תמיד

דחיובא דקטן במצוות הוא רק מדרבנן וזה משום שחינוך עצמו הוא מדרבנן, ולמה לא נילף מהכא שזה מה"ת.

עוד יש להעיר שיש באמת ב' מקומות שמצאנו שהיה נראה שחינוך הוא מה"ת:

א] עיין בתוס' בפסחים שמבאר שאין איסור ספייה בק"פ לקטנים אף דהוי איסור שלא למנויו, אבל כיון שיש מצוות חינוך שוב לא דמי לנבילות ולכן ליכא בזה ספייה - וקשה שהרי חינוך הוא רק מדרבנן, וככאן שממע שזה מה"ת, וכבר עמדו בזה.

ב] ע"ד זה מבואר נמי במרומי שדה [ריש חגיגה] שהקשה דלמה אין ספייה להביא קטן למקדש בלי קרבן ראיה, ותי' דאיכא חינוך וכנ"ל בתוס', וגם הכא קשה כנ"ל.

והיה אפשר ליישב כל הנך קושיות - ולבאר בזה את דברי המשך חכמה - דכמו דחיובא דתפילה י"א שהוא רק מדרבנן, ואפי"ה ייסד לנו הגר"ח שהקיומית של תפלה הוא מה"ת, וע"ד זו הוכחנו נמי בקריאת התורה וכמבואר נמי במרומי שדה שיש בזה חילוק בין החוב לקיום, כמו"כ י"ל דהחיובית של חינוך יליף מדברי קבלה [חנוך לנער], אבל הקיומית הוא בהך קרא דלמען אשר יצוה, וזה מה"ת.

ומעתה יש לומר דזה סגי כלפי דין ספייה שהוא גם מה"ת, וי"ל עוד, דכל הך צד לחלק בין בן לבת הוא רק בחיובית אבל מהך קרא מבואר דאיכא קיומית גם בבת.

[ועוד, דנראה דלפי מה שנתבאר בחידושי ר' ראובן [סוכה] שיש דין נוסף בנוזיר שהאב במקומו, דיתכן דעל זה ליכא אפי' קיומית מה"ת, ודו"ק].

מהלך נוסף מהפחד יצחק שיש מצוות חינוך נפרד במידות חוץ מהחינוך של מצוות.

איברא, דראיתי מהלך נפלא בזה מהפחד יצחק [מאמרים סוכות כ'] שפתח פתח חדש בגדר מצוות חינוך. דהנה, מצאנו ברמב"ם מתנו"ע [ריש פרק י'] "חייבין אנו להזהר במצוות צדקה יותר מכל מצוות עשה, שהצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו לעשות צדקה", ומבואר שלומדים צדקה ממה שמבואר אצל אברהם אבינו למען אשר יצוה, ותמה בזה שזה נגד הרמב"ם בפירוש המשנה [גיד הנשה] שמצוות שיש לנו הם ממתן תורה ולא ממה שהאבות נצטוו.

וביאר בזה בפחד יצחק שבמידות אנו אומרים מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי, לא כן במצוות, ובצדקה איכא תרתי, מידות ומצוות, ומצד המידות שיש בצדקה י"ל שעדיין לומדים מהאבות, ורק מצוות צדקה לא ילפינו מלפני מתן תורה.

ועפ"י זה הוסיף שהעולם מקשים שבחינוך כתוב בכל מקום שזה מדרבנן ולמה לא כתוב שזה מדברי קבלה מהפסוק 'חנוך לנער', ותיירץ שחנוך לנער זה חינוך למידות, וחינוך למידות הם מדאורייתא כבר מאברהם אבינו מהפסוק למען אשר יצוה את בניו אחריו, וחינוך למצוות הם באמת רק מדרבנן.

וכתב שזה חידוש גדול, ואמר כן רק ב'דרך אפשר', ובאמת שצריכים להבין טעמא דחילוק זה, וגם צריכים מקור לחילוק זה, וביותר תמוה וכמו שתמה שם על עצמו, דלא מצאנו בשום מקום שיש דין משפט שלמדנו מאברהם, הא צדקה למדנו אבל איזה משפטים למדנו מאברהם ומה משפטים שייכים למידות.

ונראה שיש מקור מפורש לזה ברמב"ם בהלכות דעות [סוף פ"ק] דמיירי בענין המדות שירגיל אדם את עצמו בהן, וכתב וז"ל, "ולפי שהשמות האלו [רחום חנון ארך אפים וכו'] נקרא בהן היוצר והם הדרך הבינונית שאנו חייבין ללכת בה, נקראת דרך זו דרך ה'", הרי לנו דרכי המדות נקראים בלשון התורה דרך ה' כיון שהם שמותיו של הקב"ה.

והוסיף לנו הרמב"ם, "והיא שלמד אברהם אבינו לבניו שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'", והיינו ששם כתוב "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", ומבואר שכל הפסוק הוא פסוק של חינוך ללכת בדרכי ה' שהם המדות, וצדקה בכלל זה, הרי לנו דברים מפורשים כיסודו של הפחד יצחק.

והנה אצל אברהם כתוב [בראשית יד יד] שכששמע על הכיבוש של לוט - מיד וירק את חניכיו - ופירש רש"י "חנכו כתיב זה אליעזר שחנכו למצות", וכן בתחילת וירא אצל המלאכים הוא חנכו וכמבואר ברש"י שם - והעירני תלמיד אחד שדווקא בב' פעמים מצאנו שכתוב מה היה החינוך של אברהם - ושניהם מתעסקים בחינוך למידות, הצלת לוט והכנסת אורחים - ומוכרח כנ"ל, ויתירא מזה - הרי לא באמת שייך בישמעאל חינוך למצוות כלל כיון שלעולם הוא לא יתחייב בזה.

ונראה שזה נמי הביאור בדברי הרמב"ם בהלכות מלכים, ונקדים, שהקב"ה אמר לאברהם "כי ביצחק יקרא לך זרע", ובהבטחה זו נאמרה הפקעה דישמעאל כבר אינו מזרע אברהם [וירא כ"א י"ב], ומזה

הופקע נמי עשיו דדרשינן ביצחק ולא כל יצחק [ויצא כ"ח ט"ו, וברש"י], אולם עיין רמב"ם מלכים [פ"י ה"ז] "המילה נצטוה בה אברהם וזרעו בלבד, שנאמר אתה וזרעך אחריך, יצא זרעו של ישמעאל שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, ויצא עשו שהרי יצחק אמר ליעקב ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך, מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם המחזיק בדתו ובדרכו הישרה, והם המחוייבין במילה".

עכ"פ מבואר ברמב"ם שעשיו הופקע מקרא דסוף תולדות שאמר יצחק ליעקב "ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך", ועיין בחידושי הגרי"ז על התורה [סוף תולדות] בשם הגר"ח, דאף דמבואר בנדרים דעשיו הופקע מקרא דביצחק ולא כל יצחק, אבל אכתי לא הוחלט מי מהם יקרא זרעו של אברהם, וההכרעה היתה בהאי קרא, עכ"ד הגר"ח.

והוסיף הגרי"ז, דא"כ כל ההכרעה לא נעשה עד האי קרא, והדבר היה מוטל בספק עד עכשיו, ובזה א"ש דברי הרמב"ם דמשמע דרך הוכרע לטובת יעקב בגלל שהוא "המחזיק בדתו ובדרכו הישרה", והביאור, דזו סיבת ההכרעה שזה יעקב ולא עשיו, עיי"ש, ועיין בהערה ¹⁶² מה שהוסיף בזה עוד.

ונראה לבאר את כוונת הרמב"ם שמצאנו שיעקב "מחזיק בדתו ובדרכו הישרה" שתרתי קאמר, 'דתו' היינו אמונה ומצוות ו'דרכו הישרה' היינו מידות, והיינו כמו שכתב בהלכות דיעות דדרכי המדות נקראים בלשון התורה דרך ה', וזהו שכתב אצל אברהם על מידות "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" שזה מדות, והחינוך הזה התקיים אצל יעקב.

הערות בדברי הרמב"ם מה דילפינן מיעקב אבינו בהלכות שכירות פועלים.

ונראה דבדרך זו יתיישבו דברי הרמב"ם בסוף הלכות שכירות "אין הפועל רשאי לעשות מלאכתו בלילה ולהשכיר עצמו ביום או לדוש בפרתו ערבית ולהשכירה שחרית, ולא יהיה מרעיב ומסגף עצמו ומאכיל מזונותיו לבניו מפני גזל מלאכתו של בעה"ב, שהרי תשש כחו ותחלש דעתו ולא יעשה מלאכה בכח" - והמקור לדין זה הוא בתוספתא ב"מ [פרק ח].

ובהלכה לאחר מכן כתוב הרמב"ם חידוש דין, וזה לשונו: "כדרך שמוזהר בעה"ב שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעה"ב ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן וכו', וכן חייב לעבוד בכל כחו שהרי יעקב הצדיק אמר כי בכל כחי עבדתי את אביכן, לפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה שנאמר ויפרץ האיש מאד מאד".

ויש לעיין בדברי הרמב"ם כאן סותרים לכלל של הרמב"ם בפירוש המשנה בפרק גיד הנשה שמצוות שיש לנו הם ממתן תורה ולא ממה שהאבות נצטוו, וצ"ע, ויש לדון האם גדרי פועל שייכים לכלל הזה שאינו מצוה אלא הגדרת החיוב עבודה של הפועל, וזה דומה למה שלמדו בסוף הפועלים לגדרי אונס בש"ש ששם לא נראה שזה בגדר ילפותא אלא בתור גילוי מילתא מה שיעור החיוב, ואולי גם הכא זו כוונת הרמב"ם בתור גילוי מילתא מה שיעור החיוב, עיי"ש.

איברא שיש הערה אחרת ברמב"ם - דהנה יעויין בסמ"ג שהביא את דין שהזכיר הרמב"ם לעיל מינה מהתוספתא וגם הוא מדמה ליעקב, וזה לשונו, [עשין סימן צ"א] "ולא ירעיב ויסגף עצמו ויאכיל מזונותיו לבניו מפני גזל מלאכתו של בעל הבית שהרי ישל כחו ויתחלש דעתו ולא יעשה מלאכה בכח, והרי יעקב אבינו אמר כי בכל כחי עבדתי וגו'", וזה הדין שמפורש בתוספתא, והרמב"ם בעצמו הביאו בהלכה הקודמת, ושוב הפסיק הרמב"ם בענין פועל שלא יגזול זמנו של בעה"ב, ובסוף ההלכה הבאה הוסיף "וכן חייב לעבוד בכל כחו שהרי יעקב הצדיק".

ויש להעיר טובא בשיטת הרמב"ם:

א] למה חילק הרמב"ם הך הלכה לשנים, דמאי שנא העמדת עצמו לעבודה עם כל הכח בלי סיגופים לעיקר החיוב עבודה בכל כחו, הרי כולו אחת.

ב] למה הוא הביא את הדמיון ליעקב דווקא על הדין של חיוב לעבוד בכל כחו - ואל על הכל וכמבואר בסמ"ג.

¹⁶² וביאר בזה עוד, דלהכי נאמר שם ברכה שיהיה לקהל עמים ותירגם אונקלוס דהיינו שבטין, דאחרי דהכא הוחלט שהוא זרע יצחק, שוב הוכרע דממנו יצא שבטים, וביאר עוד דמבואר שם דהציווי של יצחק שלא יקח בנות כנען שייכת להאי ברכה, [וכמדויק שראה עשיו את הציווי ואת הברכה, עיי"ש], וע"כ דאחרי הבחירה שהוא זרעו של יצחק, שוב הוחלט שהוא רק יקח אשה ששייכת לזרעו של אברהם.

ג] בתוספתא ליתא להך תוספת שהוסיף הרמב"ם מעצמו, ומה"ט כנראה השמיט הסמ"ג דין זה, ולמה הוסיף הרמב"ם יותר מהמבואר בתוספתא.

ד] גם אחרי שהרמב"ם הוסיף יותר על המבואר בתוספתא למה הוסיפו במקום אחר - וגם מדמה את יעקב דווקא לחלק הזה, וצ"ע.

ה] יש כאן תמיהא גדולה - הרי הרמב"ם אומר שיעקב זכה לשכר בעולם הזה מחמת זה שעבד כל כחו, ותמוה דעד כמה שזה חובה מעיקר הדין א"כ מוכרח שכל הכחות שלו משועבדים לבעה"ב מעיקר הדין - וא"כ למה מגיע שכר לפועל על זה שהוא לא גוזל את הכחות שלו שממילא הם משועבדים לבעה"ב שלו - וצ"ע.

ישוב בדברי הרמב"ם בהלכות שכירות כלפי השכירות של יעקב אבינו.

ונראה שעל פי דרכו של הפחד יצחק מיושבים ומבוארים היטב דברי הרמב"ם בסוף שכירות, דמתחילה הביא הרמב"ם את הדין של התוספתא שזה חיוב בחו"מ להעמיד את עצמו לעבודה עם כל הכחות, והבעה"ב יכול לתבוע אותו של יקח עוד עבודות בלילה וכו' כיון שזה חיוב בחו"מ, ושוב הוסיף עוד דין בחו"מ שלא יגזול זמנו, ובסוף הוסיף דין שלא כתוב בתוספתא ובסמ"ג שזה חיוב של מידות, ש"חייב לעבוד בכל כחו שהרי יעקב הצדיק אמר כי בכל כחי עבדתי את אביכן", והרי בחו"מ א"א לתבוע "בכל כחו", הרי האדם על עצמו אינו יודע כל כחותיו, ורק חיובא דמידות יכול לחייב חיוב כזה, והרי מידות ילפינן מהאבות אף שזה לפני מתן תורה, ובזה אנו רואים את המידות של "משפט", שכמו שצדקה יש בו מידות ויש בה מצווה כמו כן 'משפט' יש בו מידה ויש בה מצוה, והנפ"מ כנתבאר אצל יעקב, ובזה גילה לנו התורה למה נבחר יעקב, שהרי הוא "מחזיק בדרכו הישרה", שממשיך "לשמור דרך ה'".

ובזה מובנים נמי סוף דברי הרמב"ם שמסיים: "לפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה שנאמר ויפרץ האיש מאד מאד".

הרמב"ם הזכיר את הברכה ושכר של יעקב "ויפרץ האיש מאד מאד" ונראה לחדש שאין זה חידוש מיוחד אצל יעקב אלא שזה שייך לנתבאר ברמב"ם בהלכות דיעות, שאחרי שהרמב"ם מסיים ואומר ללכת בדרכי האבות לשמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, וזה המידות, בזה מסיים הרמב"ם "וההולך בדרך זו מביא טובה וברכה לעצמו שנאמר למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו", הרי שיש טובה וברכה מיוחדת למי שהולך בדרך זה, וזה מה שהתקיים אצל אברהם, וזה התקיים נמי אצל יעקב.

נמצאנו למדים מכאן שהברכה של "ויפרץ האיש מאד מאד" הוא קיום דין של דברי הרמב"ם "וההולך בדרך זו מביא טובה וברכה לעצמו", ונתקיים אצל יעקב האי קרא ד"למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו".

ובזה מיושב תמיהא גדולה - הרי עד כמה שזה חובה מעיקר הדין לעבוד בכל כחותיו - א"כ מוכרח שכל הכחות שלו משועבדים לבעה"ב מעיקר הדין - וא"כ למה מגיע שכר לפועל על זה שהוא לא גוזל את הכחות שלו שממילא הם משועבדים לבעה"ב שלו - וצ"ע.

ולהנ"ל ניחא שמחוייב בתור מידות ולא בתור חו"מ, וא"כ השכר הוא ראייה שזה באמת כך - שהרי בתור מידות מגיע לו הזכר שהבטיח לאברהם אבינו לדורות על זה.

ואולי זה הביאור במה שנאמר בריש פרשת וישלח שיעקב שולח שליחות לעשיו - עם לבן גרתי - ויהי לי שור וחמור - ואולי בא לומר שמצד אחד קיימתי תרי"ג מצוות - 'גרתי' - ומאידך קיבלתי שכר על המידות שהלכתי בדרכי אבותי - ובא לומר בזה כדברי הרמב"ם לעיל שאצל יעקב התקיים זה שהוא "מחזיק בדרכו ובדרכו הישרה" - וביארנו שזה מצוות ומידות, ובזה הוא רצה לומר לעשו שהוא נבחר לממשיך של יצחק מחמת הנך תרתי.

מקור מהמידות של משפט אצל אברהם - בהנהגה שלו בדין עבודת פרך בעבדים.

והוסיף לי ידידי הגאון רבי יצחק עהרנפלד שליט"א שבאמת גם אצל אברהם אבינו עצמו מצאנו חידוש של מידות בתורת המשפטים, דהנה יש איסור עבודת פרך אצל עבד עברי, ועיין ברמב"ם סוף הלכות עבדים שכתב "מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, ואע"פ שהדין כך מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו וכו' ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בעכו"ם עובדי ע"ז אבל זרעו של אברהם אבינו והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה וצוה אותם בחקים ומשפטים צדיקים רחמנים הם על הכל, וכן במדותיו של הקב"ה שצונו להדמות בהם הוא אומר ורחמיו על כל מעשיו וכל המרחם מרחמין עליו שנאמר ונתן לך רחמים ורחמך והרבך".

וכתב החת"ס [תורת משה וירא] לבאר למה אברהם אבינו אמר לאליעזר וישמעאל "שבו לכם פה עם החמור וכו' ונלכה ונשתחוה ונשובה אליכם", וקשה דלמה ליה לומר מה הוא הולך לעשות בהר המור, והעיקר שיחזור, אלא שמכאן המקור שאברהם קיים את דברי הרמב"ם שזרעו של אברהם יקפידו גם בעבד כנעני לא לעבוד עבודת פרך, שהרי מבואר ברמב"ם שמי שאומר לעבדו שימתין לו ולא מסביר לו כמה זמן - הרי זה עבודת פרך, אבל השתחואה יש לו שיעור, ולכן אמר לו.

הרי לנו שגם אצל אברהם יש מידות במשפט, וא"ש כל הפסוק של לעשות צדקה ומשפט דקאי במידות של צדקה ומשפט.

מידות בכל מצוה - כזריזין וכדומה.

והנה דין זריזין למדנו מאברהם אבינו [פסחים ד']. ועיין במאירי ביומא [כ"ח] שמבאר שלומדים כאן שצריכים לאחוז בדרכי האבות, וביאר הגר"י ענגל [פסחים שם] שמלשונו משמע שזריזין אינו חיוב גמור, והטעם לזה משום שאין למדים מלפני מתן תורה, ונראה שמצד מידות אתינן עלה וכלשונו "דרכי האבות", והיינו המידות, וברור.

ונראה שבזה מבואר דברי הגר"א שאמר על הפסוק בתהילים - "יחינו מיומיים" - שהכוונה בזה שהעקידה היתה ג' ימים אבל הב' ימים הראשונים היו ההכנות והזריזין וכדומה - ורק ביום השלישי הגיע לקיום המצוה עצמו, וכל הזכויות שלנו לדורות על העקידה אינם מגוף העקידה שזה הרי שמור לעוה"ב - וכל החיות שלנו מגיע דווקא מהיומיים הללו והיינו "יחינו מיומיים".

ויש לומר שהיומיים היה בגדר מידות - ושם באמת היה הזריזים - וישכם - ויש לומר שהשכר היינו כנ"ל שיש שכר מצד המידות שבו.

ונראה עוד, דמצאנו ברמב"ם [שביתת עשור פ"ב ה"י] וז"ל שם "קטן בן ט' מחנכין אותו לשעות [בצום יוה"כ], בן י"א שנה מתענה ומשלים מדברי סופרים", וכ' שם רבינו מנוח שיש ביניהם חילוק, דלעיל בשעות כ' הרמב"ם "מחנכין" והכא בהשלמה כ' "מדברי סופרים", והדין הראשון אינו חובה מדרבנן רק חיוב על האדם מעצמו להרגילם בדרכי יושר כדי להכניסם תחת כנפי השכינה, וזה נלמד מקרא דחנוך לנער עפ"י דרכו, וזה רק בבנים ולא בבנות, וזה שייך לשעות כיון שזה דין כללי, לתת לו "טעם" במצוות, אבל יש דין נוסף שזה חיובא דקטן מד"ס, ובזה אין נפ"מ בין קטן לקטנה, דתרווייהו חייבים, וחיוב זה לא שייך לשעות, אלא על המצוה בשלמותה, שזה המצוה בעצמותה.

ועפ"י דברינו הכא יש לומר שבכל ענינו של מצוות יש גם מידת העבדות כלפי הקב"ה, להרגיש תמיד "מחוייב", ולכן קטן גם לפני שהוא יכול לקיים את המצוות כתיקונה יש עדיין חיוב מצד מידות להרגילו "בדרכי יושר", שמצד "הדרך" שזה מידות יהיה תמיד במצב של "מחוייב", וזה יליף מקרא דחנוך לנער עפ"י "דרכו" שזה לשון מידות, אלא שבמה שמחלק בין בן לבת, כלפי זה היה נראה שעיקר הקרא הוא מצד למען אשר יצווה וזה כולל בנות.

הרי לנו שמידות נכנסות לתוך מצוות צדקה ולתוך משפט, וכאן מצאנו עוד שזה גם צורת קיומו של כל מצווה ומצווה והיינו בזריזין, ובקטנים מצאנו בחינוך שלהם שלהיות מחוייב הוא גם חלק מהמידות שיש בכל מצווה ומצווה.

בגדר הלימוד של לפני מתן תורה - בגדר ברית שברית בחייב קודם מתן תורה.

והנה אף דנתבאר הכא דילפינן מידות מלפני מתן תורה, אכן אין הפשט שלא התורה מחייבת אותנו במידות, שהרי ידוע מהגר"ח שאף דכתוב בחז"ל שלולי התורה היינו לומדים מידות מנמלה ועוד, אכן אחרי התורה ילפינן מהתורה, וכן מבואר בחת"ס שהקשה שלמה לא המתנינו בין יציאת מצרים למתן תורה שהשפלות של האומה שהם עבדי פרעה יגדלו להיות מתורבתים ראויים להיות ממלכת כוהנים, ורק אח"כ לקבל את התורה, אלא שגם את המידות ותכונות מקבלים מהתורה, אלא שההבדל בין מידות למצוות הוא שבמצוות מילה נתחייבנו בה מחמת הציווי למשה מסיני בלי שייכות למצוות מילה של אברהם, אבל במידות אינו כן, שאף שהתורה מחייבת אותנו בכל המידות, אבל הכלל בזה הוא שהתורה העמידה את האבות ודרכיהם להיות ה'מלמדים' שלנו בדרכים האלו, והיינו שאף שהתורה במתן תורה מחייבת אותנו, אבל צורת החיוב הוא שהאבות הם המלמדים שהתורה העמידה לנו בדרכים הללו.

אולם יש לומר באופן אחר, והוא, הרי במילה יש ב' מצוות, מצוות מילה ויש מצוות ברית, ולכן יש ב' ברכות - והארכנו בזה [שער ה' סימן ב'], ומצוות ברית הוא להיכנס לבריתו של אברהם אבינו, והיינו שברית מחייב מזמן הברית וברית לפני מתן תורה מחייב גם מלפני מתן תורה.

ועיקר דבר זה שיש מושג של חיוב ברית לפני מתן תורה הוא דבר מוכרח ונקדים במציאה גדולה בדברי הגאון ר' אליעזר משה [אהל משה סוף ח"ב סימן קל"ח] שהקשה כמה קושיות ביסוד דינא דשבוועה:

א] מצאנו בנביא יחזקאל עונש חמור על תקיעת כף ד'נותן יד לא ימלט" והחמירו בה הפסוקים יותר משבועה, ותמוה דאין נביא רשאי לחדש דבר ולמה חמור יותר מאיסור שבועה.

ב] אין עונשים אא"כ מזהירין, והיכן האזהרה על איסור זה.

ג] מצאנו שבועה וקריתת ברית גם קודם מתן תורה, ותמוה הא לא הוזכר בז' מצוות.

ד] כל מצוות התורה מחייבות אותנו בזה שהיתה כריתת ברית על כל המצוות, וקשה דמה מחייב אותנו לשמור ברית שכרתנו, והרי מצוה זו עצמה אין לה כריתת ברית.

וביאר בזה דהיסוד של כריתת ברית לחבירו שנשבע לו ומבטיח לו בשבועה שהוא חייב לו כך וכך, חיוב זה הוא כחיוב אמונה שקדמה לכל התרי"ג ומתחילת הבריאה הוא קיים, והיסוד שעליו בנוי מתן תורה הוא שבועה וקריתת ברית וכמבואר בארוכה במדרש סוף ויקרא שהביאו על זה משל למלך שמשביע את הלגיונות שלו, וזה היה גם חטא אדה"ר דעבר על הברית וכמבואר בסנהדרין [ל"ח] וזה מיקרי כופר בעיקר, הרי דעל זה בנוי הבריאה להבטיח לחבירו בשבועה, ועל זה בנוי כל המצוות בני נח והתרי"ג מצוות, וזה חומר האיסור מכל שבועה רגילה שהוא רק נשבע לעצמו לעשות כך וכך או לא לעשות כך וכך ובזה הוא לא נשבע לחבירו על מה שחבירו רוצה ממנו וגם הקב"ה לא מחייבו בחיוב זה הלכך אין בו את החומרא של תקיעת כף שבזה איירי שהקב"ה או חבירו רוצה בהבטחה זו - ועיין בהערה ¹⁶³ מה הוסיף בזה - ובאמת שכדבריו מבואר נמי באבני נזר [יו"ד סימן ש"ו ס"ק ט"ו - י"ח] - עיין בהערה ¹⁶⁴ בזה - וע"ע מה שנתבאר בזה באמרות אברהם נדרים [סימן כה] ובאמרות אברהם יש נוחלין [סימן ג].

ונראה דע"ד זו יש להבין את הברית של מילה שמחייבת אותנו בתור כריתת ברית, ונראה לחדש שכך הוא גם המהלך של מידות שזה בכלל הברית של האבות.

והמקור לזה הוא כך - דהנה, יעויין באליהו רבה [פרשה כ"ג]: "וכשהיו ישראל במצרים נתקבצו כולם וישבו יחד משום שהיו כולם באגודה אחת, וכתרו ברית יחד שיעשו גמילות חסדים זה עם זה, וישמרו בלבבם ברית אברהם יצחק ויעקב, ולעבוד את אביהם שבשמים לבדו ושלא יניחו לשון בית יעקב אביהם וילמדו לשון מצרים, מפני דרכי עבודה זרה", הרי לנו שהגמ"ח הוא חלק מהברית בלבבם של האבות, וזו סיבת הקיום של הברית לפני מתן תורה שברית מחייב אותנו לפני מתן תורה, וכעין מילה שזה גם ברית מחוץ לעצם המצוות.

וזה כמבואר נמי בכתובות [ח':] "פתח ואמר, אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים המחזיקים בבריתו של אברהם אבינו, שנאמר כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו', אחינו, בעל הגמול ישלם לכם גמולכם,

¹⁶³ וביאר דזה ענינו של הנדר שאומר אקום ואשנה, דאף דאין כאן איסור חפצא ונדר זה רק באיסור חפצא, ומה שייך כאן נדר גדול נדר לאלוקי ישראל, אלא דהכא איירי בשבועה של תקיעת כף דמבטיח להקב"ה את מה שהקב"ה רוצה ממנו הלכך חמיר טפי, רק דבתורה נתחדשה קרבן ובל יחל, וזה לא היה קודם מתן תורה.

והוסיף שם הגאון ר' אליעזר משה, דמצאנו בכמה מקומות בש"ס דמהני גמר ומשעבד נפשיה ומהני גם בלי קנין לחייבו לקיים מה שמשעבד נפשו, וביאר דהדין הזה בנוי וזה הרחבה על מה שמצאנו שבועה לחבירו שהוא מתחייב אליו בזה שהוא סומך עליו בשבועה וה"ה דבלי שבועה חיילא חיוב.

¹⁶⁴ דיעוי"ש שהביא את קושי' המשנה למלך דמה ענינו של כל השבועות קודם מתן תורה שנשבע אליעזר לאברהם ויוסף ליעקב וכו' - הא ליכא דין שבועה בז' מצוות, ותמה האבני נזר עוד על עיקר השבועה של מתן תורה דמה ענינו מושבע ועומד מהר סיני, ואף אי היה שבועה לפני מתן תורה הא שבועה היא רק בל יחל דברו ותו לא ומה זה מוסיף על עיקר המתן תורה, הא בל יחל שזה לכל אסורי התורה, וחידש בזה האבני נזר דשבועה לחבירו ולהקב"ה היא סברא, ורק השבועות של התורה אינם סברא וצריכים חידוש של בל יחל, דלמי הוא נשבע ומי רוצה בשבועתו ורק במתן תורה או במתחייב לחבירו שהלה רוצה בהתחייבות שלו, הכא השבועה היא מסברא, ורק דהשבועה מצד הסברא לא מצאנו בזה עונשי בי"ד רק דינו מסור לשמים.

והביא לזה מקור גדול ונפ"מ גדולה מדברי הר"י מיגאש, דיעויין בתשובת הר"י מיגאש [קכ"ו] שהביא שמי שנשבע לחבירו בכתב חייב לקיים דברו אף דליכא בזה חיובי בי"ד כיון שלא הוציא שבועה מפיו, אבל סו"ס דינו מסור לשמים אי לא יקיים דברו, ודבר זה צ"ע דמה המקור לזה, ולהנ"ל א"ש בפשיטות, דזה השבועה של קודם מתן תורה, וברור, ולפי"ז מי שנשבע לעצמו שיעשה או לא יעשה דבר פלוני בכתב ליכא שום עונש ובזה לא קאי הר"י מיגאש כלל.

והוסיף בזה דבזה מתבאר ענינו של מי שפרע, דבנותן מעות בדברים בלי משיכה מותר לקללו דמקללין אותו שהקב"ה דפרע מדור המבול יפרע ממנו, וקשה דלא מצאנו בזה שום עונש חוץ מההיתר לקללו במה שאינו עומד בקנינו, וע"כ דהגדר כנ"ל.

ברוך אתה משלם הגמול", הרי לנו שזה בכלל החזקת הברית של האבות, וזה קיים גם לפני מתן תורה, ומבואר שגם לאחר מתן תורה הברית של מתן תורה מחייבת אותנו וכלשון הברכה, ומבואר עוד שהכל בכלל הציווי של אברהם אבינו בלמען אשר יצווה שלפי גירסא שלנו זה כלול בנוסח הברכה, ונמצא שכאן בפסוק זה של למען אשר יצווה כתוב שיש מחייב של הברית של מידות, ודו"ק.

ביאור חדש ברכוש גדול שהוציאו ממצרים.

כתוב בספר ליקוטי תורה של הגר"א [מובא בהגדת הגר"א] על הפסוק שיצאו ישראל ברכוש גדול - שיש לעיין בלשון הפסוק שכתוב "וישאלו איש מאת רעהו כל כסף" הרי לשון רעהו תמיד בא למעט עכו"ם כמו בנזיקין - ומה שייך לדבר על מצריים כך, וביאר שהבקשה היתה שישאלו זה לזה - ישראל לישראל, ובוזה יכופו את יצרם לעשות חסד איש עם רעהו - ורק בזה ימצאו חן בעיני המצריים - עיי"ש - ויש לעיין דלמה לא קיים הקב"ה את ההבטחה בלי ההשתדלות הזו מצד כלל ישראל.

עו"ק דמה כל החשיבות של הרכוש גדול שהקב"ה הבטיחו בזה - במקום להבטיחו בדרגות הרוחניות שיהיה להם ביציאה ממצרים.

ונראה שהביאור כך - הרי בתד"א מבואר שהלכו בדרכי האבות במידות, וזה כעין יעקב בבית לבן, והרי מבואר בגר"א [תיקוני זוהר] שהמעשה אבות של גלות מצרים היה בבית לבן, וזה היציאה ברכוש גדול לרוקן את בית לבן וגם את מצרים, ומטה של משה ומקלות של יעקב, ונודע לפרעה ביום השלישי לתפס אותם ביום השביעי וכן בלבן - ועוד כמה דוגמאות - ולכן בהגדה של פסח מתחילים בארמי אוכד אבי שלבן בקש לעקור את הכל - וע"ע מה שנתבאר להלן [פרשת וישב - אור מתוך החושך].

עכ"פ נתבאר לעיל שעשירות זו של יעקב שייכת לברכה של קיום דרכי האבות, ונמצא שזה גם הסיבה של הרכוש גדול כשיצאו ממצרים.

וממילא י"ל שההבטחה של הקב"ה לאברהם לא היה רק שבניו יהיו אנשים עשירים אלא שיהיו כאלו שראויים לברכה של למען הביא על אברהם את אשר דיבר, והיינו הולכים בדרכיו והרכוש גדול הוא רק סימן לזה.

והן הן דברי הגר"א שהם צריכים להתעסק בגמ"ח כמו האבות - ודווקא דרך זה לקבל את הרכוש גדול שהרי זה באמת היה כל התוכן של ההבטחה - ודו"ק.

דברי ר"ח וויטאל בגדר השחתת המידות.

אולם סו"ס עצם החלוקה צ"ב דלמה מידות לומדים מהאבות ומצוות ממתן תורה ואילך - שמה שורש החלוקה הזו - ונראה שהדברים מבוארים בפשיטות על פי מה שהארחנו בממרים על פרשת שבוע [פרשת נח] בחילוקים בין מידות למצוות - שיש הרבה סתירות ביניהם, מה יותר חמור.

והבאנו את דברי ר"ח וויטאל שחילק ביניהם ששורשם של מצוות שייכים לחלקים של הנשמה - אברים וגידים של הנשמה תרי"ג - וצדיקים במיתתם קרויים חיים שכל אבר בנשמה חיה מכח מצוה, ומחמת זה השעים קרויים מתים, ולעומת זאת - המידות לא שייכות לכל המערכה הזו אלא לנפש הבהמית - שיש בה ד' יסודות - רוח עפר אש ומים ככל הבריאה הגשמי, והמידות שייכות לד' קבוצות הללו - והכא הנידון הוא האם הוא בגדר אדם או בגדר בהמה וחיה - ולכן המושג של נזם זהב באף חזיר מתייחס להשחתת המידות.

והבאנו שם את דברי המשך חכמה ששינוי במהות הבהמה - עד כדי שיש מושג של 'שן בהמות אשלח במ' - בהמה נהפכה לנחש - דבר כזה היא כבר תוצאה ממידות מושחתות - שגם האדם משתנה כך, מאדם לחיה טורפת וכלשון המסילת ישרים על כעס.

ובקצרה, יש כאן ב' סוגיות - הסוגי' של מידות היא סוגי' של קביעת מהות, והסוגי' של מצוות ועבירות היא סוגי' של חיות ומיתה.

וממילא מובן מאד למה המידות שייכים לאבות שעיקר צורת האדם מישראל - האיך הוא נקבע בתור אדם, דבר זה נלמד ונקבע באבות - אבל מצוות ועבירות שאנו מצווים מסיני והם לא היו מצווים כלל, זה ברור שלומדים ממתן תורה - ולא מהם.

דברי הגר"א בכח התורה לשמור על המידות.

הבאנו מר"ח וויטאל שמי שיש לו מידות מושחתות ולומד תורה, עליו נאמר שתורתו נעשית לו לסם המוות, וזה דומה לנזם זהב באף חזיר, אולם אעפ"כ, צריכים לדעת דתיקון המדות לא יתכן אלא ע"י תורה עצמו, זאת ועוד, דכל עניני המדות כפופים רק לתורה וגבולותיה, וכדיבואר.

דעוויין בדברי הגר"א ריש אבן שלימה [פ"א סעיף א', ב'], דמצד אחד כתב הגר"א ד"כל עבודת ה' תלוי בתיקון המדות", ועוד, ד"כל החטאים מושרשים במדות והמדות מושרשים בד' יסודות", והוסיף עוד,

ד"עיקר חיות האדם הוא להתחזק תמיד בשבירת המדות, ואם לאו למה לו חיים", והוסיף עוד [שם סעיף י"א] ש"ענין התורה לנפש כמטר לארץ, שמצמיח מה שנזרע שם, בה סם חיים ובה סם ממות, ואם בלבו שורש פורה ראש לענה יגדל חטינא בלבו, ולכן קודם ואחרי הלימוד הוא צריך לפנות לבו בכל יום, מעיפוש הדיעות והמדות ביראת חטא ומעשים טובים, הרי דכל דבריו כן הם ממש כדברי ר"ח וויטאל.

אולם מאידך מובא [שם בהערה ס"ק א'] בשם הגר"א בכמה מקומות במשלי בכח התורה במידות, דבמשלי [פל"א י"א] מבואר שמי שמחזק במדה טובה אינו מוחזק אלא במדה זו, אבל מי שמחזק בתורה בטוח מכל המדות הרעות, כי היא נר לרגלו לתקן בו את כל המדות.

ריתחא דאורייתא ברמה של כעס של חיות טורפות.

ראיתי בשל"ה [עניני כעס] שהביא מהזהר הקדוש שהאריך בחומר הכעס ושוב תמה על הכעס בריתחא דאורייתא, ויישב שם בזהר שזה כבוד לה' ולתורתו, עיי"ש, עכ"פ מבואר ש'ריתחא' במהותה כלולה בכלל כעס, והיה מקום לחלק שבמסילת ישרים מבואר שבכעס הרי הוא כאחד החיות הטורפות, ויתכן ששיעור כזה של כעס כבר אינו בכלל ריתחא דאורייתא.

אולם אינו כן, דהנה, בפסוקים בדניאל יש תיאור שלם על חיות השדה שנוגחות ובוטעות ודורסות א' את השני, ויש איל גדול עם קרניים גדולות שמפחידה את כל החיות וטורפות וכל החיות לא יכולות לעמוד כנגדה עד שמתגברות חיות אחרות עליה ומשליכות אותה ארצה ורומסים אחד את השני ושוברים את קרניו של חברו, כל זה בפסוקים בדניאל.

והראני בזה ידידי הרה"ג ר' משה ברונר שליט"א בתוספתא סוף מקוואות שדרשוהו על כל אחד ואחד מהתנאים ואמרו זה ר"ע וזה בן ננס וזה ר' יוסי הגלילי, וביאר בחזון יחזקאל דבמלחמתה של תורה איכא נגיחות, מי שדוחה סברתו הרי הוא כדוחה את כל עולמו והוא מרגיש נגיחה ממש, ועיין בהערה ¹⁶⁵.

מבואר בזוהר שיש מצב שנראה לכולם ששנים רוצים להרוג אחד את השני במלחמתה של תורה ובסוף נהיו מכח זה להיות בגדר שבת אחים גם יחד.

וז"ל הזוהר ¹⁶⁶ "ד"א הנה מה טוב ומה נעים וגו', אלין אינון חברייא בשעתא דאינון יתבין כחדא ולא מתפרשן דא מן דא, בקדמיתא אתחזון גוברי מגיחי קרבא דבעו לקטלא דא לדא, לבתר אתהדרו ברחימותא דאחיה, קודשא בריך הוא מהו אומר הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, גם לאכללא עמהון שכינתא ולא עוד אלא קודשא בריך הוא אצית למלווייהו וניחא ליה וחדו בהו, הדא הוא דכתיב [מלאכי ג] אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו וגו' ואתון חברייא דהכא כמה דהיתון בחביבותא ברחימותא מקדמת דנא הכי נמי מכאן ולהלאה לא תתפרשון דא מן דא עד דקודשא בריך הוא חדי עמכון ויקרי עלייכו שלם וישתכח בגינכון שלמא בעלמא, הדא הוא דכתיב [תהלים קכב] למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך".

כשיש סתירה בין מצוות למידות המצווה הופכת את המידה לטובה.

ועיקר דבר זה צ"ב - דהאיך מבינים את הכפיפות של מידות לתורה - דסו"ס היכן נעלם כל המהלך של נוס זהב וכו' - הרי האדם נהפך לבהמה ומה שייך שהתורה תצוה על כך, אלא שהביאור כנתבאר לעיל - ברמב"ם מבואר שמידות טובות היינו דרך ה' - שהכל למדנו ממידותיו - והוא הרי השורש של כל המידות טובות - ודרך ה' כפופה לציווי ה' - ופשוט.

ועצם הענין בזה הוא שכשיש סתירה בין מצוות למידות, שאז הכלל הוא הפוך - שהמצווה שומרת והופכת עליו את המידות לטוב, וכבר ידועים בזה דברי האור החיים הקדוש על הספוק בעיר הנדחת דונתן לך רחמים ורחמך שבמקום שהמעשה של אכזריות של עיר הנדחת ישרש בכך את מידת האכזריות - הרי

¹⁶⁵ מבואר בחת"ס, דת"ח מרבים שלום בעולם כיון שכל מה שהם מכניסים למלחמתה של תורה הם מנכים ממלחמת העמים כיון שיש 'שיעור' כמה מלחמה צריכה להיות בעולם, והבחירה ניתנה לנו היכן תתקיים הך מלחמה, והראני ידידי הגאון ר' דוד פריימן שליט"א את דברי רש"י בתהלים מ"ה דהרבה פסוקים קאי שם על מלחמתה של תורה, ולבסוף כתוב "חציק שנונים עמך תחתך יפלו" דזה קאי על התלמידים שהם כחיצים וזה גורם לנפילת האויב, וביאר את הדברים עפ"י החת"ס הנ"ל.

¹⁶⁶ כך ג' [ויקרא] פרשת אחרי מות [דף נו.].

ההיפך הוא האמת ומתגברת אצלכם מידת הרחמים, וזה כחן של מצוות - הוי אומר דרך ה' כפופה לציווי ה' ובטלה אליו.

ובאמת שגם זה למדנו מלפני מתן תורה, דיעוין בדברי המשך חכמה סוף וירא שכתב על הפסוק "יען אשר עשית את הדבר הזה ולא חשכת וכו'", וירש זרעך את שער אויביו, והתברכו בזרעך כל גויי הארץ".

ותמה בזה - דאיזה שייכות יש בין הברכות הללו לעקידה, וביאר בזה, שאכזריות היא מדה נשחיתה, והיא מחלה שמדבקת, כי אם יעשה האדם זה פעם אחת, יקנה בו המידה הפחותה הזאת, ויהי כחיות טרף להשחית ולחבל גם בלי תועלת, והפליגו בזה חז"ל [שבת ק"ה:] עד שאמרו כי 'המשבר כליו בחמתו והמפורז מעותיו בחמתו' הרי הוא כעובד עבודה זרה, ואף אם עושה האדם דין ומשפט במקום הצורך ובמקום שזה מוצדק אכן זה ברור שבני אדם לא נכבדים את זה וכש"כ שאין האנשים הללו שמבצעים את האכזריות שייכים לברכה בעיני בני אדם.

והנה אברהם אבינו בעקידה השתמש במידת האכזריות לשחוט את בנו יחידו הנולד לו לעת זקנותו, וזה נגד הטבע, וכל כוונתו לא היתה אלא לקיים רצון השם יתברך, ולפרסם אלקותו, ולכן מעתה יזכה בברכה של "וירש זרעך את שער אויביו", והיינו שמעתה נתונים תחתיו כל העמים הנשחחים שהם הז' אומות שבארץ ישראל, שנאמר עליהם "לא תחיה כל נשמה" ועליהם נאמר שאסור לחמול אפילו על עולל ויונק, אף דלזה צריכים הרבה אכזריות לכאורה, ואעפ"כ הבטיחו הבורא עולם ש"יתברכו בזרעך כל גויי הארץ", והיינו שכל בניו לא יכונו במידת האכזריות במעשה זו אלא כל כוונתם יהיה אך ורק לקיים מצות השם יתברך, וכמו שדרך יהושע על צווארי המלכים, לקיים מצוותו יתברך בלבד, אבל לא שיקנה בהם מדת האכזריות חלילה, והבן - עד כאן לשונו בשינויים קלים.

גם כאן למדנו יסוד הנ"ל, אלא שהוסיף בזה תנאי שכלל ישראל קיבלו כח מיוחד מאברהם אבינו לעשות מעשים של מידות מושחתות אבל לכוין בהם אך ורק לכבוד ה' בלי שייכות למידה הגרועה, ובזה התורה עצמה שומרת אותנו מהשרשת המידה הזו אצלינו.

פרק ז'

עוד פרטים בחינוך,

א] יש כמה דרגות של חיוב האב, ובנזיר האב במקומו ממש,

ב] מחדש שיש מצוה קיומית מה"ת של חינוך,

וזה סגי להפקיע מידי איסור ספייה מה"ת.

ביאור החילוק בין נזיר לשאר דיני חינוך.

אחרי שנתבאר שיש ב' דינים בחינוך אכתי יש להעיר שבאמת יש גם דין שלישי והיינו דרגא נוספת בעיקר מצות האב, וכדלהלן:

דהנה - מדברי התוס' ישנים ביומא [הנ"ל] מבואר כמה חידושים, ומתבאר שיש חילוק בין נזיר לשאר חינוך:

א] בחינוך של 'שעות' אין חילוק בין בן לבת, ובנזיר יש חילוק בין בן לבת, ותי' התוס' ישנים ד'שאני נזיר' - וצ"ב כוונתו.

ב] התוס' ישנים חידשו שיש חילוק בין אב לאם, ולא הוכיחו כן מהך דנזיר שאמרו כן בהדי', וע"כ דאין ראייה משם, כיון דנזיר שאני, וצ"ב בטעמא דמילתא.

וביאר בזה בחי' ר' ראובן [סוף סי' א'] דלמדנו הכא חידוש גדול בעיקר חובת חנוך של האב, דבבאמת בחינוך של נזיר לא סגי בדין הרגיל של רבינו מנוח דרמי חינוך אאב ואם - מלבד עיקר הדין על הבן, דסו"ס הבע"ד שנהיה לנזיר לא קיבל על עצמו את הנזירות, ומה מהני לזה חינוך של האב, וע"כ שנתחדש שיש דין נוסף בחינוך - והוא ד"אב במקומו קאי", וזהו התוספת דין חינוך שנתחדש בנזיר.

ומצאנו כעין זה באב לבנו, ולא באב לבתו ולא באם לבנה, דהאב מברך "ברוך שפטרני" דבמקומו קאי לעונשיו, ואב מתענה במקום הבן בערב פסח, ומצות פדיון של הבן מוטל על האב.

ונמצא שבאמת בעיקר חינוך שוין אב ואם ובן ובת, ולכן לא הוכיחו מהך דנזיר לחלק בין אב לאם, וא"ש נמי מה שחילקו ב'שעות' דשייך בבת אף דבנזיר אינו כן, דבנזיר נתחדש חידוש נוסף בעיקר דיני חינוך - עכתו"ד.

הערה בדין חינוך דיתכן שזה קיומית מה"ת – ובדין חינוך בשלא למנויו דליכא ספייה מחמת קיום מצות חינוך דאורייתא.

הבאנו לעיל [פרק ו'] מהמשך חכמה להעיר שחינוך זה דאורייתא, וגם בבן ובת, עוד יש להעיר על תוס' פסחים שמבאר שאין דין ספייה בק"פ לקטנים אף דהוי איסור שלא למנויו, אבל כיון שיש חינוך שוב לא דמי לנבילות, ועי' במרומי שדה ריש חגיגה למה אין ספייה להביא קטן למקדש בלי קרבן ראייה, ותל' דאיכא חינוך, וכן"ל בתוס', עכ"פ ק', הרי חינוך הוא רק מדרבנן, וכבר עמדו בזה.

ונראה לומר דבר חדש – דלא קאי על חינוך למידות אלא בכל חינוך, והביאור כך:

דכמו דחיובא דתפילה י"א שהוא רק מדרבנן, ואפי"ה ייסד לנו הגר"ח שהקיומית הוא מה"ת, וכן מצאנו בקריאת התורה וכמבואר במרומי שדה במגילה [י"ז], והארכנו בזה במק"א, כמו"כ י"ל שיש קיומית מה"ת בחינוך.

והיינו שהחובית של חינוך יליף מדברי קבלה [חנוך לנער], אבל הקיומית למדנו בהך קרא דלמען אשר יצוה, וזה קיומית מה"ת, וזה סגי כלפי דין ספייה גם מה"ת שכבר אין ספייה באופן שיש קיום מצוה מה"ת בהאי ספייה.

וי"ל עוד, דכל הך צד לחלק בין בן לבת הוא רק בחובית אבל מהך קרא מבואר דאיכא קיומית גם בבת, ועוד, דנראה דהך דין נוסף שחידש ר' ראובן בנזיר שהאב במקומו, יתכן ועל זה ליכא אפי' קיומית מה"ת, ודו"ק.

איברא דסו"ס צ"ב דלמה איכא דין חינוך בלי פרטי המצוה – הרי לשיטת התוס' שזו מצווה על הבן למה איכא חיוב בלי פרטי המצוה ¹⁶⁷, וכבר נתבאר שזה שייך למצות חינוך של שעות, והכא נתחדש שגם מכא מצוה זו חיילא קיומית דאורייתא, וליכא ספייה.

פרק ח'

בגדרי חינוך בפרטי המצוה,

ובדין ספייה לקטנים במצות סוכה.

ביאור הסוגי' לפי הי"מ דמצד ספייה אתינן עלה, דפליגי אי איכא איסור ספייה בסוכה.

הדרנא לתחילת דבריו בסוגי' דהילני המלכה ריש סוכה – והיה נראה ליישב שיטת הי"מ מקושי' הריטב"א באופן אחר, וכדלהלן:

הריטב"א הקשה על שיטתם שיש קיום של חינוך בלי פרטי המצוה – וקשה דמבואר בסוגי' בסוכה דליכא חינוך בלמעלה מכ' – ומוכח דליכא חינוך בלי פרטי המצוה – ולעיל חילקנו שיש לחלק בין סוגים שונים של פרטי המצוה – אכן כעת נראה שיש לומר בזה חידוש – והוא – שלמדו שאין הסוגי' דהילני המלכה מצד חינוך אלא מצד "ספייה בידים" וזה חידוש – ולהלן הבאנו מהמחצית השקל שיש מקום לפרש כן.

ונקדים בזה מה שהק' במלא הרועים ובערוך לנר שיש איסור להאכיל קטן בנבילות, והק' דלמה לא דנו הכא מצד איסור ספייה לקטן, ולמה דנו רק מצד חינוך, ויש להוסיף דאיסור ספייה הוא איסור מה"ת וילפינן ליה מקרא, וחינוך הוא רק מדרבנן, וכל הנידון בגמ' הוא רק אי אשגחה בדרבנן, ולמה לא דנו מצד הדאורי'.¹⁶⁷

והנראה בזה, דעיין במג"א [סי' רס"ט ס"ק א'] שיש נפ"מ בין איסור נבילה לאיסור אכילה לפני קידוש, דהתם כל האיסור הוא רק בזמן ולא בחפצא כמו נבילה, ונראה לומר שדוקא כשנאסרה החפצא אז דומה לנבילות ואז נאסרה מה"ת, ואל"כ איכא עכ"פ איסור ספייה רק מדרבנן, והקילו בתינוק, וכן מבואר במחצית השקל, וכן משמע מהלשון "לא גזרו בו חכמים", והיינו שיש עכ"פ איסור ספייה מדרבנן, ודו"ק.

ומקור הדברים מבואר כבר ברשב"א בתשו' [צ"ב, מובא במג"א], דבאיסורים על הגברא רק מתירים בצורך התינוק, ומדמי שם ליוה"כ, ועי' בהערה ¹⁶⁸ בזה, והסיבה שהקילו בהנך איסורים הוא משום דבהנך איסורים הספייה היא מדרבנן, ויסוד האיסור ספייה מדרבנן הוא משום "דילמא אתי למיסרך", עיי"ש דברים מפורשים ברשב"א.

¹⁶⁷ ועיין מג"ח [סוף מצווה ז'] שצריכים למנותו מצד חינוך אף דלא חל המינוי ולא איתבררא לי סברא זו.

¹⁶⁸ ואף דמהב"י בשם הרשב"א היה נראה דרק בספייה באיסורים דרבנן התירו כן, אכן מזה שהרשב"א הוכיח מיוה"כ מוכרח שאינו כן אלא שהעיקר הוא משום שאיסורים הללו הם איסורי גברא ודו"ק.

ולפי"ז י"ל דאכילה חוץ לסוכה דומה לאכילה לפני קידוש, וגם הכא הספייה הוא רק מדרבנן, ואפשר לדון גם מצד חינוך וגם מצד ספייה, דתרווייהו מדרבנן.

ובאמת י"ל בזה עוד, דכל הך איסור ספייה הוא רק מגיל חינוך, וכן מבואר במג"א בתחילת דבריו שם בשם הב"ח, וי"ל דמה"ט תלוי בסוגי' בגיל חינוך כיון דלול' כן אין כאן איסור ספייה.

איברא, דעי' היטב במג"א [סי' תר"מ ס"ק ב' וסי' תרט"ז ס"ק ב'], ועי' מחצית השקל ומ"ב [סי' ר"מ] ולבושי שרד, והעולה מדבריהם, דכולהו נקטו דאיכא איסור ספייה בסוכה, והלבושי שרד נקט דליכא, [ומה דמשמע מדבריו בסי' תרט"ז דליכא איסור ספייה בסוכה, כ' המחצית השקל שכל זה הוא רק סברא ראשונה, אבל למסקנה נקט דאיכא איסור, עיי"ה].

פלוגתא זו תלויה בעיקר האיסור של אכילה חוץ לסוכה אי חשיב קו"ע או שוא"ת.

ובשורש פלוגתייהו נראה דתלוי בפלוגתת האחרונים בעיקר מצות סוכה, דהמנ"ח נקט דבמצוה הבאה בעבירה בסוכה איכא ביטול מצות ישיבת סוכה אבל ליכא איסור ישיבה מחוץ לסוכה, ומבואר מדבריו שחוץ מהחייב אכילה בסוכה, איכא נמי איסור אכילה מחוץ לסוכה.

והגרש"ש"ק בשערי יושר חולק ביסוד הדברים, וסובר דלא מצאנו איסור אכילה מחוץ לסוכה, דכל המצוה היא אכילה בסוכה, ואי אכל בחוץ מבטל ליה למצוה דאורייתא, וכדברי הגרש"ש"ק מבואר כבר ברעק"א [סוכה כ"ה] דהק' דאיך מדמינן עוסק במצוה דחתן לפוטרו מקריאת שמע, לעוסק במצוה לפוטרו מסוכה, הא בסוכה הוא מבטל מצוה מצוה ב"קום ועשה", שאוכל חוץ לסוכה, לעומת קריאת שמע שאינו אלא ביטול מצוה ב"שב ואל תעשה".

ותי' רעק"א, דכשאוכל חוץ לסוכה, אין האיסור באכילה עצמה כאכילת דבר אסור, אלא שהאיסור הוא בזה שבזמן אכילתו אינו נכנס לסוכה, וזה ביטול מצוה ב"שב ואל תעשה", והיינו דלא כהמנ"ח.

וי"ל דהלבושי שרד נקט כן, ולכן לדידה ליכא איסור ספייה כלל, [וגרע מאכילה לפני קידוש שיש בזה איסור אכילה אלא שאינו איסור בחפצא רק בזמן], והמג"א למד כהמנ"ח שיש איסור אכילה מחוץ לסוכה, ושייך על זה ספייה כמו ביו"כ.

ובאמת דסברא זו מפורשת במחצית השקל [סי' תרט"ז שם], דכשבא לבאר את שיטת המג"א דמותר להאכילו חוץ לסוכה, ביאר דהיי"ט דאינו אלא מ"ע, וליכא בזה שום איסור, ולהכי לא שייך בזה ספייה, וי"ל א"כ דזה גופא שורש פלוגתתם.

והראוני דכן מבואר בתרומת הדשן [קכ"ה] לחלק בין אכילת מצה בערב פסח שאין בו איסור ספייה כיון שאינו אלא "ביטול מצוה", שיש בזה פגם בקיום מצוה של אכילת מצה בערב, ולעומת זאת, איכא איסור ספייה בדין משמרת תרומותי שיש בו "איסור עשה", דחלוקין ביטול מצוה מאיסור עשה, וא"ש.

וכן ראיתי בשפת אמת [סוכה מ"ב] דדייק דבחינוך קטן לציצית לא כתיב שאביו לוקח לו ציצית כמו שכ' בתפילין, ודן שם שאולי אינו מחוייב לקנות לו ד' כנפות כלל, אלא אם יהיה לו יתחייב בציצית, אולם הביא מהמג"א שחייב לקנות לו, ותי' דצ"ל דגם לפני גיל חינוך יכול אביו להלבישו בבגד שיש בו ד' כנפות אף דאין עליו ציצית, ולכן לא צריך לקנות לו כיון שיש לו כבר, וביאר שם דליכא ספייה בביטול מ"ע, ודימה לאכילה לפני קידוש, וכן הוא בציצית וכמבואר במרדכי דבציצית אין כאן אלא ביטול מצוה.

וי"ל דהריטב"א למד דליכא ספייה, וכהלבושי שרד, ולכן ע"כ דכל הסוגי' מצד חינוך ושפיר הוכיחו דבעינן לכל פרטי המצוה, והי"מ נקטו דמצד חינוך אפשר לקיים את המצוה בלמעלה מכ', וע"כ שכל הנידון הוא מצד ספייה, ומש"כ דאיכא חיוב דרבנן בסוכה, אין הכוונה מצד חינוך אלא מצד ספייה דרבנן [שאינו איסור חפצא כנבילה], רק דלענין זה צריך שיעור חינוך, דבפחות משיעור חינוך הוא עדיין צריך לאימו, ואיכא פטור מצטער, ולדבריהם הסוגי' קאי בספייה וספייה בעי פרטי המצוה, והסוגי' לא מתעסקת בחינוך, כיון דבזה ס"ל דלא בעי פרטי המצוה, ודו"ק.

מקור מהמחצית השקל שעיקר הסוגי' יכול להיות מצד ספייה.

ובעיקר דברינו שנתחדש שכוונת הסוגי' הכא לדין ספייה, כן רצה המחצית השקל [שם] ללמוד בסוגי' הכא לולי סברת התוס' שהק' מהדין חינוך על האב ולא על האם מהלני המלכה, ולמה לא חילקו דהכא איכא

ספיה, ומעתה שפיר י"ל דסברת הי"מ בזה הוא כסברת המחצית השקל שרצה לפרש דקאי הכא בדין ספייה, ועי' ¹⁶⁹ בהערה מהלכים נוספים בעיקר גדרי ספייה באכילה חוץ לסוכה.

¹⁶⁹ ויש לדון כאן עוד בעיקר דין ספייה, דמבואר במחצית השקל שיש ספייה אבל כל זה דוקא באופן שציוה עליו לאכול או במניח לתוך פיו, אבל במניחו לפניו, אף דתמיד איכא ספייה, אבל הכא בסוכה ליכא ספייה בכה"ג, כיון שאין האכילה עצמה אסורה אלא מה שהוא לא נכנס עם האוכל לסוכה, ולכן אין זה בכלל הספייה.

ועי' במג"א [סי' תרט"ז ס"ק ב'] "דהתם [בסוכה] באכילה אין איסור, והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה, ואינה מחוייבת להכניסו לתוך הסוכה", והיינו כסברא הנ"ל.

ולפי"ז אמר הגרי"ש אלישיב זצ"ל דבהילני המלכה אין לדון מצד ספייה כיון דלא מיירי בנותנו לתוך פיו, ולהכי כל הנידון הכא הוא רק מצד חינוך.

אולם נראה שיש לדון בעיקר סברא זו, שיש לדון האם גם במניחו לפניו בסוכה פסולה הדין כן, דכנראה דהגרי"ש אלישיב למד דדוקא בנותנו לתוך פיו או במצוה עליו לאכול, אז מתייחס גם מה שלא נכנס לסוכה לגדול, אבל בלא זה לא מתייחס מה שלא נכנס לסוכה לגדול, ואין כבר נפ"מ בין חוץ לסוכה פסולה.

אולם י"ל באופן אחר, שאם מכניסו ומושיבו בתוך סוכה פסולה ואז מניחו לפניו, אז יש מקום לומר דגם עצם ההכנסה לסוכה איכלל בספייה, שגם זה "גורם" באכילתו חוץ לסוכה, שהושיבו במקום אכילה עם אוכל וחושב שהוא בסוכה, ודוקא במניחו לפניו בחוץ, שידוע שאין זה מקום אכילתו, התם י"ל דאין ה"חוץ לסוכה" מתייחס לספייה, [ולצד זה י"ל דתמיד באופן שאין שום צד שהקטן יכנס לסוכה [שאינן כאן סוכה], דאז י"ל דכו"ע מודי דאיכא ספייה].

ומעתה י"ל דכו"ע מודי דאיכא ספייה באכילה חוץ לסוכה, ופליגי אי שייך ספייה גם באוכל בסוכה פסולה, ודו"ק.

סימן ה' בגדר חיובא דערכין.

פרק א' חילוקי דינים שיש בין ערכין לדמים. / / כמה חידושי דינים במעריך ובנערך מה שלא מצאנו בנדרי דמים, א] ערך קבוע בלי שייכות לדמים וגם בבעל מום שאין לו דמים כלל, ב] בטומטום, ג] הקס"ד בכהנים, ד] בעכו"ם בתור מעריך או נערך, ה] איש שמעריך אישה, ו] בעינן גזה"כ מיוחדת על מופלא סמוך לאיש. / / עוד חידושי דינים בעיקר פרשת ערכין, א] אי בעי העמדה לפני הכהן ממש או עכ"פ עפ"י הכהן, ב] השג יד, ג] בדברי הראב"ד שערכין הוא קנס, ד] ערכין הם דווקא בהרי עלי ולא בהרי זו, ה] דלא קידשו מעות בהפרשה עד שיבואו ליד גזבר. / / סיכום החידושי דינים. / / קושלי' עצומה מערך סתם. / /

פרק ב' ב' דרכים בעיקר הגדר של ערכין, ובמה שיש לתמוה בהם. / / הדרך הפשוטה שיש כאן נדר ממש וכוונתו לידור עפ"י פרשת ערכין [דרך א' בחזו"א]. / / מהלך נוסף שהוא "נתפס במצות ערכין" - [דרך שניה בחזו"א]. / / בדברי השלטי גיבורים שחל קדושה על גופו, ובפולגות הר"ן. / / פולגות הראשונים בפולגותא זו - בתוס' ובתוס' הרא"ש חולין [קל"ט], וברמב"ם בהתפסה כנגד המאירי בכינויים. / / דוחה את כל הנ"ל. / / בדברי האבני מילואים דחויבא דעכו"ם בערכין מצד אמירתו לגבוה, בלי כל יחל - ובמה שיש לתמוה בזה. / / מתמה - דמה שייך ערכין שהוא מפרש את הסכום החיוב. - הרי הוא לא מחייב את עצמו בשום סכום. / / קושלי' עצומה מערך סתם - דהיכן חל הקדושה. / / סיכום הקושיות. / /

פרק ג' נתחדש בפרשת ערכין, שחל דין דמים על האדם שבאדם לגבי פרשה זו, וממילא דדומה לקנס לגבי הך פרט שאין כאן תביעה של 'ממון מול ממון' אלא 'ממון מול ערך'. / / מובן לפי"ז מה שייך שיעור קצוב בערכין, ומה שייך שיעור זה בפדיון הבן. / / אחרי כל החידוש שיש בשומא עפ"י העבד הנמכר - אבל סו"ס האדם שבאדם אינו דבר ממוני, ולא שייך בו שוק. / / חידוש בדמים של ערכין - שכאן נתחדש התייחסות של תשלומין על האדם שבאדם. / / מבאר שנדרי דמים וערכין הוא לזכות לגבוה זכות תביעת דמים וערכין כנגדו - מדין אמירתו לגבוה - אלא שדמים היינו התחייבות ממונית וערכין מחדש את הממונות בהתחייבות - ובזה מובן למה קראו הראב"ד קנס. / / מובנים כל החידושי דינים של ערכין. / / מבאר למה בערכין מצאנו הרי עלי ערך פלוני ולא מצאנו הרי זה לערך פלוני. / /

פרק ד' ביאור בשיטת השלטי גיבורים ודעימיה, וביאור בדין ערך סתם. / / בדברי השלטי גיבורים שהוא מחיל קדושה על גופו של הנערך - ומתמה טובא בזה. / / מבאר שהסוגי' של 'ערך סתם' קשה בממנפ"ש שמצד אחד יש גם פירכא גדולה מכאן על השלטי גיבורים ודעימיה ומאידך - יש גם ראייה גדולה לשלטי גיבורים ודעימיה. / / מבאר שאין זו קדושה ממש בנערך, אלא שנותן זכות לגבוה בגוף הנערך לתבוע מהמעריך את דמי ערכו של הנערך - מדין אמירתו לגבוה. / / מבאר דדומה דערך סתם דומה להרי עלי וערך של פלוני דומה להרי עלי וידעינן כן מסברא, וכו"ע מודי לגדר זה ופולגותם רק אי דומה למקח וממכר בשבת. / / מבאר בזה את פולגות התוס' והתוס' הרא"ש אי דמי להקדש שנתחלל, ואת שיטת הרמב"ם בהתפסה, ושיטת המאירי בכינויים. / /

פרק א' חילוקי דינים שיש בין ערכין לדמים.

כמה חידושי דינים במעריך ובנערך מה שלא מצאנו בנדרי דמים, א] ערך קבוע בלי שייכות לדמים וגם בבעל מום שאין לו דמים כלל, ב] בטומטום, ג] הקס"ד בכהנים, ד] בעכו"ם בתור מעריך או נערך, ה] איש שמעריך אישה, ו] בעינן גזה"כ מיוחדת על מופלא סמוך לאיש.

מצאנו ב' פרשיות בתורה, פרשת דמים ופרשת ערכין ותרווייהו חלים ע"י נדר לבדק הבית, דבדמים הוא אומר הרי עלי דמי פלוני ובערכין הוא אומר הרי עלי ערך פלוני, אלא שבפרשת ערכין נתחדשו כמה חידושי דינים, חלקם במעריך וחלקם בנערך.

א] בראשונה מצאנו שבדמים השומא היא כעבד הנמכר בשוק ובערכין השומא היא דמים מיוחדים שקיצבה תורה שנותן הערך לפי שני הנערך והוא הדבר הקצוב שבתורה, והפסוק קבע את הערך לפי שנים ולפי זכר ונקבה בלי להתחשב בכל הפרטים שישנו את דמיו, ועיין במשנה [ריש פרק ג'] דגם נאה שבישראל וגם כעור שבישראל נערכין בשיעור קצוב אחד, וע"ע במשנה [ו':] דלדעת ר' חנינא גם יוצא להרג שאין לו דמים יש לו ערכין ופירש "מפני שדמיו קצובין" והיינו שפרשת ערכין לא מתחשבת בפרטים שמשנים את דמיו, וכן מבואר בסוגי' [ב']. דקס"ד דמנוול ומוכה שחין שאין לו דמים דאין לו ערך וקמ"ל דאעפ"כ אית ליה ערכין.

וכל זה מבואר בלשון הרמב"ם [פרק א' הלכה ח'] "אחד המעריך את היפה הבריא ואחד המעריך את הכעור החולה, אפילו היה הנערך מוכה שחין או סומא או גדם ויש בו כל מום נותן לפי שניו כמו שכתוב בתורה", וצ"ב בטעמא דמילתא - וכי חוקת התורה למדנו כאן, שיש שיעור של דמי האדם שנקבע בשוק כעבד ויש שיעור שמי האדם נקבע עפ"י התורה בלי שייכות לשוק.

ולעיל [סימן ג'] הוכחנו שהגדר בהך שיעור קצוב אינה הלכה בעלמא בלי גדרים אלא שהתורה קבעה שזה באמת השומא שלו לדיני ערכין, וזה תמוה – וכי יש לו ב' שומות שונות – ולהלן נחזור על עיקרי הדברים שנתחדשו שם ליישב קושי' זו.

ב] עוד מצאנו ברמב"ם [פרק א'] "טומטום ואנדרוגינוס אין להם ערך שלא קצבה תורה ערך אלא לזכר ודאי או לנקבה ודאית", עיין בסוגי' [ד:].

ג] נחלקו תנאי אי עכו"ם מעריך ולא נערך או איפכא דנערך ולא מעריך – עיין במשנה ובסוגי' [ה:], אף שעכו"ם הם בכלל נדרי דמים.

ד] יש חידוש מיוחד שכהנים מעריכים דקס"ד דכיון דליתא בשקלים ליתא בערכין [מהיקש], וקמ"ל דאעפ"כ איכא בערכין – עיין בסוגי' [ד:].

ה] יש שו"ט בסוגי' [ריש ד:]: אי איש מעריך אישה – עיין היטב ברש"י וברש"ש, ובעינן על זה ריבוי מיוחד.

ו] בעינן גזה"כ מיוחדת על מופלא סמוך לאיש בערכין ולא מדמינן לנדרים, כן העיר בצפנת פענח [ריש ערכין עמוד ל"א] מכח הסוגי' בנזיר [ס"ב], וקשה דמאי שנא מכל נדרים.

עוד חידושי דינים בעיקר פרשת ערכין, א] אי בעי העמדה לפני הכהן ממש או עכ"פ עפ"י הכהן, ב] השג יד, ג] בדברי הראב"ד שערכין הוא קנס, ד] ערכין הם דווקא בהרי עלי ולא בהרי זו, ה] דלא קידשו מעות בהפרשה עד שיבואו ליד גזבר.

מלבד החידושים במעריך ונערך, עוד מצאנו חידושי דינים בפרטי דינים בדיני ערכין.

א] נחלקו הרמב"ם והראב"ד האם יש דין להעמיד את הנערך בפועל לפני הכהן – וכדמשמע מהסוגי' [סוף ד:]. דלכן גוסס אינו נערך, דאינו בהעמדה והערכה, וכן שיטת הרמב"ם, והמקור מסוגי' זו וכמבואר בלח"מ, או דסגי בזה שהוא ראוי להעמדה, וכן שיטת הראב"ד ולמד את הסוגי' דבעינן ראוי להעמדה וכמבואר בלח"מ.

ואף שהמשמעות הפשוטה של הפסוק של העמדה היא דאיירי בהשג יד ומשמע שמעמידים את המעריך – וכן דייקו התוס' [שם סוף ד:], אולם מפורש ברש"י בחומש שבפסוק של השג יד כתוב שמעמידים את 'הנערך' לפני הכהן לקבוע את התשלום של ההשג יד, וכלשון רש"י – "ואם מך הוא – שאין ידו משגת ליתן הערך הזה – והעמידו – לנערך לפני הכהן ויעריכנו לפי השגת ידו של מעריך", והפשטות ברש"י כהרמב"ם, ומבואר בחזו"א [סימן כ"ז ס"ק ד'] דגם לא לפי הרמב"ם לא חל חיובא דערכין בלי הערכה של הכהן, וגדולה מזו הוסיף להלן [שם ס"ק ט"ז] דאף אי שילם את הערכין לא חיילא ביה קדושה אי לא היתה הערכה לפני כן.

וכדברי הרמב"ם ורש"י מפורש נמי ברדב"ז [ח"ו סימן ב' אלפים קפ"ו] וכלשונו "כי היו מביאין את הנערך לפני הכהן אם זכר אם נקבה אם גדול ואם קטן והכהן אומר זה מבן עשרים הוא ועד בן ששים ערך שקצב עליו הכתוב הוא חמשים שקל והכתוב מצוה לכהן שיעריך על פי הכתוב לא פחות ולא יותר ולא כפי שוויי שהכל היה על פי הכהן שהרי הנידון בהשג יד ע"פ הכהן היה נדון", ועיין בהערה ¹⁷⁰.

ב] יש דין של השג יד שהכהן מיקל בתשלומין שלו כפי השגת ידו, אכן יש משמעות שזו הערך שלו ואינו פטור בעלמא, ואכמ"ל, ויבואר בהמשך בפני עצמו – וכל זה צ"ב.

ג] מהראב"ד [פרק ג'] היה משמע שהשג יד הוא קולא בעלמא אבל שם מבואר חידוש נוסף בעיקר גדר ערכין וז"ל: "לפי שהערכים הם כעין קנס כשלשים של עבד חסה התורה עליו שידון בהשג יד אבל בדמים אין קנס וגזרת הכתוב הוא ואם מך הוא", וכבר תמה עליו הרדב"ז דלמה ליכא פטור של מודה בקנס, ועיין לעיל [סימן ג'] מה שנתבאר בזה ולהלן נחזור על עיקרי הדברים.

ד] כתבו הראשונים בביאור דברי רש"י חולין [ריש ב:]: דאף דבנדרים איכא הרי עלי לבדק הבית ואיכא נמי הרי זו לבדק הבית אולם בערכין מצאנו הרי עלי ערך פלוני ולא מצאנו הרי זה לערך פלוני, דרק אחרי שהוא התחייב חיוב ערכים אז שייך לייחד מעות להיות דמי ערכין לבדק הבית, ועיין ברמב"ן מה שביאר בזה "שאם אמר אלו בערך פלוני אין זה ערך האמור בתורה, אלא ערך שלו הוא שהוא מעריך את עצמו

¹⁷⁰ ואף שהרדב"ז בא התם ליישב את קושי' רש"י [חומש] שהקשה על הלשון – "ערכך" – וביאר שהיה קשה לרש"י למה כתוב ערכו [ערך זכר] או ערכה [ערך נקבה], וביאר שערכך היינו הערך של הכהן ונקרא כן כיון שהכל נעשה על פיו, אלא שהרדב"ז כתב כן גם על דמים וגם על הערך של שדה אחוזה, אכן מדויק בדבריוש ההעמדה לפני כההן אינו אלא בערכין.

בכך ואפילו לא יהיה לו ערך הרי הקדישם בתורת הקדש, וערך האמור בתורה הוא שיאמר ערך פלוני עלי וכו' ואחר כך ידון בדמים שקצבה לו תורה", ולא איתברר טעמא דמילתא, ועיין בריטב"א [שם סוף עמוד א'] שהוסיף "שאילו לא אמר ערך פלוני עלי - אלא שתפס המעות בידו ואמר הרי אלו לערכי לא נערך, כי לא אמר כלום, דהוה ליה כמי שאינו מחויב חטאת ואומר הרי אלו לחטאתי שלא אמר כלום", וקשה דמאי שנא ערכין בזה מדמים.

ה' אחרי שאמר הרי עלי והפריש מעות - אכתי לא קידשו המעות בקדושת בדק הבית עד שיבואו ליד גזבר [חולין קל"ט, ועיין רש"י יש עמוד ב'], ויליף כן מקרא - משא"כ בדמי פלוני עלי שפשוט שיכול להקדישם לכך לפני שבאים יד גזבר, וככל הקדש לבדק הבית של הרי זו, וצ"ב דלמה לא נתפס בו קדושה לפני כן. [והיה אפשר לפרש דחלוק ערכין מדמים דליכא ביה הרי זו - והיינו מחמת הגזה"כ דערכין לא חיילא בה קדושה עד שעת הנתינה, אכן זה עדיין קשה דמה לא יהני "הרי זו" באופן שנתנו מיד לכהן].

סיכום החידושי דינים.

ולסיכום - נתבאר כאן שיש כמה חידושי דינים מיוחדים בערכין מה שלא מצאנו בדמים, ולהלן בקצרה. נתחדש שיעור קצוב בערך קבוע לכל נערך בלי שייכות לדמים שלו וגם בבעל מום שאין לו דמים כלל יש ערך רגיל, ועוד שיש חידוש בטומטום ובכהנים ובעכו"ם בתור מעריך או נערך, וכן באיש שמעריך אישה, וגם בעינן גזה"כ מיוחדת במופלא סמוך לאיש.

עוד נתחדש חידושי דינים בעיקר פרשת ערכין, דבעי העמדת הנערך לפני הכהן ממש או עכ"פ שהערכין נקבע עפ"י הכהן, וכן עיקר דין השג יד, ובדברי הראב"ד שערכין הוא קנס, וכן מה דבערכין ליכא "הרי זו", וגם מה דלא קידשו מעות בהפרשה עד שיבואו ליד גזבר. ומעתה עלינו לבאר מה עיקר הגדר של פרשת ערכין.

קושי' עצומה מערך סתם.

יש קושי' עצומה מערך סתם - מבואר בגמרא [ה':] שערך סתם גם חייב והדין שחייב כפחות שבערכין דתפסת מרובה לא תפסת, והיינו ג' סלעים, ונחלקו שם לגבי השג יד, והצד שאין הישג יד דהוי כמפרש, ונחלקו בזה האם זה בכלל ערכין אלא שיש דין בערכין שבמפרש ליכא השג יד [הרמב"ם ורש"י], או שנחדש שאינו בכלל ערכין אלא דהוי כדמים ולכן ליכא השג יד [תוס' וראב"ד] - וכל זה מבואר שם בכתבי הגרי"ז.

עכ"פ משמע שיש מושג להתחייב בערך בלי אדם מסויים, ומפורש בסוגי' שזה לא צריך פסוק וידעינן כן מסברא וכל הפסוק לגבי השג יד - עיין בהערה ¹⁷¹ שהבאנו את תמצית הסוגי', ולפי"ז פשוט נמי שמי שנדר ערך של זכר בן חמישים - בלי שזה אדם מסויים שזה היה פשוט דמהני ויש כאן השג יד, ואין על זה דיון כלל.

וכבר תמה האור גדול דא"כ האיך אמרינן דליכא ערכין בגוסס כיון שאינו בר העמדה והערכה, הא תיפוק ליה מצד ערך סתם דע"כ דליכא העמדה לפני הכהן, ועיקר הדין שעומדים לפני הכהן לפי הרמב"ם לא מובן, הא תמיד תיפוק ליה מצד ערך סתם.

וביאר בזה החזון יחזקאל דהיכא שיש נערך בעינן העמדה והעכה וגרע, - וסברתו תמוה, דמה גרע מה שיש נערך - וצ"ע.

¹⁷¹ דהנה - למדנו בסוגי' מהפסוק של "בערך - לרבות ערך סתום" והקשו "מאי ערך סתום, דתניא האומר ערך סתום עלי - נותן כפחות שבערכין" והיינו ג' סלעים, וידעינן כן מסברא שזה ג' מחמת הסברא של "תפשתה מרובה לא תפשתה, תפשתה מועט תפשתה" ונתחייב בפחות שבערכין.

והקשו "ואלא קרא למה לי - אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב לומר, שאינו נידון בהשג יד, מאי טעמא כמפרש דמי, איכא דאמרי, אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב נידון בהשג יד, פשיטא, מהו דתימא כמפרש דמי, קמשמע לן".

הרי ברור בסוגי' שעיקר החידוש שמהני ערך סתם בלי נערך ידעינן מסברא, מדהקשו "ואלא קרא למה לי" ולמסקנה כל הפסוק קאי על השג יד.

פרק ב'

ב' דרכים בעיקר הגדר של ערכין,
ובמה שיש לתמוה בהם.

הדרך הפשוטה שיש כאן נדר ממש וכוונתו לידור עפ"י פרשת ערכין [דרך א' בחזו"א].

בעיקר גדר דינא דערכין – עיין בחזו"א [ריש סימן כ"ט] שהעמיד כאן ב' דרכים, דמצד אחד יש לומר שזה נדר פשוט והיינו שדמיו עלי וערכו עליו חדא ניהו – וזה נדר כפשוטו להתחייב בדמי אדם לבדק הבית, אלא שהתורה קבעה שאם ידור בלשון מסויים – לשון ערך במקום לשון דמים – אז יש הלכות שונות ופרטי דינים שונים, והיינו רק משום שאז כוונתו היא לידור כפי הפרטי דינים של הפרשה ההיא, וכוונתו גם שיהיה את הקולא של השג יד וגם כוונתו לערך המסויים שכתוב בכל הפרשה – ודו"ק.

ונמצא שאם הוא יתנה שאינו רוצה דין דהשג יד שוב אין זה בכלל מתנה על מה שכתוב בתורה שבאמת הוא לא נתכוין לפרט הזה, ואין כאן דיני התורה שמחייבים ומשנים את הדינים, ורק כוונתו קובעת, ואי יתברר דלא ידע שיש כזה פרשה ואמר לשון זה מעצמו – הרי שוב חוזר להיות נדר פשוט.

אולם הרבה הלכות לא מובנות לפי הדרך הזו, והחזו"א תמה דלמה עכו"ם נודר ולא מעריך, ובאמת דה"ה דקשה טובא מכמה וכמה הלכות, וכנ"ל.

מהלך נוסף שהוא "נתפס במצות ערכין" – [דרך שניה בחזו"א].

שוב חידש [שם ס"ק ד'] דע"כ שיש דין מסויים של פרשת ערכין וחיובא דערכין – עיי"ש בדבריו, ולא איתברר כוונתו, ועיי"ש שמדמי לנזיר וכנראה שכוונתו ששם הנדר בנזירות הוא רק להחיל קדושת נזיר על עצמו ולא לאסור את הדינים של יין ותגלחת [מהרי"ט] – ושוב חיילא עליו כל ההלכות של נזיר, ואעפ"כ איכא בל יחל בעקיפין במה שהוא סותר את הדינים שחלו על ידי נדרו, וה"ה הכא נימא כן.

וזה לשונו – "הוא נתפס במצות ערכין וכענין התפסת נזירות ומתחייב במצות התורה בתשלומי הערכין, ואם לא שילם עובר בעשה של ערכין" [ועיי"ש מה שדן בבל יחל], ועל זה הביא את זה שצריכים את הכהן לחייבו, והיינו כנ"ל שכל זה מעיקר חיוב הערכין שיש כמה פרטי דינים האין ומתי חיילו דינים ערכין, וכל הפרטים לא שייכי כלל וכלל לעיקר הנדר, ואין כאן דעת וכוונה מיוחדת למה שכתוב בפרשה שזה מחייבו – ולכן מי שיתנה תנאי שיחול הערכין בלי השג יד שפיר חשיב כמתנה עמש"כ בתורה.

החילוק הגדול בין הנך ב' דרכים הוא – האם הנדר עצמו מחייבו, או שהנדר רק מחיל דינים ופרשת ערכין מחייבו.

לפי דרך זו א"ש כל הדינים שנתחדשו בפרשת ערכין, שיש חידוש בטומטום ובכהנים ובעכו"ם – חלק בתור מעריכים וחלק בתור נערכים, וכן באיש שמעריך אישה, ולמה בעינן גזה"כ מיוחדת במופלא סמוך לאיש – הרי אחרי שזו פרשה חדשה של התפסת ערכין, שוב יתכן שיש הרבה חידושי דינים מי שייך לפרשה בתור מעריך ובתור נערך.

גם מובן מה שנתחדש דבעי העמדת הנערך לפני הכהן ממש או עכ"פ שהערכין נקבע עפ"י הכהן שזה דחויב מיוחד ומסויים של חיוב שחל עפ"י הכהן, ובדין המסויים הזה נתחדש נמי דין השג יד.

גם מובן מה דבערכין ליכא "הרי זו" דרק אחרי שחל עיקר הפרשה אז מצי מתפס קדושה ולכתחילה לא חיילא הפרשה בלי הרי עלי, וגם א"ש מה דלא קידשו מעות בהפרשה עד שיבואו ליד גזבר, שזה דין מסויים בפרשת חיוב זה.

אולם קשה דאף דמתיישבים רוב הקושיות בדרך זו – אכן סו"ס אכתי לא נתברר מה עיקר הגדר של החלות דינא דערכין דחיילא עליו.

בדברי השלטי גיבורים שחל קדושה על גופו, ובפולגת הר"ן.

ומצאנו חידוש גדול בשלטי גיבורים – ויתכן דזו כוונת החזו"א בהשוואה שלו לנזירות.

עיין בביצה [ל"ו] שאין מקדישין ביו"ט ואין מעריכין ביו"ט, ועיין בשבת [ק"ל] "פוסקין צדקה לעניים בשבת", ותמה הר"ן [על הרי"ף - שבת שם] וזה לשונו – "תמהני אמאי שרי דהתנן [ביצה ל"ו:] אין מקדישין, ומצאתי בשם רבינו חננאל ז"ל שלא אסרו אלא להקדיש כלי ידוע משום דמחזי כמקח וממכר, אבל לא אסרו לחייב אדם עצמו לגבוה בדבורו" והקשה עליו הר"ן "ועדיין אין נוח לי דהא אין מעריכין לאו כלי ידוע הוא ואפ"ה אסור".

ועיין בשלטי גיבורים [ע"ז ד'. דפי הרי"ף] שהביא קוש' זו מהר"ן על רבינו חננאל, ותירץ "דגם האומר ערכי עלי הוי מקדיש שפיר כלי ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו אלא שפודהו אח"כ מיד ההקדש בדמי ערכו ודמי למקח וממכר משא"כ במחייב עצמו לתת כך וכך לגבוה מידו".

למדנו חידוש גדול בגדרי ערכין, שחל קדושה על "גופו ועצמו" וזה כל מה שחל מכח הנדר של ערכין, אלא שיש הלכות לקדושה זו – שהתורה מחייבת בזה פדיון – וכלשונו "שפודהו אח"כ מיד ההקדש", אבל החיוב תשלומין כבר לא שייך לעיקר דיבורו ונדרו, ודמי לנזירות שחל קדושת נזיר מכח נדרו וכל ההלכות הם הלכות בהך קדושה, והיה אפשר לומר שאלו השני צדדים בחזו"א.

פלוגתת הראשונים בפלוגתא זו – בתוס' ובתוס' הרא"ש חולין [קל"ט], וברמב"ם בהתפסה כנגד המאירי בכינויים.

וכפשוטו היה נראה שהר"ן והשלטי גיבורים נחלקו בב' צדדים – מן הקצה אל הקצה, שהר"ן למד שאינו אלא התחייבות של הגברא על עצמו, והשלטי גיבורים למד שזו התפסת קדושה על עצמו, והתורה מחייבת בפדיון, ומצאנו א"כ שנחלקו הראשונים עוד בפלוגתא זו.

דכן היה נראה דנחלקו בזה התוס' והרא"ש [חולין קל"ט:ט], ששם איירי בהקדש שנתחלל, והקשו התוס' ד"היאך דומה ערך להקדש שנתחלל" ולעומת זאת בתוס' הרא"ש כתוב "אי אמר ערכי עלי היה ראוי לדמות להקדש שנתחלל כי הדמים באים מכח ערך הקצוב על הגוף, כן נראה לי" וגם הם נחלקו בפלוגתא זו.

עוד מצאנו בזה מהגר"מ זעמבא [גור אר' יהודה שו"ת סימן ו' ס"ג] שהביא פלוגתא בזה, שמצד אחד הביא סיוע לשלטי גיבורים מהרמב"ם בהתפסה, שכבר ייסד הקרן אורה שא"צ תוכד"ד בהתפסה דווקא באופן שמתפס מדבר שיש בו קדושה וכגון מנזיר שעומד לפניו, אבל במתפס מחבירו שנדר שאין על הנודר קדושה בעיני דווקא תוכד"ד דאז הוא מתפס על המעשה נדר, ובזה יישב סתירה ברמב"ם, ועפ"י הכלל הזה דייק מהרמב"ם [פ"ג ה"ו] שבערכין כשמתפס על הנערך שעומד לפניו לא בעי תוכד"ד, והיינו טעמא שיש קדושה על גופו.

אולם מאידך הביא מהמאירי [ריש נדרים] ששייב למה ליכא כינויים בערכין, ותירץ "שאינו אלא התחייבות בעלמא שמשעבד עצמו", והיינו כהר"ן וכתוס'.

דוחה את כל הנ"ל.

ואף שכפשוטו היה נראה שהר"ן ודעימיה והשלטי גיבורים ודעימיה נחלקו בב' צדדים – מן הקצה אל הקצה – אולם נראה להוכיח בהמשך דברינו שאין כוונת השלטי גיבורים ודעימיה לקדושה ממש ולפדיון ממש, שאיזה תוכן יש לקדושה זו – הגברא קדוש רק לענין זה שיש לו דין לפדות אותו בי שום ביטוי ודין אחר – וגם הר"ן ודעימיה לא למדו שזה נדר פשוט על הגברא כפי הכללים שכתובים בפרשת ערכין, דכבר תמהנו דקשה לפי"ז דמה שייך כל הני חידושי דינים, וע"כ דלא נחלקו הר"ן ודעימיה והשלטי גיבורים ודעימיה בעיקר גדרי ערכין וכל פלוגתתם אינו אלא אי איכא לדמותו למקח וממכר בשבת בכל ידוע – וכדיבואר.

בדברי האבני מילואים דחיובא דעכו"ם בערכין מצד אמירתו לגבוה, בלי בל יחל – ובמה שיש לתמוה בזה.

ונראה להוכיח מערכין בעכו"ם שאין ללמוד את הר"ן ודעימיה כפשוטו ולא את השלטי גיבורים ודעימיה כפשוטו – וכדיבואר:

דהנה, נחלקו בעכו"ם ר"מ ור"י אי עכו"ם מעריך או לא – והנה מצאנו בתוס' בע"ז [ה:]: דמבואר התם דגם בנדר דהרי עלי קרבן מחוייב העכו"ם להביא, ותמה המשנה למלך [מלכים פ"י ה"ז ד"ה ודע שמה] דאינו מוזהר בבל יחל, והביא כן מהתוס' בנזיר [ס"א: ד"ה הניחא] דאינו מוזהר בבל יחל, ודבריו סותרים זא"ז, אלא שהוכיח כדברי התוס' דמהני גם בהרי עלי ממה שעכו"ם מעריכין, ועיי"ש מה שדחה בזה.

ותירץ האבני מילואים [סימן א' ס"ק ב'] וז"ל: "ולענ"ד נראה דודאי בבני נח ליכא משום בל יחל ולא משום מוצא שפתיך תשמור אלא דאמירה לגבוה הוא קנין גמור כמו מסירה להדיוט ואם נדר להביא קרבן ה"ל חוב גמור וגובין מנכסי משועבדים למ"ד שעבודא דאורייתא, ודוקא אמירה לעני הוא דלית ב' משום קנין אלא משום בל יחל ומשום מוצא שפתיך תשמור ואינו אלא בישראל אבל לגבוה אית בה משום קנין ואפי' בבני נח מחויב חוב גמור וככתובה בשטר וזה פשוט" והיינו דכלול בדין אמירתו לגבוה גם קנין בחפץ מסויים באומר הרי זו, וגם התחייבות על חוב ממון באומר הרי עלי.

ועיין בקה"י [ע"ז סימן ב'] שהקשה מלשון הרא"ש בפירושו [נדרים כ"ט:]: וברשב"ם [ב"ב קל"ג:]: שהמקור לדין אמירתו לגבוה הוא בפסוק של מוצא שפתיך תשמור ואיני מצווה בזה - אז מה שייך שיחול הקנין מחמת זה.

ותירץ דשני דינים שונים כתובים במוצא שפתיך, א] שחל מצוה לשמור על הדיבור, ב] חיילא התחייבות וקנין ממונית, וע"ע בחזון יחזקאל [השמטות ערכין פרק א'] שביאר שיש ב' חלקים של הפסוק עיי"ש.

אולם כד נעיין בלשון הרא"ש לא יתכן לפרש את הדברים כפשוטם דז"ל: "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט - וחייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב מוצא שפתיך תשמור ולא מצי למיהדר ביה", ומשמע בהדי' שאין כאן התחייבות וקנין ממונית ככל קנין והתחייבות ממונית, אלא שמה שאינו יכול לחזור בו היינו מחמת הפסוק עצמו, ושוב קשה דמה מחייב את העכו"ם בזה, ועיין מה שיבואר להלן [סימן ,,,,,]. בגדרי אמירתו לגבוה ונדרי הקדש

זאת ועוד, שאחרי כל מה שנתבאר בדברי האחרונים שהכל מדין אמירתו לגבוה - א"כ שוב קשה, דמה המחלוקת אי איכא דין ערכין בעכו"ם או לא, דמאי שנא מכל התחייבות ממונית של הקדש ככל הרי עלי.

ואי נימא כהר"ן ודעימיה שערכין הוא התחייבות פשוטה ממונית - א"כ קשה איזה צד יש למעטו שלא יוכל לעשות כן - הא מאי שנא מכל התחייבות אחרת - אולם אי נימא כהשלטי גיבורים ודעימיה שהוא מתפס קדושת ערכין בנערך, ושוב נתחדש בחיוב חדש מפרשת ערכין לשלם לבדק הבית את דמי הערכין, ואין זה מחיוב שהוא הטיל על עצמו, אז יהיה מובן למה לא מהני בעכו"ם, דכל מה דאחזי לן הדין אמירתו לגבוה הוא להחיל קדושה בגברא ותו לא, אבל להתחייב אח"כ לפדות את דיני הקדושה, הרי זה כבר מצוה חדשה מחיובא דערכין, ובזה לא מחייב העכו"ם שאינו בכלל הז' מצוות.

אלא דא"כ יהיה קשה לאידך גיסא, דאיזה צד יש לחייב את העכו"ם במצות ערכין - אטו עכו"ם מוזהר במצות ערכין, הא כמו שהקשו שאינו מוזהר בכל יחל כמו כן אינו מוזהר בחיוב ערכין, ואף שיש ריבוי ונימא דגזה"כ היא, אכן פשוט שהריבוי רק מהני לעצם החלות ולא לחייבו במצוה נוספת יותר מהז' מצוות - וממנפ"ש צ"ע.

מתמה - דמה שייך ערכין שהוא מפרש את הסכום החיוב. - הרי הוא לא מחייב את עצמו בשום סכום.

עוד יש לתמוה בעיקר החידוש בשלטי גבורים ודעימיה שהנדר עצמו לא מתייחס לחיוב ממון שהוא מתחייב בה, אלא להחלת איזה דין - והדין עצמו מחייב חובת תשלומין מצד מצות ערכין - וקשה, שמצאנו מחלוקת בגדר הדין ערכין במפרש את נדרו לגבי הדין השג יד, וכגון "ערך פלוני עלי שלשים סלעים" דנחלקו למה ליכא השג יד, דשיטת הרמב"ם ורש"י שזה ערכין אבל אין בו דין השג יד, כיון שהוא פירש, אבל התוס' והראב"ד למדו שזה כבר אינו ערכין, ובדמים מעיקרא לא נתחדש דין השג יד - וכל זה ביאר הגרי"ז [ה:].

ובשלמא לפי הראב"ד והתוס' מובן דלא שייך דין השג יד לדמים דבדמים שהוא מחייב את עצמו בחיוב, א"כ אין להקל עליו, ולא דמי לדין השג יד שמצאנו שהתורה הקילה עליו ששם אין זה חיוב ידידיה אלא חיוב של התורה, אכן לפי הרמב"ם מה שייך חסרון של 'מפרש' בערכין - הא מה אכפת לן מה שהוא פירש, אטו כאן הפירוש נהיה התחייבות עצמית על הסכום, הרי ממילא אין זה חיוב ידידיה אלא חיוב של התורה, ובחיוב התורה יש השג יד ולמה יתבטל החיוב של התורה בזה שהוא פירש, ואם יש משמעות לפירוש שלו, ע"כ מוכרח שכל החיוב חל מצד ההתחייבות שלו ולכן יש נפ"מ היכא שהוא פירש דאז אין להקל לשלם פחות ממה שהוא פירש, והיה הכרח שהם למדו ערכין כהתחייבות עצמית של הגברא, ודלא כהשלטי גיבורים ודעימיה.

ואי נימא שהם למדו כהר"ן ודעימיה - שזו התחייבות פשוטה של הגברא - שוב יחזור כל הקושיות דמה התוכן של כל הנך חידושי דינים.

קושי' עצומה מערך סתם - דהיכן חל הקדושה.

יש קושי' עצומה מערך סתם - הרי הבאנו שיש מושג של ערך סתם בלי שיש נערך כלל וכלל, ולעיל הקשינו שקשה דלמה לי העמדה והערכה בכל נערך, וליכא דין ערכין בגוסס כיון דאינו בר העמדה, וקשה, דהא תיפוק ליה דלא גרע מכל ערך סתם, אולם כעת קשה עוד דזו כבר פירכא גדולה על כל המהלך של השלטי גיבורים ודעימיה, הא הכא ליכא נערך שיחול בו קדושה, וא"כ קשה, דמה שייך כל הפרשה וא"א לומר שיש ב' פרשיות של ערכין, דהא ליכא פסוק לרבות רך סתם, וכנתבאר לעיל וצ"ע.

סיכום הקושיות.

הרי לנו כמה קושיות:

- א] איזה תוכן יש לקדושה זו לדרכו של השלטי גיבורים ודעימיה – הגברא קדוש רק לענין זה שיש לו דין לפדות אותו בי שום ביטוי ודין אחר
- ב] גם לר"ן ודעימיה וגם לשלטי גיבורים ודעימיה – כפי ההבנה הפשוטה בדבריהם – תמוה כל הסוגי' של עכו"ם וממנפ"ש קשה, או שפשוט שעכו"ם יכול להעריך או שפשוט שעכו"ם לא יכול להעריך.
- ג] מה שייך 'פירש' בערכין אי אין כאן התחייבות על התשלומי ערכין על ידי המעריך.
- ד] בעיקר קשה ממה שתמהנו בכל המושג של ערך סתם בלי שיש נערך – וזה פירכא גדולה על כל המהלך של השלטי גיבורים ודעימיה – וצ"ע.

פרק ג'**נתחדש בפרשת ערכין,**

שחל דין דמים על האדם שבאדם לגבי פרשה זו,

וממילא דדומה לקנס לגבי הק פרט שאין כאן תביעה של 'ממון מול ממון' אלא 'ממון מול ערך'.

מובן לפי"ז מה שייך שיעור קצוב בערכין, ומה שייך שיעור זה בפדיון הבן.

נתחדש לעיל [סימן ג'] לבאר עיקר האי מילתא דתמיהא דמצאנו בערכין - דהאיך נתחדש שיעור קצוב בערך קבוע לכל נערך שנקבע בלי שום שייכות לדמים שלו כפי שנמכר בשוק, וגם בבעל מום שאין לו דמים כלל אכתי יש ערך רגיל, וכי חוקת התורה למדנו כאן.

עוד הקשינו שמוכרח שהגדר בהך שיעור קצוב הוא שהתורה קבעה שזה באמת השומא שלו, ולא שזה סכום בעלמא מגזה"כ – ולכן נקבע כן גם בפדיון הבן, וזה קשה דמה שייך ב' שוויות שונות באדם אחד, שווי של דמים ושווי של ערכין.

וביארנו שהתשובה לכל הנ"ל היא – שבאמת יש ב' הסתכלויות שונות בהך אדם עצמו, ולכן אית ביה תרתי.

הרי מעיקרא קשה בכל דיני ממונות כגון נזיקין וחבלות ונדרי דמים של האדם - דאיך שמין כעבד כנעני או כעבד עברי - הרי הוא לא יכול להיות עבד כלל [עכ"פ בזה"ז] – ועוד שעצם מניעת האפשרות להמכר כע"ע אינו אלא גרמא, וע"כ שזה שומא בעלמא, ונראה שיש לזה גדר מסויים – ואינו שומא בעלמא בלי גדרים.

ונתבאר שבאמת אין דמים לבן חורין גם אחרי שנתחדש בו שומא זו, והיינו שאין מין זה 'בר שוק' ו'בר מקח וממכר' – וחסר בבן חורין עצם המציאות של דמים וממון - ואעפ"כ חזינו שיש לו דמים בנדרים וכן בנזיקין.

והגדר בזה הוא שיש עוד צד לדון אותו, והוא שכמו שבכל גברא של האדם יש גם חפצא מצד הגוף שבו, שזה החפצא של הגברא שחל בו איסורי נדר, כמו כן נתחדש בדיני שומא שיש דמים לאדם, והיינו שיש צד נוסף באדם וצורה אחרת לדון אותו - והוא ה'חפצא' של 'עבד' שיש באדם, וה'עבד' שבאדם הוא דבר ממוני ככל חפצא אחרת.

ה'חפצא' של 'עבד' שבאדם, העבד שבאדם הוא דבר ממוני ככל חפצא אחרת – יש כאן 'שם' חדש ומציאות חדשה שהוא יכול להחיל בעצמו על ידי קנין עבד ואז חל בו הך חפצא, ונתחדש בפרשת נזיקין שהחפצא הזו שייך בה שומא ושמין את האדם כפי הך חפצא שיש בו לכל דיני ממון – עיי"ש שהרחבנו בזה.

אחרי כל החידוש שיש בשומא עפ"י העבד הנמכר – אבל סו"ס האדם שבאדם אינו דבר ממוני, ולא שייך בו שוק.

ובזה הוספנו - שגם אחרי החידוש הזה שחידשה תורה בכל הפרשיות של ממונות – דכל זה מתייחס לחפצא שבאדם, וחפצא של עבד שזה צד נוסף ודין נוסף באדם, אבל הגברא שבגברא – האדם שבאדם – הכא עדיין מיקרי האדם 'לאו בר דמים' ואין עליו שומא כלל וכלל, ואינו בר שוק ולא נתפס בו מקח וממכר – ואית ביה עדיין תרי חסרונות, א] הוא לא חפץ ממוני, ב] אין שוק שמשלמים עליו וקונים ומוכרים אותו, והיינו שאם נתייחס לאדם שבאדם אכתי לא חשיב כממון, ולא מתייחס אליו לא חבלות ולא נזיקין ולא נדרי דמים - ומהאי טעמא חכמה של רופא אין בו אונאה כיון שאין בו שוק שהרי החכמה של כל אחד היא יחודי, ופשוט, ורק בחפצא שיש באדם קיימת הך מציאות של עבד אף שאינה מציאות

שבפועל יכולה להיות אצל האדם המסויים הזה, וכלפי הלכות ממונות דנים את החפצא שלו – הגוף שלו כחפצא ממוני בהלכות ממון.

חידוש בדמים של ערכין – שכאן נתחדש התייחסות של תשלומין על האדם שבאדם.

ואחרי הקדמה זו – נתחדש - שכאן בערכין חידשה תורה שומא חדשה והתייחסות חדשה של ממון לאדם שבאדם – וביארנו את הדברים כך:

הלשון 'ערך' אינו תחליף בעלמא ללשון 'דמים', אלא שיש ב' סוגים שונים של תשלומין והתחייבויות כנגד האדם, ערכו עלי הוא נדר שמחייב תשלום ומחיל התחייבות לשלם 'דמי ערכו' והיינו הדמים של האדם שבאדם, ודמיו עלי הוא נדר שמחייב תשלום ומחיל התחייבות לשלם 'דמיו' והיינו הדמים של העבד והחפצא שבאדם.

ההבדל הוא שכלפי החפצא שבאדם כבר נתחדש שיש התייחסות אליו כדבר ממוני לכל הדיני ממונות שבתורה שיש בו צד עבד – ואף כי חידוש הוא, דסו"ס אינו עבד, אבל כך נתחדש לגבי השומא של כל דיני ממונות.

אולם כלפי ערכין הרי אין כאן דמים ואין ב'אדם' דמי 'אדם' שהרי לאו 'בר שוק' הוא - אין באדם שבאדם צד ומציאות ממונית כיון שהוא מופקע ממקח וממכר ומכל ענינא של שוק, כחכמה של רופא, ונתחדש התחייבות ותשלומין על הדבר הזה.

הרי שיש כאן פרשה מחודשת – נתחדש בפרשה זו שעל ידי נדר של ערכין חל בנערך 'דין נערך' - וזה נעשה על ידי המעריך שמעריך אותו, והתורה חידשה בנדר ערכין שנערך מקבל דיני ממון באדם שבאדם – אך ורק כלפי הלכות ערכין, אבל כלפי דיני ממונות אין כאן כלום – חידוש מיוחד בפרשת ערכין לגבי חיובא דערכין.

ולפי הנ"ל – גם בפדיון הבן קבעה התורה פדיון כנגד הדמי אדם שבאדם, והיינו שהשיעור של עבד להמכר הוא גילוי בעיקר דיני ממונות לכל ההלכות שכך דנים אותו בתור חפץ ממוני, ומהני ממילא לנדר דמים וחבלות ונזיקין, אולם הדמי ערכין הוא חידוש מסויים לגבי ההלכה המסויימת הזו של ערכין ופדיון הבן – וגם אחרי הנך ב' פרשיות אינו דבר ממוני.

מבאר שנדר דמים וערכין הוא לזכות לגבוה זכות תביעת דמים וערכין כנגדו – מדין אמירתו לגבוה – אלא שדמים היינו התחייבות ממונית וערכין מחדש את הממונות בהתחייבות – ובזה מובן למה קראו הראב"ד קנס.

כעת נבאר מה החילוק בין החיוב של ערכין שחל על המעריך לחיוב של נדר דמים שחל על הנודר.

ונקדים – יש כמה אופנים של תשלומין לחבירו – וכדלהלן:

א] כשאדם משלם חיוב ממון, וכגון שהוא הזיק או גנב או לווה או קנה ממון חבירו – אז המהלך בזה הוא שכיון שבכל חפץ יש דמים ושווי – שזה הממון של החפץ, שוב פשוט שאם מפסידים לו ממון שחייבים לשלם ממון, ואף שממון כבר לא קיים, אכן כל החיובים הללו שהם חיובי ממון מזכים את בעל הממון לתבוע ממון שהיה לו בו בחפץ, וכן במקח, הוא מוכר וקוצץ קציצת מקח בחפץ שהוא מכר ובזה זכותו לתבוע ממון שהיה לו בחפץ – הרי לנו ממון מול ממון.

ב] כשאדם מתחייב בקנס אינו כן שהרי הכא אין התביעת ממון באה כנגד שום ממון שהפסיד לו ושזכותו לתבוע כנגדו ממון – אלא שבא כעונש על מעשה מסויים, ונמצא שאין כאן 'ממון מול ממון' אלא 'ממון מול מעשה' כעונש עליו.

ג] התחייבות ממון לחבירו בלי שהיתה הלוואה או מקח וכדומה אינו קנס – אף שלא היה לחבירו ממון לפני כן, וזה משום שהוא מזכה את חבירו בזכות ממון כנגדו – וכעת חבירו יש אצלו ממון – ממון גבך, והוא תובע את ממוןו ככל חיוב ממון.

כעת נבאר דין נדר ערכין ונדר דמים – הרי לעיל הבאנו מהאבני מילואים שמוכרח מעכו"ם שכל הנידון כאן בדמים וערכין הוא בגדר התחייבות על הגברא – והיינו שהוא מזכה לגבוה זכות תביעת דמים וערכין עליו – מדין אמירתו לגבוה – ולכן מהני בעכו"ם אף שאין לו כל יחל.

אולם נראה שנדר דמים וערכין הם ב' סוגים שונים של התחייבויות – התחייבות ממונית והתחייבות לא ממונית - וזה החילוק בין נדר דמים לנדר ערכין, שהרי בשלמא בנדר דמים הכל מובן – הרי האדם נותן זכות ממון לבדק הבית ע"י ההתחייבות שלו כיון שהוא התחייב דמי אדם והרי אדם הוא בר דמים בצד

עבד שיש באדם, הוא התחייבו להקדש וזיכה להקדש אצלו לתבוע ממון – והקדש תובעים ממנו בגדר "ממוני גבך", אולם בערכין, הוא התחייב ערכו של פלוני, והרי הערך אינו דבר ממוני, ונמצא שהוא חייב את עצמו בממון מול כנגד 'מציאות' לא ממוני, ובזה דומה לקנס שתובעים אותו על המעשה שעשה כנגדו, והבי"ד יוצרים אתה חיוב לחיוב ממון – אף שאינו ממון כנגד ממון.

וכמו כן הכא בערכין – התורה חידשה שהכהן מעריך אותו והופך את הערך של פלוני לדבר ששייך לתבוע כנגדו ממון – וזה החידוש, וזה דומה לקנס, והן הן דברי הראב"ד [פרק ג'] שערכין הוא קנס וכלשונו – "לפי שהערכים הם כעין קנס כשלשים של עבד חסה התורה עליו שידון בהשג יד אבל בדמים אין קנס וגזרת הכתוב הוא ואם מך הוא", וכבר תמה עליו הרדב"ז דלמה ליכא פטור של מודה בקנס – ולהנ"ל הדברים מבוארים, דודאי שאין לו דין קנס לגבי מודה בקנס פטור אלא דדומה לקנס בזה שאינו ממון פשוט.

מובנים כל החידושי דינים של ערכין.

ונראה דמעתה כבר א"צ לכל החידוש של החזו"א לבאר למה יש הרבה חידושי דינים בערכין אף אי נימא כפשוטו שבגדר של ערכין ודמים – בשניהם הנדר עצמו מחייב את האדם, אלא דבערכין איכא חלות מוקדמת ע"י הנדר עצמו, והוא שחל תורת ערך ודמי ערך ושומא מיוחדת של הערך עצמו על ידי עצם ההתחייבות לשלם את ערכו של אדם זה.

בנדרי דמים הוא מתחייב דמים שכבר קיימים בגברא זו, וככל דיני נזיקין וכדומה, אבל בערכין הוא מחדש את התורה ממון של נ' סלעים כלפי נדרו – וההתחייבות והתורה דמים שהוא מתחייב עליהם חלים בבת אחת.

מחמת הקדמה זו – שהוא צריך להחיל את עצם החלות דמים שהוא מתחייב, הלכך שייך הרבה הלכות מחודשות, והיינו שיש חידוש בכהנים ובעכו"ם ומופלא שיכולים להעריך – וכן באיש שמעריך אשה, וכל הנידון הוא סביב נקודה אחת – והיינו – שמי יכול לקבוע בו 'דין נערך' כדי שיחול בו הדמים המחודשים הללו של דמי ערכין בערך ידיה – עכ"פ כלפי חיובא דערכין, וטומטום ופחות מבין חודש ועכו"ם [לדיעה א'] נתמעטו – והיינו שאין כאן אדם שראוי שיחול בו דין 'נערך' כדי שיחול בערך ידיה דין דמי ערכין.

בזה נחלקו נמי אי בעינן העמדת הנערך לפני הכהן שהוא מחיל בו חלות זו – או שעצם זה שהכל נעשה עפ"י הכהן סגי לן שהתורה תקבע בו דמים מחודשים בפרשת ערכין.

מבאר למה בערכין מצאנו הרי עלי ערך פלוני ולא מצאנו הרי זה לערך פלוני.

בזה מבואר מה שהבאנו בתחילת דברינו מה שכתבו הראשונים בביאור דברי רש"י חולין [ריש ב':] דאף דבנדרים איכא הרי עלי לבדק הבית ואיכא נמי הרי זו לבדק הבית אולם בערכין מצאנו הרי עלי ערך פלוני ולא מצאנו הרי זה לערך פלוני.

והביאור – דרך אחרי שהוא התחייב חיוב ערכים אז שייך לייחד מעות להיות דמי ערכין לבדק הבית, והבאנו מהריטב"א [שם סוף עמוד א'] שביאר – "שאילו לא אמר ערך פלוני עלי – אלא שתפס המעות בידו ואמר הרי אלו לערכי לא נערך, כי לא אמר כלום, דהוה ליה כמי שאינו מחויב חטאת ואומר הרי אלו לחטאתי שלא אמר כלום", והיינו שמי שחייב חטאת מפריש לחטאתו, אבל לא מי שלא חייב חטאת, וה"ה מפרישים דמי ערכין כשיש לערך הזה דין ממון, וערך שלא חייבים לשלם אותו אינו דבר ממוני שאפשר להפריש ממון כנגדו – והתורה חידשה לערך תורת ממון עד כמה שהוא התחייב לשלם האי ממון ולא לפני כן, וא"כ דבריו הם דברי בטלים.

פרק ד'

ביאור בשיטת השלטי גיבורים ודעימיה,

וביאור בזין ערך סתם.

בדברי השלטי גיבורים שהוא מחיל קדושה על גופו של הנערך – ומתמה טובא בזה.

הדרנא לשלטי גיבורים – השלטי גיבורים חידש חידוש גדול בגדרי ערכין, שהמעריך מחיל חלות קדושה על "גופו ועצמו" של הנערך וזה כל מה שחל מכח הנדר של ערכין, אלא שיש הלכות לקדושה זו – שהתורה מחייבת בזה פדיון – וכלשונו "שפודהו אח"כ מיד ההקדש", אבל החיוב תשלומין כבר לא שייך לעיקר דיבורו ונדרו, ודמי לנזירות שחל קדושת נזיר מכח נדרו וכל ההלכות הם הלכות בהך קדושה.

הקשינו כמה קושיות בעיקר פלוגת הר"ן והשלטי גיבורים:

א] אי נלמד כהר"ן ודעימיה שאין חלות קדושה וכו' אלא שהרי זה התחייבות בעלמא – והיינו כדרך הראשונה של החזו"א – דאז קשה, דמה כל החידושי דינים – אולם זה יישבנו שאינו התחייבות בעלמא אלא התחייבות על 'דמי ערכין' והרי דמי ערכין אינו דמים וממון כלל בלי כל הפרשה שחל תורת מעריך ותורת נערך, וכבר הארכנו בזה.

ב] גם לר"ן ודעימיה וגם לשלטי גיבורים ודעימיה – כפי ההבנה הפשוטה בדבריהם – דתמוה כל הסוגי' של עכו"ם וממנפ"ש קשה, דלפי הר"ן שזו התחייבות בעלמא, אז פשוט שעכו"ם יכול להעריך דמאי שנא מכל התחייבות אחרת ע"י אמירתו לגבוה, וקושי' זו יישבנו שבאמת אינה התחייבות בעלמא אלא דמי ערכין וכו' ועכו"ם לא מחיל חלות דין נערך – ומיושב, אולם הקשינו לאידך גיסא, דלפי השלטי גיבורים ודעימיה שחל קדושה ותו לא ומצות ערכין מחייבת פדיון – א"כ פשוט שעכו"ם לא חייב בערכין שהרי אין לו מצוות נוספות מלב הז' מצוות, ומי יחייבו – וצ"ע.

ג] הקשינו שאיזה תוכן יש לקדושה שחל בנערך לדרכו של השלטי גיבורים ודעימיה – הרי הגברא הוא קדוש רק לענין זה שיש לו דין לפדות אותו בלי שום ביטוי ודין אחר.

ד] מה שייך 'פירש' בערכין לפי השלטי גיבורים ודעימיה אי אין כאן התחייבות על התשלומי ערכין על ידי המעריך.

ה] בעיקר קשה ממה שתמהנו בכל המושג של ערך סתם בלי שיש נערך – וזה פירכא גדולה על כל המהלך של השלטי גיבורים ודעימיה – וצ"ע.

ו] עיקר הסוגי' של ערך סתם תמוה – דהאיק מהני בלי נערך, ואי מהני א"כ תמיד לא בעינן העמדת הנערך לפני הכהן – דתיפוק ליה מצד ערך סתם, ובמה גרע מה שהוסיף לייחס את הערך לפלוני מסויים.

מבאר שהסוגי' של 'ערך סתם' קשה בממנפ"ש שמצד אחד יש גם פירכא גדולה מכאן על השלטי גיבורים ודעימיה ומאידך – יש גם ראייה גדולה לשלטי גיבורים ודעימיה.

ונראה שיש כאן הערה גדולה עד מאד – הקשינו ב' קושיות מערך סתם והקושיות הללו מחייבות תשובות סותרות – וכדיבואר:

מתחילה שאלנו דעיקר הסוגי' של ערך סתם תמוה – דהאיק מהני בלי נערך, ואי מהני א"כ תמיד לא בעינן העמדת הנערך לפני הכהן – דתיפוק ליה מצד ערך סתם, ובמה גרע מה שהוסיף לייחס את הערך לפלוני מסויים.

ולכא' מזה היה מוכרח שכל המהלך של ערכו של פלוני הוא מהלך אחר – כאן הוא כבר מקדיש ומתפס בו קדושה, ולכן יש כאן הלכות של הערכה והעמדה.

ולעומת זאת, ערך סתם היינו התחייבות פשוטה בגברא לשלם ערך, ונמצא כשאומר ערך פלוני – כוונתו כבר לעשייה אחרת של התפסת קדושה בגברא ואין כוונתו להתחייבות בגברא – והרי הם תרי עשויות נפרדות – זה הוא עשה וזה הוא לא עשה – ולמדנו א"כ שמכאן לכא' ראייה גדולה לשלטי גיבורים ודעימיה.

אולם אדרבא, מיניה וביה תמוה – דעצם זה שיש מושג של ערך סתם בלי שיש נערך – והרי מפורש בסוגי' דלא בעינן על זה פסוק, א"כ מוכרח שהכל ידעינן מעיקר דינא דערכין, והכל דין אחד, ומכאן מוכרח שערכין לא מחיל קדושה בגברא, שבערך סתם ליכא גברא, וממילא דאדרבא, דזו כבר פירכא גדולה על כל המהלך של השלטי גיבורים ודעימיה – וממנפ"ש צ"ע, גם פירכא גדולה וגם ראייה גדולה.

מבאר שאין זו קדושה ממש בנערך, אלא שנותן זכות לגבוה בגוף הנערך לתבוע מהמעריך את דמי ערכו של הנערך – מדין אמירתו לגבוה.

ואשר נראה בזה – ונראה דלפי מה שנתבאר לעיל שנדרי ערכין – היינו התחייבות בדמי ערכין, והקדש זכו בזכות תביעה עליו לתבוע תשלומי דמי ערכו – והכל מדין אמירתו לגבוה ולכן מהני בעכו"ם, וכן נמי הגדר בנדרי דמים.

ונראה שהשלטי גיבורים ודעימיה מודי לכל הך גדר שיש כאן התחייבות בגברא לשלם דמי ערכין – ואין כאן התפסת קדושה בנערך כפשוטו אלא שלמדו שיש תוספת חידוש בהך התחייבות, וכדיבואר, עוד נחדש שכו"ע מודי בהאי תוספת חידוש – גם החולקים על השלטי גיבורים, ונוכיח כן – וכדיבואר.

וביאור הך חידוש הוא כך:

כבר נתבאר שכשאדם משלם חיוב ממון, וכגון שהוא הזיק או גנב או לזה או קנה ממון חבירו, המהלך בזה הוא שכיון שבכל חפץ יש דמים ושווי – שזה הממון של החפץ, שוב פשוט שאם מפסידים לו ממוןו שחייבים לשלם ממוןו, וכל החיובים מזכים את בעל הממון לתבוע ממוןו מכח ממוןו שהיה לו בחפץ, וגדר החיוב הוא שהוא תובע ממון מול ממון.

וכן הוא נמי בהתחייבות ממון לחבירו גם בלי שהיתה הלוואה או מקח וכדומה, שאף שלא היה לחבירו ממון לפני כן, אכן סו"ס הוא מזכה את חבירו בזכות ממון כנגדו – וכעת חבירו יש אצלו ממון – ולזה אנו קורין 'ממוני גבך', והלה תובע את ממוןו ככל חיוב ממון.

ונראה שבערכין ודמים – באופן שהוא אומר דמי 'פלוני' וערך 'פלוני' עלי – בכולהו לא רק שהוא מתחייב דמיו ודמי ערכיו, אלא שהוא מקנה זכות להקדש בפלוני, והזכות היא לתבוע דמיו של פלוני או דמי ערכו, והיינו שכמו שכל בעלים תובע דמי ממוןו מחמת בעלותו על ממוןו, כמו כן הכא האדם מקנה להקדש בדין אמירתו לגבוה זכות בנערך לתבוע מהמערך את דמיו של הנערך.

מבאר דהאיך מקנה זכות בחבירו – הא אין אין מקנה דבר שאינו שלו.

אולם דבר זה קשה עד מאד – האיך האדם נותן ומקנה זכות בחבירו כשהזכות אינה שלו – וגם אי אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, הא אין כזה מסירה להדיוט.

ונקדים – בפרשת קונמות נתחדש שאפשר לאסור ולהחיל חלות קדושת קונמות בחפץ חבירו לאוסרו על עצמו – כיון שזה לא סותר לבעלותו של חבירו, ולכן משכחת לה קדושת קונמות בזה, ואף דסו"ס הרי זה חידוש דתמיד הכלל דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו – אכן חידוש זה מפורש בקונמות.

ותירא מזו – הרי עיין בנדרים [ל"ג] שמבואר שיש דין תיפול הנאה להקדש – והיינו שכיון שאסר בקונם כהקדש – לכן יש זכות להקדש בהאי הנאה, וכפשוטו הדין כן בכל הקונמות, ונמצא שגם באסר על עצמו חפץ חבירו ג"כ איכא זכות להקדש – הרי שהוא נתן זכות להקדש בהאי חפץ בזה שהוא אסרו בנדר.

ע"ד זה מבואר נמי בשלטי גיבורים ודעימיה שהאדם יכול להקדיש קדושת ערכין בחבירו לענין זה שהוא יתחייב לפדות – והממון להקדש, דגם הכא הוא לא סותר את בעלותו של חבירו, הלכך שפיר מצי לייחד זכות זו לגבוה – וכל זה מחידוש של נדרים שבלי לסתור בעלותו של חבירו הרי הוא יכול להחיל דינים שיש להם תוצאות בממונות בתוך בעלותו של חבירו, וכל זה נתחדש בפרשת נדרים – נדרי איסור ונדרי הקדש – והיסוד לזה יבואר להלן [סימן ,,,,,]. בגדרי אמירתו לגבוה ונדרי הקדש.

ומעתה נחזור למה שביארנו כאן – לדרכינו – הרי אין כוונת השלטי גיבורים שחל בו קדושה ממש, אלא שהקדיש זכות מסוימת בחבירו, והיינו תביעת דמי חבירו או תביעת דמי ערכו של חבירו מהמערך – את הזכות הזו הוא הקדיש לבדק הבית, והם זוכים בזה בדין אמירתו לגבוה – וכאמור דכל זה יבואר להלן [סימן ,,,,,]. בגדרי אמירתו לגבוה ונדרי הקדש – האיך מקנה זכות זו בחבירו להקדש.

ונראה שזה הגדר גם בנדרי דמים וגם בנדרי ערכין – בהרי עלי דמי פלוני וערכו של פלוני, אולם כל זה באומר ערך ודמים של 'פלוני', אבל כשאומר ערך סתם, אז אינו כן, דאז הוא מזכה את הבדק הבית בזכות לתבוע מהמערך דמי ערכין, וגם הכא יש ממוני גבך והוא מקנה להקדש זכות זו, אבל הזכות אינה בשום נערך, אלא זכות תביעה כנגדו ישירות – הוא מתחייב לשלם להקדש 'דמי ערכין'.

מבאר דדומה דערך סתם דומה להרי עלי וערך של פלוני דומה להרי עלי וידעינן כן מסברא, וכו"ע מודי לגדר זה ופולוגתתם רק אי דומה למקח וממכר בשבת.

וכד נתבונן נראה שכל החילוק הוא אחד, שכמו שמצאנו בנדרים ונדבות שיש נדר של התחייבות בלשון 'הרי עלי' ויש התחייבות בלשון נדבה "הרי זו", והרי בשניהם יש התחייבות בגברא להקדיש ולהביא קרבן, אלא שבהרי זו ההתחייבות מצטמצמת לבהמה זו ומתקיימת בה ממילא, ועיין בהערה ¹⁷² ההוכחה לזה, כמו כן מצאנו מסברא שבנדרי ערכין ודמים הוא כן, שבערך סתם ודמים סתם, הוא יכול לזכות את בדק הבית בזכות תביעה כנגדו – והיינו שהוא מתחייב להקדש בלי לצמצם את החיוב לנערך מסויים, אלא שהוא חייב להקדש חיוב ישיר, ובכל ערכין שיש נערך, התם הוא מצמצם את ההתחייבות לנערך מסויים, והזכות היא זכות בו – כעין "הרי זו" ונפ"מ במת הנערך שכבר בטלה כל הערך, ונפ"מ באופנים שא"א להעריכו, שצריכים העמדה להעריכו.

¹⁷² והיינו שכבר דייק בזכר יצחק [ח"א סימן נ"א] מדברי הרמב"ם [מכירה פרק כ"ב - ט"ו] שהאומר מה שתלד בהמתי יהא הקדש אעפ"י שלא חל ההקדש בדבשלב"ל מ"מ הוי נדר שחייב להקדיש אח"כ, ומדויק דחוץ מהמעשה הקדש איכא נמי התחייבות בגברא להקדיש, וכן דייק בחי' ר' ראובן [נדרים ריש ס' ב'] מהכא והיינו כנ"ל, וכן כתב שם לגבי הקדש במחשבה שרק מחייבו להקדיש ולא חל קדושה בבהמה, ושוב מוכרח כנ"ל.

[וכל מה שהבאנו מהראשונים שאין הרי זו בערכין – היינו לומר על חפץ – הרי זה לערכי, אכן כלפי הנערך תמיד דומה להרי זו, וזה מה שמחייבו].

וממילא א"ש דהאיך ידעינן כן מסברא, וממילא מובן למה כל ערך פלוני דלא מהני מכל טעם שיהיה דעכ"פ יהני מדין ערך סתם, והביאור כנ"ל שהוא צמצם את ההתחייבות להתחייבות של הרי זו כמו שכל הרי זו פטור כשמת הבהמה ולא נהיה הרי עלי – ודו"ק.

ואף שמשלשנו של השלטי גיבורים משמע שזה הקדש ממש – וכמו שכתב "דגם האומר ערכי עלי הוי מקדיש שפיר כלי ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו אלא שפודהו אח"כ מיד ההקדש בדמי ערכו", ומשמע גם שזה פדיון ממש, אולם נראה דעיקר כוונתו לסוף דבריו שהוסיף – "ודמי למקח וממכר – משא"כ במחייב עצמו לתת כך וכך לגבוה מידו", והיינו דבגזירה של מקח וממכר כל שהזכות מתייחסת לחפץ מסויים שוב נראה יותר כמקח וממכר שכל זה נראה כאילו שהוא פודה דמיו מהקדש – וכל שאין לזכות שום שייכות לדבר מסויים שוב לא דמי, ובערך סתם באמת ליכא זכות בחפצא מסויימת ופשוט שמותר בשבת – ודו"ק.

ומעתה יש כבר הכרח שכולם סוברים שחל חלות בנערך, ולכן כל ערך של פלוני גרע מערך סתם, וכל פלוגתא הר"ן והשלטי גיבורים הוא האם זה כבר דומה למקח וממכר בשבת, והיינו דמצד אחד עיקר מהותו של ההתחייבות אינו אלא על הגברא, וזו טענת הר"ן, אכן השלטי גיבורים ביאר דכיון שהזכות מתייחסת לגברא מסויים שוב הרי הוא ככלי, ונראה כאילו שיש בו קדושה ובאים לפדותו – ודו"ק.

מבאר בזה את פלוגת התוס' והתוס' הרא"ש אי דמי להקדש שנתחלל, ואת שיטת הרמב"ם בהתפסה, ושיטת המאירי בכינויים.

לפי"ז נראה דלא פליגי התוס' הרא"ש והתוס' נמי, שכבר הבאנו שהתוס' הקשו ד"היאך דומה ערך להקדש שנתחלל" ולעומת זאת בתוס' הרא"ש כתוב "אי אמר ערכי עלי היה ראוי לדמות להקדש שנתחלל כי הדמים באים מכח ערך הקצוב על הגוף, כן נראה לי", ונראה שאין זה קדושה שנחללה כפשוטו, אבל אינו התחייבות שפוטה, אלא שאחרי שיש להקדש זכות בנערך, ואת הזכות הזו הוא משלם בדמי ערכין, בזה פליגי אי דמי לחילול הקדש או לא, דמכח זכות שהיתה להקדש בחפצא מסויימת שולם הערכין.

וא"ש נמי דברי הרמב"ם לגבי התפסה, דסו"ס יש דינים בהאי גברא, שיש להקדש זכויות בו לתבוע תשלומי ערכין, ולכן שייך בו התפסה לאחר כד"ד, ומאידך המאירי שכתב דליכא כינויים בערכין, "שאינו אלא התחייבות בעלמא שמשעבד עצמו", דגם הוא מודה שלא דומה לקומות והקדש שהוא מחיל חלות קדושה, אלא שהוא נותן זכות תביעת ממון כנגדו.

סימן ו'
בגדרי נדרי הקדש ואמירתו לגבוה,
והמסתעף בגדר נדרי ערכין והמיעוט של עכו"ם בזה.

פרק א'
כמה תמיהות בדרכו של האבני מילואים,
שאמירתו לגבוה היא התחייבות ממונית פשוטה,
וזה גם הגדר בחיוב ערכין.

בדברי המשנה למלך דאף דעכו"ם אין לו כל יחל אכתי מעריך, דאף דאינו חייב אבל הדין בזה הוא שאם הפריש חלה קדושה על הערך.

מצאנו בתוס' בע"ז [ה':] דבגדרים של הרי עלי קרבן מחוייב העכו"ם להביא, ותמה המשנה למלך [מלכים פ"י ה"ז ד"ה ודע שמה] דאינו מוזהר בבל יחל, והביא כן מהתוס' בנזיר [ס"א: ד"ה הניחא] דאינו מוזהר בבל יחל, ודבריו סותרים זא"ז, אלא שהוכיח כדברי התוס' דמהני גם בהרי עלי ממה שעכו"ם מעריכין - והיינו ממה דמצאנו שנחלקו בפ"ק דערכין [ה':] ר"מ ור' יהודה אם הכותי מעריך או לא.

אולם דחה בזה וז"ל: "ומה שנחלקו בפ"ק דערכין [ה':] ר"מ ור' יהודה אם הכותי מעריך או לא, לאו לחייב הכותי שיקיים דבריו אלא אליבי דר' מאיר דס"ל מעריך אם הפריש חלה קדושה על הערך וטעון גניזה אם אמר לשמים נדרתי ויש בהם מעילה לפי שהערכין הם קדשי בדק הבית כו', ולמ"ד אין מעריך אין בדבריו כלום ואם הפריש הערך לא חלה קדושה, אבל לענין שיתחייב העכו"ם לקיים דבריו זו לא שמענו", ויש להעיר שהקדושה לא חלה עד שיבא ליד כהן, וצ"ל דאה"נ דזו כוונת המשנה למלך.

והאבני מילואים [סימן א' ס"ק ב'] דחה דדבריו תמוהין וז"ל: "דבריו אינם מבוררין, דודאי אפי' לא העריך כלל והפריש ממונו לשמים חלה קדושה דלא גרע משאר קדשי הבית דנתפס בקדושה".

אולם דברי האבני מילואים תמוהין, דע"כ דדומה לישראל שתפס המעות בידו ואמר הרי אלו לערכי לא נערך ולא עדיף מישראל שעשה כך, והרי כתבו הראשונים דבכה"ג לא מהני ולא קדוש כלל - ועיין בזה בהערה ¹⁷³.

שיטת האבני מילואים בחיובא דערכין של עכו"ם, ובכל ערכין.

בעיקר הקושי - עיין מה שתירץ האבני מילואים [שם] וז"ל:

"ולענ"ד נראה דודאי בבני נח ליכא משום כל יחל ולא משום מוצא שפתיך תשמור אלא דאמירה לגבוה הוא קנין גמור כמו מסירה להדיוט ואם נדר להביא קרבן ה"ל חוב גמור וגובין מנכס' משועבדים למ"ד שעבודא דאורייתא, ודוקא אמירה לעני הוא דלית בי' משום קנין אלא משום כל יחל ומשום מוצא שפתיך תשמור ואינו אלא בישראל אבל לגבוה אית בה משום קנין ואפי' בבני נח מחויב חוב גמור וככתובה בשטר וזה פשוט" - והיינו דכלול בדין אמירתו לגבוה תרתי, א' קנין בחפץ מסויים באומר הרי זו, ב' התחייבות על חוב ממון באומר הרי עלי, וסיים בדבריו שם דגם בערכין המהלך הוא שהוא מתחייב לגבוה מדין אמירתו לגבוה.

ועיין בקה"י [ע"ז סימן ב'] שהקשה מלשון הרא"ש בפירושו [גדרים כ"ט:]: וברשב"ם [ב"ב קל"ג:] שהמקור לדין אמירתו לגבוה הוא בפסוק של מוצא שפתיך תשמור ואי אינו מצווה בזה - אז מה שייך שיחול הקנין מחמת זה.

ותירץ דשני דינים שונים כתובים במוצא שפתיך, א' שחל מצוה לשמור על הדיבור, ב' חיילא התחייבות וקנין ממונית, וע"ע בחזון יחזקאל [השמטות ערכין פרק א'] שביאר שיש ב' חלקים של הפסוק עיי"ש.

¹⁷³ דעין בדברי רש"י חולין [ריש ב':] דאף דבגדרים איכא הרי עלי לבדק הבית ואיכא נמי הרי זו לבדק הבית אולם בערכין מצאנו הרי עלי ערך פלוני ולא מצאנו הרי זה לערך פלוני, דרק אחרי שהוא התחייב חיוב ערכים אז שייך לייחד מעות להיות דמי ערכין לבדק הבית.

ועיין ברמב"ן מה שביאר בזה "שאם אמר אלו בערך פלוני אין זה ערך האמור בתורה, אלא ערך שלו הוא שהוא מעריך את עצמו בכך ואפילו לא יהיה לו ערך הרי הקדישם בתורת הקדש, וערך האמור בתורה הוא שיאמר ערך פלוני עלי וכו' ואחר כך ידון בדמים שקצבה לו תורה", ולא איתברר טעמא דמילתא, ועיין בריטב"א [שם סוף עמוד א'] שהוסיף "שאילו לא אמר ערך פלוני עלי - אלא שתפס המעות בידו ואמר הרי אלו לערכי לא נערך, כי לא אמר כלום, דהוה ליה כמי שאינו מחויב חטאת ואומר הרי אלו לחטאתי שלא אמר כלום", ותמוהין דברי האבני מילואים דמהני כה"ג להקדיש בקדושת בדק הבית מדין ערכין כה"ג, והרי עכו"ם לא עדיף מישראל שתפס המעות בידו ואמר הרי אלו לערכי לא נערך, דלא אמר כלום.

אולם כד נעיין בלשון הרא"ש לא יתכן לפרש את הדברים כפשוטם דז"ל: "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט - וחייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב מוצא שפתיך תשמור ולא מצי למיהדר ביה", ומשמע בהדי' שאין כאן התחייבות וקנין ממונית ככל קנין והתחייבות ממונית, אלא שמה שאינו יכול לחזור בו כתוב בפסוק עצמו, ושוב קשה דמה מחייב את העכו"ם בחיוב שכתוב בפסוק הזה, וצ"ע.

ותירץ בזה התורת זרעים [פאה פ"ה משנה א' - עמוד כ"ב] שבנדרי הקדש הנדר עצמו מחייב - והיינו בלי הבל יחל ובלי המ"ע שבו, ולהלן נבאר דבריו בזה.

דן דלפי שני הצדדים בעיקר הגדר של חיוב ערכין - לא מובן המחלוקת אי עכו"ם בערכין או לא.

עוד יש לעיין - בעיקר המחלוקת אי איכא דין ערכין בעכו"ם או לא, דממנפ"ש צ"ע - דכבר הביאו האחרונים שנחלקו הראשונים בעיקר הגדר של ערכין - ששיטת הר"ן שזו התחייבות פשוטה, והוא מחייב את עצמו, ושיטת השלטי גיבורים שהוא מתפס קדושת ערכין בנערך, ושוב נתחדש בחיוב חדש מפרשת ערכין לשלם לבדק הבית את דמי הערכין, ואין זה מחיוב שהוא הטיל על עצמו, וכבר הארכנו בהרחבה בפלוגתא זו לעיל [סימן ו'], ובראשונים נוספים דפליגי בזה - ונראה דממנפ"ש קשה דמה שורש פלוגתתם.

והיינו דאי נימא כהר"ן ודעימיה שערכין הוא התחייבות ונדר פשוט - א"כ קשה מאד דאיזה צד יש למעט אותו שלא יוכל לעשות כן - הא מאי שנא מכל התחייבות אחרת - וכבר תמה בזה החזו"א [קדשים ריש סימן כ"ז].

אולם אי נימא כהשלטי גיבורים ודעימיה שהוא מתפס קדושת ערכין בנערך, ושוב נתחדש בחיוב חדש מפרשת ערכין לשלם לבדק הבית את דמי הערכין, ואין זה מחיוב שהוא הטיל על עצמו, אז יהיה מובן למה לא מהני בעכו"ם, דכל מה דאהני לן הדין אמירתו לגבוה הוא להחיל קדושה בגברא ותו לא, אבל להתחייב אח"כ לפדות את דיני הקדושה, הרי זה כבר מצוה חדשה מחיובא דערכין, ובזה לא מחוייב העכו"ם שאינו בכלל הז' מצוות.

אלא דא"כ יהיה קשה לאידך גיסא, דאיזה צד יש לחייב את העכו"ם במצות ערכין - אטו עכו"ם מוזהר במצות ערכין, הא כמו שהקשו שאינו מוזהר בבל יחל כמו כן אינו מוזהר בחיוב ערכין, ואף שיש ריבוי ונימא דגזה"כ היא, אכן פשוט שהריבוי רק מהני לעצם החלות ולא לחייבו במצוה נוספת יותר מהז' מצוות - וממנפ"ש צ"ע.

מתמה על האבני מילואים מכמה הלכות של ערכין.

אולם בעיקר יש לעיין שאחרי שמצאנו עכו"ם בערכין, הרי מזה הוכיח האבני מילואים את דרכו מצד אמירתו לגבוה - והיינו התחייבות מיימונית פשוטה - והיינו ע"כ ע"ד הר"ן שאין כאן החלת קדושה בנערך, ושוב קשה מה שהקשה החזו"א דאיזה צד יש למעט אותו שלא יוכל לעשות כן - הא מאי שנא מכל התחייבות ממונית אחרת.

ובעיקר יש לתמוה על האבני מילואים, הרי רבו הלכות ערכין - כמה וכמה הלכות נאמרו בו, הערכה של הכהן, השג יד, מיעוט של טומטום, גם במי שאין לו דמים יש לו ערכין וכו', וכפשוטו כל הני הלכות בהלכות ערכין נינהו ובנדרי דמים ליתנהו לכל הני הלכות, וקשה דאי כל דינו של העכו"ם בערכין אינו אלא התחייבות ממונית בעלמא, א"כ מה שייך לחלק בין ערכין לדמים, הרי הכל אחד - וכי מי שעשה קנין על התחייבות להקדש ואמר לשון ערכין יחיל על עצמו הרבה הלכות שונות לשנות את התנאים של ההתחייבות הממונית - ומי שישנה את הלשון ללשון דמים יחול התחייבות ממונית אחרת - אטו חילוקים נינהו בחושן משפט ובזכויותיו של הקדש עליו.

ודוחק לומר שבאמת אין כאן שום הלכות אלא דהכל קאי בכוונת הנודר, וכוונת הנודר בלשון ערכין היינו לכל הפרטי דינים שכתובים בפרשה, דכפשוטו אינו כן - אלא הלכות נינהו, וכבר העלה החזו"א [ריש ערכין] הך צד ודחאו.

פרק ב'

**בגדרי הבעלות והתחייבות באמירתו לגבוה,
ובגדר הריבוי של עכו"ם בנדרים ונדבות
והמיעוט של עכו"ם בערכין.**

**כמה הוכחות שהאיסורים של נדרי הקדש אינם בתולדה מהקנין של אמירתו להקדש, אלא שהכל חל
מכאן הנדר עצמו, כמו נדרי איסור.**

ואשר מוכרח מהכא שהדין אמירתו לגבוה אינו דין התחייבות וקנין בעלמא בתורת ממון, אמירה במקום מסירה כפשוטו, אלא שזו הלכה בהלכות נדרים, יש התחייבות וקנין בתורת נדר ובגדרי נדר, ולכן זה תלוי בדין מוצא שפתיך שזה המחייב ולא גילוי בעלמא שיש קנין והתחייבות ממונית רגילה, ולכן מצאנו גדרים מיוחדים והלכות שונות לנדרי ערכין, אף דקאי בדין אמירתו לגבוה של נדרים, ולכן הריבוי של עכו"ם בנדרים ונדבות אינו ריבוי לאמירה בתור תחליף למעשה קנין בעלמא, אלא שיש כאן ריבוי בהלכות נדרים, והיינו שעל ידי הנדר ומדיני הנדר חל קנין והתחייבות, והנידון של עכו"ם בערכין הוא עד כמה איתרבי בכלל הלכות נדרים ונדבות - והן הן דברי תורת זרעים שהזכרו לעיל - ולהלן [פרק ג'] יבוארו דבריו.

ונראה להביא כמה ראיות ברורות שאמירתו לגבוה אינו דין קנין בעלמא, 'אמירה' במקום 'מסירה' כפשוטו, אלא שזו הלכה בהלכות נדרים, וכדלהלן:

א] אם נדרי הקדש היה בגדרי הקנינים ולא בגדרי הנדרים, א"כ האיך מהני לזה מופלא סמוך לאיש, הא דין דעת של מופלא היינו בהלכות נדרים ולא בהלכות קנינים, וכבר עמד בזה בתורת זרעים [תרומות פ"א משנה ג'], וע"כ שאינו כדין מסירתו להדיט כפשוטו.

ב] עיין בתוס' בקידושין [ע"ח:] דגוסס אינו כחי לגבי קנינים, והקשה ממה דמהני בו נדרים והקדשות, ותירץ דשאני נדרים והקדש דמדין אמירתו לגבוה אתינן עלה, וקשה דאי אמירתו לגבוה היינו בגדרי קנינים כפשוטו א"כ הרי א"כ הוא הביא ראיה לסתור - והיינו דמהתם מוכרח דמהני ביה קנינים ולא דלא מהני ביה קנינים, וע"כ דאמירתו לגבוה עצמו לאו מדיני קנינים אלא מדיני הנדרים הוא, ודו"ק.

ג] אם כל המהלך בהקדש - היינו קנין על ידי דיבור בלי שייכות לנדרים, א"כ האיך מהניא שאלה בהקדש, דלכא' היי"ט משום דהקדש חשיב בכלל פרשת נדרים, ועיין היטב ברש"י בשבועות [כ"ד : ד"ה והרי הקדש] שכתב "שבא ע"י נדר וכל נדרים יש להן שאלה", ומבואר מדבריו שזה גדר הדין דמהניא שאלה בנדרי הקדש.

ד] בתוס' בב"מ [ק"ד. ד"ה ה"ג בסו"ד] כתבו דבעל יכול להפר נדרים ונדבות של אשתו, וכפשוטו כוונתו דאשה שהקדישה בעלה מצי להפר את הקדישה, דזה נדבות, ועי"ז יפקע חלות ההקדש, ודו"ק, ומבואר להדיא דחלות הקדש חשיבא נדר - ועיין מה שנתבאר להלן בדברינו [פרק נערה המאורסה סימן ט"ז].

ה] אף אנן נוסף הך דעכו"ם והך דערכין, שכל זה מפרשת נדרים ולא פרשת קנינים בעלמא.

מצאנו בעלות ושותפות בנדר, ובקנין איסור של עבד בלי ממונות.

ונראה בביאור הדברים יש רשות ובעלות ממונית, עם כל הגדרים של בעלות ממונית וזה שייך לחו"מ וטוען ונטען רגיל, ויש סוגים אחרים של 'רשות' ובעלות.

הרי מצאנו שהנדר של האשה היא ברשות אביה והארוס והרי הם כשותפין בהאי נדר - וכי דבר ממוני הוא ששייך בזה בעלות ושותפות - והארכנו בזה להלן פרק נערה המאורסה [סימן ג'] - וכן במפקיר עבדו ואין לו ממונות בעבד כלל וכלל, הרי סו"ס הוא ברשות האדון לאיסורים ובעי גט ויש ספק אי מאכילו בתרומה להחשב קנין כספו, הרי שיש כאן רשות ובעלות וקנין, אבל אין זה קנין ממוני ככל בעלות רגילה.

מצאנו תביעות וזכויות לא ממונית בתשלומי תרומה באוכל תרומת עצמו, ומצאנו בעלות בקדושת הארץ בלי בעלות ממונית בקרקע.

עוד מצאנו כעין זה בתשלומי תרומה - הרי הרמב"ם בפירוש המשנה [ריש פ"ו דתרומות] ביאר את מה שאמרו שם שא"א לשלם תשלומי תרומה מתרומה ממש, וביאר שהרי זה כפורע חובו בממון חבירו, ותמיהו עליו מפרשי המשנה [שם] שהרי גם באוכל תרומת עצמו אינו פורע מתרומה, אף שאין זה פורע חובו בממון חבירו שהרי פורע לעצמו, והו"ל להרמב"ם לבאר בפשיטות שהתרומה שהפסידו מן העולם לא הוחזר כלל ע"י התרומה שממילא היתה קיימת בלי שייכות לאכילתו.

וראיתי בזה מהגרי"ז גוסטמן זצ"ל [קונטרסי השיעורים ב"מ שיעור כ"ד ס"ק ב'] שביאר דמבואר הכא דגם באוכל תרומת עצמו שאין דיני ממונות לכהן אכן אכתי איכא דין בגוף האכילה שדינו לכהן, והרי הוא

כזכות לכהן גם בלי הממונות, ואת הזכות הזו הוא הפסיד, וזו סברת הרמב"ם שזה כפורע חובו בממון חבירו.

ע"ד זה ממש ביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל את דברי ר"ע בתוספתא - מובא בסוגי' בפסחים [ל"ב] - שפוטרו אוכל תרומת חמץ מהדין תשלומי תרומה, וטעמו בזה, "דמה הנאה יש לו בזה", ופירש רש"י [פסחים שם] - "מה הנאה יש לו לכהן ומה הפסידו זה הרי אסור בהנאה" - ומבואר דיסוד דינא דתשלומי תרומה הוא מצד ההפסד לכהן, ותמוה דזה נסתר מהדין אוכל תרומת עצמו שמפריש לעצמו.

וביאר הגר"נ פרצוביץ זצ"ל דמבואר הכא דגם באוכל תרומת עצמו שאין דיני ממונות לכהן אכן אכתי איכא דין בגוף האכילה שדינו לכהן, ואת הזכות הזו הוא הפסיד, וזו טענת ר"ע שבחמץ שאסר בהנאה כבר בטלה זכות זו ולכן ליכא סיבה לשלם תשלומי תרומה.¹⁷⁴

והוסיף בזה עוד הגר"ז גוסטמן זצ"ל בביאור הגדר של האי תביעה וזכות, דדומה לקנין איסור, וכן לדין קדושת הארץ שלא נמכר לעכו"ם למ"ד אין קנין, ושיטת רש"י בסוף השולח היא שהקנין לענין קדושתה אכתי קיימא אצל המוכר ולכן הוא חייב בביכורים, הרי שאין לו ממונות בעבדו או בשדה אבל עדיין יש לו קנין לקדושה, בעבד לשחררו ולהתירו בבית ישראל ובשדה לגבי הבאת ביכורים.

והחזו"א [שביעית סימן א' סוס"ק ג'] תמה על רש"י סוף השולח, דאטו קדושה מידי דמששא היא דנימא בזה שישאר בעלים על הקדושה ולא על גוף השדה, וצ"ע, אכן הכא למדנו שזה דומה לקנין איסור, ובאמת שדמיון זה בין קנין איסור בעבד לקנין הישראל בקדושת הארץ מפורש בירושלמי, עיין בזה בר"ש [דמאי פרק ה' מ"ט] שהביא בזה את דברי הירושלמי, והדברים ברורים.

פלוגתת האבנ"מ ופנ"י במה שהאשה היא ברשות בעלה באישות.

עוד דוגמא כזה - מצאנו בריש קידושין בפלוגתת הפנ"י ואבנ"מ אי הא דליכא תפיסת קידושין באשת איש הוא מחמת הקנין שבקידושין או מחמת הערוה שבה, והרבה הבינו דפליגי אי אשה ברשות בעלה והיא קנויה לו או לא, ופנ"מ בגדר הדין קנין כספו וכדומה.

אולם עיין בארוכה בדברינו באמרות אברהם [ריש קידושין] דפשוט שאשה ברשות בעלה ופשוט שקנויה לו וגם פשוט שאינה ממון, ומפורש בגמרא [ד.]. דלפני הקידושין הרי היא ברשות אביה לכמה הלכות כולל נדרים, ובאישות היא יוצאת מרשותו ונכנסת לרשות בעלה וכל זה בלי ממונות והיינו לנדרים ואישות וכדומה.

שורש פלוגתתם הוא בגדר החדש הזה של בעלות ורשות לענין אישות, כמה רשות זו מוגדר כרשות ממונית לענין זה שיעכב תפיסת קידושין של אחרים או שלא דומה בזה לגדרים של קנין אישות, אבל פשוט שקנין הוא ופשוט שהיא ברשותו אבל גם פשוט שהיא לא ממון - אלא קנין אישות יש לו בה - סוג אחר של רשות וקנין.

עד כדי כך הדברים מוכרחים שהאבני מילואים שחוזר שוב ושוב ואומר - שאין לו לבעל באשה אלא קנין איסור - בלי שום ממונות - והוא בעצמו לומד שכסף קידושין הוא כסף פרעון [וע"ד הסמ"ע] ואין כאן שום סתירה, ומוכרח כנ"ל, ועיין בכל זה בדברינו שם.

גם החוב וההתחייבות של נדרים בדין אמירתו לגבוה, וגם החלות בעלות דחיילא מכח הנדר, אין זה בגדר ממונות רגיל, אלא מפרשת נדרים.

הדרנא לדין אמירתו לגבוה - מבואר באבני מילואים שבנדרים יש התחייבות ממונית, מדין אמירתו לגבוה, ולכן העכו"ם מתחייב בו, ובדידיה ליכא לא מצות של מוצא שפתיך ולא לאוין של בל יחל.

ושאלנו דא"כ מה שייך למעט עכו"ם מנדרי ערכין, הא אין כאן יותר מהתחייבות ממונית ומאי שנא מכל נדרי דמים דמהני ביה ההתחייבות הממונית.

עוד שאלנו דהאיך שייך כל ההלכות - הערכה של הכהן, השג יד, מיעוט של טומטום, גם במי שאין לו דמים יש לו ערכין וכו', הרי כולם הלכות ניהו, ומה זה קשור להתחייבות הממונית שלו.

עו"ק - האיך מהני מופלא וגוסס באמירתו לגבוה אי ליתנהו בקנינים, ועוד האיך מהני שאלת חכם והפרה בנדרים אם אתינן עלה מצד קנינים של אמירתו לגבוה.

¹⁷⁴ וצ"ל דלפי ר"י בירושלמי שמחייב באוכל תרומת עצמו [וכן לריב"נ בתוספתא שם], שהם סוברים דעצם הזכות קיימת גם באיסוריה"נ אלא דארי רכיב עליהו, ודו"ק.

והתשובה - החוב וההתחייבות של נדרים להקדש מכח הנדר מדין אמירתו לגבוה אינו ככל חוב וככל התחייבות ממונית, אלא שזה חוב מסויים מצד פרשת נדרים, הדין אמירתו לגבוה אינו דין קנין ותביעה והתחייבות - אלא שהוא נודר, ומלבד מה שיש מ"ע ולא נדרים, איכא נמי חוב והתחייבות, אבל לא בחו"מ וטוען ונטען ככל ממונות, אלא חוב מסויים מצד פרשת נדרים, והקדש תובעים בלי שיש ממונות ממש, ודומה לתביעה של תשלומי תרומה שאין לכהן ממונות אצל מי שאוכל תרומת עצמו אבל זכות בתרומה יש לו מצד היעוד של הקדושה של תרומה, אלא שאחרי שיש חיוב כזה להקדש שוב ממילא חיילא שעבוד נכסים ממוני, וזה משה שאמר הרא"ש - שעל ידי הדין מוצא שפתיך אינו יכול לחזור בו, זה יוצר חוב ממוני מיוחד של פרשת נדרים ואינו גילוי בעלמא בפרשת ממונות.

וכן הגדר בדין אמירתו לגבוה במקדיש לבדק הבית שחל בעלות של הקדש, אבל גם בעלות זו חיילא מכח הקביעה של הנדר, ולא חל הבעלות בדרכי הקנינים ואמירה במקום מסירה, אלא שהחפץ 'נדר' - נקבע שהוא מיוחד ומופרש לגבוה - ומכח זה חיילא בעלות ממונית כתוצאה ממה שהוא 'נדר לגבוה', אבל הכח ממה שחל בו תורת נדר.

הלכך שפיר מהני במופלא וגוסס שאינם בקנינים, וכן מהני בו שאלת חכם והפרה, ודו"ק, וממילא דעכו"ם איתרבי בכלל נדרים ונדבות, ויש כאן ריבוי, ולא שהוא מחיל חלות התחייבות על ידי אמירה בעלמא כמו מסירה להדידוט, אלא שהוא חייב לחלויות והתחייבות של פרשת נדרים, ואיתרבי לנדרים מאיש איש.

בזה מובן נמי שיש נדר מסויים של ערכין, שאף שבממונות אין לחלק בין לשון ערכין ללשון דמים, ולמה מתחדשים כל הדינים בנודר בלשון ערכין, אלא שהביאור בזה הוא, שאין זו התחייבות ממונית פשוטה, אלא שחל עליו חיוב נדר לגבוה - והחיוב נדר משתנה בין דמים לערכין, וערכין הוא סוג אחר של נדר שנקבע כפי ערכו ועל פי הכהן - ככה חל החיוב המסויים הזה של נדרי ערכין, וכאן יש מיעוטים והלכות.

ובזה איכא מיעוט של עכו"ם, שבחוב המסויים הזה של ערכין - הכא נתמעט העכו"ם, ומעיקרא לא חיילא ההתחייבות מכח הדין אמירתו לגבוה שהרי אין כאן נדר - והרי הכל חל מכח הנדר ונדר של ערכין הוא נדר בפני עצמו מפרשה מסויימת וזה ליתא בעכו"ם.

ביאור מה ששייך קונמות בממון חבירו וטיפול הנאה להקדש, וביאור בגדרי ערכין לפי השלטי גיבורים האין מחיל קדושה על חבירו.

ובזה יבואר נמי עיקר הגדרת החלות חיוב ערכין:

ונקדים - בפרשת קונמות נתחדש שאפשר לאסור ולהחיל חלות קדושת קונמות בחפץ חבירו לאוסרו על עצמו - כיון שזה לא סותר לבעלותו של חבירו, ולכן משכחת לה קדושת קונמות בזה, ואף דסו"ס הרי זה חידוש דתמיד הכלל דאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו - אכן חידוש זה מפורש בקונמות, וצ"ב.

יתירא מזו - הרי עיין בנדרים [ל"ג] שמבואר שיש דין תיפול הנאה להקדש - והיינו שכיון שאסר בקונם כהקדש - לכן יש זכות להקדש בהאי הנאה, וכפשוטו הדין כן בכל הקונמות, ונמצא שגם באסר על עצמו חפץ חבירו ג"כ איכא זכות להקדש - הרי שהוא נתן זכות להקדש בהאי חפץ בזה שהוא אסרו בנדר, וצ"ע בזה.

ע"ד זה מבואר נמי בשלטי גיבורים ודעימיה - מובא לעיל בהערה - שהאדם יכול להקדיש קדושת ערכין בחבירו לענין זה שהוא יתחייב לפדות - והממון להקדש, דגם הכא הוא לא סותר את בעלותו של חבירו, הלכך שפיר מצי לייחד זכות זו לגבוה - וכל זה מחידוש של נדרים שבלי לסתור בעלותו של חבירו הרי הוא יכול להחיל דינים שיש להם תוצאות בממונות בתוך בעלותו של חבירו, וכל זה צ"ע.

ונראה שאם הדין אמירתו לגבוה היה גילוי בעלמא בפרשת ממונות - א"כ ודאי שקשה מאד להבין את הדינים הללו, אבל אחרי שנתחדש שכל החלויות אינם בעלויות ממוניות ולא התחייבות וזכויות ממוניות, אלא שיש תביעה מחודשת ובעלות מחודשת מפרשת נדרים - גם בנדרים איסור וגם בנדרים הקדש - הרי שכאן נתחדש שאם בעלות זו לא סותרת לבעלות חבירו דאז שפיר מצי מחיל בו בעלות זו.

הרי כמו ששייך קנין איסור בעבד שכולו הפקר אצלו, ושייך בעלות בקדושת הארץ אחרי שמכר לגמרי את השדה, כמו כן שייך זכות של הקדש על ידי הנדרים בחבירו באופן שאינו סותר את הבעלות של חבירו.

בזה מובן נמי מה שחידשנו שם שאין כוונת השלטי גיבורים שחל בו קדושה ממש, אלא שהקדיש זכות מסויימת בחבירו, והיינו תביעת דמי חבירו או תביעת דמי ערכו של חבירו מהמעריך - את הזכות הזו הוא הקדיש לבדק הבית, והם זוכים בזה בדין אמירתו לגבוה - ולא קשה דהאין הוא מקנה זכות זו לחבירו - הרי אינו שלו - דסו"ס הכל בהלכות נדרים, וכנ"ל.

פרק ג'

בדברי הגרשש"ק בהתפסה בגוף הנדר ולא בדיני הנדר,
ובדברי התורת זרעים בהפקר כנדר.

ראיות של הגרשש"ק שלא חל קנין וממילא קדושה אלא שהוא האוסר בעצמו בנדרו.
סמוכין לדברים מצאתי בדברי רבותינו.

יעוין בדברי הגרשש"ק [להלן סימן ט'] שחקר בכל נדרי הקדש - האם הקדושה והאיסורים חיילו מכח הקנין או שהוא האוסר בנדרו, והקנין מסתעף ממנו, והביא כמה הוכחות שהכל תלוי בנדר, והקנין בא כתוצאה, ולהלן כמה ראיות.

א [הגרשש"ק הביא מהר"ן להלן י"ב] דאף דאיכא קדושה בתרומה אבל אינו דבר הנדור כיון שהקדושה באה מגזה"כ ולא מכח הנדר, ודייק דמהכא מבואר דשאני הקדושה של נדרי הקדש - דהכא שפיר הוי דבר בנדר - והיינו דע"כ דהקדושה והאיסורים לא באים מגזה"כ מכח הקנין לגבוה, אלא מכח הנדר - שהוא האוסר ואיסור ידיה הוא ולכן הוי דבר הנדור.

ב [עוד הוכיח כן הגרשש"ק ממה שסובר הר"ן להלן ט"ז:] דליכא איסור נגיעה בכל קונם כיון דגם בהקדש סתם ליכא איסור נגיעה, וקשה דאי האיסורי הנאה בהקדש אינם כח הנדר עצמו אלא דחיילו מכח הקדושה שחל מכח הקנין, א"כ מה זה שייך לאיסורים של נדר, ומוכרח שהנדר של הקדש אוסר את האיסורים של ההקדש, כמו שהנדר של נדרי איסור אוסר את האיסורים של הנדר, ודו"ק.

ג [יש להוסיף על דברי הגרשש"ק להוכיח כן ממה שהר"ן ריש נדרים מדמה נדרי איסור ונדרי הקדש אהדדי ולא חילק כשאר הראשונים [ריטב"א ורמב"ם] - עיין בדברינו לעיל [סימן א'], ודו"ק, וע"כ דבתרויהוה הוא אוסר את ההקדש ע"י נדרו - ממש כנדרי איסור.

ד [מקור לדברי הר"ן הללו מצאנו בשבועות [כ"ב] דמקשי' דמצינו בהקדש דאדם מביא קרבן ע"י דיבורו, ומשני דהמשנה איירי באוסר לעצמו והאי אוסר על כל העולם כולו הוא, והיינו ממש כדברי הר"ן הללו דגם הקדש חשיב איסור הבא ע"י עצמו וכל החילוק בין נדרי איסור לנדרי הקדש הוא רק אי איסורו כולל כל אדם.

ה [בנדה [מ"ו]:] מבואר דכל אדם שמועל בהקדש קעבר נמי בלאו דלא יחל דברו, ומבואר דהקדש חשיב כנדר, והר"ן הביאו להלן [ט"ו], וכ"כ השטמ"ק בריש מנחות דזהו האיסור בקק"ל¹⁷⁵.

באמת יש להוסיף עוד ד' ראיות - א [מגוסס דמהני ביה דין אמירתו לגבוה אף דאין בו קנינים, ב] ממופלא כנ"ל, ג] למה איכא שאלה בנדרי הקדש, ד] למה איכא הפרה בנדרי הקדש, וע"כ שלא מתחילים בקנין וממילא דחיילא הדינים, אלא הוא האוסר.

קושי' הגרשש"ק מכיכר של הפקר.

הרי דמוכרח שהכל חל מכח הנדר, והיינו שהוא לא מקנה את החפץ להקדש ושוב חל קדושה ואיסורים, אלא שהוא האוסר את האיסורים של הקדושה כמו נדרי איסור.

ומעתה הקשה הגרשש"ק - דלמה באמת לא נימא איפכא - דאיכא הוכחה גדולה דקדושה חיילא מכח הקנין - ולמה בעינן נדר לזה שהוא יהיה האוסר, דהא שיטת הר"ן להלן [ל"ד] דבכיכר של הפקר שפיר איכא מעילה בהקדש אף באופן דחיילא הקדושה על ידי קנין ד' אמות, ודלא כהרמב"ן בב"ב [הספינה] דבעינן קדושת פה לחיוב מעילה, ולשיטתו מבואר שכל שהקנה להקדש חיילא הקדושה מכח הקנין, ואי ממילא נתחדש שבכל נדר של הקדש איכא קנין מדין אמירתו לגבוה - ממש כמסירה להדיוט, א"כ זה עצמו כבר סגי להביא את הקדושה, ושוב הוי ליה הך קדושה קדושה מגזה"כ ולא קדושה שהיא בכלל דבר הנדור, וכבר דומה לקדושה של תרומה, ולמה הוי דבר הנדור.

¹⁷⁵ אולם היה מקום לדחות דאולי יש בל יחל גם על מה שבא כתוצאה בעקיפין מהנדר, וכמו שיטת המהרי"ט בנזירות, אולם זה אינו, שכל זה הוא משום שבנזירות הנדר הוא זה שמחיל את הקדושה, אבל אם הקדושה באה על ידי קנין, שוב למה יהיה בל יחל, וע"כ דנדר הוא.

יסוד הגרשש"ק - שהבעלות חיילא מכח מה שהחפצא נדור והתפסה היא בנדר ולא באיסורים של הנדר.

ותירץ בזה שהנדר לא אוסר את החפצא ולא יוצר את האיסורים של החפצא וגם לא יכול לאסור את האיסורים של החפצא שרק התורה מחילה את האיסורים של החפצא, וע"כ שהתפסה אינה באיסורים של הנדר אלא בנדר עצמו - בלי האיסורים ולכן לא אכפת לן מכח מה חיילו האיסורים.

הגרשש"ק ביאר את הדברים כך - יש חפצא של נדר ובנוסף לזה יש איסורי נדר שחלים אחרי שיש נדר ויש גם אמירתו לגבוה אחרי שיש 'נדר' אבל לפני הכל יש 'נדר' בחפצא.

המהות של נדר - היינו מופרש ומיוחד - והנדר עושה שהחפצא יהיה מופרש ומיוחד - ואחרי החפץ מופרש ומיוחד - שוב ממילא חיילו בה איסורים וחיילא קנין.

ומעתה - ההתפסה בעצמה אינה באיסורים של הנדר אלא בגוף הנדר עצמו - והיינו במה שהחפצא הוא חפץ 'נדר' - מיוחד ומופרש.

ומעתה נמצא שהאיסורים של הקדש ותרומה חזא ניהו - דכולהו מגז"כ - אלא שהחילוק בין תרומה לנדרי הקדש [למה תרומה אינו דבר הנדר] אינו באיסורים אלא בתחילת העשייה - והיינו בנדר עצמו, וביאר שכל נדר היינו מיוחד ומופרש לגבוה והכא בתרומה הוא רק מופרש מלהיות טבל ולא לגבוה, עיי"ש,

למדנו כדברינו שיש נדר שקובע שהחפצא הוא מיוחד ומופרש - ומכח זה חיילא קנינים והקנינים שייכי לפרשת נדרים ואין כאן גילוי בעלמא בדין אמירתו לגבוה שיש חלות קנין באמירה, וכן הגדר נמי בהתחייבות שחל מכח הדין אמירתו לגבוה, שאין האמירה מעשה קנין בעלמא, אלא שנקבע בנדר שהוא חייב לגבוה את מה שקבע בנדרו וגבוה תובעים אותו, ומכח זה חיילא כבר ממונות ושעבודים - ודו"ק.

בדברי התורת זרעים דבעכו"ם איכא נדר בלי הלכות נדרים, ודומה לדברי הרמב"ם ש"ההפקר אעפ"י שאינו כנדר הרי הוא כמו נדר", נדר בלי דינים של נדר.

הבאנו לעיל שבתורת זרעים [פאה פ"ה משנה א' - עמוד כ"ב] מבואר עיקר האי יסוד, ואלו דבריו: כתב הרמב"ם - "ההפקר אעפ"י שאינו כנדר הרי הוא כמו נדר שאסור לחזור בו", וביאר ב זה דאף דפשוט דליכא בל יחל ומוצא שפתיך תשמור בהפקר, אכן בנדר עצמו - מלבד המצוות והאיסורים שלה נדר איכא מציאות וחפצא של נדר, חל חלות תורת נדר בחפצא והתורת נדר שחלה בחפצא היא זאת שקובעת דינים בחפצא, וחלות זו חיילא עוד לפני הדינים עצמם, ואדברא, הדינים רק חיילו מכח הנדר שחל בפצא, וה"ה בהפקר התורת הפקר שחל בחפצא גורמת לדינים השונים של הפקר לחול.

הנדר בלי המצוות ואיסורים שחל ע"י הנדר עצמו - הך נדר יש בהפקר, והך נדר יש בעכו"ם דאיתרבו לנדרים ונדבות בלי שנכללו במצוות ואיסורים של הנדרים - לא של נדרי איסור ולא של נדרי הקדש.

זו כוונת הרמב"ם "אעפ"י שאינו כנדר" והיינו שלא חלו שום מצוות ואיסורים של הנדר - אולם "הרי הוא כמו נדר" והיינו שיש כאן חלות ומציאות ותורת נדר, "שאסור לחזור בו" - והינו הקביעה שחל בנדר שלא נותנת לחזור בו - הך קביעה חיילא בחפצא שמחמתה החפץ הוא הפקר, וכעת יחולו כבר כל הדינים השונים שיש בהפקר.

ונראה - דהן הן דברי הרא"ש: "אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט - וחייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב מוצא שפתיך תשמור ולא מצי למיהדר ביה", הקביעה שחל ע"י הנדר ד"לא מצי למיהדר ביה" - אינו דין אלא מציאות, א"א לחזור בו כמו שא"א לחזור מכל קנין, אבל אין זה מדיני חושן משפט אלא מדיני נדרים, וזה מהחידושים שנתחדשו בחלות תורת נדר, ולזה איתרבו עכו"ם.

חידושי דינים בהפקר כנדר.

התורת זרעים הוכיח יסוד זה מכמה חידושי דינים דמצאנו בהפקר, דהנה הפשטות בהפקר היינו שהסתלקה הבעלות מהחפצא כמו שהסתלקה בנכסי הגר, אכן א"א לומר כן דאיכא בזה הרבה תמיהות.

א [כל המושג של הפקר לעניים ולא לעשירים דכו"ע מודי שיש כזה חלות בלקט שכחה ופאה וכל הנידון הוא האם אפשר לעשות כן בהפקר, ולפי ב"ש עושים כן, והעשיר אינו זוכה בו והעני זוכה בו, ועיין ראב"ד עדיות פ"ד מ"ג], וגם ב"ה מודה דהפקר לישראל ולא לעכו"ם מהני [לדעת ר"י בירושלמי ריש פ"ו דפאה], קשה, אטו הבעלות שלו קיימת לגמרי כלפי העשירים ולא קיימת בכלל כלפי העניים, וצ"ע.

ב[בנדרים]מ"ד[מצאנו דלפי ר"י הפקר לא יצאה מרשות בעלים עד זוכה בה אחר, ולדין היכא דאיכא אומדנא שרוצה כן וכגון בהפקר לזמן אז באמת לא יצא מרשותו גם לדין¹⁷⁶, וזה תמוה, דאי הפקר היינו סילוק בעלות א"כ מה שייך כל הני חלוקות - האיך אמרינן דלא יצאה מרשותו אחרי שחל ההפקר שהוא סילוק בעלות.

ומוכרח שהפקר אינו סיוק בעלות פשוט - אלא שחל תורת הפקר בחפצא שמכחו חלו הדינים השונים. ונבאר את דבריו בזה - חלות שם הפקר - היינו 'קביעה' שקובע בחפצא תורת הפקר - והיינו דכמו שבנדר נקבע בחפצא שהוא 'מופרש ומיוחד' - ומחמת זה נהיה אסור בבל יחל, כמו כן הפקר פירושו חפץ שכבר לא עומד לו וכבר אינו ככל חפץ בעלותו שעומד לו, ואחרי שהחפץ במצב שכבר לא עומד לו ככל בעלות אחרת, שוב חלים דינים שונים מכח המצב הזה, שיש מצבים בהפקר שהחפצא יוצאת לגמרי מרשותו, ויש מצבים שאינו יוצאת, ובהפקר לעניים, החפצא כבר לא עומדת לו לגבי עניים ויש דין כלפיהם שהם יכולים לזכות בו, והחפצא כבר עומד להם, החפץ הוא שלו ועומד להם, ולכן העשירים נמנעים מלזכות בו.

הערה.

יש להעיר בדברי הרמב"ן במעילה דבעי דווקא קדושת פה דהאיך מובן לפי הגר"ח דמעילה מדין גזילה היא, ולפי הר"ן לא כל כך קשה ודו"ק.

¹⁷⁶ ומבואר עוד שם דבכה"ג דלא יצאה מרשותו אכתי חייב במעשרות ומצי לחזור בו, אבל אי יזכה בו הוא או אחר אז א"י לחזור בו.

**סימן ז'
בשמעתתא דהלל,
בשיטת רב האי גאון בב' דיני הלל,
ובשיטת הרמב"ן בהלל דליל הסדר.**

פרק א' ב' דינים הלל, בתורת שירה ובתורת קריאה, והנפ"מ, ובגדר הלל ליל הסדר, חנוכה ושביעי של פסח. // עיקר המחייבים של הלל – סוגי' דערכין [י']. // ב' דרכים בראשונים לגבי הלל של ליל הסדר, או דנתקנה על המצוה, או דאומרה בתורת שירה. // מקורות ונפ"מ נוספות בראשונים בחידוש של רב האי גאון שיש הלל אחר בתורת שירה. // בדברי החת"ס לגבי לילה ולגבי עמידה. // נפ"מ נוספת לגבי נשים שחייבות מצד אף הם היו באותו הנס // מקור בפני עצמו להך הלל של שירה, ולכן הוי מדברי קבלה, ושיטת הרמב"ם כרב האי גאון. // תוספת דברים מהגרי"ז שהביא עוד אופנים של הלל של שירה, וחילק עוד בין הנך תרי שירות. // סיכום כל הנפ"מ בין הנך ב' דינים של הלל. // הלל של חנוכה הוא הלל על נס אבל אכתי שייכא לסוגי' בערכין כיון שיש כאן קביעת ימים להיות יום טוב לענין הלל, ודן אי תלוי דווקא בשעת הנס או לא. // בדברי הב"י לגבי שביעי של פסח דבנפול אויבך אל תשמח. //

פרק ב' עיקר החפצא של ההלל היינו שירה, ותמיד שייך לנס גם ב"ח יום, ומבאר עיקר הגדרת 'מועד' במה שייך להלל. // אף שהלל ושירה תרתי נינהו, אכן מפורש שהלל היינו שירה, וע"כ שיש כאן פרשה של שירה שאומרה ב' אופנים. // ביאור סוף הסוגי' – והרי יציאת מצרים שהוא נס של חו"ל. // מבאר שגם בשבועות יש התייחסות לנס של יציאת מצרים – ומביא חידוש מהרמב"ן ביסוד דינא ד'מקראי קודש' דתפלה בציבור והלל מה"ת ביום טוב, ועדיפא משבת דלא מיקרי מועד, וביאר עיקר ההגדרה של 'מועד'. //

פרק ג' בהא דיליף תנאה של איסור מלאכה, מהלל של שירה להלל של קריאה. // מתמה טובא שיש תנאי של איסור מלאכה ויליף מהלל של שירה להלל של קריאה. // מעורר דבאמת תמוה גם על הרמב"ן דס"ל דתרווייהו מדין קורין. // מיישב שכל הילפותא מהשיר יהיה לכם הוא אסמכתא בעלמא. // בהלל של שירה עצמו איכא תנאי של איסור מלאכה לגבי פסח שני – ומבאר שמוכרח שהתנאי של איסור מלאכה שאני וזה תנאי בעיקר האמירה, ומתמה בזה מחנוכה. //

פרק ד' מחדש ששני הדיני הלל חדא נינהו בעיקר המחייב, ותרתי נינהו רק בצורת האמירה, ומבאר עיקר הגדר בטעמא ד"חלוק לקרבנותיהן" דכדמצאנו בכמה אופנים חלוקה זו, ומבאר שוב טעמא דאיסור מלאכה. // הקדמה. // שיטת הרמב"ן שהפסח ומצה מחייבים את ההלל ולכן הוי הלל על המצוה, ומתמה טובא מינה וביה ממה שיוצא בהלל של בית הכנסת. // מדייק שההלל בא על 'שעת הגאולה', ומבאר עיקר המהלך של 'חלוק לקרבנותיהן' דדנים דאיכא 'מועד פרטי' בתוך ה'מועד הכללי'. // למדנו מהירושלמי דגם מצוות קובעות חלוקת ימים לענין הלל. // מחדש דלפי רב האי גאון אין שירה מחייב אחר של הלל אלא צורה אחרת, והנס רק קובע זמן ומועד בפני עצמו – כעין חלוקת קרבנות. // כל החילוקי דינים הם תוצאה מ'הצורה' החדשה של אמירת הלל. // מבאר בזה דאיירי בהלל של שביעי של פסח מצד חלוקת ימים וגם בזה איכא טעמא דבנפול אויבך.

**פרק א'
ב' דינים הלל,
בתורת שירה ובתורת קריאה, והנפ"מ,
ובגדר הלל ליל הסדר, חנוכה ושביעי של פסח.**

**עיקר המחייבים של הלל – סוגי' דערכין [י'].
עיוין היטב בסוגי' ערכין [י'].
והמתבאר שם שיש י"ח ימים שגומרים את ההלל, כל ימי סוכות וחנוכה,
וראשון של פסח ובחג השבועות, ומבאר שם שיש ב' תנאים לעיקר המחייב של הלל, דהיינו יום של
איסור מלאכה, ולכן לא אומרים בראש חודש, ויום דמיקרי מועד דלכן לא אומרים בשבת, וראש השנה
ויוה"כ לא אומרים שירה אף שמתקיים בהו הנך ב' תנאים כיון שהקב"ה יושב על כסא הדין וספרי חיים
ומתים פתוחים לפניו ולא שייך בזה שירה.**

עוד מבואר שם דחנוכה, אף דליכא איסור מלאכה ואינו מועד אכן איכא ביה מחייב אחר, והיינו שהנס מחייב גם בלי הנך תרי תנאים, ובפורים ליכא מחייב מצד הנס כיון שזה נס של חו"ל, והקשו מפסח דאיכא ביה הלל אף שזה נס בחו"ל - ותירצו - דעד שלא נכנסו לא"י הוכשרו כל הארצות לומר שירה, ורק אחרי שנכנסו חלוק א"י מחו"ל, ור"נ למד דקריאתה זו הילולא, ולכן בפורים באמת איכא הלל.

עוד מבואר בסוגי' דחלוק פסח דסגי בהלל ביום הראשון, ובסוכות איכא הלל כל יום כיון דחלוק בקרבנותיהן, העולה מהכל הוא דבר"ח וחור"מ פסח דחשיב מועד וליכא הלל אז נתחדש המנהג של הלל בדילוג, ומקורו מהסוגי' בתענית [כ"ח:], והתוס' בערכין נקט דתרווייהו מנהג, וכ"ה בתוס' ברכות [י"ד]. וסוכה [מ"ד:].

עוד מבואר בסוגי' דחלוק פסח דסגי בהלל ביום הראשון, ובסוכות איכא הלל כל יום כיון דחלוק בקרבנותיהן, העולה מהכל הוא דבר"ח וחור"מ פסח דחשיב מועד וליכא הלל אז נתחדש המנהג של הלל בדילוג, ומקורו מהסוגי' בתענית [כ"ח:], והתוס' בערכין נקט דתרווייהו מנהג, וכ"ה בתוס' ברכות [י"ד]. וסוכה [מ"ד:].

אולם עיין בר"ן [שבת סוגי' דחנוכה] שהביא שנחלקו בזה, ודעת ההלכות גדולות כהתוס', אכן הביא מהרמב"ן דחלוק פסח מר"ח, דר"ח הוא מנהג בעלמא, אבל בשאר ימי הפסח איכא חיוב גמור לקרא בדילוג דאיכא ביה איסור מלאכה, וזה יליף מהשיר יהיה לכם.

ב' דרכים בראשונים לגבי הלל של ליל הסדר, או דנתקנה על המצוה, או דאומרה בתורת שירה.

והנה בכל הסוגי' הושמט ההלל של ליל הסדר, ודנו בזה הראשונים האם איכא בזה ברכה ככל הלל של הי"ח יום, ועיין בר"ן על הרי"ף סוף פסחים [ק"ז: ובדפי הרי"ף כ"ז. ד"ה מאי ברכת השיר] שמברכים עליו ברכה ראשונה ככל הלל של הי"ח יום, ולכן באמת קשה - דלמה הושמט, וכתב שלא הביאו הלל זה כיון שהוא בא על המצוה, וראיה ממה שהושמט גם הלל דשחיתת פסחים, כיון שגם הוא בא על המצוה, וכל זה מבואר נמי ברמב"ן בחידושיו [שם].

והרמב"ן ביאר שהמצה היינו אכילת קרבן פסח, והיה משמע דבזה"ז ליכא חיוב כזה - אכן - בסוף דבריו כתב שהמצוה היינו פסח ומצה, וצ"ל דבזה"ז אכתי איכא מחייב מצד האכילת מצה, שעליה הוא אומר הלל.

וכפשוטו סברתו בזה דמה שזה בא על המצוה הוא ראייה שיש לו מחייב אחר, וכעין מה דמצאנו במצה ומרור דשניהם הם מדיני הקרבן פסח - וכמפורש בקרא על מצות ומרורים יאכלוהו, ולכן בזמן הזה שניהם צריכים להיות מדרבנן, אלא דבמצה איכא מחייב אחר מלבד המחייב של קרבן פסח מצד בערב תאכלו מצות וזה מחייב עצמי, וה"ה שיש בהלל דין עצמי וזה ההלל של הי"ח יום, ויש גם הלל שלא חל עליו חיוב הלל מצד עצמו, אלא שהקרבן בשחיתתו ואכילתו וכן אכילת המצה מחייבים את ההלל.

אולם בהמשך דברי הר"ן שם [עמוד ב'] הביא מרב האי גאון דהא דהושמט הך הלל, היי"ט דבאמת ליכא ביה ברכה, ודלא כתחילת דברי הר"ן שסובר שיש ברכה, והיי"ט דליכא ברכה, דתרי מיניה הלל נינהו, וההלל של ליל פסח - "אין אנו קורין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה", וביאר שם בטעמא דמילתא שההלל של ליל הסדר נאמר בו "לפיכך אנו חייבים להודות", ונראה דכוונתו דכיון שזה שעת הנס של יציאת מצרים, זה בעצמו מחייב הודאה והלל, ולדא ככל הי"ח ימים שאין כאן מחייב מצד הנס של יציאת מצרים.

מתבאר בדבריו הכא דכל הסוגי' בערכין מתעסקת רק בהלל בתורת 'קורין' ולא בהלל בתורת 'שירה', ולכן אין מקומו של הלל זה של ליל הסדר בסוגי' זו, וחידוש שם עוד דלכן ליכא ברכה על הלל זה כיון שהוא רק בתורת שירה, ואפילו יהללך בסוף ההלל אינו ברכה של חתימה ככל הלל אלא "ברכת השיר" כלשון הגמרא בערבי פסחים, ונתקנה על הכוס רביעי, והיי"ט דכיון דליכא ברכה ראשונה על ההלל ליכא ברכת חתימה להלל, ודלא כהרמב"ן דסבר שיש ברכה על הלל זה.

ובעיקר טעמא דמילתא למה ליכא ברכה בהלל של שירה, עיין בדברינו להלן בענין קריאת התורה והלל בשביעי של פסח מה שנתבאר בזה שם.

מקורות ונפ"מ נוספות בראשונים בחידוש של רב האי גאון שיש הלל אחר בתורת שירה.

עכ"פ - למדנו שיש דין חדש של הלל בתורת שירה, ויש בו נפ"מ לדינא לענין ברכה, ומצאנו כמה ראשונים דג"כ חילקו כזה, וחידשו נפ"מ נוספות בגדר החדש של הלל, וכדיבואר.

עיקר חידוש זה מבואר נמי בריטב"א [סוכה ל"ט]. וכלשונו "אלא ודאי הלל דבהגדה אינו נאמר בדרך חיוב הלל אלא בדרך זמר וכו', ובזה נתיישב הדבר שאין מברכין באותו הלל של הגדה לפניו וגם שמפסיקין בו לאכילה ושתייה, משא"כ בהלל דעלמא שאסור להפסיק בו לשום דבר של חול אלא לשאול מפני היראה או מפני הכבוד כעין קריאת שמע", והיינו כנ"ל - "בתורת זמר", ונתחדש דלכן שייך הפסק בהלל הזה.

כן מבואר נמי בר"י מיגאש [שו"ת סימן מ"ד] - בתוספת ביאור: "וששאלת למה אין מברכין בלילי הפסח על ההלל. דבר זה אין לו טעם, אלא שכך תקנו חז"ל, ונראין הדברים דהיינו טעמא שאין מברכין על ההלל אלא ביום משום דמצוה היא לקראו ביום כמו שהיו עושים במקדש שהיו ישראל קורין את ההלל על קרבנותיהן, אבל בלילי פסחים קריאת ההלל לאו מצוה היא שהרי לא היו עושים קרבנותיהם בלילה, אלא כעין שמחת בעלים היא ונתינת שבח והודאה לפני המקום ואין מקום לברכה", הרי דהגדיר הלל זה - "נתינת שבח והודאה לפני המקום" - וחידוש דלכן ליכא ברכה והוסיף דלכן הלל זה נאמר בלילה ודלא ככל הלל, הרי שיש לנו נפ"מ נוספת בזה.

ועיקר סברת הר"י מיגאש לחלק בין הלל של יום להלל של לילה, מבואר נמי בטורי אבן [מגילה י"ד] דחילק מעצמו בין תרי חיובים של הלל, הלל מצד המועד וככל הי"ח יום, והלל מצד הנס כהלל זה של ליל הסדר, ותרתני נינהו, ולא הביא את דברי רב האי גאון בזה אלא דמעצמו חילק כן, וביאר דכיון שבא על הנס לכן הרי הוא סוג אחר של הלל ולכן אומרו בלילה, והיינו כנ"ל.

עכ"פ למדנו מהראשונים ג' נפ"מ בין הלל של שירה להלל של קריאה, א] בעיקר דברי הרב האי גאון מבואר דלכן ליכא ברכה, וכ"ה נמי בר"י מיגאש, ב] בריטב"א מבואר דלכן שייך ביה הפסק, ג] בר"י מיגאש מבואר דלכן הוא בלילה ולא ביום, וכן הוא בטורי אבן, אלא שהר"י מיגאש ביאר עוד, שהלל שייך ליום כמו קרבן, וע"כ שהלל של לילה הוא הלל אחר.

ובטורי אבן מבואר עוד שיסוד החילוק מתחיל מזה שהלל זה הוא הלל על נס ודלא ככל הלל שהיום הוא המחייב, וכנראה שזה גם הסברא של הראשונים הללו, וכן הבאנו ברב האי גאון שכתב שהמחייב הכא הוא מצד עצמו ד"לפיכך אנו חייבים להודות" – והיינו על הנס של אותה שעה.

בדברי החת"ס לגבי לילה ולגבי עמידה.

והנה החת"ס [שו"ת או"ח סימן נ"א] הביא את מה שפסק הרמב"ם דברכת הגומל בעמידה, וביאר דמצד כבוד ציבור הוא כמגילה דמהני בישיבה ועומדים מצד כבוד ציבור, הביא את האלי' רבא שהלל בעמידה ולכן ברכת הגומל נמי בעמידה, ומעיקר הדין ולא מצד כבוד ציבור, וכתב שיהיה נפ"מ בזה דלפי טעמו של האלי' רבא יהיה חיוב ברכת הגומל דווקא ביום כמו הלל – וסביב זה הולך כל התשובה האם איכא ברכת הגומל בלילה – ודחה, דאדרבא, נוכל להביא ראיה שיש הלל בלילה מליל הסדר, דבאמת מאי שנא הלל זה שהוא בלילה מכל הלל, וע"כ משום שזה שעת הנס ממש ולכן לא נאמר בו הך תנאי של יום, ומה"ט גם ברכת הגומל דומה להלל זה ויכול לאומרו בשעת הנס ממש – בלילה – והוסיף דאין להקשות דא"כ למה לא נדמה להלל של ליל הסדר שמותר לישב, והביא דכבר נאמרו בזה טעמים אחרים למה אפשר לשבת בהלל זה, עכתו"ד.

למדנו מדבריו כמה חידושים:

א] עיקר סברת הטורי אבן שחלוק הלל של שעת ההנס מכל הלל לענין זה דנאמר בלילה וזה הגדר של ההלל של ליל הסדר – כן מבואר נמי בדברי החת"ס¹⁷⁷, ב] נתחדש עוד שההלל של ברכת הגומל דומה להלל הזה, ג] עוד מרומז בדבריו דלולי חידוש האלי' רבא היה אומר שזה הלל אחר גם לגבי ישיבה, ועומדים בברכת הגומל רק מחמת הדין ציבור, אלא דלפי האלי' רבא צריכים לבא לטעמים חדשים למה יושבים – עיין בזה בב"י [סוף תכ"ב] טעמים מיוחדים למה אומרים הלל של ליל הסדר בישיבה.

ולפי"ז יש מקום לומר שבאמת מצאנו חילוק ונפ"מ נוספת בין הלל דשירה להלל דקריאה, דהלל של שעת הנס בישיבה, והיינו טעמא שזה הלל שירה, וגם ברכת הגומל בכלל ההלל זה ולכן מעיקר הדין הוא נמי בישיבה, כמו שהוא בלילה, וע"כ דכל הטעמים בב"י למה יושבים הוצרכו לשיטת הרמב"ם שאינו הלל אחרת.

נפ"מ נוספת לגבי נשים שחייבות מצד אף הם היו באותו הנס

ונראה שיהיה בזה נפ"מ נוספת לגבי נשים שחייבות מצד אף הם היו באותו הנס, דז"ל התוס' בסוכה [ל"ח ד"ה מי שהיה עבד] – "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אף על גב דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור", עכ"ל.

למדנו בקושי' שהלל של ההגדה שייכא להגדה עצמה ושניהם שייכי לכוסות, וממילא שכמו שההגדה היא על היציאת מצרים, כמו כן ההלל, ואינו כמו הלל של יו"ט רגיל, ובתירוץ של התוס' מפורש עוד יותר מזה שההלל שייכא לנס, דלכן נתחדש כבר הלכה של אף הם היו באותו הנס.

ולכא' מבואר הכא שיש מחייב אחר, ואינו שייך למחייב הרגיל של הלל, וממילא ששייך להכניס נשים בכל החיוב הזה, וזה משמע כרב האי גאון שכיון שזה בא על נס חיילא כאן חיוב אחר, וממילא שיש גם מחייב לנשים, ודו"ק.

וזה מתאים לדברי רש"י בפסחים [,,,] בלחם שעונים עליו דברים הרבה – וכתב רש"י הגדה והלל, ומבואר כהתוס' שההלל הוא הלל אחר שהוא חלק מגוף ההגדה עצמה, וכמוש ההגדה מתייחסת ללחם עוני כמו כן ההלל נמי מתייחס למצה.

¹⁷⁷ אלא שנקודה זו של 'שעת הנס' לא כתוב בטורי אבן – אלא שעיקרו על הנס ולא על היום, ועיין להלן שיבואר שנחלקו בזה ויש בזה נפ"מ.

מקור בפני עצמו להך הלל של שירה, ולכן הוי מדברי קבלה, ושיטת הרמב"ם כרב האי גאון.
והנה הבאנו מהטורי אבן דחילק בין שירה על נס לכלל הלל דעלמא מצד המועד, וביארנו דזה יסוד דברי הרב האי גאון, ויש תוספת דברים שם בדברי הטורי אבן שבאמת יש מקור נפרד להך הלל, שכתוב בפסוק "השיר יהיה לכם כליל התקדש החג" – ופירש דקאי על ההלל המסויים מצד הנס והיינו כליל הסדר וזה הלשון – "ליל התקדש החג" – ומדמה להך הלל את השיר דלעתיד על מפתו של סנחריב [רמב"ן שורש א'], עכ"פ הלל זה עומד כהלל בפני עצמו בפסוק הזה.

והדברים מפורשים בחדושי הגרי"ז בהלכות חנוכה שהביא את דברי רב האי גאון, ופירש שהמקור לסוג החדש של הלל של שירה, היינו בפסוק הזה – השיר יהיה לכם כליל התקדש החג.

וביאר הגרי"ז שזו כוונת המ"מ [פ"ג ה"ו חנוכה] ליישב את שיטת הרמב"ם דסובר שהלל היינו מדברי סופרים, ותמה הראב"ד דהוי מדברי קבלה בפסוק של השיר יהיה לכם, וחילק בין הנך דיני שירה, וב"ח יום אינו מדברי קבלה, והוסיף דמשמעות שיטת הרמב"ם כרב האי גאון דבהלכות חו"מ משמע דליכא ברכה על ההלל של ליל הסדר, והיינו כדברי רב האי גאון.

תוספת דברים מהגרי"ז שהביא עוד אופנים של הלל של שירה, וחילק עוד בין הנך תרי שירות.
עוד הוסיף שם הגרי"ז בעיקר יסוד זה דמצאנו עוד ב' שירות של הלל שהם בגדר שירה ואל בגדר קריאה, וכדלהלן:

דהנה, עיקר האי קרא דהשיר יהיה לכם קאי לעתיד על מפת סנחריב, וכנ"ל, והביא חידוש מהבה"ג שיש הלל נוסף של גאולת כל ישראל מצרה, ולמד הגרי"ז שלומדים את ההלל הזה מהך קרא דג"כ מיירי בישועתן מסנחריב, וחידש עוד דכיון דמדמינן הלל זה להלל של ליל החג, א"כ גם ההלל הזה הוא הלל של שירה ולא הלל של קריאה, והיינו לנתבאר ברב האי גאון שבלי ליל החג הרי זה הלל של שירה, ולמד שהבה"ג ורב האי גאון קאי בשיטה אחת.

והביא עוד – דבשחיטת קרבן פסח כלל ישראל היו אומרים הלל, וביאר דגם ההלל הזה היה בתורת שירה, והביא ראיה לזה מהתוס' הרא"ש בברכות [ל"ה] שכתב שאף שאין שירה על על היין אכן מצאנו בג' דוכתי שירה בלי יין, והיינו בהלל של ליל הסדר ושל גאולה מצרה של כלל ישראל ושל שחיטת הפסחים, ותמה דמאי שנא מכל הלל בכל ה"ח יום דנמי בא בלי יין, ותיריך דדווקא הנך בתורת שירה היו ולא בתורת קורין, ולמדנו נפ"מ נוספת בין הלל דשירה מכל הלל, דהלל דשירה היה צריך לחייב יין כלל שירה על היין, לעומת הלל של קריאה.

ובזה ביאר מה דמצאנו בר"ת – הובא בר"י רפ"ב דברכות – דמהני חצי הלל בהלל של גאולה מצרה של כלל ישראל, ודימה להלל של שחיטת הפסחים שמפורש שהכת השלישי לא היו מגיעין אלא עד אהבתי כי ישמע, ומפורש כנ"ל, ותמה דמאי שנא דהכא לא מעכב הלל שלם, הרי מפורש בתוספתא מנחות [פ"ו] דהלל שלם מעכב, ותיריך דהנך בתורת שירה, ודוקא בתורת קריאה מעכב, ודו"ק.

סיכום כל הנפ"מ בין הנך ב' דינים של הלל, ובדברי הריטב"א שאומר בנעימה.

וסיכום הנפ"מ הם כך:

א] לכן ליכא ברכה, ב] לכן שייך ביה הפסק, ג] לכן הוא בלילה ולא ביום, והנך ג' נפ"מ מפורשים בראשונים בטעמא דבתורת שירה.

ד] לדרכינו בחת"ס מבואר שיש נפ"מ לגבי עמידה, ה] נפ"מ נוספת לגבי חיוב נשים, ו] הכא בהלל של שירה איכא סברא שיהיה על היין, דלא ככל הלל של קריאה, וכמבואר בתוס' הרא"ש, ז] עוד הוסיף הגרי"ז דלכן לא צריכים לגמור את ההלל הזה כיון שהוא הלל של שירה, ח] הגרי"ז למד ברמב"ם דיתכן דכל הלל של קריאה הוא מד"ס והלל של שירה הוא מדברי קבלה, ב' מחייבים ממש.

ויש לדון דיתכן שיש בזה נפ"מ נוספת, דהנה, ראיתי בהגדה של פסח לריטב"א וז"ל: "חייב אדם לגמור ההלל בלילי פסחים, וכן מפורש בירושלמי [מסכת סופרים פ"כ ה"ט] ובתוספתא [פסחים פ"י ה"ה], ובירושלמי אמרו שם שאומרים אותו בנעימה, וסמך לדבר [פסחים צ"ה:] השיר יהיה לכם כליל התקדש חג", והסתפקתי דיתכן שחובה זו תלויה בגדר ההלל שהוא בדר שירה, וכמוש הביא סמך מהפסוק השיר יהיה לכם, ודו"ק.

הלל של חנוכה הוא הלל על נס אבל אכתי שייכא לסוגי' בערכין כיון שיש כאן קביעת ימים להיות יום טוב לענין הלל, ודן אי תלוי דווקא בשעת הנס או לא.

והנה יש כאן קושי' עצומה על כל המהלך – הרי כלפי חנוכה מבואר בסוגי' דליתא להנך תרי תנאים – איסור מלאכה ומועד, ואעפ"כ איכא הלל מצד הנס, ולכא' קשה שהרי לכא' זה החילוק בין הנך תרי דינים של הלל, והריה סוגי' מתעסקת רק בהלל של קריאה ולא בהלל של שירה, ולכן יש ברכה בהלל בסוגי' וליכא ברכה בהלל של ליל הסדר וכמבואר ברב האי גאון, ומה שייטא להכא הלל של חנוכה, ולמה איכא בה ברכה, הא אין הלל מצד הימים אלא מצד הנס, וצ"ע.

והפשוט בזה, דמבואר בגמרא בשבת [כ"א:] בעיקר התקנה של חנוכה – "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה", ויש לעיין דאיזה לשון זה "ימים טובים בהלל והודאה" – הרי יו"ט אין כאן יו"ט, הלל והודאה יש כאן, ומה הכוונה "ימים טובים בהלל והודאה" – והביאור כנ"ל שעיקר התקנה היתה לקבוע את היום ליום שמחייב הלל – והיינו שיש יום שהוא יו"ט מצד עצמו וממילא שיש בו את התנאים לחייב הלל, ויש יום שכל התורה יו"ט שלו הוא לענין זה שהוא יום שהוא מחייב הלל, וזה גופא גדר התקנה בחנוכה – "יום טוב לענין הלל", ונמצא שהנס מצד עצמו באמת לא מחייב הלל, רק היום, ובלשון זה בסוגי' בשבת מתבאר למה חנוכה שייכא לסוגי' בערכין, וע"י התקנה הזו מתחדשים כל הנפ"מ – שיש כבר ברכה ואין הפסק ואין לילה וכו'.

ואכתי קשה – דסו"ס למה ליכא מחייב נוסף מצד הנס עצמו, ויהיה ב' דינים בהך הלל, ויהיה נפ"מ לגבי נשים דאף הם היו באותו הנס וכדאמרין כלפי הנרות חנוכה, וגם דאי לא מצי קורא ביום דיתחייב עכ"פ לקרא בלילה בלי ברכה בתורת שירה.

וי"ל בתרי אנפי – דלפי מה שדייקנו בחת"ס – עיקר החילוק בין הנך תרי מיני הלל הוא ששעת הנס שאני, ובזה מדמה לברכת הגומל, ומדויק כן ברב האי גאון שכתב דאמרין לפני ההלל "לפיכך אנחנו חייבים וכו'" – והינו שאחרי שהוא חייב לראות את עצמו כאילו הוא יצא מצרים שוב חשיב כשעת הנס, והדברים מדויקים ברמב"ן – מובא בר"ן [שם] שחולק על הרב האי גאון – שכתב דליל הסדר מיקרי "שעת הגאולה" – ודו"ק, ולפי"ז חנוכה לא חשיבא כשעת הנס ולכן ליכא הלל מצד הנס.

ובזה יבואר דבר נפלא – דאמרין "לשנה האחרת קבעום ועשאום לימים טובים" וכבר העירוב זה דלמה המתינו "לשנה האחרת", ולהנ"ל א"ש שבאותה שנה היתה שעתה נס ושרו מצד ההלל של שירה – ומעיקר הדין של דברי קבלה.

אולם עיקר ההנחה דבעינן שעת הנס אינו פשוט – שהטורי אבן נקט דלא בעינן שעת הנס – עיין בהערה ¹⁷⁸ ההוכחה לזה – ולהלן יבואר דמוכרח כן מהב"י לגבי שביעי של פסח דלא תלוי בשעת הנס, ונצטרך לומר דנס דחנוכה לא חשיבא כנס של שינוי הטבע ממש כמו המכות ביציאת מצרים וכן קריעת ים סוף, ולכן ליכא ביה הלל מצד הנס והוצרכו לקובעם כימים של הלל, אלא דא"כ לא ברור למה הנס של פורים דנו עליו מצד הלל, וצ"ל דנס של מיתה לחיים חמירא טפי וכמבואר במגילה [י"ד] ¹⁷⁹.

בדברי הב"י לגבי שביעי של פסח דבנפול אויבך אל תשמח.

והנה עיין בב"י [סימן ת"צ] הביא טעמא דז' ימי פסח דליכא הלל דאינו חלוק לקרבנותיה, ושוב הביא דברי המדרש מובא בשבולי הלקט [ראש חודש סימן קע"ד] וז"ל השבולי הלקט – "במדרש הרנינו פרשת סוכה, וכן אתה מוצא כל ז' ימי החג אנו גומרין את ההלל אבל בפסח אין אנו גומרין את ההלל אלא יום ראשון וליל, ולמה – שמואל בן אבא אמר בנפול אויבך אל תשמח לפי שנטבעו בו המצרים", ולכא' טעמא בעי למה הושמט טעם זה בסוגי' בערכין, ועו"ק דמהמדרש היה נראה שיש מחייב של הלל אלא שפטורים מטעמא דבנפול אויבך, ומהסוגי' בערכין מבואר דליכא מחייב כלל, ועוד דבסוגי' דערכין משמע דאי היה חלוק בקרבנות היה לו הלל כמו בסוכות, וקשה דלסו"ס איכא טעמא דבנפול אויבך ואיכא כאן סתירה מיניה וביה.

והיה נראה דמצד הנס של קריעת ים סוף היה שייך מחייב בפני עצמו של קריאה מדין שירה, והסגי' בערכין דנה רק צד ההלל של קריאה, וכשם שהושמט הלל של ליל הסדר – כך הושמט נמי המחייב המסויים של הלל מדין שירה בשביעי של פסח, ובזה דנו במדרש שיתחייב, ופירשו דמצד הנס איכא טענה דבנפול

¹⁷⁸ ומוכרח מדבריו ממה דרצה לפרש שהסוגי' במגילה דמתעסקת בהלל של פורים איירי בהלל מצד נס אף דפורים לדורות לא מיקרי שעת הנס.

¹⁷⁹ ועיין עמק ברכה [הלל על נס] דדן שהלל מורכב מנס שיש ו תרתי, גבורות ה' והטבת ה', ובחלק של הטבת ה' עדיפא פורים.

אויבך אל תשמח, ואין זה סתירה לסוגי' בערכין ששם היה מקום לחייב גם אחרי הטענה של בנפול אויבך דלא מחייבים מצד הנס אלא מצד היום ותרתני נינהו, תרי מחייבים שונים ותרי פטורים שונים, והיה גם כמה וכמה נפ"מ בין הנך תרי דינים של הלל, ודו"ק – ומה"ט הביא הב"י הני תרי טעמי כהדדי.

אולם סו"ס קשה שהרי התם קאי על כל ימי חוה"מ ולא רק על שביעי של פסח, ובמ"ב [שם ס"ק ז'] הביא בשם הפוסקים שביארו דאף דעיקר טעמא קאי על ז' של פסח, אכן זה כבר טעם על כל הפסח – שיש סברא שחוה"מ לא עדיף משביעי של פסח, וקשה דאיזה מחייב איכא בחוה"מ, הא התם המחייב מצד הימים ולא מצד הנס, וממילא ליכא מחייב מצד ימים כדאיתא בערכין.

וצ"ל – שהנס של יציאת מצרים היה יכול להיות מחייב של הלל על הנס לכל ימי החג כיון שכולו נס אחד אריכתא של יציאת מצרים שתחילתו בליל הסדר וסופו בשביעי של פסח בקריעת ים סוף, ויהיה בכולו הלל על הנס מדין שירה כמו בליל הסדר, אלא ששביעי של פסח הופקע מהך חיוב מחמת הטענה המסוימת של החלק של הנס שמתחיים ליום השביעי, והיה מקום להוציא את כל ימי פסח מטעם שלא יהיה יותר משביעי של פסח, אלא שהשאירו את ליל הסדר כיון שהיא שעת הגאולה ממש.

איברא דסו"ס לשון השבלי הלקט לא א"ש, דעיקר הקושי' היתה מסוכות שגומרים כל הימים ולמה לא גומרים בכל ימי הפסח, ועל זה תירצו מצד בנפול אויבך, והרי בסוכות מעולם לא היה טעם מצד הנס, וצ"ע, ובאמת שהב"י לא ציטט אלא עיקר הטעם ולא מצד החילוק מסוכות, ואכתי צ"ע.

פרק ב'

עיקר החפצא של ההלל היינו שירה,

ותמיד שייך לנס גם בי"ח יום,

ומבאר עיקר הגדרת 'מועד' במה שייך להלל.

אף שהלל ושירה תרתי נינהו, אכן מפורש שהלל היינו שירה, וע"כ שיש כאן פרשה של שירה שאומרה ב' אופנים.

והנה – אף שיש כאן ב' סוגיות שונות – הלל של שירה והלל של קריאה – אכן סו"ס מוכרח שעיקר ענינו של הלל הוא תמיד שירה ותמיד חשיבא כשירה על הנס – גם אם ההלל הוא מצד הי"ח יום.

והמקור לזה – דבסוף הסוגי' בערכין שמתעסקת בהלל שאינה 'בתורת שירה' אלא 'בתורת קורין', והקשו דלמה ליכא הלל בפורים על הנס כמו בחנוכה, ותירצו שעל נס בחו"ל ליכא הלל – וכבר נתבאר דהכא השו"ט הוא דמצד הנס היו צריכים לקבוע את הימים לימי הלל כמו שקבעו כן בחנוכה – וכנתבאר ולא הלל על הנס עצמו.

וממשיכה הגמרא להוכיח שאין הלל על נס שבחו"ל – ולשון הגמרא שכל הארצות לא הוכשרו ל'שירה' וחנוכה הוא נס של א"י – וקשה שהסוגי' קאי בהלל של חנוכה שהוא מהי"ח יום של הלל בתורת קורין, ועל זה הביאו הך כלל של 'שירה', ואלי שירה ליכא והלל איכא, ומבאר שלמדנו משירה להלל, ומפורש דחדא נינהו – וכבר עמד בזה בטורי אבן [מגילה י"ד] דמכאן רואים שהלל היינו שירה – ולפי"ז קשה דמה כוונת רב האי גאון דמחלק הלל ושירה לתרת.

וביאר בזה בקה"י [פסחים סימן ס"ה], שודאי שגוף הפרשה של הלל בתהילים היא 'פרשה של שירה' – כמו שפרשת שירת הים ופרשת האזינו הם פרשיות של שירה, אלא שיש ב' צורות לאומרן, א] בתורת מה שהם – והיינו בתורת שירה, וזה בליל הסדר, ב] עוד אפשר לאומרן בתורת 'קריאת הפרשה', אכן סו"ס איכא הכא קריאה של שירה, ונתחדש שלא הוכשרו כל הארצות לומר שירה עליהם גם כשאומרן בתורת קריאה.

ומעתה למדנו שיש באמת ב' צורות שונות של אמירה ויש גם הלכות שונות בהנך ב' דיני אמירה, לגבי ברכה ולילה והפסק ועמידה ונשים וכו', אולם סו"ס עיקר הפרשה חדא הוא, 'פרשה של שירה', והפרשה נקבעה כפרשה של שירה על ניסים מסוימים ולא על ניסים של חו"ל, והנך הלכות שוות – ולא מחלקים בין הנך תרי דיני הלל לגבי א"י וחו"ל, דתרווייהו נכללו בכלל הדין של הוכשרו ל'שירה', כיון שהלכה זו מתייחסת לעיקר הפרשה.

ביאור סוף הסוגי' – והרי יציאת מצרים שהוא נס של חו"ל.

ונראה דעפי"ז יש לבאר את סוף הסוגי' – שהקשו שם אחרי שייסדו יסוד זה שעל נס של חו"ל ליכא שירה – והקשו – "והרי יציאת מצרים שהוא נס של חו"ל", ותמוה, דהלל של יציאת מצרים היינו הלל של פסח, ואין זה על הנס כלל, אלא על היום, ודלא כחנוכה שמכא הנס נקבע היום של הלל, דהכא היום לא

גרע משבועות שלא שייך לשום נס, ויתכן דקאי בהלל של ליל הסדר, אכן תמוה שהרי כל עיקר דברי הבה"ג הם שההלל של ליל הסדר לא שייך לכל הסוגי, והאיך אפשר לומר שהסוגי הקשו משם.

ומוכרח כהקה"י – דאף בהלל של קורין – הא סו"ס יש כאן חפצא של שירה על הנס, שהתוכן של הלל הוא להלל על כל הניסם שאירעו לכלל ישראל בתור כלל ישראל, בצאת ישראל ממצרים וכו', ואי נס של יציאת מצרים היה מופקע מלהיות נס של הלל שוב היה מופקע כל הנס הזה מהלל.

מבאר שגם בשבועות יש התייחסות לנס של יציאת מצרים – ומביא חידוש מהרמב"ן ביסוד דינא ד'מקראי קודש' דתפלה בציבור והלל מה"ת ביום טוב, ועדיפא משבת דלא מיקרי מועד, וביאר עיקר ההגדרה של 'מועד'.

ובאמת דגם בשבועות יש התייחסות לנס של יציאת מצרים – בצאת ישראל ממצרים, דבאמת זה ענינו של 'מועד' בתור מחייב בהלל וכמבואר בעיקר הסוגי, דלכן בשבת ליכא הלל דלא איקרי מועד, ולמה שבת פחות מיום טוב – אלא שיום טוב הוא מועד ומועד שייך לשלבים השונים ביצירת עם ישראל לעם – בהלל מעמידים לעצמינו את כל ה'אתה בחרתנו' בצורה ברורה שנבחרנו לעם בהנהגה ניסית תמידית – וזה שייך בכל הזמנים של בחירה לעם שזה ג' רגלים וי"ב ר"ח, כמבואר בטור שג' רגלים נגד ג' אבות וי"ב ר"ח נגד י"ב שבטים, אולם שבת קביעי וקיימי לפני בחירת עם ישראל ומקומו בבריאת העולם.

וז"ל הרמב"ן אמור [פרק כ"ג פסוק ב'] בביאור הלשון מקראי קודש – "וטעם מקראי קודש – שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלהים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לאל בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה כמו שנאמר בקבלה [נחמיה ח' י'] לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם".

והמתבאר מדבריו שיש חיוב מיוחד של תפלה והלל בציבור ביום טוב וזה מדאורייתא – ודווקא בבית הכנסת, וכנראה שלשון 'מועד' שייך גם לזמן וגם מקום – וכדמצאנו באוהל מועד – והיינו שכאן מתאספים כהדדי לפרסם על כל ההנהגה השונה והמיוחדת עם כלל ישראל שעליה בנויה ה'אתה בחרתנו'.

פרק ג'

בהא דיליף תנאה של איסור מלאכה, מהלל של שירה להלל של קריאה.

מתמה טובא שיש תנאי של איסור מלאכה ויליף מהלל של שירה להלל של קריאה.

אף דנתבאר שיש ב' סוגים של הלל, מדין קריאה ומדין שירה, ונתבאר דגם ההלל של קריאה היא קריאת הפרשה של שירה, אכן וס"ס איכא מחייב אחר – והיינו מצד הקריאה שבו.

איברא יש כאן תימא גדולה, וכבר עמד בזה הטורי אבן – דהנה, במחייב של י"ח יום נאמרו ב' תנאים, איסור מלאכה ומועד, ולכא' ברור דהנך ב' דינים אל שייכי להלל של שירה, שהמחייב בשירה היינו הנס עצמו בלי שייכות ליום, והכא הנך ב' תנאים הם תנאים ביום.

אולם מפורש בסוגי' שהמקור לאיסור מלאכה יליף מקרא ד"השיר יהיה לכם כליל התקדש החג" – והתקדש החג היינו איסור מלאכה, וקרי ליה 'שירה' ופירש"י "השיר – הלל", וצריכים לומר דאיירי ב'קריאה של השיר' בתורת קריאה – וגם בזה נאמר תנאי של 'התקדש החג' ולכן בעינן דווקא ביום של איסור מלאכה, וקשה שליל החג היינו ליל הסדר וזה הלל של שירה על נס בלי שייכות ליום, וצ"ע.

והכא כבר לא שייך לומר כהקה"י שסו"ס שניהם בנויים סביב 'פרשה של שירה' – שכאן מצאנו ששייכים זל"ז גם במחייב, וצ"ע, ועיין בהערה ¹⁸⁰ שהבאנו לשונו של הטורי אבן בזה.

מעורר דבאמת תמוה גם על הרמב"ן דס"ל דתרווייהו מדין קורין.

איברא שיש להעיר שקושי' זו קשה גם בלי כל החידוש של רב האי גאון שיש ב' מחייבים וב' סוגים של הלל, דבאמת גם לפי הרמב"ן קשה, דגם הרמב"ן מודה דחלוק הלל דליל הפסח מהלל די"ח יום בעיקר המחייב והחיוב, דלפי הרמב"ן המחייב הוא המצווה של אכילת מצה ושפסח – כעין הלל על שחיטת פסחים

¹⁸⁰ "מכל מקום – אכתי קש' לי דהא פריך התם ר"ח דאיכא מועד לימא, ומשני לא איקדש בעשיית מלאכה דכתיב השיר הזה יהי' לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה שאין מקודש לחג אין טעון שירה. והשתא אי הלל זה אינו מעין הלל דמועדות מאי ראיא מהא דאין אומרים הלל ביום של ר"ח דאיכא מועד משום דלא איתקדש בעשיית מלאכה הא אינו ממעטו אלא לילה דכוותיה דהשיר אינו בא בגלל מועד דהא שיר של כל המועדות אינם אלא ביום אבל לא בלילה וקא ממעט פסח שני דאין טעון הלל בליל אכילתו כדאמר' התם הואיל ולא איקדש בעשיית מלאכה אבל ר"ח דאיכא מועד ה"נ דטעון הלל ביומו אף על גב דלא איקדש בעשיית מלאכה" – עכ"ל.

– וכדלעיל, ושני מחייבים נפרדין נינהו, ולכן הושמט מהסוגי', והאיך נלמד תנאי של איסור מלאכה בעיקר המחייב של הלל של קריאה אי תרתי נינהו בעיקר המחייב.

מיישב שכל הילפותא מהשיר יהיה לכם הוא אסמכתא בעלמא.

והביאור בזה פשוט – לכאן – הרי הגרי"ז ביאר את דברי מה"מ בביאור לשיטת הרמב"ם שיש חילוק בין הנך תרי דיני הלל אי הוּוּ מדרבנן או מדברי קבלה, וקשה, דסו"ס סוגי' דערכין מביא הך דרשה של השיר יהיה לכם לגבי ההלל של י"ח יום, ועל כתב מה"מ בהדי' שמה שהסוגי' הביאה פסוק זה אינו אלא אסמכתא.

ולמדנו א"כ דא"נ דאין כאן ילפותא ממש שהלשון התקדש החג לא קאי בהלל זה כלל וכלל, ואינו אלא מדיני התקנה אלא דאסמכיה בדין הלל השני – כן היה נראה ע"ד הפשט.

אולם כל זה תמוה בשיטת הראב"ד דלדידיה הך פסוק קאי על שניהם ותרויהו מדברי קבלה, ויליף להו חדא מחברתא, וקשה דממנפ"ש הלל של ליחל הסדר לא שייך לסוגי' ומה שייך ללמוד ממנו.

בהלל של שירה עצמו איכא תנאי של איסור מלאכה לגבי פסח שני – ומבאר שמוכרח שהתנאי של איסור מלאכה שאני וזה תנאי בעיקר האמירה, ומתמה בזה מחנוכה.

אלא שצריכים להוסיף – הרי הטורי אבן הוסיף בהאי קושי' שבאמת בפסח שני ליכא הלל באכילתו וההלל הזה הינו ההלל של ליל הסדר, מצאנו בזה סוגי' מפורשת בפסחים [צ"ה] דיליף להו מהאי קרא ד"השיר יהיה לכם כליל התקדש החג" – והתקדש החג היינו איסור מלאכה, ויליף דפסח שני באכילתו דומה ממש לפסח ראשון אלא שיש ביניהם נפ"מ לגבי איסור מלאכה וזה תנאי בהלל הזה.

הרי א"כ יצא לנו חידוש גדול – שבאמת תנאי דאיסור מלאכה מתפרשת בתרי אנפי, דכלפי ההלל של שירה הרי זה תנאי בעיקר האמירה – ומדברי קבלה, וכלפי ההלל של קריאה הוא תנאי במחייב, והם זה רק מדרבנן – הלא דבר הוא.

והיה אפשר לומר כך – דחלוקין נינהו טעמא דמועד מטעמא דאיסור מלאכה, דטעמא דמועד הוא המחייב עצמו לקביעת הימים לימים שמחייבים הלל, וכתבאר לעיל עפ"י הרמב"ן עה"ת, אכן טעמא דאיסור מלאכה לא שייך לזה, אלא שהוא תנאי בגוף האמירה, דרק אומרים הלל בזמן כזה גם כשהמחייב הוא מחייב של נס, ולכן שפיר שייכי טעמא דאיסור מלאכה בהנך ב' אופנים של הלל אף דלא שייך אהדדי.

אולם לפי"ז יהיה קשה מחנוכה, דלעיל נתבאר דאף שאינו מועד אכתי שייך בזה הלל מצד הימים, שמבואר בסוגי' שהם "ימים טובים בהלל והודאה" – והביאור שעיקר התקנה היתה לקבוע את היום ליום שמחייב הלל – והיינו שיש יום שהוא יו"ט מצד עצמו מחמת מועד ואיסור מלאכה וממילא שהוא מחייב הלל, ויש יום שכל התורת יו"ט שלו הוא לענין זה שהוא יום שהוא מחייב הלל, וזה גופא גדר התקנה בחנוכה – "יום טוב לענין הלל" – ומעתה קשה שבשלמא אי איסור מלאכה היינו מהתנאים של קביעת היום, הרי א"כ כמו שלא צריכים 'מועד' לא צריכים איסור מלאכה, אכן אי הוי תנאי בעלמא בעיקר הקריאה, א"כ מה מהני לחייב בחנוכה להשוותו ליו"ט לענין זה – הרי סו"ס חסר בתנאי של איסור מלאכה בעיקר קריאתה וצ"ע.

ומוכרח שאינו כן, והתנאי של איסור מלאכה היינו ביום ולא בקריאה עצמה – ויבואר להלן [פרק הבא] את עיקר החילוק בין הנך שני דיני הלל.

פרק ד'

מחדש ששני הדיני הלל חדא נינהו בעיקר המחייב,

ותרתי נינהו רק בצורת האמירה,

ומבאר עיקר הגדר בטעמא ד"חלוק לקרבנותיהן" דכדמצאנו בכמה אופנים חלוקה זו,

ומבאר שוב טעמא דאיסור מלאכה.

הקדמה.

כפשוטו מבינים יש שב' סוגים שונים של הלל וחלוקין נינהו בעיקר המחייב ולכן חלוקין נינהו בהרבה חילוקי דינים, וכתבאר כל זה לעיל.

אולם כבר הקשינו ממה דמדמינן להו לגבי איסור מלאכה – וכדתמה בזה הטורי אבן, וזה פלא גדול, ובפרט לשיטת הראב"ד ששניהם מדברי קבלה מהך פסוק שהשיר יהיה לכם כליל התקדש החג.

ונראה לחדש כאן גדר חדש בעיקר סוגי' זו, ונקדים בשיטת הרמב"ן בהלל של ליל הסדר.

שיטת הרמב"ן שהפסח ומצה מחייבים את ההלל ולכן הוי הלל על המצה, ומתמה טובא מיניה וביה ממה שיוצא בהלל של בית הכנסת.

דהנה שיטת הרמב"ן דבאה דהושמט ההלל של ליל הסדר, שלא הביאו הלל שהוא בא על המצווה, וראה ממה שהושמט גם הלל דשחיתת פסחים, כיון שגם הוא בא על המצווה, והרמב"ן ביאר שהמצווה היינו אכילת קרבן פסח, והיה משמע דבזה"ל ליכא חיוב כזה - אכן - בסוף דבריו כתב שהמצווה היינו פסח ומצה, וצ"ל דבזה"ל אכתי איכא מחייב מצד האכילת מצה, שעליה הוא אומר הלל.

וכפשוטו סברתו בזה דמה שזה בא על המצווה הוא ראה שיש לו מחייב אחר, וכעין מה דמצאנו במצה ומרור דשניהם הם מדיני הקרבן פסח - וכמפורש בקרא על מצות ומרורים יאכלוהו, ולכן בזמן הזה שניהם צריכים להיות מדרבנן, אלא דבמצה איכא מחייב אחר מלבד המחייב של קרבן פסח מצד בערב תאכלו מצות וזה מחייב עצמי, וה"ה שיש בהלל דין עצמי וזה ההלל של ה"ח יום, ויש גם הלל שלא חל עליו חיוב הלל מצד עצמו, אלא שהקרבן בשחיתתו ואכילתו וכן אכילת המצה מחייבים את ההלל.

אולם יש לתמוה טובא מיניה וביה בשיטת הרמב"ן דמוכרח שגם הוא מודה שאינו הלל על המצה עצמה, שהרי הרמב"ן הביא את חידוש הירושלמי שיש הלל בבית הכנסת בליל ראשון של פסח, ומבואר שם שאם קראו אז כבר יצא - כן הביא הרמב"ן, והתוס' בברכות [י"ד] כתב דאז כבר אינו מברך בליל הסדר, וקשה שאינו הלל של שעת אכילה, ומיניה וביה קשה שיטת הרמב"ן דמה המחייב של הך הלל ולמה זה פוטר הלל של ליל הסדר ועיין בהערה ¹⁸¹ מה שקשה בזה עוד.

מדייק שההלל בא על 'שעת הגאולה', ומבאר עיקר המהלך של 'חלוק לקרבנותיהן' דדנים דאיכא 'מועד פרטי' בתוך ה'מועד הכללי'.

ואשר נראה מוכרח בזה, דיעויין היטב בשלון הרמב"ן בחידושו שם שהוכיח שיש ברכה ודלא כרב האי גאון שסובגר שאין ברכה - וזה לשונו - "ותמה על עצמך היאך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה", ומדויק שעיקר ההלל בא על "שעת גאולה" ולא על המצה עצמה, וצ"ע.

ואשר נראה בזה - ונקדים בביאור עיקר המהלך של 'חלוק לקרבנותיהן' - שבאמת יש לדעת דכבר מצאנו בדומה לזה באופנים אחרים.

דהנה, עיין בשבולי הלקט [ענין ראש חודש סימן קע"ד] שהביא ירושלמי בסוכה "ר' יוסי בר בון בשם רב בא בר ממל, למה קורין את ההלל כל שבעת ימי החג כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה" וע"ע שם "ולמה גומרין את ההלל בחנוכה, מצאתי הטעם בשם רבינו שלמה זצ"ל מתוך שהיא חלוקה בנרותיה כל יום ויום חלוק משלפניו הוי כחג שחלוק בקרבנותיו, ואחרי ר' בנימין נר"ו פירש הטעם למה גומרין הלל על שבעת ימי חנוכה שהרי הנס נתחדש בכל יום ויום כשנכנסו יוונים להיכל וכו' והדליקו ממנו שמונה ימים אם כן יום ויום נתחדש הנס ועל חדושן של נס אנו גומרין את ההלל בכל יום".

ובעיקר טעמא דחלוק לקרבנותיהן - כתב שם בשבולי הלקט דלכן הוי כחג בפני עצמו ולכן יש מחייב חדש של הלל, וזה תמוה, אטוב אמת שייך לומר שיש כאן ח' חגים שונים של סוכות וחנוכה, וצ"ע.

ונראה דעיקר המהלך של 'חלוק לקרבנותיהן' היינו שמצד אחד יש מועד כללי של סוכות וחנוכה והמועד בפני עצמו מחייב הלל, וכבר נתבאר ענינו של 'מועד' ויש כאן מחייב אחד לכל המועד, אלא שאם מצאנו ביטוי מחודש ונפרד לכל יום ויום של המועד בפני עצמו, והיינו דנתחדש דדנים דאיכא 'מועד פרטי' בתוך ה'מועד הכללי', שכל יום של המועד מתבטא בביטוי עצמי מלבד מה שהוא חלק מהמועד בכללותו, ולכן הוי ליה לענין עיקר התורת מועד שבו כמועד פרטי בתוך המועד הכללי.

למדנו מהירושלמי דגם מצוות קובעות חלוקת ימים לענין הלל.

אלא דלמדנו עוד מהירושלמי שגם מצווה יכולה לקבוע את החלוקה הזו וכדמצאנו לגבי לולב שמתחדש כל יום לולב פני עצמו, ודו"ק.

ונראה דזו נמי כוונת הרמב"ן דשחיתת הקרבן פסח וכן אכילתו קובעים את המועד של פסח כמועד שמתייחס באופן פרטי לשעת אכילה לשעת השחיטה, ודומה לחלוק קרבנות, ומצות אכילת מצה לא גרע ממצות לולב דקובע חלוקת ימים לענין הלל, וצ"ל דגם שחיתת הפסח חשיבא כהיו"ט לענין ההלל,

¹⁸¹ ויש להעיר עוד למה איכא ברכה גם בבית אחרי שיצא, ותמוה, וזה יבואר עפ"י דברי הגרי"ז שהלל טעון ברכה בלי המצה שבו - עיין במה שנתבאר בזה בדברינו בסוגי' במגילה [י"ד] בק"ו משירת הים בביאור הענין של קריאת התורה והלל בשביעי של פסח..

וכדהוכיחו כבר מדברי הר"ח [פסחים צ"ח.] דלא חל אנינות בערב פסח לאחר חצות דכבר חשיב כיו"ט כיון שאומר בו הלל, הרי דמצטרף לעיקר היו"ט לענין ההלל.

ונוסיף בזה ביאור – הרי בחנוכה נתחדש תורת "יום טוב בהלל והודאה" – ונתבאר שעיקר התקנה היתה לקבוע שהוא יו"ט לענין זה שהוא יום שהוא מחייב הלל, וזה גופא גדר התקנה בחנוכה – "יום טוב לענין הלל", והחידוש בחלוקה זו היא דאף דמצד עצם היום טוב כולה חזא היא, אכן חיילא תורת יום טוב נפרד לגבי כל יום ויום לענין ההלל – וגם זמן השחיטה בכלל זה.

ובזה מבואר שיטת הרמב"ן דמהאי טעמא יוצא כבר בהלל של הבית הכנסת – שהלל זה הוא בזמן שנקראת 'שעת הגאולה' – וזה זמן בפני עצמו לענין הלל, ודו"ק.

מחדש דלפי רב האי גאון אין שירה מחייב אחר של הלל אלא צורה אחרת, והנס רק קובע זמן ומועד בפני עצמו – כעין חילוק קרבנות.

ובזה יתחדש גדר חדש בשיטת רב האי גאון:

כפשוטו נתבאר שלפי רב האי גאון יש כאן ב' מחייבים – ובפרט לדברי הגרי"ז ברמב"ם שזה מתקנה וזה בדברי קבלה, ורק דחזא ניהו לענין עיקר זה שיש כאן פרשה של שירה, אולם נראה שאינו כן, אלא דכלפי המחייבים פשיטא דתרתני ניהו, דאז שה'נס' עצמו מחייב או ש'היום' מחייב, אלא שהיה קשה קושי' הטורי אבן מאיסור מלאכה.

ונראה לומר – שגם לפי רב האי גאון המחייב הוא תמיד 'היום' – יום של מועד ואיסור מלאכה – אלא שליל הסדר הוא זמן שמחייב הלל בתור זה שהוא מועד מסויים בתוך המועד הכללי, והיינו שהוא שעת הנס, והיינו דאהני לן 'שעת הנס' לחדש שדנים את הלילה כמועד פרטי בתוך המועד הכללי, וכעין מה שנתבאר לעיל בשיטת הרמב"ן מחמת המצווה, כעין סברת חלוקה של קרבנות.

והרי הדברים מתבארים בשבולי הלקט בטעמא אחרינא שהביא שם לגבי חנוכה שיש "חידוש הנס" – והיינו שגם זה קובע תורת 'יום' בפני עצמו בתוך הימי חנוכה, ודו"ק.

ונמצא שהמחייב של הלל בלילה הזה הוא המחייב של כל הלל – מועד של איסור מלאכה – אלא שכיון שהנס הוא סיבת החלוקה, והיינו שהביטוי הפרטי של המועד בלילה הזה במסויים בנוי על זה שזה 'שעת הנס', שוב נתחדשה צורה חדשה לאמירה של ההלל, והיא אמירה 'על הנס' – אף שהנס מצד עצמו אינו המחייב של האמירה.

כל החילוקי דינים הם תוצאה מ'הצורה' החדשה של אמירת הלל.

ונוסיף ביאור:

הבאנו מהקה"י שחידש שודאי שהלל הוא שירה על נס אף הלל של קריאה כיון שהפסוקים האלו בתהילים הם פרשה של שירה, אלא שיש ב' מחייבים איך לומר הך פרשה, וכעת אנו מחדשים שיש מחייב אחד, והוא, שימים של מועד שמקודש למלאכה מחייבים אמירה של פרשה של קריאה, אלא שיש ב' צורות של אמירה שמתחייבים, ויהיה תלוי, שאם 'שעת הנס' קבע את הזמן ההוא למועד בפני עצמו, שוב אהני לן לחייב צורה מסוימת של אמירה – והיינו בתורת שירה.

הצורה חדשה של שירה יש לו חילוקי דינים – היא לא צריכה ברכה, ונשים כלולות בזה ושייך הפסק ומהני בלילה וכו', ולא משום שזה מחייב אחר אלא בגלל שהקיום של ההלל הזה הוא 'קיום' מסוג אחר, ודו"ק.

מבאר בזה דאירי בהלל של שביעי של פסח מצד חלוקת ימים וגם בזה איכא טעמא דבנפול אויבך.

ומעתה א"ש נמי הך דשביעי של פסח – עיין בזה לעיל [סוף פרק א'] – ששאלנו דמה שייטא להכא דיון נוסף של הלל בשביעי של פסח, ועל זה אמרו טעמא דבנפול אויבך, ואיכא כאן סתירה מיניה וביה לסוגי', ובפרט שהקושי' היתה על כל ימי חוה"מ.

וביארנו שיש כאן מחייב נוסף מצד הלל של שירה מצד הנס – אלא שהנס של יציאת מצרים היה יכול להיות מחייב של הלל על הנס לכל ימי החג כיון שכולו נס אחד אריכתא של יציאת מצרים שתחילתו בליל הסדר וסופו בשביעי של פסח בקריעת ים סוף, ויהיה בכולו הלל על הנס מדין שירה כמו בליל הסדר, אלא ששביעי של פסח הופקע מהך חיוב מחמת הטענה המסוימת של החלק של הנס שמתחייס ליום השביעי, והיה מקום להוציא את כל ימי פסח מטעם שלא יהיה יותר משביעי של פסח, אלא שהשאירו את ליל הסדר כיון שהיא שעת הגאולה ממש.

איברא דסו"ס לשון השבלי הלקט לא א"ש, דעיקר הקושי' היתה מסוכות שגומרים כל הימים ולמה לא גומרים בכל ימי הפסח, ועל זה תירצו מצד בנפול אויבך, והרי בסוכות מעולם לא היה טעם מצד הנס, וצ"ע.

ולפי הנ"ל א"ש, שהרי כאן נתחדש שהנס גופא עושה חלוקת ימים, ובזה דן השבולי הלקט לדמות לחלוקת ימים של סוכות – וזה מה שרצה לדמות – דמאי שנא חלוקת ימים מצד נס לחילוק קרבנות שקובע ימים נפרדים, ועל זה תירץ – דבזה איכא טעמא דבנפול אויבך, והיינו דכמו שמשנתנה האמירה הזו של הלל לאמירה של שירה עם כל החילוקי דינים, כמו כן נתחדש כאן דין של בנפול אויבך בהאי אמירה וליכא בזה דין חלוקת ימים, וא"ש מה דמדמי סוכות לפסח אף דאיירי בהלל של שירה.

פרק ה'

כמה הערות בהלל.

בשיטת הרמב"ן דמדין שמחה הוא.

נחלקו הרמב"ם והרמב"ן אי הלל הוא מדרבנן או מה"ת, ועיין בספר המצוות [שורש א'] שמבואר ברמב"ם שזה מדרבנן, ולכן תמה על מי שמנה אותו במ"ע, והוסיף שאיך משה קיבל הלכה מסיני להלל ולשבח בתהילים של דוד המלך, וברמב"ן [השגות אות ט'] כתב שגם עליו קשה שמנה מצות תפלה אף דבגמרות מפורש שזה מדרבנן, אלא שעיקר החיוב הוא מה"ת, וחז"ל תיקנו ג' תפלות וי"ח ברכות, וגם הכא עיקר המצוה מה"ת, ובא דוד ותיקן להם כדי שישירו בו, ובסוף דבריה רמב"ן כתב שזה הלכה למשה מסיני או שהוא בכלל מצות שמחת יו"ט, ונתקשו טובא גדולי האחרונים בשיטת הרמב"ן, דלמ"ד דנשים נכללו בשמחת יו"ט דה"ה דיתחייבו בהלל, והשאגת ארי' הקשה שיתחייבו בלילה, ועוד הקשה ששירה לא מביאה לידי שמחה אלא ששמחה מביאה לידי שירה.

דברי הגרי"פ פערלא בזה.

וע"ע שהגרי"פ פערלא האריך ותמה מכל הסוגי' שרצו שיהיה הלל בשבת ור"ח בלי שיש בהם דין שמחה, וביאר דזה גופא תשובת הגמרא, דבעינן מועד ואיסור מלאכה, דאז איכא שמחה, וחדש עוד שאר הימים של פסח ליכא שמחה, וזו שיטת התוס', ויתכן דלנתבאר בריש דברינו שלפי הרמב"ן יש שירה מה"ת בדילוג בשאר ימי הפסח ורק בר"ח אינו אלא מנהג, אז שפיר י"ל שיש שמחה ביו"ט.

ועיי"ש שהוסיף בזה דבר נפלא שבכל המועדים כתוב ה'עשה' של האיסור מלאכה בלשון מקראי קודש, וזה העשה של שבתון של המועדים, עיין היטב בפסוקים, ורק הלאו כתוב בלשון לא לעשות מלאכה, אבל בר"ה ויוה"כ לא אפקי' הכתוב בלשון מקראי קודש רק בלשון שבתון [ולשון מקראי קודש קאי על הזכרון תרועה ואל על מלאכה, ולשון מקראי קודש ביוה"כ קאי על העינוי], ודייק דעיקר הילפותא היינו "כליל התקדש החג" והיינו כלשון הגמרא דבעינן "מקודש לחג" – לא איסור מלאכה בעלמא, ונמצא שהמיעוט מהלל בר"ה היינו דעצם זה שהוא לא מקודש לחג ממעטו מהלל, וזה גופא המיעוט משמחה, שנתמעט מהלל שהוא שמחה, ועיי"ש עוד מה שיישב בזה את הקושי' מנשים, ואכתי צ"ע.

קריאתה זו הילולא.

בעיקר הגדרים של קריאתה זו הילולא – עיין באמרות אברהם [חנוכה] מה שנתבאר בזה בארוכה, ובעיקר הנידון האם חייבים בהלל למ"ד זה וכמבואר במאירי, שהרי לרבא איכא טעמא דעבדי ה', עיין בפוסקים דנחלקו בזה, ועיין במג"א [סימן תרצ"ג ס"ק ב'] דליכא הלל דבעינן עבדי ה', ותמהו עליו דהרמב"ם ומאירי פסקו כר"נ דקריאתה זו הילולא, ולמה הביא טעם דרבא, ועיין ברכי יוסף ושערי תשובה [שם] דהסיקו דפסק כרבא דהוא בתרא, ועיין בתשובה מאהבה [תלמיד חבר של הנו"ב – סימן נ"ה] ובשו"ת שיבת ציון [בנו של הנו"ב – סימן כ"ב], וע"ע בכתב סופר [או"ח סימן ק"מ],

סימן ח'

**ביאור הק"ו מפסח לפורים לגבי הלל [מגילה י"ד],
ובגדר הברכה על הלל שאינה ברכת המצוות,
ובדין קריאת התורה והלל בשביעי של פסח**

עיקר סוגי' הגמרא דילפינן מפסח לפורים דין הלל. // רש"י פירש דאיירי בשביעי של פסח, ומה שיש לתמוה עליו. // מביא מרש"י בפרשת בשלח ובסוף מגילה - שהשירה של יום השביעי שייכת לחובת קריאת התורה של השירה. // מבאר שזו כוונת רש"י בק"ו לפורים, ויש קריאתה זו הילולא בשביעי של פסח, ומתמה בזה טובא. // בדברי החת"ס ובדברי העמק ברכה דהכל מצד בל תוסיף אתינן עלה, ומתמה בזה טובא. // ביסוד הגר"ז שיש חפצא של קריאת המגילה וחפצא של קריאת הלל - גם בלי התורה מצווה שיש בהלל ומגילה, ונפ"מ לגבי הברכה. // ביאור סברת הרמב"ן שהק"ו רק בא ללמד שחל חלות שם שירה בעבדות לחירות וכן שחל חלות שם קריאת המגילה וקריאת ההלל. // מבאר שאין חובת הלל מחמת טעמא דמעשה ידי, אבל חלות שם הלל ושירה איכא, וזה מצקיים בקריאתה תורה בלי המצוה שבה. // בטעמא דליכא ברכה לפי רב האי גאון בהלל מדין שירה, ובטעמא דאיכא ברכה לפי הרמב"ן אחרי שיצא ידי חובת הלל בבית הכנסת.

עיקר סוגי' הגמרא דילפינן מפסח לפורים דין הלל.

עיין סוגית הגמרא [מגילה י"ד]. תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש, אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה - ממיתה לחיים לא כל שכן - אי הכי הלל נמי נימא - לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ - יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ, היכי אמרינן שירה - כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה. משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה.

רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא, רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' - ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש, אכתי עבדי אחשורוש אנן.

בין לרבא בין לרב נחמן קשיא, והא תניא משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, כיון שגלו - חזרו להכשירן הראשון" עד כאן סוגית הגמרא

עכ"פ למדנו מפסח לפורים שצריכים הלל בק"ו - שהרי פסח הוא רק נס מעבדות לחירות ובפורים היה נס של מיתה לחיים - ודחו - שלא אומרים על ניסים בחו"ל אלא שהקשו מפסח עצמו, ותימצו שעד שלא נכנסו לארץ אומרים בכל הארצות, ועיין בהערה ¹⁸² מה שהבאנו מהטורי אבן.

רש"י פירש דאיירי בשביעי של פסח, ומה שיש לתמוה עליו.

ולא ברור בסוגי' באיזה הלל איירי בפסח - ופירש"י - ביציאת מצרים אמרו שירה על הים, ותמה בזה הטורי אבן טובא:

א] שירה זו לא הוקבע חובה לדורות אלא לשעה בשעת הנס לחוד אמרוהו ואיך ילפינן לדורות שיהיה הלל בפורים ¹⁸³.

ב] עוד תמה שהשירה שעל הים היה בשביעי של פסח ואותו היום לא אמרי' הלל וכמבואר בערכין.

ג] עוד תמה דגם בשעת הנס ליכא למ"ד שאמרו 'הלל' - מלבד ר"א וראב"י שהם סוברים שמשוה וישראל אמרו הלל בשעה שעמדו על הים אכן חכמים וכולהו תנאי פליגי עליהם התם שאמרו שירה ולא הלל - עיין בזה פסחים [ק"ז].

¹⁸² ותמה הטורי אבן שעיקר הקושי מפסח לא מובן, שהרי ההלל של פסח לא גרע מהלל של שבועות שאומרים מצד היום - בלי שייכות לנס - וא"כ מה הקשו מהנס של יציאת מצרים שהיה בחו"ל.

ועיין בזה בדברינו לגבי ב' דינים של הלל [פרק ב'] בשם הקה"י [פסחים סימן ס"ה], שודאי שגוף הפרשה של הלל בתהילים היא 'פרשה של שירה' - כמו שפרשת שירת הים ופרשת האזינו הם פרשיות של שירה, אלא שיש ב' צורות לאומרן, א] בתורת מה שהם - והיינו בתורת שירה, וזה בליל הסדר, ב] עוד אפשר לאומרן בתורת 'קריאת הפרשה', אכן סו"ס איכא הכא קריאה של שירה, ונתחדש שלא הוכשרו כל הארצות לומר שירה עליהם גם כשאומרן בתורת קריאה.

¹⁸³ עוד הקשה דנס על הים לאו מעבדות לחירות לחוד ה' אלא ממות לחיים נמי כדכתיב המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למו, ויש לדון דסו"ס הכא איכא גמר של הנס של יציאת מצרים.

ד] עוד הוסיף העמק ברכה דאי בעינן למילף משירת הים, הא גם אז לא כתוב שהיה חיוב שירה אלא שכך היה שאמרו שירה.

ולכן פירש הטורי אבן דמה מעבדות לחירות אמרי' שירה - אהלל קאי דאמרינן ביום א' דפסח שהוא יום יצ"מ – והוסיף בהמשך הדברים, שהכוונה להלל שאומרים בליל יום טוב ראשון של פסח דזה הלל של נס ולא הלל של רגל, ועיין לעיל במה שהארכנו בהנך ב' דינים של הלל, מצד שירה ומצד קריאה.

מביא מרש"י בפרשת בשלח ובסוף מגילה - שהשירה של יום השביעי שייכא לחובת קריאת התורה של השירה.

ובישוב שיטת רש"י היה אפשר לומר חידוש גדול – דהנה, עיין ברש"י ריש פרשת בשלח [פסוק ה' ויגד למלך מצרים] שעושה חשבון שקריעת ים סוף היה בשביעי של פסח, ורש"י הוסיף בסוף החשבון - "לכך אנו קורין השירה ביום השביעי" – וכוונתו למבואר בסוף מגילה שהקריאת התורה של שביעי של פסח היינו שירת הים, ועיין רמב"ן שציין שדברי רש"י מקורם במכילתא, אלא שתוספת זו שיש קריאה של שירה לא נמצאת במכילתא, וזה פלא – הרי מה בא ללמדנו בזה.

דאי נימא שבא להוכיח שהיה ביום השביעי, הא אין כאן ראיה, דגם אי היה ביום השמיני [וכמבואר ברש"י סוף שלח, וכבר תירצו ששם החשבון משחיטת הפסח], או ביום השישי אכתי אפשר לקרא את הפרשה ביום השביעי, דלא גרע מכל ימי פסח וסוכות דסגי לן במה שיש איזשהו שייכות לחג באופן כללי.

ועוד דמפורש בסוגי' בסוף מגילה - ששם מבואר כל הפרשיות של קריאת התורה ביום טוב וילפינן ממשא וידבר משה את מועדי ה' וכו' - ושם אמרו "ושאר ימי הפסח מלקט וקורא מענינו של פסח" ועל זה הביאו שקוראים בשביעי של פסח פרשת בשלח, הרי דאין זה שייך דווקא לשירה אלא דדינו כחלק מ"שאר ימי הפסח" ויש בכולם דין אחד להיות "מלקט וקורא מענינו של פסח" – ושירת הים אינה סיבת הקריאה.

אולם מיניה וביה קשה על רש"י ששם בסוגי' [ד"ה ויהי בשלח] פירש טעמא דהך קריאה משום שביום ז' של פסח אמרו שירה, וכבר דייקנו מיניה וביה דאין זו סוגי' הגמרא, ולמה הוסיף לנו רש"י הוספה זו.

ומוכרח שרש"י בא לומר דמלבד טעמא דקריאת התורה שמחייבת קריאה זו, הרי קריאת זו מתקיימת השירה של אז ששרו בקריעת ים סוף, ורש"י בא ללמד לנו דין, שיש קיום דין נוסף בהאי קריאה.

מבאר שזו כוונת רש"י בק"ו לפורים, ויש קריאתה זו הילולא בשביעי של פסח, ומתמה בזה טובא.

והמקור לרש"י מהסוגי' במגילה – והיה קשה לו כל קושי' הטורי אבן – ותירץ, שבאמת השירה על הים קיימת לדורות בקריאת התורה של יום השביעי, וזה קיום של ההלל.

ולפי"ז יתחדש שיש דין קריאתה זו הילולא בקריאת התורה של יום השביעי – ויתחדש עוד שמה שר"נ חידש בפורים – קריאתה זו הילולא – שזה חלק מהילפותא של הק"ו מהשירה של שביעי של פסח – שגם שם השירה מתקיימת בקריאה, ודו"ק.

אלא שיש להעיר בזה טובא:

א] הרי לא משמע כן שכפשוטו ר"נ חידש את עיקר המהלך של קריאתה זו הילולא, אולם לדברינו בקונטרס על פורים נתבאר שם עיקר פלוגתא רבא ור"נ ונתבאר דכו"ע מודי לעיקר המהלך אלא שהחידוש של ר"נ הוא שיש הלל בלי הזכרת ש"ש וזה הלל של עבדי אחשורוש, עיי"ש, ולפי"ז לק"מ.

ב] עוד יש לעיין שהרי קריאת התורה היא חובת ציבור וקריאת המגילה היא חובת יחיד, והלל הוא גם חובת יחיד, וא"ש האיך קריאת המגילה מהני בתורת הלל, אבל חובת ציבור של ציבור לא יהני להוציא חובת יחיד של הלל, ותמוה, אולם לנתבאר בדברינו בקונטרס על פורים בענינא דקריאת הזו הילולא ביארנו שגם שמיעה של נשים מהני להלל דנתחדש מושג ומציאות חדשה של הלל בהך דין של קריאת הזו הילולא.

ובאמת ששם הבאנו עמק ברכה דחידש שאף אי קריאת המגילה של נשים היינו בשמיעה, אבל ביום יהיה חיוב נוסף מצד הלל ויתחייבו בקריאה, ודווקא בלילה סגי לן בשמיעה – ועפ"י דרכו נוכל להוסיף, שכל הקריאת התורה תהיה חובת ציבור - מלבד הקריאה של השירה עצמה שזה יתקיים מדין שומע כעונה לקיים חובת היחיד.

ג] עיקר טענת העמק ברכה דהיכן מרומז שהיה חיוב הלל וחיוב שירה בזמן קריעת ים סוף, הרי ראינו שם שקראו ולא שהיה חיוב קריאה.

ד] בעיקר יש לתמוה – הרי בב"י [סימן ת"צ] מבואר דליכא הלל בשביעי של פסח מחמת הטענה של בנפול אויביך – דמעשה ידי טובעין וכו', ומוכרח א"כ שאין חיוב הלל בשביעי של פסח ואין זה טעמא דקריאת התורה לקיים דין הלל, וצ"ע.

בדברי החת"ס ובדברי העמק ברכה דהכל מצד בל תוסיף אתינן עלה, ומתמה בזה טובא.

והנה תחילת הסוג' קאי בקריאת המגילה ולמדו מפסח בק"ו, והיה משמע מהכא דעיקר קריאת המגילה היא מדאורייתא דיליף מק"ו, אכן עיין בחתם סופר [חלק א' אורח חיים סימן ר"ח] וז"ל:

"ומ"ש דפורים וחנוכה וכל ימי מגילת תענית לעשות זכר לנס ממות לחיים הוא דאורייתא ממש מק"ו כדאיתא פ"ק דמגילה, יעיין רמב"ן [סוף שורש ב'], מכל מקום היינו לעשות שום זכר לנס, אבל איכות וכמות הזכרון ההוא הוא מדרבנן, כגון קריאת מגילה ומשלוח מנות והדלקת נרות בחנוכה הכל מדרבנן, אבל לעשות שום זכר קצת ולכל הפחות לאסרו בהספד ותענית הוא דאורייתא מק"ו הנ"ל".

החת"ס ביאר דודאי דקריאת המגילה היא מדרבנן והק"ו רק מלמד את עיקר המחייב לעשות שום זכר לנס, והפרטים של התקנה כבר שייכי לחז"ל.

אולם בעמק ברכה כתוב כאן עוד שהסוג' לא באה ללמד שום חיובים אלא שכלה שו"ט היא כלפי נקודה אחרת דעיי"ש שהביא מהרמב"ן עה"ת [ריש ואתחנן] על הפסוק של בל תוסיף דמלבד הבל תוסיף להוסיף פרט על מצווה - ה' מינים בלולב וה' פרשיות בתפילין - איכא נמי בל תוסיף להוסיף מצווה חדשה, וזהו שהקשו הכא - "ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש" והיינו דהקשו מצד בל תוסיף וכלשון הגמרא - "ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה", ורק כלפי הבל תוסיף אמרו שיש ק"ו.

הרי שלא באו ללמוד חובת מגילה אלא שבאו ללמוד שאין בל תוסיף, ובזה סגי לן מה שיש רמז בק"ו, ואינו דאורייתא כלל וכלל, ודו"ק.

ואף דדבריו מפורשים ברמב"ן - וכמשמעות הסוג', אכן סו"ס עיקר דבריו תמוהין, דא"כ איך לומדים את המשך הגמרא, הרי מה בא לדון לגבי הלל דמה שייך התם לדון מצד בל תוסיף, הרי עיקר הסוג' באו לחייב קריאת ההלל, ומאי שנא דהך ק"ו מהני בהלל לחייבו ולגבי מקרא מגילה רק באו ללמוד בתורת הפקעה מהבל תוסיף.

ביסוד הגרי"ז שיש חפצא של קריאת המגילה וחפצא של קריאת הלל - גם בלי התורת מצווה שיש בהלל ומגילה, ונפ"מ לגבי הברכה.

ונקדים בזה בחידוש הגר"ח בדין ברכת התורה שחידש שאינו ברכת המצוות אלא ברכה על החפצא של תורה, שתורה עונה ברכה, ואמר בזה הגרי"ז [הלכות ברכות ובסוף הספר על סוכה] שבזה יבואר פלוגתת התוס' והרמב"ם האם יש ברכה בהלל של ר"ח, דכיון שהוא רק מנהג סובר הרמב"ם שאין ברכה אכן התוס' למדו שיש ברכה ומדמי לקראית התורה, והגהות מיימונית מדמה לקריאת מגילת שיר השירים שאינו אפילו מנהג הגמרא ואעפ"כ איכא ברכה, וא"כ ה"ה בהלל של ר"ח יש ברכה, וביאר הגרי"ז שסברתם היא שעל ידי המנהג חשיבא כחפצא של 'קריאת המגילה' ואינה כקריאת פסוקים בעלמא, וגם בהלל יש לומר דלולי המנהג לאו שמיה הלל אלא כקורא תהילים בעלמא, וע"י המנהג נעשה לחפצא של הלל והלל טעון ברכה מצד עצמה בלי המצוה שבו, [ועיין היטב בכתבי הגרי"ז בערכין י']. דמדמינן ברכה של הלל לברכת התורה לדרכו של הגר"ח].

ועיי"ש בחידושי הגרי"ז בסוף דדחה דיתכן דבזה גופא פליגי הרמב"ם והתוס' אי ברכה של הלל הוי ברכת המצוות או כברכת התורה, עיי"ש היטב.

עכ"פ למדנו חידוש מעיקר דבריו שיש מקום לדון דגם ברכת הלל וגם ברכות של המגילה שייכי לחפצא של המגילה וחפצא של הלל שמתקיימת כאן גם בלי המצוה שבה.

ביאור סברת הרמב"ן שהק"ו רק בא ללמד שחל חלות שם שירה בעבדות לחירות וכן שחל חלות שם קריאת המגילה וקריאת ההלל.

ומעתה יש לומר - שיש סברא עמוקה בדבר הרמב"ן עה"ת למה על ידי ק"ו יצא מכלל בל תוסיף - והיינו שאין הפשט כמו שמבינים כפשוטו שכל שיש לו רמז סגי להוציא מידי בל תוסיף של מצווה חדשה, אלא שאם בדיני התורה יש משמעות לקריאה זו, וחיילא בה תורת קריאת המגילה, אף אי לא נתקיים בזה שום מצווה - לא חיובית ולא קיומית - דאעפ"כ להשוותה למצוה דרבנן לא מיקרי מצווה חדשה, דדווקא מעשה שאין לו שום משמעות בדיני התורה, הכא חשיבא כמצווה חדשה לענין בל תוסיף, ולמדנו מהק"ו שכמו שבשירת הים - אף שלא היה שום חיוב שירה, אכן שירה סביב נס של עבדות לחירות חיילא בה תורת שירה ואינה סיפור דברים וזמירות בעלמא - אלא דחיילא בה חלות 'שם שירה', מהכא איכא ק"ו -

בתורת גילוי מילתא – דחיילא נמי חלות שם 'קריאת המגילה' באופן שנעשה סביב נס של מיתה לחיים, ואם חיילא תורת קריאת המגילה שוב ליכא בל תוסיף לתקן ולחייב תקנה כזו.

וזה המשך דברי הגמרא – דלגבי הלל של פורים לא רצו ללמוד שיתחייב הלל מה"ת מק"ו, דכל ההלל הוא מדברי סופרים להרבה ראשונים, וגם לרמב"ן זה מה"ת היינו מצד שמחת יו"ט וזה ליכא בפורים, אלא שכוונת הגמרא דנלמד שחל בה חלות שם הלל, ותהיה כבר סיבה לתקן את היום ליום של הלל – כעין חנוכה שהוא יום של הלל – והיינו כמו שתיקנו קריאת המגילה מכח הך גילוי מילתא של ק"ו.

מבאר שאין חיוב הלל מחמת טעמא דמעשה ידי, אבל חלות שם הלל ושירה איכא, וזה מתקיים בקריאת התורה בלי המצוה שבה.

ומעתה יש לומר – שלפי האמת ליכא חיוב שירה בזמן קריעת ים סוף, אולם חיילא תורת שירה, והקשה הטורי אבן שאם אין הלל בשביעי של פסח א"כ איך נילף להלל של פורים – הרי דיו – ואף אי טעמא משום מעשה ידי טובעים בים, הא סו"ס ליכא מלמד בק"ו.

והתשובה – דודאי דליכא חיוב הלל מחמת טעם זה אבל מעשי ידי טובעים בים אינו סיבה שלא יחול תורת הלל ושירה על הנס של עבדות לחירות, ועיקר הק"ו רק בא ללמד דחיילא תורת הלל בזה, ולעולם ליכא חיוב בשביעי של פסח מחמת טעם הנ"ל, אבל אכתי שייך ללמוד לפורים שיהיה דין הלל.

ומעתה א"ש, דבקריאת התורה של שביעי של פסח – ודאי דליכא מחייב מצד השירה, ש הרי אין חיוב שירה מחמת טעמא דמעשה ידי, אבל סו"ס איכא חלות שם שירה ביום זה בקריאת התורה, וכתב רש"י דאם כבר איכא מחייב קריאת התורה מצד וידבר משה את מועדי ה' לקרא בעניני פסח, שוב ממילא מתאימה פרשה זו מטעם אחר דחיילא בה תורת שירה בקריאה זו אף שאין בזה מצווה וחיוב מחמת טעמא דמעשה ידי טובעים וכו'.

וכבר אין להקשות דסו"ס עיקר האי חידוש של קריאת ה' זו הילולא כבר נתחדש בקריאת התורה, דזה אינו דר"נ בא לחדש שיוצאים ידי חובת הלל בקריאת זו אבל בקריאת התורה של שביעי של פסח לא נתחדש שמתקיימת בזה מצווה וחיוב, אלא דחיילא כאן תורת שירה.

בטעמא דליכא ברכה לפי רב האי גאון בהלל מדין שירה, ובטעמא דאיכא ברכה לפי הרמב"ן אחרי שיצא ידי חובת הלל בבית הכנסת.

והנה לעיל בשמעתתא דהלל הבאנו את שיטת רב האי גאון דליכא ברכה בהלל מדין שירה, דסוג אחר של הלל הוא, וקשה דסו"ס איכא בזה מצווה, ועוד, הרי הגרי"ז הביא ראשונים דסברי כותיה בעיקר הגדר של ההלל ואעפ"כ ס"ל שיש ברכה, והסברא כמותם, דסו"ס איכא בזה מצווה, ונראה שהסברא כנ"ל, דכיון שבהלל הברכה היא על החפצא של הלל, שוב יש לדון דאיזה חפצא של הלל טעונה ברכה, וכמו שנחלקו בסוגי' בברכות לחלק בברכת התורה בתלמוד תורה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה וכדומה, כמו כן נחלקו הכא.

וע"ד זה יש לבאר נמי את מה שהקשינו [שם] בשיטת הרמב"ן דס"ל דאיכא ברכה בהלל של ליל הסדר, ודלא כרב האי גאון – ועיי"ש שהביא את חידוש הירושלמי שיש הלל בבית הכנסת בליל ראשון של פסח, ומבואר שם שאם קראו אז כבר יצא וא"צ לקרא בביתו – והתוס' בברכות [י"ד] כתב דאז כבר אינו מברך בהלל בביתו בליל הסדר, אולם ברמב"ן מבואר דאף דיצא אכתי מברך בביתו, וצ"ע.

אולם לפי הנ"ל יש לומר שהלל טעונה ברכה – גם בלי המצוה שבו – ואכתי חיילא בה תורת קראת הלל, ויתחדש דלא מהני הלל אחד לחברתא.

תוספת דברים – בדין הלל שמתקיים בפסוקי דזמרא, ובדין הלל לפני הישועה עפ"י בטחון, ובדין הלל כל יום.

ונראה להוסיף בעיקר הדברים, הרי אמרו בשבת [ק"ח:] "יהי חלקי עם גומרי הלל" והקשו מהאומר הלל בכל יום "שהרי הוא כמחרף ומגדף", ותירצו דקאי בפסוקי דזמרא, ופירש רש"י דקאי בשני מזמורים של הילולים, הללו קל בקדשו והללו מן השמים, אולם זה לשון הכלבו [סימן ד'] "ואחר הודו לה' פותח בברוך שאמר שהוא ברכת ההלל לפי שהם פסוקים דזמרה מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל יה הללויה זהו שאמר ר' יוסי יהי חלקי עם גומרי ההלל בכל יום, ותקנו חכמים ברכה לפני ולאחריו כמו בהלל, לפניו ברוך שאמר ולאחריו ישתבח", הרי שבאמת מתקיים כאן אמירת הלל, וע"ע באשכול כעין זה.

וכפשוטו היה אפשר ללמוד שהשו"ט בזה שבאמת יש כאן מחרף ומגדף ומה שייך לומר יהי חלקי עימהם ותירצו שעצם זה שתיקנו כן הרי אינו אומר כן מעצמו אלא כפי תקנת חז"ל ולכן כבר אינו מחרף ומגדף,

אלא דאכתי קשה דמה מהני מה שתיקנו לומר דאי סו"ס איכא בזה חירוף וגידוף א"כ מה מהני בזה תקנת חז"ל כחלק של פסוקי דזמרא.

ואשר נראה בזה, דיעויין ברש"י בתהילים [פרק י"ח פסוק ד'] על הפסוק "מהולל אקרא ה' ומן אויבי אושע", ופירש "בהלולים אקרא ואתפלל לפני תמיד כלומר אף לפני התשועה אני מהללו לפי שבטוח אני שאושע מאויבי", ומכאן מקשים העולם על יסוד הגר"ח שחידש ששירה היינו אחרי הישועה וכדאמרינן "אשירה לה' כי גמל עלי", ולא מהני בזה בטחון גמור ואף שמקודם לכן ואני בחסדך בטחתי אבל סו"ס לפני גמר הישועה ליכא שירה, ותמוה מרש"י הכא.

ותירץ בזה בעמק ברכה [הלל על נס] וכן ראיתי בפחד יצחק בשם הגרי"ל דיסקין, דהכא מהני ההלל ע"י ביטחון בתורת קיום ההלכה של שצריכים להקדים שבח לבקשה בתפלה, ונתחדש דמהני שבח של הלל גם לפני הנס, ונראה שיש כאן חידוש גדול, דכפשוטו לא חידש הגר"ח חידוש בחובת שירה שלא נתחייב לפני הישועה, אלא שלא חיילא ביה תורת שירה כלל, ואינו אלא אמירת פסוקים בעלמא, ומה אכפת לך כלפי איזה חובה הוא אומרו, מצד חובת אמירת שבח לפני בקשה או מצד החובה הפשוטה של אמירת הלל על הנס, ונתחדש שאינו כן, אלא דחיילא בה תורת שירה אף לפני כן.

ונראה לחדש שהמקור לחידוש זה הוא ההלל שבפסוקי דזמרא עצמו שהוא גם הלל שנאמר בתורת שבח לפני בקשות, ויש בזה דין הלל עד כדי כך שיש בזה ברכה כמו הלל.

ומעתה יש לומר, שהשו"ט לגבי הלל כל יום היה האם חיילא ביה תורת הלל ושירה באמירתו - או לא, דאדרבא הרי זה בכלל חירוף וגידוף, ונתחדש שיש חלות שם חדש של הלל בתורת שבח לפני בקשה, ויש לו דינים בפני עצמו כלפי זה דמהני כבר לפני הישועה, וה"ה שיש לו דין בפני עצמו לגבי זה דחיילא ביה תורת הלל אף באופן שנאמר כל יום.

מקור לעיקר חידוש הגרי"ז שהברכה של הלל לא שייך למצווה.

אולם יש כאן הוספה חשובה מאד – דנראה דמכאן מקור ברור לעיקר החידוש של הגרי"ז שהברכה של הלל לא שייך למצווה, אלא שעצם החפצא של הלל דורש ברכה, שהרי פשוט שאין מצווה של קריאת הלל כל יום, ולא מסתבר שיש גם מצווה קיומית של הלל בפסוקי דזמרא, וע"כ שנתחדש שיש כאן חפצא של הלל בלי המצוה זו, ומוכרח שגם בזה שייך ברכה וזה התקנה של ברוך שאמר וישתבח, והרי גם פשיטא דהנך ברכות אינם בכלל ברכת המצוות, ומוכרח מיניה וביה שהלל טעון ברכה כמו שבתורה טעונה ברכה, ודו"ק.

שירה על הים – באמצע הים ואחרי שעלו מן הים.

ונראה ליישב בזה קושי' אחרת – דהנה לגבי השירה על הים מצאנו סתירה בדברי חז"ל, דמצד אחד מפורש שאמרו כן באמצע הים, וכן הוא בתרגום [פרק קמא דשיר השירים] ומאידך גיסא מפורש בחז"ל שאמרו שירה אחרי שעלו מן הים, וכבר עמד בסתירה זו בשיעורי הגרמ"ד סולובייצקי [ערכין י'], וראיתי מביאים מהספר אמרי חן שהביאו בשם הגר"ח שאמר שהיו ב' שירות, בתוך הים ואחרי שיצאו מהים.

ונראה שהיו כאן ב' סוגים שונים של שירה, שהשירה בתוך הים היה בתורת תפלה וכן מפורש בתרגום [פרק קמא דשיר השירים] שהתפללו ואמרו שירה, והיינו כנ"ל בתורת שבח קודם בקשה, וזה שייך לפני הישועה, ושוב אמרו נמי אח"כ בתורת קיום של שירה על הישועה – כי גמל עלי, ותרתי נינהו.

ויתכן עוד דבזה מבואר מה שמחלקים את השירה לפני שמו"ע – דבתחילה אומרים "תהילות לקל עליון וכו' ובנ"י לך ענו שירה וכו' מי כמוכה וכו'" ושוב מוסיפים "שירה חדשה שבחו גאולים – ה' ימלוך וכו'", וקשה הרי הנך ב' פסוקים, ה' ימלוך ומי כמוכה הם חלק מהשירה, ולמה מחלקים ביניהם, אלא דע"כ שיש כאן ב' שירות בשירה זו, ודו"ק.

סימן ט' דין שירה בביכורים

מתמה טובא בדברי התוס' בערכין, דמבואר דאיכא תרי דינים בשירה בביכורים.

בביכורים יש דין שירה, וכמבואר במשנה [בפ"ב - מ"ד] "וטעונים קרבן ושיר וכו'", וכן מבואר עוד במשנה [בפ"ג-מ"ד] "הגיע לעזרה ודיברו הלויים בשיר", והנה, עי' בסוגי' בערכין [י"א] "א"ר מתנה מנין לביכורים שטעונים שירה אתי' טוב טוב וכו'", והק' עליו בגמ' " שאין אומרים שירה אלא על היין", וא"כ איך שייך שירה בביכורים, ותירצו, שהביא ענבים לעזרה ודרכן [ע' רש"י ורבינו גרשום], ואז שייך שירה על היין.

ותמהו בתוס', על מה שהקשו בגמ' "דאין אומרים שירה אלא על היין", דקושי' זו קשה כבר על עיקר המשנה, ולמה הקשו דוקא על ר' מתנה שרק הביא את המקור והגז"ש לדין של המשנה.

ותירצו התוס' וז"ל, "ולרבי נראה ששיר המשנה על הביכורים אינו עיקר השיר כי אם לשמחה בעלמא, הילכך לא פריך מיניה", ומבואר מדבריו דר' מתנה לא הביא מקור למשנה, ואדרבה ר' מתנה חידש דין שירה בפנ"ע, וזה עיקר השירה, ושירה דמתני' אינה עיקר דין שירה והיא רק לשמחה, וע"ז לא ק' הך דין דאין שירה אלא היין.

ודברי התוס' צריכים ביאור והסבר, א[מה שני הדיני שירה בביכורים, ב] מהו המקור של התוס' דר' מתנה איירי בשירה אחרת מהמשנה, ג[מה באמת הסברא דדוקא שירה דר' מתנה הוא העיקר ולא של המשנה, ד] גם אחרי שנבאר למה שירה דר' מתנה הוא עיקר, אבל סו"ס אכתי ק', דמה הטעם שרק על זה שייך הנידון של "אין שירה אלא על היין".

מביא יסוד מהתוס' בפסחים [ס"ד.] בדין "אין שירה אלא על היין" דדין זה שייך רק בקרבנות, ומוכיח מזה כהרש"ש שביכורים הוא קרבן מחמת התנופה שבו.

והנראה בזה, דהנה יעויין בתוס' פסחים [ס"ד.] דהק' דאין אמרינן דאין שירה אלא על היין, הא בשחיטת הפסח ובמוסיפין על העזרה לא היה יין ואפי"ה היה שירה, ותי' דרק בשעת הקרבת קרבן יש דין דאין שירה אלא על היין, אבל בשירה שלא על הקרבן א"צ יין, וזהו דין שירה דמוסיפין על העזרות.

ואכתי לא איתברר, דגם בשחיטת הפסח השירה היא על הקרבן, ומה תירצו בזה התוס', וביאר בזה הגרא"ל מאלין [בחידושו ח"א סי' י"ג] דהלל דשחיטת ק"פ הוא כעין הלל דאכילת ק"פ, ואינו מדיני קרבן דטעון שירה, ואינו קיום דין בקרבן מה שנעשה בו שירה, ובזה שאני מדין "שירה על הקרבן" דהתם הקרבן הוא המחייב והוא זה שטעון שירה, אבל הכא יש דין דבשעת שחיטה בעי שירה כמו בשעת אכילה, ולהכי חלוקין נמי בדין אין שירה אלא על היין, שהרי היין אינו תנאי בשירה וכקושי' התוס', אלא היין הוא דין ב"מחייב", והיינו, דקרבן מחייב שירה רק בהדי יין, וזה לא שייך לק"פ, אלא רק לקרבנות שהם המחייבים את השירה.

והנה המנ"ח [שצ"ד] הק' קושי' עצומה על דעת התוס' בפסחים הנ"ל מדין שירה דביכורים, דמסוגי' דערכין מבואר שגם בביכורים יש דין "דאין שירה אלא על היין", והק' דהתם אינו קרבן, ותי' הגרא"ל ע"ד הנ"ל, דאין כוונת התוס' דוקא לקרבן, אלא דהלכה היא בכל "מחייב" של שירה, וקרבן הוא אופן א' של "מחייב", אולם גם ביכורים מחייבים שירה, ושירה היא קיום דין בביכורים עצמו, ויש תנאי שמתחייב רק בהדי יין, ודו"ק, עכתו"ד.

אולם דבריו תמוהין, דבהד"ל מבואר מדברי התוס' דאיירי דוקא ב"מחייב דקרבן", דיסוד דינא דיין הוא דבעי "אכילה ושתייה" דגבוה והיינו הקרבת הקרבן בהד"ל הניסוך ובזה איכא שירה, וכ"ה בתוס' ברכות [ל"ה] שזה "אכילת מזבח", ועוד, דבתוס' רשב"א [שם בפסחים] הוסיפו שזה דין ב"עבודת עבודה", דשירה היא "עבודה שצריכה עבודה" וכמבואר שם בערכין, וזה שייך רק בעבודת הקרבנות שהיא עצמה עבודה, ומה כל זה שייך לביכורים, וצ"ע.

והרש"ש בערכין כבר עמד בקושי' המנ"ח, ותי' דמוכרח מהכא דביכורים הוא קרבן דהתנופה בביכורים הוא כעין הקרבה בקרבן, ומה"ט הדרא הך דין "דאין שירה אלא על היין", וכן מצאתי במכתבי תורה [מכתב ג' מר' מרדכי קאלינא לגאון מרוגאטשוב], ומעתה א"ש גם מה שהוסיף התוס' רשב"א, שזה "עבודת עבודה", ודו"ק, ובעיקר הך חידוש דביכורים אית ביה הקרבה ודינו כקרבן, כבר הארכנו בזה [לעיל סי' א' וב'].

ונראה דדברי הרש"ש הם יסוד גדול בכל הסוג' דשירה בביכורים, ונבאר את הדברים, ויבאר נמי במה פליג המנ"ח.

מביא את דברי הצפנת פענח דביאר דנחלקו ר' מתנה והירושלמי בגדר הדין שירה בביכורים, הם היא מדיני הקרבן או דדין שירה בעלמא היא, ומביא בזה ג' נפ"מ.

והנה במקור לדין שירה בביכורים מצאנו מחלוקת בבלי וירושלמי, דרב מתנה [ערכין י"א] יליף דין שירה בגז"ש "טוב טוב" משירה דקרבת, וירושלמי [פ"ב - ה"ג] יליף לה גז"ש "טוב טוב" מקרא דיחזקאל בשירה דעלמא, והצפנת פענח [ערכין פ"ו - ה"ה עמוד מ"ג] פתח לנו פתח גדול, וביאר בזה דשורש פלוגתתם היא האם שירת הביכורים הוא שירה בעלמא כמוסיפין על העזרות או שזה קיום דין מדיני הקרבת הביכורים, דלר' מתנה דיליף מגז"ש משירה דקרבת גם הכא בביכורים השירה היא כמו שירה דקרבת דהשירה היא קיום דין בהקרבה, אבל לירושלמי אינו כן, ודו"ק, [וע' בסוף דברינו שהבאנו מהצ"פ שחידש בזה חידושים נוספים שיהיו תלויים במחלוק' זו].

ובדרך זו ראיתי נמי בשיעורי הגרמ"ד סולובייציק שליט"א [ערכין י"א], והוסיף דאיכא בזה ג' נפ"מ, א] מה דאמרו [בערכין שם] דשירה היא דוקא ביום ככפרה שהיא ביום, חידוש זה הוא רק לר' מתנה דסובר שזה שירה דקרבת דרק אז אית ביה דין שיהא ביום ככפרה, לא כן לירושלמי דאינו אלא דין שירה בעלמא, ב] הא דאמרינן דשירה היא עבודת הלויים היינו רק בשירה על הקרבן, דרק אז אית ליה דין עבודה דבעי לויים, ושירה כמוסיפין על העזרות אף דהיה ע"י הלויים, אבל אין זה "מעבודתם", וגם בביכורים יהיה תלוי בזה, ג] דין "משוער ששירר" שייך רק בשירה דקרבת, ולא בשירה דעלמא, ויהיה נפ"מ בזה בביכורים.

ובזה יישב את קושי' התוס' בערכין [שם], דלמה הק' בסוג' רק על ר' מתנה ולא על עיקר המשנה, ולהנ"ל ניחא, דעל עיקר המשנה י"ל דאינו שירה על הקרבן וא"צ יין, וע"ד הירושלמי, ור' מתנה חידש שזה שירה על הקרבן, ולהכי הק' רק לדידה, עכתו"ד הגרמ"ד שליט"א.

ונראה דאיכא עוד נפ"מ בין הנך תרי דיני שירה בביכורים, דין שירה דקרבת ודין שירה דעלמא, ונבאר את הדברים.

מבאר עפ"י' למה השמיט הרמב"ם אוקימתא ד"דרכן לענבים" בשירה על ביכורים, ומבאר עפ"י טענת ה"חוקרי לב" דהרמב"ם לא פסק כר' מתנה.

הנה, הרמב"ם השמיט הק' גוונא דדרך ענבים לעשות יין, והביא שירה בביכורים סתם, וכבר עמד בזה במהר"י קורקוס, וביאר המנ"ח עפ"ימ"ש כ' התוס' דמדרבנן תיקנו בכל הפירות אף בלי יין, ולהכי לא הביא הרמב"ם חילוק זה דסו"ס יהיה חייב מדרבנן.

וראיתי בזה בחקרי לב [או"ח ח"א סי' ל"ז] שביאר באופן אחר, דהנה כבר הבאנו דנחלקו רב מתנה בבבלי והירושלמי במקור לדין שירה על הקרבן, דלפי הירושלמי דהגז"ש היא רק מדברי קבלה, ליכא דין שירה על היין בביכורים, משום דרק בשירה דאורי' איכא דין זה, ומה דאמרו בסוג' דשייך דין זה בביכורים, היינו דוקא ר' מתנה לשיטתו דלמד עיקר דין שירה בקרבנות "מתחת אשר לא עבדת בשמחה ובטוב לבב", דרק אז יש גז"ש מביכורים לשירה דקרבת, דרק לילפותא זו איכא לשון "טוב" בקרבנות, ורק אז שייך גז"ש ד"טוב טוב", אבל לאידך אמוראים בערכין שם ליתא כלל להך ילפותא, ולומדים דין שירה בקרבנות מקראי אחרינא, ולדידהו ע"כ דילפינן לשירה בביכורים מגז"ש ד"טוב טוב" כהירושלמי, ולא מקרבנות, וזה רק מדרבנן.

נמצא, דכל הסוג' וש"ט ומסקנה דדרכן לענבים, כל זה הוא רק לשיטת ר' מתנה, והרמב"ם פסק כאידך אמוראי במקור לדין שירה בקרבנות, ושפיר הוצרך ללמוד כהירושלמי במקור לדין שירה בביכורים, עכתו"ד החקרי לב בשוב דעת הרמב"ם.

ונראה, דלדרכו של הצפנת פענח א"צ להוסיף ולומר דבדברי קבלה ליכא דין שירה על היין, דבלא הוספה זו נמי מיושב שיטת הרמב"ם, דלפי מה שביאר דהרמב"ם אזיל כהירושלמי, הרי דממילא דשירה בביכורים אינה כשירה דקרבת, אלא שירה בעלמא כעין שירה דמוסיפין על העזרות, ושוב לא שייך בה הק' דינא דאין אומרים שירה אלא על היין, וכדברי התוס' בפסחים, ודו"ק.

מבאר דפלוגתת הראשונים אי השירה היתה בהגיעם לעזרה או לאחר תנופה, ויסוד הנפ"מ איזה דין שירה היא.

ועפ"י זה נראה לבאר פלוגתא נוספת, דהנה במשנה [פ"ג - מ"ד] למדנו שני דינים, א] הגיע להר הבית אפי' אגריפס המלך נוטלו על כתיפו, ב] דין שירת הלויים מיד כשהגיעו לעזרה, ועל כך משנה הביא ר' הונא בירושלמי קרא ד"ולקח הכהן הטנא מידך", ואינו מבואר כוונת הירושלמי בזה, ויש בזה ב' דרכים, דהר"ש והרש"ס והר"י בן מלכי צדק, פירשו דר"ה חידש דאין השירה מיד כשמגיעים לעזרה, אלא לאחר ד"ולקח הכהן הטנא מידך", וכן פירש במלאכת שלמה בשם כמה ראשונים, אולם הרמב"ם [פי' המשנה] והרע"ב והגר"א [בביאורו לירושלמי] פירשו דקאי על הדין דאגריפס המלך בתחילת המשנה, עיי"ש ה, ולפי"ז נראה, דהרמב"ם ודעימיה, המשנה היא כפשוטו, והשירה היא מיד בבואם לעזרה, דלדידהו לא דיבר ר"ה על זה כלל.

ומעתה א"ש, דלשיטתו פסק הרמב"ם דבהגיעו לעזרה איכא שירה, ולא הוסיף דרך לאחר לקיחת הכהן חל דין שירה, אבל לר"ש ודעימיה, השירה היא רק לאחר תנופה, ד"ולקח הכהן" הוא דין תנופה וכמבואר במכות [י"ט], וע' נמי בר"ש [פ"ב - מ"ד על תנופה], ודו"ק.

ונראה, דשורש פלוגתיהו הוא בהנ"ל, דהנה, כבר הבאנו מהרש"ש דשירה דביכורים היא שירה דקרבנות מחמת התנופה שבביכורים, והמנ"ח לא ניהא ליה בזה, ונראה דטענת המנ"ח היא דאף אם תנופה היא כעין הקרבה, אבל השירה היה לפני התנופה כבר בהגיעם לעזרה, ואין זה שירה דהקרבה, ונראה דמוכרח דהרש"ש ע"כ כהר"ש ודעימיה, וזה גופא חידושו של ר"ה, דאף דלית ליה לר"ה בירושלמי גז"ש דר' מתנה בבבלי, אבל ס"ל לר"ה דהשירה היה שירה דקרבנות, ולכן סובר דהיה לאחר תנופה.

נמצא דהרמב"ם אזיל לשיטתו, דכבר הבאנו מה"חקרי לב" דהרמב"ם פוסק דלא כר' מתנה, דלדידהו אינו שירה דקרבנות, והיינו לשיטתו דלמד דר"ה לא קאי כלל בשירה, דלדידהו השירה אינה שירה על הקרבן, ולהכי השירה היתה כבר לפני התנופה בהגיעם לעזרה.

מבאר דאיכא חמש נפ"מ בין הנך תרי דיני שירה, מדין קרבן או מדין שירה דעלמא.

הרי לנו ה' נפ"מ בהך נידון בין ר' מתנה בבבלי לירושלמי אי היה שירה דקרבנות או שירה דעלמא, א] אי אית ליה דין יום, ב] אי הך שירה היא מעבודת הלויים, ג] אי אית ביה דין "משוער ששירר", ד] אי איכא בזה דין דאין שירה על היין ובעי אוקימתא דדרכן לענבים, ה] נפ"מ מתי היתה השירה, בהגיעם לעזרה או לאחר התנופה.

מבאר בזה את דברי הרא"ש בכת"י [מובא במלאכת שלמה] שמבאר את דברי התוס' דשני דיני שירה נאמרו בביכורים, ומבאר בזה את דברי הרש"ס דהיו שני שירות נפרדות, ארוממך והלל.

ובזה נחזור לדברי התוס' בערכין דחידש שני דינים בשירה, ד"ל דהתוס' באמת למדו דשני הדינים נכונים, ונבאר את הדברים.

ונקדים הקדמה אחת, דהנה עי' במלאכת שלמה [פ"ג - מ"ד] שהביא להך תוס' בערכין, והוסיף בזה מהרא"ש בכת"י, וז"ל "דהאי שיר דמתני' אינו עיקר שיר דביכורים דקאמר התם בגמ' מקרא, דההוא שיר הוי עבודה דביכורים בשעת תנופה, אלא הכא לשמחה בעלמא מיד כשהגיעו לעזרה", הרי דהוסיף דהיו בב' זמנים, דשירה דמתני' היתה בהגיעם לעזרה ואינה עיקר ורק לשמחה ואין לה דין עבודה, ושירה דר' מתנה היא עבודה והיתה אח"כ בשעת תנופה, ודו"ק.

ונראה, דהמקור לכל זה היינו ע"ד הצפנת פענח, דר' מתנה יליף משירה דקרבנות, ולדידהו הוי "עבודת עבודה" ולהכי היה ע"כ בתנופה, ושאני שירה דמתני' דהיא כבר בשעת כניסתו לעזרה, והיא רק לשמחה, ולהכי כל השו"ט בשירה על היין הוא רק בדין שירה דר' מתנה, ופשוט.

ועיין היטב בדברי הצפנת פענח [שם], וברור שכוונתו לבאר את דברי התוס' כהנ"ל, ועפ"י שני הדינים בשירה, דתרווייהו איתנהו, ודו"ק.

ונראה, דהתוס' והרא"ש למדו את הירושלמי בדברי רב הונא שהביא קרא ד"ולקח הכהן הטנא מידך" כהרמב"ם וכהגר"א, והיינו דהמשנה היא כפשוטו ואינו דין שירה דקרבנות, ורק דר' מתנה הוסיף דין נוסף דאית ביה גם דין נוסף כשירה על הקרבן, וא"ש דברי התוס' מכל מה שהקשינו עליו.

והרמב"ם אזיל נמי בשיטתם דאיכא שני דינים, אלא דהרמב"ם לא פסק כר' מתנה, וכדיארנו לעיל מה"חקרי לב", ודו"ק.

ועפ"י הדברים הללו הוסיף לי הרב ישראל טופיק ישוב נפלא בשי' הר"ש סיריליאן, דבפירושו לירושלמי בפאה [פ"ז - ה"ה] ומע"ש [פ"ה - ה"ב] כתב לפרש את דברי הירושלמי שם "קודש הלולים", שביכורים

קוראים עליהם הלל בתנופה, וצ"ע ממתני' [פ"ג-מ"ד] דמפורש דאומרים "ארוממך ה' כי דיליתני", ועפ"י הנ"ל א"ש דתרוייהו איתנהו, דבפי' הרש"ס במתני' [פ"ג - מ"ד] כ' שאומרים ארוממך משום שנעשה בכנופי' גדולה שמתקבצין רבים ודמי לחנוכת הבית, וי"ל דזה מיירי בשירה שהיו אומרים כשהגיעו לעזרה, דשם מתקבצין בכנופי', ודין אמירת הלל הוי' בשעת תנופה כמ"ש הרש"ס הנ"ל, והיא מדין שירת הקרבנות, ודו"ק.

והדברים מתאימים לדברי הרש"ס בפי' למשנה [פ"ג - מ"ד] באגריפס המלך שנותנו מידו ליד כהן, ופירש הרש"ס דמפרש טעמא בירושלמי דכתי' ולקח הכהן הטנא מידך, הרי שפירש את הירושלמי כהרמב"ם וכהגר"א, ולפי"ז י"ל דמתני' כפשוטו והוא דין שירה נוסף, [אלא דאכתי צ"ע מפירושו בגמ' שם שהביא פי' הר"י מסימפונט שכ' כהר"ש].

מביא את ביאורו של הצפנת פענח בתוס' הנ"ל, והכל עפ"י הנ"ל שיש ב' דיני שירה בביכורים, אלא דהתם מחלק בין ב' סוגי ביכורים, ביכורים דקריאה וביכורים דהבאה.

והנה, הבאנו את יסודו של הצפנת פענח בסוגי' זו, אולם אף דביסוד הדברים הלך בדרך זו, אבל חידש בזה חידושים נוספים, ותוכן דבריו הם כך, דמביא את קושי' התוס' בערכין דלמה הק' רק על רב מתנה מהא דאין שירה אלא על היין, והביא דהירושלמי יליף לדין שירה מקרא אחר, וביאר דשני הדינים נכונים, דבאמת יש ב' דינים שונים בביכורים, דיש ביכורים דאית להו דין קרבן, ויש ביכורים דלית להו דין קרבן, ותלוי, דהנך דמביא וקורא, הנך אית להו דין קרבן, אבל הנך דמביאין ואינן קורין, בהנך אין דין קרבן, דא"צ להכניסם לעזרה כלל, ורק מביאם להר הבית, ואין בו שום הקרבה, וזה חידוש גדול, [ומה דמבואר במכות י"ט דהנחה מעכבת, היינו בהנך דאין קורין מספק, דמספק אית להו דין קרבן].

והוסיף לחלק בזה עוד דשני סוגים שונים של ביכורים נינהו, דהנה בביכורים מצאנו דיני קרבן ומצאנו נמי דיני תרומה, וחידש דרך הנך דמביא וקורא מביאין לעזרה ורק להם איכא דין קרבן, ובאידיך דאינם קרבן, היינו דאית להו חלות דין תרומה ותו לא, ודו"ק.

ועל זה הוסיף דחלוקין נינהו נמי בדין שירה, דדין שירה דיליף בירושלמי היינו להנך דאין להם דין קרבן, וזה שיר בעלמא לשמחה ובזה א"צ על היין, ודרשה דר' מתנה קאי על ביכורים דקריאה שיש להם דין קרבן, ורק בהנך איכא דין דרכן לעשותן ליין, והוסיף דזהו נמי כוונת התוס', דמה שכתבו דזה "עיקר שירה" היינו דוקא בשירה על ביכורים דקריאה, וזה על הקרבן ובזה קאי ר' מתנה, והמשנה איירי בביכורים דמביא ואינן קורא, ובהנך השירה היא רק לשמחה, ודו"ק.

מסכת

מקוואות

סימן א'

יסוד דינא דמקווה – 'היקוות' וכינוס של מים.

א] מבאר דמים ומקווה תרתי נינהו, דמקווה פירושו 'כינוס' של מים.

נתחדש להלן [סימן ו'] שיש שני אופנים של השקה, חד למקווה וחד למים, עיי"ש בארוכה כמה הוכחות לזה, אלא דבעיקר הדבר תמהנו [שם] שזה קשה, שהרי מה שייך לחלק ביניהם שהרי המים הוא המקווה והמקווה הוא המים, וכל מה שמעכב את חיבור המים להיות גוף אחד של מים, מעכב גם את חיבור המקווה להיות מקווה אחת, [עיי"ש לגבי יבחושין ומי הים].

ועיי"ש שביארנו ש'מקווה' אין פירושו מ' סאה של מים דהיינו שהמציאות של המים היא היא המקווה עצמה, דאינו כן, אלא ד'מקווה' פירושו 'כינוס' ואיסוף של מים, דזהו החפצא ומציאות של מקווה, עצם ה'היקוות' של המים, ולכן שייך השקה שאינו לגוף המים רק לכינוס של המים.

והמקור לזה מלשון התרגום על הלשון 'מקווה' [סוף שמיני] והוא "בית כנישות מיא", והיינו 'כינוס' של מים¹⁸⁴, וממילא דמזה למדנו שגוף המים וגוף המקווה תרתי נינהו, הלכך שפיר שייך השקה להשוותן ל'כינוס' אחת של מים אף ד'גוף' המים לא נהפך להיות גוף אחד של מים.

ב] מביא מקור לזה מהחזו"א ואבני נזר לגבי מחיצות של המקווה, ומדברי רש"י בהגדרת 'אשבורן'.

וכמה חידושים וכמה מקורות וכמה נפ"מ מצאנו להגדרה הזו במקווה:

א] מצאנו חידוש בחזו"א [תניינא י' י"ב], דיצא לחדש דשלולית של מ' סאה של מי גשמים לא חשיבא כמקווה כיון שאין לו מחיצות, והיינו דלא חשיב ככינוס של מים, ועפי"ז חידש עוד דשלג רק חשיב מקווה באופן שהשלג מונח בתוך המחיצות של המקווה, ובאמת דכן מבואר בדברי הרמב"ם שכתב 'הביא מ' סאה שלג וכו' והניחו בעוקא' ומשמע דבעינן הנחה בתוך מחיצות, והיינו כנ"ל, ודו"ק.

ב] באבני נזר [יו"ד סימן רע"א ס"ק ה'] הוסיף בזה חידוש נוסף דהכתלים של המקווה הם חלק מהטהרה כמו המים, וז"ל "דטהרת מי מקוה אינו המים לבד, רק הקרקע שמתקבצים שם המים, ותרגום מקוה מים בית כנישת מיא, וע"כ אין מטבילין באויר, ופרש"י בהגיגה [י"ט ע"א] שלא אמרה תורה מקוה של אויר לטבילה, ומים למקוה כמו דפנות ואויר לקרקע הבית שעיקר הוא הקרקע, וע"כ סילון העשוי להביא מים למקוה חשיב משמש את קרקע המקוה".

ג] ויש מקור גדול לדבריהם, דהנה, מעיין כשר בזוחלין ומקווה פסול בזוחלין, ובעי אשבורן, וכפשוטו הביאור באשבורן הוא שהעיקר הוא שהמים לא יזחלו, אבל אין בזה שום 'הגדרה חיובית', אולם אינו כן, דלשון אשבורן פירושו שהמים מכונסים לתוך מקום מסויים, דיעויין בתוספות יום טוב טהרות [פרק ח' משנה ט'] וז"ל, "והאשבורן, פי' הר"ב מקום עמוק שנקוו בו מים, וז"ל רש"י בפרק כל שעה [מ"ב], "אשבורן לשון שבירה שמשתרר הקרקע ונאספים המים שם", עכ"ל, הרי דברש"י ובר"ב מבואר שצריכים מקום עמוק או שבירה בקרקע להיות כמקום כינוס למים, ולא סגי בזה שחסר בזחילה מצד עצמה, ועיין נמי בלשון הרמב"ם [מקוואות ב' ז'] שכתב "מקווה מים יהיה טהור - והוא 'מקום' מים מכונסים", והיינו כנ"ל, וכל זה מקור לחזו"א ואבני נזר, ודו"ק.

ובאמת דמבואר בב"י [סימן ר"א – ב' ס"ק ב'] שהביא את החילוק בין מעיין שמטהר אפילו דרך זחילתו לעומת מקווה דבעינן דווקא אשבורן, והביא כן מהמרדכי במסכת שבועות [ריש סי' תשמ"ה] שכתב וז"ל, "דטעמא דמילתא משום דמעין נקרא בכל ענין בין בזוחלין בין באשבורן אבל מקוה אינו נקרא אלא באשבורן, כדכתיב בראשית [א' - י'] יקוו המים אל מקום אחד" ע"כ, וכתב הב"י "כלומר וכהאי גוונא מפרשינן מקוה דכתיב בקרא", הרי לנו דעיקר שם מקווה היינו מה דכוננים כהדדי "אל מקום אחד", וצורת הכינוס היא ע"י אשבורן, ובזוחלין חסר בכינוס "אל מקום אחד", ודו"ק, ועיין בהערה¹⁸⁵.

¹⁸⁴ ובתחילת בראשית אמר הקב"ה "יקוו המים אל מקום אחד" והתרגום שם "יתכנסון המים", ואח"כ נאמר ו"למקווה המים קרא ימים", והתרגום "ולבית כנישות מיא".

¹⁸⁵ ולכא' זה דלא כהריב"ש וכהגר"א דלמדו דדינא דזוחלין במעיין ואשבורן במקווה שייכי לדין שיעור של מ' סאה במקווה ושיעור במשהו במעיין, והביאור, שבזוחלין ליכא צירוף מים לשיעור אחד של מ' סאה, ולכן מעיין אין בו שיעור כיון שכשר בזוחלין, ומבואר דלולי הדין שיעור מ' סאה במקווה לא היינו צריכים אשבורן כלל.

ג] מביא מהגרי"ד זצ"ל לבאר בזה למה מהני מקווה של שלג אף דאין בזה חיבור דסו"ס יש בזה כינוס.

ד] ואחרי כל זה יש מקום לומר עוד, דסגי ב'כינוס אחד' של כל הטיפות של מ' סאה ליצור שיעור של מ' סאה אף בלי שיש ביניהם חיבור להשוותן לגוף אחד של מ' סאה, ויש מקור לחידוש זה ממקווה של שלג. דהנה, בשלג מצאנו בר"ש [טהרות פ"ג מ"ב] שהביא מהא דתניא בנדה [י"ז] דבשלג נטמא מקצתו לא נטמא כולו ונטהר מקצתו נטהר כולו, וביאר הר"ש, דלענין טהרה מהני דסגי בזה דנוגעין זה בזה, ולענין טומאה לא מהני דסו"ס לא חשיבי כאחד, והקשה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל [גיטין - שיעורי הדף - דף ט"ז], דלענין טהרה ג"כ בעינן חיבור ולא סגי בנגיעה שהרי מדין זריעה אתינן עלה, ומה"ט קטפרס אינו חיבור לטהרה אף דודאי שיש כאן נגיעה, וביאר הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שיש כאן חיבור של גרגיר אחד לחבירו אבל אין כאן חיבור שכולו יחשב כגוש אחד, וממילא כיון דכל גרגיר של שלג מחובר לחבירו, שוב חיילא שם מקווה בגרגיר הראשון, וממילא שחבירו על ידו כבר מחובר למקווה, וכן חבירו לחבירו, אבל בטומאה יש אב וראשון ושני ותו לא, ולכן לא נטמא כולו.

אולם העיר בזה הגר"ש רוזובסקי זצ"ל דא"כ איך מהני מקווה של שלג, הרי אין כאן גוש אחד של מ' סאה ותירץ דכנראה דא"צ חיבור של גוש אחד של מ' סאה, וכבר נתקשה בכל זה באמרי משה [סימן א' ס"ק ה' – ז'], עיי"ש שכתב בזה דברים מחודשים.

וראיתי בשיעורי הגרי"ד סולובייצקי זצ"ל [זבחים כ"ב: ס"ק ד'] שפירש שבתוך המקווה עצמה ליכא חסרון במה שאין המים מחוברים להיות גוש אחד, דעצם זה שיש מ' סאה מכונסים במקום אחד משווה אותם למקווה שיש בה מ' סאה, והיינו ממש כיסוד הנ"ל.

ד] מביא בזה מגאון ר' מיכל פיינשטיין ליישב דינא דקטפרס לגבי השלמת שיעור מקווה, ולמה אין בזה סברות הפוכות בין חיבור לטהרה לחיבור להשלמת המקווה.

ה] וע"ד זה מצאנו נמי בדין קטפרס ושפופה"נ, דשיטת הר"י בעל התוס' דחלוקין דינא דחיבור המים בדין טהרת מים טמאין ובדין השלמת שיעור המקווה דתרי דיני חיבור נינהו, דקטפרס חשיבא כחיבור להשלמת השיעור מים למ' סאה אבל לא חשיבא כחיבור לטהר את המים, ולעומת זאת, טופח להטפח הוא שיעור חיבור המים לטהר אף דלהשלמת השיעור בעינן שפופה"נ, הרי לנו סברות הפוכות, דקטפרס קיל טפי השלמת השיעור ובטופח להטפח קיל טפי חיבור לטהרה, וכבר תמהו בזה הראשונים, וקושי' זו מצאנו בתוס' בחגיגה [כ"א:]: ששם הביאו קושי' זו מר' אלחנן בנו של הר"י דתמה כן על אביו הר"י שחידש הנך שני דינים ליישב סתירת המשניות, ותמה עליו שיש בזה סברות הפוכות, ואמר לו הר"י, ד"טומאה וטהרה והשקה הלכתא גמירי לה ולא בסברא תליא מילתא", ועיין בכל זה בהערה¹⁸⁶.

ובישוב הקושי' ראיתי בשיעורי הגאון ר' יחיאל מיכל זצ"ל [עמודים קפ"ט – ק"צ] שביאר דבאמת חלוק השקה לטהרה שבזה בעינן שיהיו כגוף אחד, דלטהרה דומי' דלטומאה דבעינן שיהיו כגוף אחד לטמא ולטהר, אבל לשיעור מקווה סגי בזה שהם מקובצין ביחד ולא בעינן שיהיו כגוף אחד, וטופח להטפח סגי להיות כגוף אחד מחוברים זה לזה הלכך טופח להטפח מהני להשקה זו אבל סו"ס אף שהם מחוברים אבל אכתי אינם מקובצים וכנוסים יחד כיון שיש ביניהם מחיצה וצריך חיבור של כשפופה"נ לדונם כמקובצים

¹⁸⁶ דהנה, שנינו במסכת טהרות [פרק ח' משנה ט'] "הנצוק והקטפרס ומשקה טופח אינן חבור לא לטומאה ולא לטהרה", ומשנה זו הובאה בגיטין [ט"ז], וקשה שהרי מצאנו בתוספתא, מובא בחגיגה [י"ט], "תניתוה, שלש גממיות בנחל, העליונה התחתונה והאמצעית. העליונה והתחתונה של עשרים עשרים סאה, והאמצעית של ארבעים סאה, וחרדלית של גשמים עוברת ביניהן, רבי יהודה אומר, מאיר היה אומר מטביל בעליונה", ומבואר בתוס' שם דכו"ע מודי דטובל בתחתונה ורק חולקים בעליונה, וקשה דהכא החרדלית של גשמים שעוברת ביניהן אינו אלא קטפרס, ואיך מהני לחיבור לטהרה, ועיין ברש"י בגיטין [שם] שפירש דהך משנה דקטפרס דאינו חיבור בשני מקוואות חסרות, ומאי שנא מהתוספתא, ופירש ר"ת, מובא בתוס' בגיטין [שם] דדווקא בשניהם של כ' אינו חיבור לא כן באחד של כ' ואחד של מ' דבזה מיירי התוספתא ורק בזה מהני החיבור של חרדלית של גשמים שעוברת ביניהן, ודו"ק.

ועיי"ש בתוס' וכן הוא בתוס' בחגיגה [י"ט]: שהביאו בזה מהלך אחר במשנה בטהרות בדין "הנצוק והקטפרס ומשקה טופח אינן חבור לא לטומאה ולא לטהרה", דלא קאי כלל על השלמת השיעור, אלא על הדין חיבור לטהר מים טמאין ע"י השקה דלזה לא מהני קטפרס, ולפי"ז לק"מ דשני דינים נפרדים נינהו, אולם עיין בריב"ש [רצ"ב] שהאריך בב' שיטות הללו, ותמה טובא על הר"י דאיכא בזה סברות הפוכות, דתמיד מצאנו דקיל טפי חיבור להשקה לטהר מים טמאים דסגי בטופח ע"מ להטפח, ולהשלמת שיעור בעינן דווקא שפופה"נ, והכא לענין קטפרס מחמירים בהשקה לטהר מים טמאין דהכא לא חשיב קטפרס כחיבור, משא"כ הכא, וצ"ע, ועיין בתוס' בחגיגה [כ"א:]: שהביא קושי' זו מר' אלחנן בנו של הר"י דתמה כן שיש בזה סברות הפוכות, ואמר לו הר"י, ד"טומאה וטהרה והשקה הלכתא גמירי לה ולא בסברא תליא מילתא".

ביחד, דלענין השלמת השיעור בעינין מקובצין וכנוסים ביחד, ושייך חיבור בלי 'כינוס אחד' ושייך 'כינוס אחד' בלי חיבור.

וכל זה אינו סתירה לדין קטפרס, דהכא מצאנו דמקילין להשלמת השיעור דמ' סאה אף דלענין השקה לא מהני לטהר מים טמאים, והחילוק פשוט, דקטפרס מהני להחשב ככינוס אחד, דהמים העליונים ותחתונים בהדי' הקטפרס כולו כינוס אחד של מים חשיבא כהדדי, אבל לחבר לטהרה לענין השקה לא מהני, דסו"ס אינו חיבור לגוף אחד, וכבר הבאנו דשולית בלי מחיצות הוא חיבור בלי כינוס אחד, ולעומת זאת שלג בתוך עוקא הוא כינוס אחד בלי חיבור, וגם קטפרס הוא כינוס בלי חיבור.

אולם צריכים להוסיף ביאור בדבריו, דלמה קטפרס מיקרי כינוס אחד, וצ"ל דכיון שהמים היו מכונסים למעלה, ושוב הם 'מעתיקים' את הכינוס שלהם למטה, הרי דדיינינן ליה לכינוס אחד דהתחלתו למעלה וסופו למטה.

ה] מקור לכל הנ"ל בדברי הרמב"ן במקוהו של ים', ומחלקות התנאים בדין ים' לגבי מקוהו.

ו] ויש מקור נוסף לחידוש זה מדברי הרמב"ן בתחילת בראשית, דמתחילה אמר הקב"ה "יקוו המים אל מקום אחד", ואח"כ נאמר ו"למקוה המים קרא ימים", והיינו דאחרי שנעשה כינוס של מים למקום אחד, אז ה' כינוס שנקרא 'מקוה' קראה בשם "ימים", וביאר הרמב"ן [שם] דלשון 'ימים' היינו 'ים מים', והביא פסוק "כמים לים מכסים" שמכאן מבואר שהלשון 'ים' קאי על הארץ שעליה מתכנסים מי הים, ולא על המים עצמם, וממילא ד'ימים' היינו 'ים מים' היינו הקרקע שמחזיק את המים.

מתוך דבריו מבואר שהקריאת שם 'מקוה' אינו למים הכנוסים אלא ל'מקום' שבו כנוסים המים, ובאמת מהך קרא ילפינן ד'ים' דינו כמקוה ואין דיני כמעין, הרי דקרא קאי בדיני מקוה וקאי על המקום עצמו.

ז] והנה מצאנו פלוגתת התנאים בדין 'ימים', עיין בזה במקוואות [פ"ה מ"ד] ובפרה [פרק ח' משנה ח'] ושורש פלוגתתם עומד על נקודה זו דזחילה אינה פסול בעלמא בדיני מקוה, אלא דזחילה היא סתירה לעצם מהותה של מקוה.

ובעזהי"ת נבאר את הדברים: התנאים נחלקו בתרתי, א] אי כל הימים דין מקוה עלייהו או רק ים הגדול ושאר הימים דין מעיין עלייהו, ב] עוד נחלקו האם דינם כמקוה רק לענין זה שפסולים למי חטאת [דרק מעיין כשר למי חטאת] אבל לענין זוחלין אין דינם כמקוה ולכן יהיו כשרים כשמים זוחל מהים, ורבו הפירושים בפלוגתא זו, ועיין משנה אחרונה [פרה שם] שביאר את הדברים, וכל דבריו מיוסדים עפ"י דברי המרדכי בשבועות שהבאנו לעיל מהב"י [סימן ר"א – ב' ס"ק ב'] שכתב דדין זוחלין הוא חסרון בעיקר הכינוס של המים וחסר בעיקר השם מקוה.

וביאר דאף דהתורה קראה לימים בשם מקוה, וכלישנא דקרא ו"למקוה המים קרא ימים", אכן אעפ"י כ"ס"ל לרבי יוסי דע"כ דכל דינם כמקוה רק לענין זה שאין להם הכשר למי חטאת כשאר מעיין, אבל אינו נידון כמקוה ממש גם לענין פסול זוחלין [באופן שהמים זוחלין מחוץ לים], שהרי כיון שהים מצד עצמו חשיב כזוחל מחמת הנהרות שנזחלין לתוכו וכמבואר בראשונים [רש"י שבת ק"ט, ר"ש ורא"ש בפרה], אז ע"כ שזה חידוש הקרא להגדירו כמקוה, שהרי מקוה זו סותרת את עצם מהותה של מקוה בזה שיש לה זחילה עצמית, וע"כ דרק חיילא ביה שם מקוה בתורת 'הפקעה' מהדין מעיין והיינו שהוא פסול למי חטאת, אבל חוץ מזה דינו כמעין לענין זוחלין שאין דינו באמת כמקוה.

ולשיטת רבי יהודה נאמר דאף דהתורה קראה לימים בשם מקוה, וכלישנא דקרא ו"למקוה המים קרא ימים", וכפשוטו זה קאי על כל הימים, אכן כיון שזה חידוש מגזה"כ, דסתם זוחלין הוא הפקעה מעצם התורת מקוה, וע"כ דאין לך בו אלא חידוש, ומוקמינן ליה לקרא דווקא בים הגדול, ולכן כל הימים כשרים בזוחלין חוץ מים הגדול שפוסל במים שזוחלין ממנו.

עכ"פ למדנו הכא דזחילה אינה פסול בעלמא בדיני מקוה, דא"כ למה לא נימא דאדברא, דהכא התורה קבעה את הים כמקוה לפסול זחילה ממנו, והיינו שהתורה גילתה שהזחילה העצמית של הים לא חשיב כזחילה, ולמה לחדש דכוונת התורה רק לים הגדול או רק לשאר דינים חוץ מזוחלין, והטעם לזה ביאר המשנה אחרונה עפ"י יסוד הנ"ל, דזחילה היא סתירה לעצם מהותה של מקוה, וכמבואר במרדכי¹⁸⁷.

¹⁸⁷ ויש להוסיף בדברי האו"ש [פ"ט ממקוואות הי"ב] שכ' בטעם דהים מטהר בזוחלין, אע"ג דלשאר מילי ל"ה כמעין ודינו כמקוה וכמפורש בהאי קרא, והטעם להאי חילוק משום דבקרא דמקוה כתיב 'אך מעיין ובור מקוה מים', וימים אע"ג דקראו הכתוב 'מקוה', אבל 'בור' ל"ה, ודין זוחלין ואשבורן הוא משום דמקוה חשיב 'בור', ומשא"כ ים ל"ה בור ולכן מטהר

ו] מביא יסוד הנ"ל מחידושו של הרא"ה במקוואה שמימיו מרודדין דלא מהני להוסיף מים שאובין, חידוש דיסוד השיעור של "מ' סאה" הוא שיהא צורת ה'כינוס מים' באופן שיהא ראוי לטבילת אדם, ונחלקו הרשב"א והרא"ה בעיקר השיעור של מ' סאה האם הוא שיעור בכינוס מים או לא, וזה גם שורש פלוגתתם בדין שיעור מ' סאה במעיין לטבילת אדם.

ח] ונראה להביא ראיה ונפ"מ נוספת לחידוש זה, דהנה שנינו בסוף פרק ז' דמקוואות, "מקוה שמימיו מרודדים כובש אפילו חבילי עצים וכו' ויורד וטובל", ויעוי' בבית יוסף [סעי' ס"ו - עמוד רצד] דכ' בשם הרשב"ץ דדוקא בעצים או אבנים אבל בכלים פסול, וכו' בשו"ע [סעי' ס"ו] דבכלים פסול, ובביאור דבריו יעוי' בט"ז [ס"ק פ'] משום דהוי הווייתו של המקוה ע"י דבר המק"ט ויעוי' בש"ך [שם ס"ק ק"מ] דתמה בדבריו וביאר באופ"א, ועיין בהערה ¹⁸⁸, עכ"פ משמע שכעת יש פסול במקוה, וצ"ב בטעמא דמילתא.

עוד יש לעיין במשנה זו דאף דמבואר במשנה דכובש חבילי עצים, אכן בפשוטו ה"ה דיכול להוסיף שאובין דהא יש כאן מ"ס כשרים ועי"ז יכול לטבול, אמנם יעוי' בבדק הבית [שער ז' ריש פ"ז] דס"ל לרא"ה דאינו יכול להוסיף שאובים משום דלא חשיב מקוה כשירה כ"ז שא"א לטבול שם, ויעוי' במשמרת הבית שהרשב"א השיג על דבריו.

והנה טעמא בעי דמהיכי תיתי נדון את המקוה כמקוה פסולה, וראיתי בזה בשו"ת גינת ורדים [יור"ד כלל ד' סימן א'] דהאריך בזה ומסיק דלא חיישנין לדעת הרא"ה דפוסל במים שאובין, אולם מדבריו משמע דכל מה דחולקים על הרא"ה הוא משום דכיון דשייך לטבול ע"י חבילי עצים, א"כ "חשוב כאילו היה מקומו מכונס שעולה בו טבילה לאדם בריוח ושפיר מכשרינן ליה ע"י מים שאובין", הרי דאף דהכשיר כהרשב"א אכן אין זה אלא משום דדיינינן ליה כאילו שהמים מכונסים באופן ששייך טבילת אדם, וצ"ב דל"ל טעם זה.

ואשר נראה בזה, דאחרי שנתבאר שיש דין כינוס מים במקוה, וזה יסוד דינא דמקוה מה שהמים מכונסים, שוב י"ל דהדין מ' סאה שיהא בו שיעור שהוא ראוי לטבילת אדם, דין זה אינו דין שיעור גרידא אלא שהוא גם דין בכינוס מים, שיהא צורת הכינוס מים שיהא ראוי לטבילת אדם, ובלי זה חסר בשם מקוה, ולזה בעינן הווי' ע"י דבר אחר ולזה פסול במים שאובין דלאו תורת מקוה עליו, ומה"ט כתב הגינת ורדים דסברת החולקים הוא דאית ביה דין כינוס מים לגבי טבילת אדם כיון שהוא יכול לטבול בו ע"י כיבוש חבילי עצים, ודו"ק, ועיין בהערה ¹⁸⁹ מה שיש לדייק עוד בזה.

ובאמת דהדברים מפורשים מיניה וביה בפלוגתת הרא"ה ורשב"א, דהנה, תחילת דברי הרא"ה שם קאי על מה שהביא הרשב"א שהדין מ' סאה הוא דין ג' במעיין לגבי טבילת אדם, והרא"ה השיג שכל הדין מ' סאה הוא רק דין במקוה, ועל זה הביא הרא"ה דין זה דבמקוה שמימיו מרודדים דאין להוסיף שאובין, וקשה דמה שייכי הנך תרי דינים אהדדי, אולם לנתבאר כאן א"ש, דהרא"ה למד דעיקר השיעור מ' סאה הוא דין ב'כינוס' של המים, והיינו שיעור בהיקוות של המים במקוה, וממילא דזה לא שייך למעיין, וזהו שהביא ממקוה שמימיו מרודדין שגם שם יש חסרון שיעור במקוה אף דבמצאות יש כאן שיעור מים, וע"כ משום שיסוד הדין של מ' סאה הוא שיהא צורת הכינוס מים באופן שיהא ראוי לטבילת אדם, וממילא דכל זה לא שייך למעיין.

והרשב"א חולק בכל זה, ובאמת דתחילת פלוגתתם הוא בדרשה שמשם לומדים את השיעור מ' סאה, שהרא"ה למד את הדרשה דמ' סאה מהפסוק "מדכתב רחמנא מקוה מים דמשמע מים מכונסים נקטינן מינה שיעורה וכו' ובמעין לא נתנה בו שיעור", ועל זה תמה הרשב"א "ומעולם לא שבא הלם שיעור מ' סאה ממקוה מים", והרשב"א הביא את הדרשה של הסיפרי והגמ' בעירובין לילפוטא של מ' סאה, ודברי הרא"ה תמוהין עד מאד, וצ"ע.

בזוחלין, ומדבריו משמע שיש כינוס של מים ויש כינוס בתוך בור ויש הלכות על הבור שהוא המקום של הכינוס, ואשכחן הדין בבור שהוא המקום של הכינוס.

¹⁸⁸ וכן יעוי' בביאור הגר"א שם ס"ק קי"ח וע"ש ויעוי' בחזו"א תנינא סי' ט' ס"ק יד דביאר אמאי ליכא פסול דהווייתו ע"י טמא וע"ש שביאר את דברי הרשב"ץ דלא יתן כלים במקוה דאם יתן כלים מקבלים המים ונעשין שאובין דאין המים שבכלים מצטרפים למ"ס אף שלא נעקרו מהמקוה וכמש"כ הרשב"א וע"ש, ויעוי' בדבר אברהם ח"א סי' י"ח אות ב' מה שביאר בדברי הרשב"ץ וע"ש.

¹⁸⁹ ועיין היטב בלשון השו"ע [שם] בדין זה, וז"ל "מקוה שמימיו מתפשטין ואינו יכול להתכסות בו, נותן בו מצד אחד אבנים או חבילי עצים, כדי שיקבצו מימיו אל מקום אחד ויעלו בענין שיוכל להתכסות בו", ומלשונו מדוקדק שהמים מוגדרים כ'מתפשטים' וע"י החבילי עצים יקבצו מימיו אל מקום אחד, ומשמע שיסוד הדין בזה הוא דאין למים דין 'קיבוץ במקום אחד' באופן שלא רואים לטבילת אדם, ודו"ק, והיינו דחסר בכל הכינוס מים, ודו"ק.

ובביאור דבריו יעויין בסוגי' בעירובין [ד':] דדרשינן "ורחץ את כל בשרו במים - שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים, במים - במי מקוה, כל בשרו - מים שכל גופו עולה בהן, וכמה הן - אמה על אמה ברום שלש אמות. ושיעור חכמים מי מקוה ארבעים סאה".

הרי לנו ג' דרשות, א' חציצה, ב' "במים - מי מקוה", ג' שיעור מ' סאה, והנה תוכן הדרשה האמצעית הוא כך: "במים - במי מקוה" - ופירש"י "במים במי מקוה - המכונסין משמע ואף על גב דלאו חיים, מדלא כתיב חיים", והיינו דהלשון 'במים' משמע דקאי על מים מסויימים ולא מים בעלמא, ולמדו דפסוק זה בפרשת מצורע קאי על הלשון "מקוה מים" לעיל מיניה סוף פרשת שמיני, ומהכא ילפינן דקאי על מי מקוה.

ונראה דשורש פלוגתת הרא"ה והרשב"א הוא האם הדרשה השלישית לענין השיעור של מ' סאה הוא המשך של הדרשה האמצעית או לא, דהרא"ה למד שזה המשך, והיינו דעל הך דין דכל כינוס מים מטהר גם בלי מים חיים, בזה נאמר השיעור מ' סאה, והיינו בגוף הכינוס, וממילא דזה לא שייך במעיין, אולם הרשב"א למד ששני דרשות נפרדות ניהו בלי שייכות, ומה"ט למד שזה דין גם במעיין.

ומה"ט נחלקו גם במימיו מרודדין דרק אחרי שהרא"ה הוכיח שיש שיעור מ' סאה בכינוס של המים, שוב חידש עוד דגדר הדרשה הוא שתהא צורת הכינוס מים באופן שיהא ראוי לטבילת אדם, ודו"ק.

ז' עפ"י יסוד זה יבואר עיקר דינא דשאובין ליישב בזה את קושי' הראב"ד.

ט' ועפ"י יסוד זה הארכנו להלן [סימן ג' פרק ד'] לבאר יסוד דינא דשאובין, דבתו"כ ילפינן דשאובין בעינן דומי' דמעיין דמעיין בידי שמים, ולכן אדם שממלא מקוה פוסלו מצד שאובין דכבר לא דומה למעיין, ורק מי גשמים כשרים למקוה.

וכתבו הזכר יצחק [ח"ב] וברכ"ש [יבמות] דמבואר הכא דדינא של התו"כ הוא דין בעשייה, דבעינן עשייה בידי שמים ולא עשייה בידי אדם, ולא שיש פסול במים עצמם בזה שהם שאובין, ועפ"י זה ביארו דרוב מי גשמים כשר מצד הדין רובו ככולו דרובו של העשייה בידי שמים מגדיר את העשייה בידי שמים ולכן זה כשר, דאי נימא שזה פסול בגוף המים, אז נצטרך לומר דרוב כשר מצד ביטול ברוב, ואיכא הרבה הוכחות דלא מהני ביטול ברוב במקוה, וע"כ שזה דין בעשייה ולא דין בגוף המים הלכך מהני מדין רובו ככולו.

ולכא' קשה דלמה במי גשמים שנתמלאו במקוה ע"כ כלי בלי שום כוחות האדם דלמה מיקרי שאובין, הא סו"ס אין כאן אלא עשייה של שמים, וזו טענת הראב"ד בסוגי' בב"ב [ס"ו] ומה"ט למד דשאובין בסוגי' דהתם הוא מדרבנן כיון דלא נעשה ביד אדם ממש, אלא שנכנס ויצא מהכלי מעצמן, ומכאן קשה על כל הראשונים [תוס' שם ובב"ק ס"ז ובר"ש פ"ב דמקוואות] שהוכיחו דקרא של התו"כ אסמכתא ושאובין הוא רק מדרבנן, או דקרא רק מיירי ברוב שאובין והסוגי' במיעוט, ולמה לא חילקו כפשוטו כהראב"ד.

ועפ"י היסוד הנ"ל נראה דע"כ דאינו דין בעשייה, אלא דתוכן הילפותא הוא דכמו דבמעין ליכא התערבות של האדם בעצם מציאותו, כמו כן 'מקוה' שעצם מציאותה והגדרתה היא 'קיבוץ ואסיפת מים', ד'מקוה מים' היינו היקוות של מים וכתבאר לעיל, וילפינן בהך ילפותא דהך מציאות של 'קיבוץ' של מים צריכה להתייחס למקוה עצמה כמו שהמציאות של מעיין מתייחסת לעצמה בלי כוח אחר מעורב בו, ובשלמא בנעשה בידי שמים אז שפיר מיקרי אסיפה וקיבוץ של המקוה עצמה דאין כאן התערבות חיצונית של כוחות אחרים בקיבוץ המים, לעומת בידי אדם, דהכא הקיבוץ והאסיפה שייכי לאדם ומתייחס לאדם, והיינו דגדר הפסול הוא דדיינינן ליה כאילו שהאדם עצמו מחזיק את כל המים ביחד ומקבצם בתוך הבור של המקוה כיון שהוא זה שקיבצם והכניסם לשם, ולא רואים שהמקוה עצמה מקבת ואוספת את מימיה, ושוב אין האיסוף וקיבוץ המים מתייחסים לגוף המקוה עצמה, ואין זה 'היקוות של המקוה' לחול עליה שם "מקוה מים", וכל זה גלי לן קרא דבעינן בידי שמים.

ומעתה נראה דשאובין בכלי גם באופן שנעשה השאיבה ממילא, הכא הקיבוץ והאיסוף של המים מתייחס לכלי, דהך מים נתאספו ונתקבצו כבר בתוך הכלי עצמו, ומה שיצאו מהכלי למקוה אין בזה 'ביטול' של איסוף המים הראשונים, רק ש'נעתק' הקיבוץ והאיסוף הראשון למקום חדש, וגם זה חסר ב'בידי שמים', שיש כאן התערבות של כוחות אחרים באיסוף המים, ואף דלא היה כאן פעולה חיצונית ליצור את הכינוס, אבל נתחדשה בדין זה דדיינינן ליה דהאיסוף הראשון במקומו עומד.

והיינו דאין כאן 'עשייה בידי אדם', וכטענת הראב"ד, אבל סו"ס כבר יצא מכלל בידי שמים, דבידי שמים היינו 'ממילא', והכא אין ההיקוות מתייחסת לגוף המקוה עצמה, רק לכלי, [ונוסיף, דאף כשממלא מכמה כלים והיה מקום לומר דהקיבוץ של כל המים כהדדי לא היה קודם והקיבוץ הזה התחדש במקוה,

שבכלים לא היה את כל הקיבוץ והאיסוף שקיים לפנינו במקוה, ודו"ק, אולם נתחדש דדיינינן ליה כאילו שכל המים היו כבר מקובצים - קצת כאן וקצת שם, ואח"כ הצטרפו ביחד].

והיינו דלדברינו דיינינן להיכן מתייחס האיסוף והקיבוץ וה'היקוות' של המים, האם ההתייחסות הוא למקוה עצמו, או לכוחות אחרים חיצוניים, והגדר בדין 'בידי שמים' הוא שהכל יהיה 'ממילא', ולא דבעינן התייחסות חיובית לשמים להיות דומי' דמעין, אלא דגם מעין וגם מקוה שייכי לעצמם, וכאן חיילא החסרון של כלי, ועיין בהערה ¹⁹⁰ תוספת מקור לזה.

ולפי דברינו נמי ניחא קושי' האחרונים דלא מהני ביטול ברוב במים שאובין, וע"כ שזה לא פסול במים, וגם לדידן זה מדין רובו ככולו, וזה כעין סברת הקה"י [ריש סוכה] והזכרון שמואל בדין חממ"צ בסכך, דדיינינן ליה לסכך עפ"י רובו, וכמו כן מגדירים את השם המקוה כפי רובו, ועיין להלן [סימן ד' ס"ק ה'] מה שהבאנו מהאבי עזרי בזה.

¹⁹⁰ ועיין רמב"ם בפירוש המשנה [פ"ב מ"ח] דבידי שמים פירושו 'מפעל הטבע' לעומת בור שזה 'מפעל האדם', והיינו ממש כנ"ל דמעין נעשה ממילא, והוסיף הרמב"ם דב'בור' התם "קיבוץ המים" הוא מפעל האדם, עיי"ש, ולפי"ז מדויק דבידי שמים במקוה היינו ד'קיבוץ המים' צריך להיות 'מפעל הטבע', הרי דכל הנדון הוא על הקיבוץ עצמו האם הוא מפעל הטבע או מפעל האדם או כוחות אחרים, ודו"ק, ובנשאב בכלי ויצא מהכלי ע"י כוחות של שמים ג"כ פסול, דהכא היה כבר קיבוץ ואיסוף בתוך הכלי, והמקוה לא חידשה את אסיפת המים הלכך אין האסיפה מתייחסת אליו, ודו"ק.

סימן ב'

בפולגות הראשונים במים שאובין ברוב ומיעוט מה"ת ומדרבנן,
ובשיטת הרמב"ם בדין 'ספק מים שאובין', ובדין המשכה,
[עפ"י דרכו של הזכר יצחק].

[תוס' ב"ב ס"ו ובראשונים שם, תוס' פסחים י"ז, ר"ש מקוואות פ"ב מ"ג].

פרק א'

דרכו של הזכר יצחק

בביאור המחלוקת של הראשונים בדין מים שאובין.

א] שיטות הראשונים בפסול שאובין – דאורייתא או דרבנן.

יעיין בטור תחילת [סימן ר"א] שהביא ב' דיעות בדין שאובין, ובב"י [שם] הביא שגם הרא"ש [במרוכה ובסוף גדה] הביא ב' דיעות הללו.

א] דעת הר"י דליכא שום פסול שאוב מה"ת, ואפילו כולו שאוב כשר מה"ת ורק רבנן גזרו אטו טובל בכלי שזה כבר פסול מה"ת דלאו דומי' דמעין, ועיין ר"ן שבועות [דפי הרי"ף ה']. ובשו"ת רדב"ז חלק א' סימן פ"ה שהביאו את רבינו יצחק והר"י מיגאש ורמב"ם וגאונים דכולהו ס"ל כן, והר"י נמצא בתוס' בפסחים [י"ז] ובב"ב [ס"ו ד"ה בכלל], וגם הב"י הביא בזה את שיטת הרמב"ם כהר"י, ועיין נמי ברמב"ן בב"ב [ס"ו:] ובר"ן בחידושו לב"ב [שם] שהביאו דיעה זו.

ב] הדיעה השניה בטור [שם] הוא שיטת רבינו שמשון שמחלק בין כולו שאוב שהוא מה"ת, ורק אחרי שכבר רובו לא שאוב אז הפסול שאוב הוא רק מדרבנן, ועיין בב"י [שם] שכתב כן בשיטת רש"י ב"ק ס"ז והביא גם את הרשב"ם בב"ב דנקט כן.

אולם איכא עוד ב' דיעות נוספות מובאות בר"ן שבועות [שם] וב"ב [שם] וברדב"ז [שם] בב"י [שם] דאף אי כולו שאוב כשר מה"ת, אכתי איכא שאוב שפסול מה"ת, ויש בזה ב' דעות.

א] דעת הראב"ד שכולו שאוב כשר מה"ת בנתמלא ונשאב מאליהן, אבל בנתמלא ע"י אדם פסול דזה מיקרי תפיסת ידי אדם, ודרשינן בסיפרי דמילא בכתף פסול, ושיטה זו מובא ברמב"ן בב"ב [ס"ו: בסוף] וברשב"א [שם].

ב] דעת הר"ש [כמבואר בפירושו פ"ב דמקוואות מ"ג] דאף אי כולו שאוב כשר מה"ת אבל בשאוב בכלי המקבל טומאה איכא פסול מצד הווייתו ע"י דבר המק"ט, ולכן רק בשאובה בכלי גללים ואבנים פסול מדרבנן, [וזה דלא כהבנת הטור שלמד בשיטת הר"ש דברובו שאובין תמיד פסול בדאורייתא, ולא תלוי בדבר המקב"ט], ויש להעיר דמלשון הר"ש היה נראה דהדין הווייתו ע"י דבר טמא מצד פסול שאוב אתינן עלה, וע"ע בהערה ¹⁹¹ בזה.

ועל חידוש הר"ש הזה חולק הרמב"ם דסובר דכל הדין הווייתו ע"י דבר טמא רק נאמר לענין מעיין לגבי זב מצורע וקידוש מי חטאת, כן דייק הב"י [עמוד ק"ט:] ברמב"ם [פ"ו מקוואות ה"ב], ועיין נמי בתשובת הרא"ש [כלל ל"א אות ז'] שכתב דע"כ צ"ל כן בשיטת הרמב"ם ובשיטת הר"י דנקטו דליכא פסול שאובין מה"ת, ולמה לא פסלו מצד הווייתו ע"י דבר טמא, וע"כ דזה רק במעיין לגבי זב מי חטאת ומצורע ¹⁹².

¹⁹¹ ולכא' כן מוכרח ממה דמטהר ע"י המשכה שזה מהני רק בדין שאוב, אבל בפסול הווייתו ע"י דבר טמא ליכא הכשירה דהמשכה [ועיין תורת זרעים [עמוד ק"ד] מה שיישב בזה דמהני גם להווייתו ע"י טמא כיון דדנים אותו כעשייה חדשה של מקוה ומה"ט מהני גם בתחילה לשיטת הרי"ף], [אלא דהתם טהור כל היכא דליכא קילוח ישיר, וגם קילוח דרך האויר חשיב הפסק, ושני דינים נפרדים ניהו], אלא דלהלן פרק ה' משנה ו' מצאנו שיטת רבי יוסי דכל דבר טמא אין מזחילין בו, וזה מצד הווייתו ע"י דבר טמא, ומיירי התם לענין להפסיק את הזחילה, ולא נעשה שום שאיבה ע"י הדבר טמא, ומוכרח דהווייתו ע"י דבר טמא הוא דין אחר, וצ"ע, אולם אדרבא, הרי התם רבי יהודה פליג, ועיין תוס' יו"ט דרבי יהודה מודה היכא דהמקוה נהיה למקוה ע"י הדבר טמא, ורק התם לענין זחילה דאיכא כבר מקוה אז לא אמרינן כן, ונראה דמזה מבואר דשני דינים נפרדים ניהו, ורק לשיטת רבי יוסי איכא דין נוסף בלי שייכות לשאובין, אבל עיקר הדין בזה הוא דין שאובין, ולזה מודה רבי יהודה, [וע"ע בענין זה בתוס' יו"ט פרק ו' מ"ח ד"ה מביא ובתוס' חדשים שם].

¹⁹² ועיין בזה בלחם ושמלה [סימן ר"א שמלה ל"ט] חזו"א תניינא [סימן ג' ס"ק ט"ז וס"ק י"ה ד"ה כתב המרדכי], ובגוף סברת הרמב"ם לחלק בזה, עיין בחי' הגר"ח על הרמב"ם [פ"ט ה"ט ד"ה אכן עדיין] שכתב בזה כמה דרכים עיי"ש היטב,

ב] מביא את הוכחות של הראשונים מהתוספתא בהניחן ריקן ומהתוספתא במכתשת וצינור, ומהתוספתא בשני מקוואות וספק באיזה טבל, ומתמה דנחלקו הראשונים בדיוקים סותרים ובראיות סותרות, עוד מתמה בכמה סתירות ולשוניות לא ברורות בלשון הרמב"ם.

הראשונים הוכיחו דבריהם מהסוגי של ספק מים שאובים, ונקדים בזה, דהנה, בטהרות [פ"ד מ"ז] שנינו - "אלו ספיקות שטהרו חכמים, ספק מים שאובין למקוה וכו'", ולא נאמר שם באיזה גוונא טיהרו חכמים מים שאובין, ובמקוואות [פ"ב מ"ג] הביאו בזה כמה אופנים בדין ספק מים שאובין להקל, והיינו בנפל ג' לוגין מים שאובין לפחות ממ' סאה, ויש ספק על הנפילה או על השיעור מ' סאה, [והרמב"ם הוסיף כשיש ספק גם על השיעור ג' לוגין], ועיין בתוספתא ריש פרק ב' דמקוואות דנאמר שם שני דינים בספק מים שאובין, ומהנך שני דינים הוכיחו הראשונים את שיטותיהם.

וז"ל התוספתא, "הניחו ריקן ובא ומצאו מלא כשר מפני שזה ספק מים שאובין למקוה, וחזקת מקוואות כשירות", וממשיך התוספתא, וז"ל, "צינור שמקלח למקוה והמכתשת נתונה בצדו ספק מן הצינור למקוה ספק מן המכתשת למקוה פסול מפני שהפסול מוכיח, ואם יש בו רוב מקוה כשר שזה ספק מים שאובים למקוה", עכ"ל.

ובדין השני מבואר דדוקא ברוב מי גשמים הוא דמקילין בספק מים שאובין כשיש ספק על מיעוטו, ומכאן הוכיחו הראשונים דרוב מים שאובין מה"ת, הלכך רק במיעוט שאובין מקילין, ועיין בתוס' בב"ב [ס"ז] שהביאו הוכחה זו, והביאו דאין נראה לר"י ראייה זו, ותמוה, דמה שורש פלוגתתם ואיך מיישב הר"י דין זה.

והנה הר"י הביא ראייה מהרישא בתוספתא בדין הניחן ריקן דמבואר דמייירי במקוה שאין בו מים כלל ודנים האם כולו שאובין או לא, ואעפ"כ מקילין, והתוס' והר"ש דחו דאדרבא הרי מצד חזקה אתינן עלה וכמפורש כן בתוספתא, והיינו שיש חזקה על עושי מקוואות שעושים בכשרות, [וע"כ דמייירי בבור שהיה פעם מקוה ולא בבור בעלמא דאין לנו סיבה לחשוב שמילאו אותו בשביל טהרה], ומשמע דאדרבא, מצד הדין ספק לקולא לא מהני, אולם בר"י בפסחים מדויק שלא מצד חזקה אתינן עלה, מדהוסיף "והיינו משום ספק מים שאובין להקל", הרי דבא בהדי' לאפוקי דלאו מצד חזקה אתינן עלה, ודבריו תמוהין שהרי מפורש בתוספתא שמצד חזקה אתינן עלה, וצ"ע.

עוד תמוה בלשון התוספתא, דעיקר דברי התוספתא קשין להולמם, דז"ל התוספתא, "הניחו ריקן ובא ומצאו מלא כשר מפני שזה ספק מים שאובין למקוה, וחזקת מקוואות כשירות", ומבואר הכא דאיכא תרי טעמי, גם מצד "ספק מים שאובין", וגם מצד "חזקת המקוואות", וקשה דתרי טעמי למה לי, ועיין בזה בביאור הגר"א על התוספתא שם, ועיין בהערה ¹⁹³.

ובענין זה יעויין בר"ש, דדבריו תמוהין מיניה וביה, דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, דבסוף דבריו הוכיח דרוב שאובין מה"ת מדאמרו דטעמא הניחן ריקן כשר מצד חזקה, והיינו חזקת עושה מקוואות, ומדלא הקילו בלי טעם זה מצד ספק מים שאובין הרי מוכרח דברוב שאובין ליכא קולא זו, וע"כ דרוב מה"ת, וקשה דא"כ מאי קסבר מתחילה דאיכא ראייה מהניחן ריקן דכולו דרבנן מדאיירי בכולו שאובין, הא בהדי' מצד חזקה אתינן עלה, וכדדחה בסוף.

והנה, דעת הרמב"ם כהר"י דכולו שאוב מדרבנן, איברא דשיטתו בדין ספק מים שאובין צ"ב, דז"ל הרמב"ם [הל' מקוואות פ"י ה"ג] "מקוה שהניחו ריקן ובא ומצאו מלא כשר מפני שזה ספק מים שאובין למקוה זה", ובהלכה ד' כתב הרמב"ם "צינור שמקלח למקוה והמכתשת נתונה בצדו ספק מן הצינור למקוה ספק מן המכתשת למקוה הרי זה פסול מפני שהפסול מוכח, ואם יש במקוה רובו מים כשרים הרי זה כשר שזה ספק מים שאובים הוא, שהרי יש שם מקוה כשר קבוע", הרי שהביא לדינא את שני הדינים מהתוספתא במקוואות ריש פרק ב'.

ובעיקר נדון זה עיין נמי בחזו"א קמא [סימן ד' ס"ק י"ב] דנקט דכולהו סברי דהווייתו ע"י דבר טמא הוא רק פסול דרבנן, וע"ע בקה"י טהרות [סימן נ"ז]

¹⁹³ וביאר הגר"א [שם] דטעמא קמייטא מהני רק לענין זה דלא נחשוש שמא נפלו בו ג' לוגין מים שאובין לפסולו, אבל זה לא מהני לומר שלא נעשה מעיקרא בפסול, ועל זה בעינן טעמא בתרייתא לומר שחזקת העושים מקוואות עושין בכשרות, אולם קשה דלמה לא סגי טעמא דחזקה לומר שלא נפלו בתוכו ג' לוגין מים שאובין, [ובדוחק י"ל דלענין זה ליכא חזקה שהוא גם שומר שלא יפול לתוכו מים שאובין, ורק על עיקר עשייתו הוא עושה בכשרות, וצ"ע], ונראה פשוט דבאמת טעמא דחזקה של עושה מקוואות מהני לכל החששות, רק דרצו ללמד דא"צ את החזקה וגם באופן דליכא חזקה אמרינן ספק מים שאובין לקולא, והיינו ממש ההמשך בתוספתא שהביאו הך דצינור ומתכשת דליכא חזקה כיון דהפסול מוכיח, וכדביאר שם הגר"א, ולכן ברוב מים שאובין המקוה פסולה, ורק במיעוט המקוה כשירה, מטעמא דספק מים שאובין.

והקשה הכס"מ, "וקשה אמאי פסל במכתשת בצדו הא ספק מים שאובים הוא", וכוונתו דלדידיה כולו שאוב דרבנן, ותיירץ, "ויש לומר דמדתנן ספק מים שאובים 'למקוה' משמע דלא הכשירו מים שאובים מספק אלא כשהיתה 'שם מקוה מים' ונסתפק אם נפלו בו מים שאובים, אבל אם היה ריקן ונמצא מלא אינו בכלל זה", הרי דגם הוא סובר דבעינן רוב מי גשמים אף דתרווייהו מדרבנן, ודייק כן בלשון המשנה 'למקוה', ויש להעיר דאיכא מקור גדול לדיוק זה של הכס"מ מלשון התוספתא, דהתוספתא כתב על הדין של רוב מי גשמים במקוה בצנור ומכתשת דמקילין, "ואם יש בו רוב מקוה כשר שזה ספק מים שאובים למקוה", הרי דהלשון ספק מים שאובים "למקוה" קאי על רוב מי גשמים 'במקוה', והן הן דברי הכס"מ בדיוק בלשון המשנה בטהרות.

ומעתה קשה דמה הקשו הראשונים על הר"י והרמב"ם בהך צנור דרק מקילין ברוב מי גשמים, הא כך נאמרה עיקר ההלכה דרק ברוב מי גשמים הקילו, אולם דברי הכס"מ תמוהין עד מאד, דמאי שנא הך דיוק דבעינן רוב מי גשמים מעיקר הדין בתוספתא דמבואר שם דבעינן רוב מי גשמים, הא זה גופא הקושי דלמה לי רוב מי גשמים אי כולו שאוב מדרבנן, ובאמת דיעויין בר"ן שבועות דג"כ דייק לשון זה במשנה בטהרות, ואדרבא הר"ן בא שם לפרש את השיטות דרק במיעוט שאובין מטהרין מספק, דרוב שאובין דאורייתא ואין להקל בספיקן, והעיר דהיכן מרומז חילוק זה בעיקר דינא דספק מים שאובין לקולא, וביאר הר"ן, דאדרבא, דבאמת מדוקדק כן בלשון המשנה, וז"ל, "וכי תנן במשנה בטהרות 'אלו ספקות שטהרו חכמים ספק מים שאובין למקוה', היינו מרובו ואילך, דכיון דתנן 'למקוה' משמע שכבר יש בו מים", עכ"ל, הרי דמה יישב בזה הכס"מ דהיא גופא קשה דעיקר הך דיוק דבעינן רוב מקוה הוא בעצמו ראייה שרוב שאובין מה"ת, וכמבואר בראשונים שהוכיחו כן מעצם הדין רוב מי גשמים בצנור ומכתשת, ומה תירץ הכס"מ.

עו"ק על הרמב"ם מהדין הראשון בהניחן ריקן, דאחרי שמוכרח ברמב"ם דסובר דאיכא דין מיוחד בהלכה שטיהרו חכמים דע"כ רק טיהרו ברוב מי גשמים, שוב קשה דמאי טעמא דהניחן ריקן, והיינו דדין מכתשת סותר לדין הניחן ריקן, וע"כ צ"ל דהרמב"ם סובר כהראשונים דמצד חזקה אתינן עלה, וכן מפורש בכס"מ, שכתב "ובשלא היתה מכתשת בצדו כשר אע"פ שהיה ריקן מקודם מטעמא דמסיים בתוספתא שחזקת המקואות כשירות כלומר שחזקת הממלא מקוה מחדש אינו ממלאו אלא ממים כשרים".

אולם צ"ע, דלשון הרמב"ם הוא "מקוה שהניחו ריקן ובא ומצאו מלא כשר מפני שזה ספק מים שאובין למקוה זה", הרי מפורש דמצד ספק מים שאובין אתינן עלה ולא מצד החזקה, הרי דתרת קשה, א[הרמב"ם השמיט טעמא דחזקה, ב] עוד קשה שהרמב"ם הביא טעמא דספק מים שאובין, וליכא טעמא דספק מים שאובין ברוב שאובין וכמפורש בההיא צנור ומכתשת, וכל זה צ"ע.

הרי לנו דהרמב"ם הוא ממש כהר"י דגם מצד ספק מים שאובין מקילין, ושפיר הוכיחו שניהם מהכא דהכל מדרבנן, אולם הא גופא קשה דמאי שנא ממכתשת דרק מטהרין ברוב.

עוד קשה, דמה הוסיף הרמב"ם במכתשת טעמא ד'הפסול מוכיח'¹⁹⁴, והר"ש הביא דכן הוא לשון התוספתא, וביאר הר"ש דטעמא זו נצרכת לבאר למה ליכא חזקת עושה מקוואות כמו במקוה שהניחו ריקן, וההסבר לזה הוא, דרק כשאין לנו ידיעה איך נעשה אז סמכין על חזקת עושה מקוואות, אבל היכא דאית לנו 'פסול מוכיח' לפנינו ויש לנו ידיעה איך זה נעשה, אז כבר לא אמרינן כן, וכן ביאר נמי הגר"א בתוספתא שם, אולם כל זה ניחא לשיטתייהו דאזלי דרוב שאובין מה"ת וצריכים טעמא דחזקת עושה המקוואות, אבל כבר הבאנו שהרמב"ם לא הביא טעמא זו, וא"כ לשיטתו איך מביא טעמא דפסול מוכיח, וכל זה צ"ע.

גם לשון הרמב"ם בסוף דבריו במכתשת ברוב מי גשמים דמהני כתב הרמב"ם דאיכא "שם מקוה כשר קבוע" [נוסח חדש בפנקל "שם כשר קבוע"] צ"ב, גם הלשון שכתב בהניחן ריקן דמטהרין בספק מים שאובין "למקוה זה" צ"ב.

עוד קשה, דיעויין בר"ש ובתוס' בב"ב [שם] שהקשו על הראשונים דס"ל דמים שאובין דרבנן אפילו בכולו, דקשה מהתוספתא בשני מקוואות א' מים שאובין וא' מי גשמים וספק באיזה מהם טבל דטמא מספק, וקשה, דספק מים שאובין טהור, ובשלמא אי בספק מים שאובין רק מקילין ברוב מי גשמים [וכהראשונים דרוב שאובין מה"ת], דאז א"ש, אבל לר"י ולרמב"ם קשה, ועיין במלבושי יו"ט [סימן ו']

¹⁹⁴ הכס"מ רצה לפרש בתירוץ השני דמכתשת יותר קרוב ומצוי ליפול ממנו, אכן כבר תמה בגלות עליות [פ"ב מ"ג א] דא"כ למה אמרינן בזה ספק דרבנן לקולא, הא כל שאינו ספק השקול אין להקל.

שהקשה כן על הרמב"ם שדין זה של התוספתא נפסק ברמב"ם [פ"י ה"ז] וצ"ע, ונוסיף בזה, דבשלמא אי היינו לומדים ברמב"ם כהגלות עליות וכפשוטו הכס"מ דשאני הניחן ריקן שהוא רק מצד חזקה ולא מצד הדין ספק מים שאובין להקל, דאז א"ש גם לרמב"ם, אבל אחרי דדייקנו ברמב"ם דלא הביא טעמא דחזקה ואדרבא שהביא טעמא דספק מים שאובין דע"כ דלא אזיל בתר חזקה, ושוב הדרא הקושי' לדוכתא, ועיין בגלות עליות [פ"ב ריש מ"ג] דבאמת הוכיח דע"כ דלרמב"ם בעינן רוב מי גשמים, דאל"כ קשה מהך תוספתא דלמה אינו טהור בכה"ג, וצ"ע ג.

מכל הנ"ל מוכרח דאיכא הכא מחלוקת יסודית בעיקר דינא דשאובין, וממילא דבזה יבואר למה נחלקו גם בהוכחה בהניחן ריקן וגם בהוכחה של מכתשת וגם בהוכחה של שני מקוואות, וכל זה מרומז בלשון התוס' "והראיות לא נראו לר"י".

ג] בדברי הברכ"ש דהדין רוב מי גשמים כשר מה"ת מדין רובו ככולו, דשאובין הוא פסול בעשיית המקוה, ולא פסול בגוף המים, ומביא הרבה הוכחות מהזכר יצחק דלא שייך ביטול ברוב במים שאובין, וע"כ כהברכ"ש שזה דין בעשיית המקוה, ומוכיח שהדין דרבנן במיעוט מים שאובים הוא בגדר פסול במים עצמן.

ונקדים בזה דהנה, הבאנו שיטות דמחלקים בין רובו למיעוטו, דרובו או כולו שאובים פסול מה"ת, ורק במיעוטו שאובין פסול מדרבנן, ויש לדון דלמה רוב מי גשמים כשר מה"ת, הא סו"ס המיעוט פסולים, ויש להסתפק אי מדין רובו ככולו או מדין ביטול ברוב, ועיין בברכ"ש יבמות [סימן כ"א] דייסד לן בדין רובו מי גשמים כשר מה"ת דמדין רובו ככולו הוא, אלא דתלוי בגדר הפסול מים שאובין, דאי נימא דבדין שאובין חיילא פסלות בגוף המים לענין הכשירא דמקוה, או דחסר לו בעיקר השם מים וממילא דכבר חסר לו בשיעור מים במקוה, אז בכל כה"ג לא מהני בזה דין רובו ככולו, ורק אי הוי דין בעשיית המקוה דבעי עשייה בידי שמים ושאובין חשיב כעשייה בידי אדם, אז הוא דמהני בזה דין רובו ככולו להגדיר דעשיית המקוה היתה בידי שמים ולא בידי אדם.

ובזכר יצחק [ח"ב סימן כ"ז מד"ה אמנם נראה דבאמת – ד"ה ולפמש"כ בטעמא] הרחיב בזה דע"כ שזה דין בעשיית המקוה ומהני מדין רובו ככולו ולא מדין ביטול ברוב, דאיכא כמה קושיות דלא שייך לומר בזה ביטול ברוב, ואלו הן:

א] לכא' לא שייך ביטול ברוב דמין במינו אינו בטל לרבי יהודה, וכבר תמה בזה בלחם ושמלה [סימן ר"א ס"ק ט"ו].

ב] עו"ק דאין מבטלין איסור לכתחילה¹⁹⁵, ומצאנו במקוה דמהני ביטול לכתחילה בהמשכה, עיין בזה בהערה¹⁹⁶.

ג] לכא' קשה דלא שייך ביטול ברוב כלפי מיעוט שצריכים להך מיעוט כדי להגיע לשיעור של מ' סאה, ועומק הקושי' היא, דאף אי נימא דשאובין הוא פסול, ולא חסרון מכשיר, ומהני ביטול לסלק פסול אף דלא מהני לתת דיני מכשיר [וכספיקת העונג יו"ט], הא מיהת דאי כל הפסול הוא רק פסול במקוה של מ' סאה, וכל המ' סאה רק חיילא בהדי' הנך מיעוט שאובין, א"כ איך הרוב מבטל את המיעוט כשכל הדין של הרוב רק חיילא בצירוף הך מיעוט, עיי"ש¹⁹⁷.

[ויש להעיר לגבי מי פירות דלא מהני לגביהו רוב, דפשיטא דלא מהני בהו רובו ככולו דסו"ס הם עצמם פסולים, ורק בפסול בעשייה מהני רובו ככולו דאז הפסול הוא בכולו ולא בכל טיפה וטיפה של מים, ובפסול בכולו איכא הכרעה ע"י רובו, ודו"ק, אכן אכתי קשה דלמה לא יהני בזה ביטול ברוב, והכא כבר

¹⁹⁵ וזה לא רק באיסור אלא גם בכל הדינים, וכמו שהביא מהתוס' בבכורות כ"ג. בסוגי' דטומאה כמאן דליתא.

¹⁹⁶ והיינו דבהמשכה ליתא גם לפסול דרבנן של מיעוט שאובין, והמשכה רק מהני כשהיה רוב מים כשרים כמבואר בסוגי' דתמורה י"ב, עכ"פ כשמכניס מים שאובין בהמשכה אז הוא מבטל את הדין שאובין מה"ת, ונשאר רק פסול דרבנן, וזה הוא מכשיר ע"י המשכה הרי שהוא מבטל איסור לכתחילה.

¹⁹⁷ אולם קושי' זו יש ליישב באופן אחר, וכמבואר בזכר יצחק [עיי"ש בדבריו בד"ה אמנם נראה] דיתכן דהגדר של הפסול שאובין הוא משום דבעינן דהטהרה תבא מדבר שלא הגיע לכלל קבלת טומאה, וכדחזינן במחיצות במקוה [פ"ה מ"ה] וא"כ כש"כ על המים עצמן שהוא המטהר, דגם בזה בעינן דבר דלא הגיע לכלל קבלת טומאה, וי"ל דזהו יסוד פסול דמים שאובין, ואי נימא כן אז אין הפשט שחסר בגוף המים, אלא שהדין קבלת טומאה שחל במים הוא הפסול, וממילא דאחרי דפקע הדין קבלת טומאה מהמים, שוב ממילא הדרא הכשרות של המים, ונמצא דגם בלי השיעור מ' סאה איכא ביטול של המיעוט ברוב גם בלי להגיע למ' סאה, ובכה"ג מהני אף דנצרך המיעוט לשיעור מ' סאה, דסו"ס הביטול ברוב לא שייך לשיעור מ' סאה, כן נראה בביאור הדברים.

לא חשיב מין במינו, ולמה לא יהני, וראיתי בשיעורי ר' יחיאל מיכל [מקוואות עמוד רי"ז] שעמד בזה וכתב כסברא הזו, דלא מהני ביטול ברוב להשלים שיעור מ' סאה של מים, ודו"ק.

ד' בב' מקוואות דמצטרפין כהדדי ואין תערובת בין המים שאובין למים שאינן שאובין, הכא ע"כ לאו מדין ביטול ברוב אתינן עלה, וע"כ צ"ל דמדין רובו ככולו אתינן עלה, ודו"ק.

ה' הרי היכא דהיה רוב ממ' סאה, והשאר בטל ברוב [והוכשר גם מדרבנן בהמשכה ¹⁹⁸], א"כ למה בנדרבה אח"כ מים שאובין יותר מהמים הכשרים אכתי כשר, ומפורש ברמב"ם דגם בכה"ג כשר [עיי"ש בפ"ד ה"ח], ולמה לא נימא דהשתא חוזר וניעור כל השאובין, ולא דומה לכל מקוה שיש בה מ' סאה כשרים דגם בנדרבו עליו אלף סאה דאכתי כשר כיון דמהני מדין השקה, וזה כזריעה למים שאובין, משא"כ הכא במיעוט מים שאובין בהמשכה דליכא למימר כן, דכיון דלא היה לה תורת מקוה כשנפל בה מים שאובין ורק מדין ביטול חיילא הכא מקוה, א"כ כל ההשקה שחל אח"כ הוא רק עד כמה שיש עליו דין מקוה אבל ברוב השאובין אז חוזר וניעור כל השאובין ובטל הדין מקוה וגם הדין השקה בטל, ועיין בהערה ¹⁹⁹ מה שיש לדחות בזה.

וע"כ דמכל הנך קושיות מוכרח דלאו מדין ביטול ברוב אתינן עלה, רק מדין רובו ככולו, אלא דהוסיף בכל זה דשני הנך צדדים תלויים בעיקר הגדר בפסול שאובין, דאי חיילא פסול שאובין על המים אז שפיר בעינן לזה דין ביטול ברוב, אבל אי ילפינן מקראי דבעינן דומי' דמעין שעשייתה תהיה בידי שמים, א"כ שפיר דיינינן מצד רובו ככולו דחשיב עשייתו והווייתו בידי שמים אף דמיעוט בידי אדם דרובו ככולו, והיינו ממש כדברי הברכ"ש, ועיין עוד בשיעורי הגרש"ר מכות [אות ק"צ] ב' דרכים בזה.

איברא דגם להנך ראשונים איכא דין שאובים מדרבנן, והיינו דינא דג' לוגין מים שאובין שפוסלים את המקוה כשנפלו בה כשלא היה בה מ' סאה, והכא ודאי שהוא דין פסול, שהרי מיירי גם באופן שאחרי שהיה חסר והכניסו בו ג' לוגין מים שאובין דשוב השלימו את המקוה למ' סאה במי גשמים, וע"כ דהנך ג' לוגין מים שאובין 'פוסלים' את המקוה, ואין לומר דהגדר בזה הוא שחידשו שיש חסרון בהווייתו בידי אדם גם במיעוט, דא"כ למה נפסל הכל כששוב השלימו למ', וע"כ שזה דין 'פוסל' ואי הוי דין 'פוסל' שוב מוכרח שבגוף המים עצמם נמי חל 'פסול', דמים שאין בהם פסול אינם יכולים לפסול אחרים, ודו"ק.

וצריכים להוסיף דא"כ ה"ה בכ"א סאה מי גשמים והשלימו בי"ט סאה מים שאובין, ושוב לא השלימו למ' סאה במי גשמים, דגם הכא הפסול דרבנן הוא בתורת פסול, ועוד דגם באין בו ג' לוגין לפסול אכתי חיילא תורת פסול עליהו מדחזינן דבשיעור ג' לוגין זה כבר פוסל, ודו"ק.

הרי דמוכרח דהפסול דאורי' ברוב מים שאובין, והפסול דרבנן בג' לוגין מים שאובין ע"כ דאיכא להו שני גדרים שונים של פסול, חדא מצד חסרון בעשיית המקוה, דע"י שאובין חסר בעיקר עשייתה, וחזון מזה נאמר דין פסול במים וזה דין דרבנן, כל זה מבואר בזכר יצחק [שם] ²⁰⁰.

והוסיף דעפ"י זה א"ש מה שאמרו בש"ס בסתמא בכל מקום מים שאובין מדרבנן, ולא הוסיפו דקאי רק במיעוט שאובין, והביאור כנ"ל, דכוונת הגמרא "לפסול מים שאובין", והפסול הוא ודאי רק מדרבנן, דליכא פסול מה"ת, ומה דאיכא דין נוסף מה"ת על רוב שאובין אין זה דין במים כלל, רק בעשייה, ודו"ק.

¹⁹⁸ והיינו בהמשכה דאז ליתא גם לפסול דרבנן של מיעוט שאובין, והמשכה רק מהני כשהיה רוב מים כשרים כמבואר בסוגי' דתמורה י"ב

¹⁹⁹ אולם יש לעיין בזה, והעירני לזה ידידי הרב ר' בנימין הלברשטט נ"י, דלכא' דבריו תמוהין, הרי בכל תערובת מה דאמרינן דחוזר וניעור היינו משום שהאיסור מצד עצמו אכתי קיימא באיסורו לענין זה שאם הייתי יכול להוציאו מהתערובת היה באמת חוזר לאיסורו, הלכך אמרינן דחוזר וניעור, אכן הכא אחרי השקה אם הוא היה מוציאו מהתערובת במקוה אז פשוט שזה לא היה חוזר לפסולו, ומה שייך בזה חוזר וניעור, ופשוט.

²⁰⁰ והיה אפשר לומר דבדין דרבנן איכא תרתי, דאף דמוכרח דאיכא דין פסול מדפוסל את הכל, אכן י"ל דגם הרחיבו את הדאורייתא לומר דחסר בעשייה בידי שמים גם במיעוט, אולם נראה דבאמת מוכרח כדבריו דגדר הפסול של מיעוט שאובין הוא רק בתורת פסול כעין הפוסל של ג' לוגין, שהרי בתוס' בב"ב [ס"ז] מבואר דאי רק רוב שאובין מן התורה, אז נקטינן דכל הגזירה דרבנן במיעוט שאובין נאמר רק בג' לוגין, כיון שזה שיעור רחיצת אדם, עיי"ש היטב, ולכא' תמוה, שהרי גם פחות מג' לוגין פסולים מדרבנן מדלא מהני להשלים מקוה חסר קורטוב מי גשמים בלא השלימו אח"כ במי גשמים, וע"כ דמוכרח דכל מה דחיילא פסול בגוף המים גם בפחות מג' לוגין היינו כתוצאה מהך פוסל, דאחרי שגזרו פסול ג' לוגין, בזה מונח ע"כ דגוף המים עצמם לאו מי מקוה נינהו גם בפחות מג' לוגין מדמצאנו דפסלי בשיעור ג' לוגין, ודו"ק.

ד] מביא מהזכר יצחק דמבאר כן גם בשיטת הרמב"ם דחלוקין נינהו דין מיעוט שאובין שהוא בגדר פסול דרבנן בגוף המים, מהדין רוב שאובין שזה חסרון בעיקר הוויתו, ונפ"מ בדין המשכה.

והוסיף הזכר יצחק דהשתא דאתינן להכא י"ל כן גם בדעת הרמב"ם, דעיקר פסול שאובין ברובו או כולו וגם הדין פסול במיעוט מים שאובין הנך תרי דינים חלוקין בעיקר יסודם, וחלוקין נינהו ע"ד מה שנתבאר לראשונים דזה מה"ת וזה מדרבנן, והיינו דברובו או כולו איכא חסרון מדרבנן בעיקר עשיית המקוה, דע"י שאובין חסר בעיקר עשייתה דחשיב מדרבנן כנעשה בידי אדם, וחוז' מזה נאמר דין נוסף מדרבנן שמיעוט מים שאובין פסולים מצד עצמם.

והזכר יצחק הוכיח כן בשיטת הרמב"ם בדין המשכה, דהנה, מפורש בסוג' בתמורה [י"ב:]: דדין המשכה להכשיר מים שאובין הוא דוקא באופן שיש רוב מי גשמים במקוה, וביאר בזה התורת זרעים [תרומות עמוד ק"ב] דהביאור הפשוט בזה הוא, דהמשכה רק מהני להכשיר את המקוה מצד הפסול דרבנן של ג' לוגין מים שאובין, אבל כשעיקר המקוה נעשית ע"י מים שאובין, הכא איכא פסול מה"ת, והמשכה לא מהני בפסול דאורייתא, וכל זה לפי הראשונים דכולו או רובו שאובין מה"ת, אולם לפי שיטת הר"י והגאונים והרמב"ם דתרווייהו מדרבנן לא א"ש, וקשה דהרמב"ם פוסק כהך מ"ד דרך ברוב מי גשמים כשר, וצ"ע, [ועיין להלן בסוף דברינו [פרק אחרון] שהבאנו בזה את המהלך של הגר"ז ותורת זרעים, ועיי"ש מה שיש לתמוה עליו].

ועפ"י כל הנ"ל י"ל דלעולם דין המשכה הוא דין מכשיר, דבהמשכה פקע פסול דמים שאובין, אכן כל זה כלפי חלות פסול דחיילא במים דזה פקע, דמים שאובין דנעשה בהם המשכה פקע מהם הך פסול, אכן סו"ס אכתי אין במים מעלה דעשייה בידי שמים, דסו"ס ע"י השאיבה הראשונה נתמלאו המים במקוה אף דאח"כ המשיכוה, וממילא דהמעשה דבידי אדם לא פקע הימנו כלפי גוף העשייה, ודו"ק, הלכך רק במיעוט שאובין מהני המשכה.

[עכ"פ א"ש סוג' דהמשכה בין בדין ג' לוגין שפוסלים את הכל ובין בדין מקוה שהיו בה כ"א סאה מי גשמים והשלימו למ' סאה ע"י מים שאובין, דאף דהכא אינו דין שתלוי בנפילה מכלי, אכתי מהני המשכה כיון דסו"ס לא חסר בהוויתו ע"י אדם, ודו"ק].

והך יסוד הוכיח עוד הזכר יצחק בשיטת הרמב"ם בדין ספק מים שאובין להקל, כדיבואר.

ה] מוכיח דאדרבא, הראשונים סוברים דהדין דאורייתא ברובו והדין דרבנן במיעוטו תרווייהו חדא נינהו ותרווייהו מדין פסול אתינן עלה, ורק הרמב"ם וראשונים סוברים דשני דינים נינהו אף דתרווייהו מדרבנן.

אולם נראה לחלוק עליו בנקודה אחת, והוא דנראה דאדרבא, דדוקא הרמב"ם דסובר דתרווייהו דרבנן הוא סובר דשני דינים הם והוא מחלק ביניהם, אבל לפי הראשונים נראה דאדרבא, לדבריהם הכל דין א', גם הדאורייתא וגם הדרבנן, דתרווייהו מדין פסול הוא, וזה מוכרח מדכולהו הביאו דמדין ביטול ברוב אתינן עלה, ועיין היטב בר"ן בשבועות [שם] ובריטב"א בב"ב [ס"ו] ובחידושי הר"ן בב"ב [שם] דמדין ביטול ברוב הוא, וכן מפורש בדברי הר"ש [פ"ב מקוואות מ"ג], דכולהו כתבו בהדי' דמדין ביטול ברוב אתינן עלה.

ונראה דזה גופא שורש פלוגתתם, ומה"ט העיר הר"ן בחידושי בב"ב על הרמב"ם בדין המשכה "אעפ"י שהוא אומר כולה שאובה מדרבנן", הרי דאיכא הכא חידוש דהמשכה מהני דוקא במיעוט ולא ברוב וקשה ליה דאם תרווייהו מדרבנן מאי שנא, ומהערה זו על הרמב"ם נראה, דהר"ן סובר דע"כ דלית להו עיקר האי חילוק דתרווייהו מדין פסול, וכל זה לשיטתו דלעיל מיניה כתב דמטעם ביטול ברוב אתינן עלה וע"כ שזה פסול במים.

פרק ב'

ביאורו של הזכר יצחק

בשיטת הרמב"ם בספק מים שאובין

ו] מביא מהלך של הזכר יצחק ליישב כל הנך קושיות ומבאר את החילוק בין רוב למיעוט בדין ספק מים שאובין, וכל זה עפ"י היסוד דמיעוט מים שאובין הוא בגדר פסול, ועל זה מהני חזקת כשרות של המים, משא"כ ברוב מים שאובין שזה חסרון בעשיית של המקוה ולא מהני בזה חזקה כלל.

ועפ"י כל הנ"ל ביאר הזכר יצחק את שיטת הרמב"ם בספק מים שאובין בצינור ומכתשת בצידו דלמה מחלקינן בין רוב למיעוט אי תרווייהו מדרבנן, וביאר בזה, דבאמת יסוד דינא דספק מים שאובין להקל מדין חזקה אתינן עלה, דלעולם איכא חזקת טומאה דגברא והיינו צריכים להחמיר גם בספק דרבנן, אולם הקילו מחמת החזקת כשרות של המים, והיינו דכל מים מתחילת בריאתו ליכא ביה פסול שאובין, ואי

מספקינן במים של המקוה האם נפסל בפסול שאובין, אז מעמידים את המים בחזקתו לומר שלא נפסל, אכן כל זה בספק על מיעוטו שזה בגדר פסול שאז שפיר שייך חזקת כשרות, אבל היכא דהספק מים שאובין הוא ספק בכולו, אז גדר הספק הוא דמספקינן על עשיית המקוה, האם נעשה בידי אדם או בידי שמים, ובוזה לא שייך להעמיד בחזקה, דליכא חזקה איך זה נעשה, ואף דגם זה תלוי אי נעשה שאוב או לא, אכן כיון שאין אנו דנים על הפסול מצד עצמו רק על צורת העשייה, הרי על העשייה לא שייך חזקה ודו"ק.

ומעתה מיושבת שיטת הרמב"ם בצינור ומכתשת בצידו דמקילין מצד ספק מים שאובין רק באופן שיש רוב מי גשמים, והראשונים הוכיחו מהכא דרוב שאובין מה"ת, אולם להנ"ל אינו כן, דלעולם מחלקינן בין גדר הפסול במיעוט לרוב, ולא שייך חזקה ברוב ששם הנדון הוא מצד עשיית המקוה.

ובאמת דיעויין בחזו"א [תניינא סימן י' ס"ק ו'] שג"כ ביאר את הרמב"ם שמחלק בין רוב למיעוט אף דתרווייהו מדרבנן, דע"כ דשני דינים נינהו, דבדין נפל איכא מקוה מתחילה, אבל ברובו או כולו מים שאובין אין כאן מקוה כלל, וז"ל "דאין זה [רוב שאובין] ספק נפל מים שאובין למקוה אלא ספק אי יש כאן מקוה, שאין שאובין מקוה כלל", והיינו דלא הקילו במים שאובין היכא דאיכא ספק בעיקר החלות שם מקוה, וביאר בזה דכשיש ספק על עיקר המקוה אז פסלו מדרבנן²⁰¹, אבל היכא דאיכא מקוה, וכל הספק הוא רק האם נפסלה המקוה ע"י נפילת ג' לוגין התם הקילו, והוסיף החזו"א דמדוייק כן במשנה דקתני "ספק נפלו", ועיין בהערה²⁰², וקשה דמאי שנא, ולכא"ל כוונתו ע"ד הזכר יצחק.

ז] מבאר בזה את פלוגת הראשונים האם איכא ראייה ממכתשת דרק כשר ברוב מי גשמים או לא, ומבאר בזה את השו"ט בר"ש דמעיקרא הוכיח מהתוספתא של ריקן ולבסוף חזר בו.

ועפ"י דברי הזכר יצחק נראה לבאר את שורש פלוגת הראשונים האם איכא הוכחה מהך דמכתשת או לא, דלפי מה שייסדנו דלפי הראשונים דרוב שאובין מה"ת, הרי לדידהו הכל בתורת פסול, א"כ לדידהו גם אם הכל היה מדרבנן אכתי גדר אחד לתרווייהו, וכולהו מתורת פסול אתינן עלה, וא"כ לא שייך לחלק במכתשת בין רוב למיעוט דגם על ספק ברוב שאובין מהני חזקת כשרות דמים כיון דתרווייהו מצד פסול במים אתינן עלה.

והדברים מפורשים בר"ש עצמו ובוזה יתיישב מה שהקשינו לעיל בר"ש, דהקשינו דמיניה וביה קשה, דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, דבסוף דבריו הוכיח דרוב שאובין מה"ת מדאמרו בתוספתא דטעמא הניחן ריקן כשר מצד חזקה, והיינו חזקת עושה מקוואות, ומדלא הקילו בלי טעם זה מצד ספק מים שאובין הרי מוכרח דברוב שאובין ליכא קולא זו, וע"כ דרוב מה"ת, וקשה דא"כ מאי קסבר מתחילה דאיכא ראייה מהניחן ריקן דכולו דרבנן מדאיירי בכולו שאובין, הא בהדי' מצד חזקה אתינן עלה, וכדדחה בסוף.

ולפי הנ"ל א"ש, דיעויין היטב בדברי הר"ש שכתב בתחילת דבריו בביאור טעמא דתוספתא, דהביא מהתוספתא "שזה ספק מים שאובין וחזקת המקוואות כשירות, כלומר, שספק מים שאובין חזקת כשרות למקוה", הרי דשפיר דייק לשון 'חזקה' בתוספתא אלא דפירש דמטעמא דספק מים שאובין אתינן עלה,

²⁰¹ וביאר בטעמא דמילתא כיון דתשמיש דשאובין שכיח טפי, ומה"ט כל המקוואות בחזקת שאובין, עיין בשו"ע סעיף ע"ד, הלכך לא הקילו בכה"ג שיש ספק על עיקר המקוה

²⁰² והיה אפשר לומר דכוונתו ע"ד התורת זרעים [מובא בסוף דברינו] דמחלק בין שני הדינים של מיעוט מים שאובין, שיש דין שאינו משלים לשיעור מ' סאה שהמים פסולים, ויש עוד דין פסול, ובדין פסול בגוף המים התם לא הקילו ורק בדין נוסף של פסול שהוא פסול את כל המים בזה אמרינן ספק מים שאובין מדרבנן, [ומדוייק כן ברמב"ם דבכל האופנים של ספק מים שאובין שהוא הביא [תחילת פרק י'] מיירי בג' לוגין, ולא מפורש במשנה דמיירי בג' לוגין, והיה משמע דוקא באופן שהוא הוסיף אח"כ עד מ' סאה וכלה נדון הוא רק מצד הדין נוסף של הפסול במים שאובין], אולם זה אינו שהרי הרמב"ם בצינור מיירי בהדי' ברוב מים שאובין ולא הוסיף שאח"כ השלימו ע"י מי גשמים, וכ"כ החזו"א [שם] בהדי' דגם בכ"א והשלימו למ' ע"י י"ט שאובין דגם בכה"ג מקילין, וכן מבואר נמי בגלות עיליות [פ"ב מ"ג] דדייק שם בלשון המשנה דגם בג' לוגין והשלימו אח"כ למ' סאה, וגם במיעוט מים שאובין שלא השלימו במי גשמים, בתרתי הנך גווי נקטינן דספק מים שאובין טהור, ודייקו מדנקט התנא "ספק אין בהם מ' סאה" ולא קתני "ספק לא היה בהם מ' סאה" דמשמע דגם אי כעת לא השלימו אכתי מקילין, ודייק כן עוד מדלא קתני ספק ג' לוגין ספק אינו ג' לוגין, דאיירי גם בלא השלים למ' סאה, ולענין זה גם פחות מג' לוגין פוסל, ודו"ק, אולם עיין מלבושי יו"ט [ריש סימן ו'] שהביא מהרי"ט דרק מקילין בספק מים שאובין היכא דאיכא חזקת כשרות, והיינו משום שבנפל ג' לוגין מים שאובין איכא כבר חזקה על כל המים שהוא כשר למי מקוה, ועפ"י חזקה זו נקטינן דלא נפסל, ולפי"ז הסיק המלבושי יו"ט דכל זה רק בהשלימו אח"כ במי גשמים דאז אהני לן חזקת המים לומר שלא נפסלו ע"י ג' לוגין מים שאובין אבל אי לא השלימו למ' סאה, אלא דאיכא ספק אם הנך ג' לוגין הם המשלימן את המקוה למ' סאה, אז ליכא חזקה על המים שנפל למקוה שהוא עצמו כשר למקוה, ודו"ק.

ונראה דכוונתו להך חזקת כשרות דמים, דטעמא דמקילין היינו כהרמב"ם מצד חזקת המים שהם כשירות למקוה, אלא דס"ל דמהני גם בהניחון ריקון, וע"כ דהחזקה קאי על כולו, ודלא כהרמב"ם דרק שייך במיעוט, דלשיטתו גם 'כולו' מצד פסול אתינן עלה, הרי דגם מעיקרא ידע הר"ש דמדין חזקה הוא, אלא דמתחילה למד שזה חזקה על כשרות המים, אולם א"כ ע"כ שזה גם על כולו, ובסוף דבריו הוכיח דע"כ דאין זה הפשט בחזקה שהרי בסיפא בתוספתא מחלקינן בין רוב למיעוט במכתשת, וע"כ דחזקה היינו עושה המקוואות וליכא חזקה זו במכתשת כמבואר בתוספתא דאיכא הכא פסול המוכיח, וכמו שהמשיך שם הר"ש, דהכל מהלך חדא הוא, כן נראה לבאר בשורש פלוגתתם עפ"י דברי הזכר יצחק.

ח] דרכו של הזכר יצחק בשיטת הרמב"ם בהניחון ריקון, דחזקת עושה המקוואות הוא כספק הרגיל, וכעין חזקה על חבר שמעשר כל פירותיו, ומהני נגד חזקת טבל מדרבנן, וה"ה דהכא מהני נגד חזקת טומאה דרבנן.

הדרנא לדברי הזכר יצחק: שעפ"י דבריו ממשיך לבאר דינא דהניחון ריקון, דמבואר בתוספתא דמדין חזקת עושה מקוואות אתינן עלה, ועפ"י זה יתיישב נמי לשון התוספתא ולשונו הרמב"ם, והקדים דהך חזקה אינו בגדר חזקה ממש רק כגדר החזקה שמצאנו חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, דמבואר בפסחים [ט']. דחזקת חבר אינו חזקה גמורה רק דמהני נגד חזקת טבל דרבנן ולא נגד חזקת טבל דאורייתא, וה"ה דהכא נימא דהחזקת עושה מקוואות מהני נגד החזקת טומאה דרבנן אחרי דשאובין הוא דרבנן, אולם הא גופא קשה דא"כ ל"ל טעמא דספק מים שאובין, וצ"ל דכל החילוק בין דאורייתא לדרבנן בספק הרגיל כמו בחזקת חבר, היינו משום שזה מטיל ספק בחזקת טבל, ושוב מקילין בספק דרבנן ומחמירין בספק דאורייתא, והכא במים שאובין אנו גם מקילין בספק דרבנן, וע"ע בהערה ²⁰³ שהרחבנו בביאור דברי הזכר יצחק בחידוש זה.

הרי לנו דבעינן לתרי טעמי, טעמא דחזקה כדי דיחול כאן ספק, דהחזקה הוא בגדר ספק הרגיל [כעין חזקת חבר], וזה מהני להחיל ספק בודאי של חזקת טומאה דגברא, אכן שוב אנו מקילין מצד ספק מים שאובין להקל בדרבנן, וא"ש.

ומעתה א"ש למה כתוב בתוספתא תרי טעמי, גם מצד ספק מים שאובין להקל וגם מצד חזקת עושה המקוואות, דחזקת עושה המקוואות מחדש לנו את הספק כדי שלא ניזיל בתר חזקת טומאה דגברא, ושוב מקילין עפ"י הדין ספק מים שאובין להקל ככל ספק דרבנן.

והן הן דברי הרמב"ם דכתב טעמא דספק מים שאובין אף דמירי בכולה שאובין, ולהלן בצינור ומכתשת כתב דמהני רק במיעוט שאובין, דבמכתשת אהני לן חזקת כשרות של המים להקל, וזה לא אהני לן כשיש ספק ברובו כיון דאז כל הספק הוא ספק על העשייה, וכנתבאר, אולם בהניחו ריקון שיש חזקת עושה מקוואות דבזה כבר חיילא ספק בעיקר החזקת טומאה דגברא, הכא לא בעינן כבר לחזקת כשרות דמים, ואהני לן הספק דרבנן מצד עצמו, והן הן דברי הרמב"ם שהוסיף במכתשת טעמא ד"פסול מוכיח", וכוונתו כהר"ש והגר"א לומר דכבר ליכא חזקת עושה מקוואות להקל, דאיכא פסול לפנינו דידעינן איך נעשה המקווא, וכדביארנו לעיל, ושוב הדרא דינא דבעינן דוקא חזקה על המים, הלכך רק מטהרינן בספק שאובין במיעוט, עכתו"ד הזכר יצחק בביאור שיטת הרמב"ם.

ונראה להוסיף דעפ"י זה יתיישב עוד קושי, דכבר הבאנו את קושית המלבושי יו"ט [סימן ו'] שהקשה על הרמב"ם דמקיל בספק מים שאובין בכולו בהניחו ריקון, דקשה מהתוספתא בשני מקוואות א' מים שאובין וא' מי גשמים וספק באיזה מהם טבל דטמא מספק, וזה נפסק ברמב"ם [פ"י ה"ז], וקשה, דספק מים שאובין טהור, ובשלמא אי בספק מים שאובין רק מקילין ברוב מי גשמים [וכהראשונים דרוב שאובין מה"ת], דאז א"ש, וכן מבואר בר"ש ובתוס' בב"ב [שם] שכבר הוכיחו מהכא נגד הר"י והרמב"ם, אכן ברמב"ם מבואר דהכל מדרבנן, ולדרכו של הזכר יצחק יתיישב קושי זה, דבהניחו ריקון אף דאתינן עלה מצד דינא דספק מים שאובין להקל, אולם כל זה אחרי שיש חזקת עושה מקוואות להטיל ספק בחזקת

²⁰³ דהנה, מבואר בפסחים [ט'] דהך חזקה אינה אלא בגדר ספק הרגיל דלא מהני אלא במקום ספק טבל, והיכא דאיכא חזקת טבל מיקרי 'ודאי' איסור ו'אין ספק מוציא מידי ודאי', וע"כ שהחזקת חבר אהני לן באופן שאינו בגדר 'ודאי' טבל, והיינו באופן שאפשר שהוא הכניס בפטור בלי ראיית פני הבית, והכא מהני ספק הרגיל מצד חזקת חברים, אולם הקשו רש"י ותוס' דסו"ס אסור לאכול אכילת קבע לפני ראות פני הבית, ונמצא דאכתי איכא ודאי מצד החזקת טבל, ועל זה תירצו דהך איסור הוא רק איסור מדרבנן, ובדרבנן שפיר מהני הך חזקה להוציא מודאי, וביאר בזכר יצחק דכתוב כאן יסוד גדול בדין אין ספק מוציא מידי ודאי, ובוזה יבואר החילוק בין דאורייתא לדרבנן, דנתחדש, דגם באופן דאין ספק מוציא מידי ודאי, היינו רק דלא מקילין נגד הודאי, אבל ספק מיהא הוי גם מה"ת, ואף דמצד אחד איכא חזקת איסור מצד איסור טבל דסו"ס אהני לן הספק להטיל ספק בחזקת טבל ולא אזלינן בתרא, הלכך כלפי הדין דאורייתא אין להקל אבל בדרבנן מקילין ככל ספק דרבנן, ודו"ק.

טומאה דגברא, אבל בשני מקוואות א' מים שאובין וא' מי גשמים וספק באיזה מהם טבל, הכא הדרא לן החזקת טומאה דגברא ונקטינן דטבל בשאובין, ודו"ק.

עוד נראה להוסיף דעפ"י דבריו מיושבת נמי שיטת הר"י בראיה מהתוספתא בהניחן ריקן, דסו"ס קשה הרי התם היי"ט דאיכא חזקה, והבאנו שהר"י הדגיש טעמא דספק, ולפי הנ"ל א"ש דרק אהני לן החזקה להחזיר את הספק דרבנן, ושוב מקילין מצד ספק דרבנן לקולא.

ט] סיכום: מצאנו שני דינים שונים של "ספק מים שאובין שטיהרו חכמים", חדא במיעוטו מדין חזקת כשרות עלה מים, וחדא בכלול מדין ספק שמוציא מידי ודאי, וחידוש לדינא דבספק המשכה ליכא להקל, ומתמה בכל המהלך, דמלשון הרמב"ם בהניחן ריקן לא משמע כהזכר יצחק, ועוד דאכתי קשה דמה כוונת הרמב"ם ספק מים שאובין "במקוה זה".

למדנו מדבריו דתרי אופנים מצאנו בדין "ספק מים שאובין שטיהרו חכמים", דבספק במיעוט מים שאובין איכא חזקה על המים להכריע שאינו שאובין, ובהניחן ריקן איכא דין דהספק מוציא מידי ודאי בכל דיני דרבנן כמו בטבל.

ונראה לחדש דלפי דרכו יתחדש חידוש לדינא, דמשכחת לה ספק מים שאובין במיעוטו להחמיר, והיינו באופן שהמיעוט מים שהשלימה את המ' סאה היה ודאי שאובין, וכל הספק האם הוכשרו המים מדין המשכה, דהכא כבר ליכא חזקת כשרות של המים, ובזה יתחדש חידוש לדינא דספק מים שאובין לחומרא.

אולם אכתי קשה לשון הרמב"ם דכתב "מקוה שהניחו ריקן ובא ומצאו מלא כשר מפני שזה ספק מים שאובין למקוה זה", הא סו"ס למה השמיט טעמא דחזקה ודלא כהתוספתא, הרי כל הקולא בנויה על הנך ב' טעמים, וכבר עמד בזה הזכר יצחק, עוד קשה דמהו הלשון "ספק מים שאובין למקוה זה", דמה כוונת הרמב"ם "מקוה זה".

עו"ק שלפי הרמב"ם מהו עיקר ההלכתא דספק מים שאובין לטהר, דנמצא דנאמרו כאן שני הלכות שונות, דמצד אחד נאמרה הלכה דבספק במיעוט מים שאובין איכא חזקה על המים להכריע שאינו שאובין, ומצד שני נאמרה הלכה נוספת דהספק מוציא מידי ודאי בכל דיני דרבנן כמו בטבל, ומה שייכי תרי הנך הילכתא אהדדי, וצ"ע.

י] מבאר יסוד דינא דספק מים שאובין שטיהרו חכמים, דלפי הראשונים שרוב מה"ת א"כ לא כתוב כאן הלכה מיוחדת, אבל לפי הרמב"ם ור"י כתוב כאן הלכה מיוחדת דאזלינן בתר חזקת כשרות של המים נגד חזקת טומאה גברא.

ונקדים בזה בהערה מהגלות עליות שהעיר דמה הדין המיוחד של מים שאובין שטיהרו חכמים, ונראה דלפי הראשונים לא קשה ואדרבא, כוונת המשנה לחלק בין דאורייתא דרבנן, דרק דרבנן טיהרו ככל דינא דספק דרבנן לקולא, וזה הלשון "למקוה" וכדייק הר"ן דבעינן קודם דמצד שאובין זה כבר מקוה דאורייתא, והיינו רוב מי גשמים, ונמצא שאין הלכה מיוחדת של "ספק מים שאובים שטיהרו חכמים", אלא דכל הדין בזה הוא שיש תרי גווני מים שאובין דין דאורייתא ודין דרבנן, וחכמים טיהרו ספיקות של מים שאובין באופנים שזה מדרבנן, והיינו ככל הנך גווני של המשנה דמיירי כשנפל מיעוט לתוך מקוה שחסר קצת, וכן בצנור שמחלקים בין רוב מי גשמים לרוב מים שאובין, וזה מרומז במשנה בטהרות שאמרו "למקוה".

אולם לפי הרמב"ם קשה הרי כל דין שאובין הוא מדרבנן, ותמיד נקטינן דספק דרבנן לקולא, וא"כ מה באו לאשמועינן בזה, ומה המיוחד בקולא זו יותר משאר ספיקות דרבנן, וביאר בגולות עיליות, דאדרבא הרי מצאנו כמה אופנים שלא הקילו בהם וכגון ב' מקוואות א' שאובין וא' לא שאובין ויש לו ספק באיזה הוא טבל, וכן ברוב מים שאובין החמירו, וע"כ דרואים שחז"ל החמירו במים שאובין כשל תורה, ועל זה קאי המשנה לומר שאעפ"כ יש ספיקות מסוימות בשאובין שבהם הקילו חכמים, אף דלא הקילו בכולם, עכתו"ד.

ונראה דהגדר בזה הוא כך, דחז"ל חידשו דתמיד אזלינן בתר חזקת טומאה דגברא להכריע דאיכא פסול שאובין, אלא דבהך חומרא נתחדש בהלכה של ספק מים שאובין לקולא דסמכין על החזקת כשרות של המים לטהר נגד חזקת טומאה, ובהך 'כלל' נתחדש כמה חידושים, א] בשני מקוואות אכתי אנו מחמירים דהתם ליכא חזקת מים לומר שלא היה המים שאובין כיון שאחד ודאי שאוב לפנינו, ב] ברוב שאובין נמי מחמירים וכסברת הזכר יצחק דלא מהני החזקה על רוב שאובין דהתם הנדון הוא מצד העשייה, ודו"ק, והנך שני חידושים מבוארים בתוספתא.

ולמדנו מהכס"מ דהנך שני חידושים מרומזים גם בלשון המשנה בטהרות, שאמרו ספק מים שאובין "למקוה", והיינו שרק אחרי שחל "שם מקוה", ולמד הכס"מ שכאן מרומז הדין רוב שאובין דלא מהני, ועפ"י הזכר יצחק נמצא דהביאור בזה הוא, דרך להכשיר את המים אחרי שיש כבר מקוה מהני ומדין חזקת כשרות דמים, ובזה נתמעטו הנך תרי גווני מהקולא בספק מים שאובין.

ואגב למדנו עוד הלכה דגם כשיש מקוה שיש בו רוב מי גשמים, אבל עדיין יש ספק המשכה על המיעוט שאובין שהשלימו את המ' סאה, דאז כבר ליכא חזקת כשרות על המים, ולא מקילין אף דכל הנדון הוא רק מיעוט מים שאובין.

אולם בהניחן ריקן הרי הכא הנדון הוא על כולו שאובין, ועל זה ליכא חזקה אז ע"כ דצריכים להחמיר, אולם מאידך איכא גם חזקה של עושה המקוואות דלפי הרמב"ם אינו אנן סהדי ממש אלא שזה כעין חזקה על חבר שרק מהני בדרבנן, וכיון דשאובין דרבנן שוב מהני, אולם אחרי שהחמירו בספק מים שאובין, והחמירו כדאורייתא וכדנקט הגלות עליות, שוב לא אהני לן הך חזקה כלל.

אולם לדברינו ניחא, דאין הפשט שהחמירו חז"ל בכל מים שאובין, אלא שהחמירו לדון עפ"י החזקת טומאה דגברא, וי"ל א"כ דחלוק מקוה שיש בו מיעוט מים שאובין ששם מקוה עליו אלא שחסר בדין 'מטהר' ממקוה שיש בו רוב מים שאובין שחסר בכל ה"שם מקוה", וממילא י"ל, דזה אהני לן חזקת טומאה דגברא רק לומר דהמים פסול ואין לו דין 'מטהר', דהדין 'מטהר' של המים סותר לחזקת טומאה דגברא, אבל אין כאן סתירה בין ה"שם מקוה" לחזקת טומאה דגברא, דגם אי חיילא כאן "שם מקוה" ואכתי ליכא דין 'מטהר', סו"ס הגברא אכתי בטומאתו קאי, הרי דכל החומרא של מים שאובין לא אהני לן אלא כלפי 'מיעוט' מים שאובין שהוא פסול בדין 'מטהר' של המים, ולא כלפי רוב מים שאובין שאז כבר חסר בכל ה"שם מקוה".

לפי"ז, אף דאזלינן לחומרא עפ"י החזקת טומאה של הגברא, ולא מהני נגדו החזקה של עושה המקוואות, אולם כל זה לומר שאין בו שאובין כלל ויש לו דין מטהר, אבל זה אכתי אהני לן החזקת עושה מקוואות לומר שהיה כאן עכ"פ רוב מים שאובין וחיילא עכ"פ "שם מקוה", דכלפי זה א"צ לבא לדין מיוחד של ספק מים שאובין שטיהרו חכמים שאין כאן חזקת טומאה דגברא נגדינו, ומעתה, אחרי שחל כאן "שם מקוה", שוב י"ל דכלפי הנדון של מיעוט מים שאובין אהני לן החזקת כשרות דמים נגד החזקת טומאה דגברא.

הרי לנו דע"י החזקת עושה מקוואות חיילא "שם מקוה" ושוב הדרא לן הדין הכללי של ספק מים שאובין שטיהרו חכמים, ודו"ק.

י"א] מיישב בזה את כל לשונות של הרמב"ם, ומבאר בזה את הוכחת הר"י מהתוספתא, ומבאר למה הראשונים שחולקים אזלי בזה לשיטתייהו.

והן הן דברי הרמב"ם שכתב "למקוה זה", והיינו דהכא מרומז כל ענינו של החזקה של עושה המקוואות, דתמיד בעינן רוב מי גשמים כדי להגיע להלכתא ד"ספק מים שאובין למקוה", דלולי הרוב מי גשמים חסר בעיקר העשייה ולא חיילא הכא "שם מקוה", אולם הכא הגענו להלכתא דספק מים שאובין "למקוה" גם בלי רוב מי גשמים, דב"מקוה זה" איכא חידוש של "חזקת עושה מקוואות", וזה אהני לן דיחול כאן "שם מקוה".

וזה המשך הרמב"ם בהלכה הבאה דמכתשת דהתם כתב הרמב"ם דאיכא "פסול מוכיח", והיינו כדברי הר"ש והגר"א דבא בזה לאפוקי דליכא "חזקת עושה המקוואות", ובזה אהני לן פסול מוכיח.

ומעתה א"ש הוכחת הר"י מהך דהניחן ריקן דגם כולו שאובין הוא מדרבנן, דאף דאיכא חזקה אכן חזקה זו רק אהני לן אחרי שגם הדין רוב מים שאובין הוא רק מדרבנן דלולי זה הרי לא סמכינן על החזקה של עושה מקוואות כמו דלא סמכינן על החזקה של חבר לגבי טבל.

אולם כל זה לשיטתייהו שיש שני דינים במים שאובין אבל לדברי החולקים שיש רק דין אחד, וכדהוכחנו והכל מדין פסול במים, הרי לדידהו אי מהני חזקת כשרות על המים במיעוט מים שאובין א"כ גם בכולו מהני, וכדהבאנו מהר"ש, ושוב לא בעינן חזקת עושה המקוואות והחזקה בתוספתא הוא החזקה במים, אבל סותר להלכה הבאה בתוספתא דמחלקינן בין רוב למיעוט במכתשת, ודו"ק.

ומעתה א"ש נמי הדיוק במשנה ספק מים שאובין "למקוה" דמהכא הוכיח הר"ן דבעי רוב מי גשמים וע"כ משום שזה מה"ת, והלשון "למקוה" היינו בשיעור מים כשרים מה"ת, וזה רוב, דמה"ת אחרי שיש רוב אז כבר אהני לן המים פסולים להשלמת המיעוט, דסובר הר"ן והר"ש דאי גם רוב שאובין הוא מדרבנן הרי דאז לא חיילא "שם מקוה" ע"י הרוב יותר מע"י המיעוט, דה"שם מקוה" חיילא בכולו שאובין רק דאיכא פסול במים, דלדידהו הכל דין אחד, ופשוט.

פרק ג'

דרכו של הגרי"ז ותורת זרעים
בשיטת הרמב"ם בהמשכה.

י"א [ביאורו של הגרי"ז ותורת זרעים בשיטת הרמב"ם ודעימיה דאף דכל דין שאובין מדרבנן אכתי מוכרח דאיכא בזה שני דינים נפרדים, דין חסרון הכשר במים ודין שהמים פוסל את כולו, ולהכי מצאנו חילוק לענין המשכה בין המשכה במיעוטו להמשכה ברובו.

הנה, מפורש בסוגי' בתמורה [י"ב]: דדין המשכה להכשיר מים שאובין הוא דוקא באופן שיש רוב מי גשמים במקוה, וביאר בזה התורת זרעים [תרומות עמוד ק"ב] דהביאור הפשוט בזה הוא, דהמשכה רק מהני להכשיר את המקוה מצד הפסול דרבנן של ג' לוגין מים שאובין, אבל כשעיקר המקוה נעשית ע"י מים שאובין, הכא איכא פסול מה"ת, והמשכה לא מהני בפסול דאורייתא, וכל זה לפי הראשונים דכולו או רובו שאובין מה"ת, אולם לפי שיטת הר"י והגאונים והרמב"ם דתרווייהו מדרבנן לא א"ש, וקשה דהרמב"ם פוסק כהך מ"ד דרק ברוב מי גשמים כשר, וצ"ע.

וביאר בתורת זרעים [שם] דע"כ דשני דינים של מים שאובין נאמרו גם לשיטת הרמב"ם דכל דין שאובין מה"ת, דבכולו שאובין איכא חלות פסלות בגוף המים עצמן שהם שאובין, ובפסול ג' לוגין מים שאובין ניתוסף עוד, דמים שאובין הוא גם פסול והוא גם פוסל את שאר המים, ותרווייהו מדרבנן, והמשכה מהני רק להפקיע את הדין נוסף שאחרי המשכה כבר אינו פוסל את שאר המים, אבל המשכה לא מפקיע מהמים עצמן את הפסול שאובין דחיילא בהו.

וביאר בטעמא דמילתא לחלק בין הנך ב' דינים לענין המשכה, דבהך דין דג' לוגין מים שאובין פוסלים את כל המקוה נאמר הלכה של ג' כלים, דרק כשנפלו ג' לוגין מים שאובין מג' כלים הוא דמצטרפי לפסול את המקוה, לא כשנפלו מד' כלים, הרי דמבואר מזה דבעיקר תקנה דג' לוגין מים שאובין נאמר דרק היכא דנפל מתוך הכלי לתוך המקוה הוא דפוסל את המקוה, ורק בג' כלים נאמר צירוף כלי, וי"ל א"כ דאהני לן המשכה לבטל ממנו דין זה דכבר לא חשיב כנופל מתוך הכלי למקוה, ומעתה פשוט דהמשכה לא גרע מנפילה מד' כלים, הלכך לא חיילא במקוה פסול זה, אבל באופן שרובו מים שאובין אז חיילא פסלות בעיקר המים, וכשחיילא פסלות בעיקר המים מצד עצמם לא אהני לן המשכה להכשירה, ודו"ק.

ועיקר יסוד זה דדינא דהמשכה בא רק לדון את הנפילת מים שכבר אינו נפילה מתוך הכלי, ושוב דומה לנפל מתוך ד' כלים, כן מפורש נמי בכתבי הגרי"ז תמורה [שם] ושם הוא גם מדמה נמי לנפל מתוך ד' כלים, עיי"ש.

והוסיף התורת זרעים דהאי חידוש דשני דינים שונים נאמרו במים שאובין לדעת הרמב"ם, כן מדויק בלשונו [הל' מקוואות פ"ד ה"ב] וז"ל, "מדברי סופרים שהמים השאובין פסולין לטבילה, ולא עוד אלא מקוה מים שאינן שאובין שנפל לתוכן שלשה לוגין מים שאובין פסלו הכל", עכ"ל, הרי דשני דינים ניהו, והחילוק ביניהם כנ"ל, וגם עיקר החידוש דהמשכה אהני לן לומר דלא מיקרי "נפל מן הכלי" נמי מדויק ברמב"ם [שם הלכה ח'] וז"ל, "אין המים השאובין פסולין את המקוה בשלשה לוגין עד שיפלו לתוך המקוה מן הכלי, אבל אם נגררו המים השאובין חוץ למקוה ונמשכו וירדו למקוה אינן פסולין את המקוה עד שיהיו מחצה למחצה אבל אם היה רוב מן הכשרים הרי המקוה כשר", וכן דייק הגרי"ז [שם] ודו"ק.

י"ב [ב' קושיות על דברי הגרי"ז ותורת זרעים בחידוש דג' לוגין רק פוסלים בנפל מתוך כלי.

איברא דהקשה בזה על עצמו ב' קושיות, א] קשה מהדין ב' מקוואות [רפ"ג דמקוואות] דמיירי שם בנפל לוג וחצי לכל מקוה, ושוב נצטרפו שני המקוואות, וכעת איכא מ' סאה בין שניהם דכשר, דממנפ"ש, הרי לפני שהיה ג' לוגין לא היה מ' סאה ואח"כ כשהיה ג' לוגין אז כבר היה מ' סאה ואז ג' לוגין אינם פוסלים, ודייק התורת זרעים שאם גם אחרי שנתערבו אכתי לא היה מ' סאה אז ודאי דפסול דכעת איכא ג' לוגין בתוך פחות ממ' סאה וקשה דלא היה כאן נפילה מכלי לתוך המ' סאה, ואיך מצטרפין לפסול.

ב] עו"ק מהדין רביעית מים שאובין בתחילה [פ"ב מקוואות מ"ד] דהתם נפסל כל המקוה, והרי לא היה כאן נפילת ג' לוגין לתוך המים שבאו אחריו ואיך הוא נפסל.

י"ג [תמיהא בעיקר דברי הגרי"ז ותורת זרעים דדנו מצד הפסול ג' לוגין שפוסל את כל המקוה, ולא דנו מצד הדין דמיעוט מים שאובים אינם מעלים את המקוה גם בפחות מג' לוגין.

אולם יתירא מכל זה תמוה, דבדין המשכה למ"ד דבעי רוב מי גשמים, הא סגי ליה בכ"א סאה מי גשמים וי"ט סאה מים שאובין גם בלי שהשלימו אח"כ למ' סאה במי גשמים, וכן מפורש בדברי ראב"י בתמורה

[שם], דאיירי במקוה שיש בו כ"א מי גשמים והשלימו בי"ט מים שאובין בהמשכה, וזה המקור לרמב"ם דיעויין בר"ן שבועות [ה': בסוף] שביאר דיסוד המחלוקת ראשונים האם בעינן רבייה והמשכה או המשכה לחודי' דנחלקו אי קיי"ל כראב"י דמשנתו קב ונקי או לא²⁰⁴, ולא רק באופן שנפלו ג' לוגין ושוב השלימוהו למ' סאה.

ועיין ט"ז [סימן ר"א ס"ק נ"ה] דמפורש דשני דינים נאמרו בהמשכה, א' כנגד הפוסל של ג' לוגין באופן שהשלימוהו למ' אח"כ, ב' דמהני צירוף י"ט שאובין ע"י המשכה באופן שלא השלימוהו אח"כ, עיי"ש היטב בדבריו, ומדוייק נמי ברמב"ם, וכן מוכרח לפי הראשונים דמחלקין בהמשכה בין פסול דרבנן לפסול דאורייתא, דכל מיעוט מ' סאה ממים שאובין הוא רק פסול דרבנן לרוב ראשונים אף בלי שהשלימו למ' סאה וע"כ דגם בזה מהני המשכה.

ולפי הגרי"ז והתורת זרעים מבואר דהרמב"ם רק יכשיר בהמשכה באופן שהוא משלימו אח"כ למ' סאה במי גשמים להפקיע את הדין נוסף שג' לוגין 'פוסל' את המקוה, אבל אי לא הושלמה אז לא מהני המשכה להכשירו, דרק להפקיע את הדין 'פוסל' מהני המשכה, דזה הרי פשוט דדינא דד' כלים רק נאמר לגבי הדין הנוסף מצד ה'פוסל' דג' לוגין פוסל את כולו, אבל להשלים למ' סאה לא מהני ע"י מים שאובין גם מעשרה כלים, ועוד דלא מהני להשלים למ' סאה ע"י ב' לוגין מים שאובין, ופשוט, וצ"ע.

והיה נראה דהתורת זרעים עמד בזה, ועיי"ש דמבואר בדבריו דכל דליכא דין פוסל דג' לוגין שוב כשר לגמרי גם להשלים למ' סאה על ידו, דמיעוט מים שאובין שאינם פוסלים את המקוה מתבטלים ברוב גם מדרבנן, ונמצא דתמיד מהני בהמשכה ברוב מי גשמים, דבג' לוגין ההמשכה מבטל את הדין 'פוסל', ובפחות מג' לוגין או בד' כלים דליכא פסול אז נמי המיעוט מים שאובין בטל ברוב גם מדרבנן, עיי"ש בדבריו, נמצא דתמיד איכא הכשר דהמשכה ברוב מי גשמים, כן נראה מדבריו עיי"ש ה'אולם דבריו תמוהין מאד והם כנגד הרמב"ם [פ"ז מקוואות ה"ד] - ומקור הרמב"ם ממשנה [פ"ז מ"ג] - דמפורש דגם פחות מג' לוגין דלא פוסלים אבל אינם משלימן למ' סאה, ופשוט, וא"כ מאי שנא ג' לוגין בהמשכה דמהני להשלים למ' סאה, וצ"ע ג.

ומכל זה מוכרחין אנו ללומד באופן אחר, וכדיארנו לעיל עפ"י הזכר יצחק.

²⁰⁴ דיעויין בר"ן שבועות [ה': בסוף] שביאר דיסוד המחלוקת ראשונים האם בעינן רבייה והמשכה או המשכה לחודי' דנחלקו אי קיי"ל כראב"י דמשנתו קב ונקי או לא.

סימן ג'

דרך חדש בגדרי שאובין ותפיסת ידי אדם בכלי ובלי כלי,
ובדין ספק שאובין לקולא ובהכשירא דהמשכה.

פרק א'

יסודו הגדול של הזכר יצחק שיש שני דינים בפסול שאובין,
א] פסול בעשיית המקווה, ב] פסול בכשרות המים, וזה החילוק בין רוב מיעוט.

א] מבאר דדין רובו מי גשמים כשר מה"ת מדין רובו ככולו אתינן עלה, דהפסול שאובין מה"ת הוא פסול בעשייה, דאיכא הרבה הוכחות שלא שייך בזה ביטול ברוב, וכל זה בדין דאורייתא, אבל בדין דרבנן נאמר פסול במים עצמן, ואינה הלכה בעשייה.

בדין מים שאובין רוב הדיעות, ועיין בדברינו [.....], שהבאנו את כל הדיעות בזה, עכ"פ שיטת רוב הראשונים דמחלקים בין רובו למיעוטו, דרובו או כולו שאובים פסול מה"ת, ורק במיעוטו שאובין פסול מדרבנן, ויש לדון דמאיזה דין רובו מי גשמים כשר מה"ת, הא סו"ס המיעוט פסולים, ויש להסתפק אי מדין רובו ככולו או מדין ביטול ברוב, דדין רובו כולו הוא דין אחר לגמרי שנאמר גם ברוב ומיעוט ניכרים בלי תערובת דאז כבר פשיטא דליכא דין ביטול ברוב, והמקור לזה מצאנו בנזיר שיש הלכה שיגלה את כל שער ראשו ביום השביעי, ויליף מהתם דדוקא התם דגלי קרא בעינן כל שער, אבל בכל מקום רובו ככולו, ע"י בזה בנזיר [מ"ב.], והגדר בזה הוא דמדין רובו ככולו אמרינן שיש מעשה גמור של גילוח ככולו אף דניכר המקצת שאינו מגולח, וכן בשוחט רוב סימן ושותה רוב כוס, דברובו ככולו נאמר שיש עשייה גמורה של שתייה ושחיטה ככולו, וה"ה שיש לדון כאן במים שאובים דמדין רובו ככולו הוא ולא מדין ביטול ברוב הוא.

ועיין בברכ"ש יבמות [סימן כ"א] דייסד לן דמדין רובו ככולו אתינן עלה, אלא דהוסיף דתלוי בגדר הפסול מים שאובין, דאי נימא דבדין שאובין חיילא פסלות בגוף המים לענין הכשירא דמקווה, או דחסר לו בעיקר ה'שם מים' וממילא דכבר חסר לו בשיעור מים במקווה, אז בכל כה"ג לא מהני בזה דין רובו ככולו, ואז ע"כ דמדין ביטול ברוב הוא, ורק אי הוי דין בעשיית המקווה דבעי עשייה בידי שמים ושאובין חשיב כעשייה בידי אדם, אז הוא דמהני בזה דין רובו ככולו להגדיר דעשיית המקווה היתה בידי שמים ולא בידי אדם.

ובאמת דכן המשמעות הפשוטה בתו"כ דממנו ילפינן פסול שאובין, דמדמינן מקווה למעיין ואמרינן דמה מעיין בידי שמים כמו כן מקווה בעינן שיהיה בידי שמים ולא בידי אדם, ומכאן לשאובין שפסולים, והיינו שנאמרה הלכה בעשיית המקווה שיעשה ע"י שמים ולא ע"י אדם.

ובזכר יצחק [ח"ב סימן כ"ז מד"ה אמנם נראה דבאמת – ד"ה ולפמש"כ בטעמא] הרחיב בזה דע"כ שזה דין בעשיית המקווה ומהני מדין רובו ככולו ולא מדין ביטול ברוב, דהביא כמה הוכחות דלא שייך לומר הכא דין ביטול ברוב, ועיין לעיל [סימן ב' שהבאנו כל ההוכחות לזה, דבר דבור על אופניו.

ומכל זה מוכרח דלא מדין ביטול ברוב אתינן עלה, רק מדין רובו ככולו, אלא דהוסיף בכל זה דשני הנך צדדים תלויים בעיקר הגדר בפסול שאובין, דאי חיילא פסול שאובין על המים אז שפיר בעינן לזה דין ביטול ברוב, אבל אי ילפינן מקראי דבעינן דומי' דמעין שעשייתה תהיה בידי שמים, א"כ שפיר דיינינן מצד רובו ככולו דחשיב עשייתו והווייתו בידי שמים אף דמיעוט בידי אדם דרובו ככולו, והיינו ממש כדברי הברכ"ש, ועיין עוד בשיעורי הגרש"ר מכות [אות ק"צ] ב' דרכים בזה.

איברא דגם להנך ראשונים דרוב שאובין פסול מה"ת אכתי מודי דאיכא דין שאובים מדרבנן, והיינו דינא דג' לוגין מים שאובין שפסולים את המקווה כשנפלו בה כשלא היה בה מ' סאה, והכא ודאי שהוא דין פסול, שהרי מיירי גם באופן שאחרי שהיה חסר והכניסו בו ג' לוגין מים שאובין דשוב השלימו את המקווה למ' סאה במי גשמים, וע"כ דהנך ג' לוגין מים שאובין פסולים את המקווה, ומכאן הוכיח הזכר יצחק דע"כ דליכא למימר דהגדר בפסול שאובין דרבנן במיעוטו הוא משום שחידשו שיש חסרון בהווייתו בידי אדם גם במיעוט וכעין הדין דאורייתא, דא"כ למה נפסל הכל כששוב השלימו למ', וע"כ שזה דין פוסל ואי הוי דין פוסל שוב מוכרח שבגוף המים עצמם נמי חל פסול, ודו"ק.

וצריכים להוסיף על דבריו דה"ה בכ"א סאה מי גשמים והשלימו בי"ט סאה מים שאובין, ושוב לא השלימו למ' סאה במי גשמים, דגם הכא הפסול דרבנן הוא בתורת פסול ופשוט, ועוד דגם במשלים למ' סאה בפחות מג' לוגין אכתי חיילא תורת פסול על המים, דמדחזינן דבשיעור ג' לוגין כבר חיילא בהו תורת פוסל, מזה מוכרח דכל טיפה וטיפה פסולה, וא"א להשלים למ' סאה על ידה, ודו"ק.

הרי דמוכרח דהפסול דאורייתא ברוב מים שאובין, והפסול דרבנן בג' לוגין מים שאובין ע"כ דאיכא להו שני גדרים שונים של פסול, חדא מצד חסרון בעשיית המקווה, דע"י שאובין חסר בעיקר עשייתה, וחוז' מזה נאמר דין פסול במים וזה דין דרבנן²⁰⁵.

והוסיף הזכר יצחק דעפ"י זה א"ש מה שאמרו בש"ס בסתמא בכל מקום מים שאובין מדרבנן, ולא הוסיפו דקאי רק במיעוט שאובין, והביאור כנ"ל, דכוונת הגמרא ל"פסול מים שאובין", והפסול הוא ודאי רק מדרבנן, דליכא פסול מה"ת, ומה דאיכא דין נוסף מה"ת על רוב שאובין אין זה דין במים כלל, רק בעשייה, ודו"ק, כל זה מבואר בזכר יצחק [שם].

ב] מביא מהזכר יצחק דמבאר כן גם בשיטת הרמב"ם דכל שאובין דרבנן, דסובר דחלוקין נינהו דין מיעוט שאובין שהוא בגדר פסול דרבנן בגוף המים, מהדין רוב שאובין שזה חסרון בעיקר הוויתו, ונפ"מ בדין המשכה.

והוסיף עוד הזכר יצחק דהשתא דאתינן להכא י"ל כן גם בדעת הרמב"ם דסובר דכל הדין שאובין הוא מדרבנן, ובשיטתו י"ל דפסול שאובין ברובו או כולו וגם הדין פסול במיעוט מים שאובין, הנך תרי דינים חלוקין בעיקר יסודם אף דתרווייהו מדרבנן וחלוקין נינהו ע"ד מה שנתבאר לראשונים דזה מה"ת וזה מדרבנן, והיינו דברובו או כולו שאובין איכא חסרון מדרבנן בעיקר עשיית המקווה, דע"י שאובין חסר בעיקר עשייתה דחשיב מדרבנן כנעשה בידי אדם, וחוז' מזה נאמר דין נוסף מדרבנן שמיעוט מים שאובין פסולים מצד עצמם.

והזכר יצחק הוכיח כן בשיטת הרמב"ם בדין המשכה, דהנה, מפורש בסוגי' בתמורה [י"ב:]: דדין המשכה להכשיר מים שאובין הוא דוקא באופן שיש רוב מי גשמים במקווה, וביאר בזה התורת זרעים [תרומות עמוד ק"ב] דהביאור הפשוט בזה הוא, דהמשכה רק מהני להכשיר את המקווה מצד הפסול דרבנן במים שאובין, אבל כשעיקר המקווה נעשית ע"י מים שאובין, הכא איכא פסול מה"ת, והמשכה לא מהני בפסול דאורייתא, וכל זה לפי הראשונים דכולו או רובו שאובין מה"ת, אולם לפי שיטת הר"י והגאונים והרמב"ם דתרווייהו מדרבנן לא א"ש, וקשה דהרמב"ם פוסק כהך מ"ד דרק ברוב מי גשמים כשר, וצ"ע.

ועפ"י כל הנ"ל י"ל דלעולם דין המשכה הוא דין מכשיר, דבהמשכה ע"ג קרקע פקע פסול דמים שאובין, אכן כל זה כלפי חלות פסול דחיילא במים דזה פקע, דמים שאובין דנעשה בהם המשכה פקע מהם הפסול, אכן סו"ס אכתי אין במים מעלה דעשייה בידי שמים, דסו"ס ע"י השאיבה הראשונה נתמלאו המים במקווה אף דבדרכו למקווה המשיכוה, וממילא דהמעשה דבידי אדם לא פקע הימנו כלפי גוף העשייה, ודו"ק, ולהכי לא הוכשר ברובו שאובין, ומה"ט רק במיעוט שאובין מהני המשכה.

והך יסוד הוכיח עוד הזכר יצחק בשיטת הרמב"ם בדין ספק מים שאובין להקל, וכדיבאר.

ג] מביא מהלך של הזכר יצחק לבאר את החילוק בין רוב למיעוט בדין 'ספק מים שאובין לקולא', וכל זה עפ"י היסוד דמיעוט מים שאובין הוא בגדר פסול, ועל זה מהני חזקת כשרות של המים, משא"כ ברוב מים שאובין שזה חסרון בעשיית המקווה ולא מהני בזה חזקה כלל.

ועפ"י כל הנ"ל ביאר הזכר יצחק את שיטת הרמב"ם בדין ספק מים שאובין, דהרמב"ם מיירי בצינור ומכתשת בצינור ויש ספק באיזה דרך הגיע המים למקווה, וזה ספק שאובין, ומבואר ברמב"ם דמחלקינן בין רוב למיעוט, דרק ברוב מי גשמים אפשר להקל, וקשה דאי כל הדין שאובין הוא מדרבנן אז למה מחלקינן בין רוב למיעוט שאובין, הא תרווייהו מדרבנן, ודין זה דמחלקינן בין רוב למיעוט מפורש בתוספתא, ומכאן באמת הוכיחו הראשונים דרוב שאובין דאורייתא, ושיטת הרמב"ם תמוה דפסק דין זה אף דסובר דתרווייהו דרבנן.

²⁰⁵ והיה אפשר לומר דבדין דרבנן איכא תרתי, דאף דמוכרח דאיכא דין פסול מדפוסל את הכל, אכן י"ל דגם הרחיבו את הדין דאורייתא לומר דחסר בעשייה בידי שמים גם במיעוט, אולם נראה דבאמת מוכרח כדבריו דגדר הפסול של מיעוט שאובין הוא רק בתורת פסול כעין הפוסל של ג' לוגין, שהרי בתוס' בב"ב [ס"ז] מבואר דאי רק רוב שאובין מן התורה, אז נקטינן דכל הגזירה דרבנן במיעוט שאובין נאמר רק בג' לוגין, כיון שזה שיעור רחיצת אדם, וקשה שהרי גם פחות מג' לוגין פסולים מדרבנן מדלא מהני להשלים מקווה חסר קורטוב מי גשמים בלא השלימו אח"כ במי גשמים, וע"כ דמוכרח דכל מה דחיילא פסול בגוף המים גם בפחות מג' לוגין הינו כתוצאה מהך פוסל, דאחרי שגזרו פוסל ג' לוגין, בזה מונח ע"כ דגוף המים עצמם לאו מי מקווה נינהו גם בפחות מג' לוגין מדמצאנו דפסלי בשיעור ג' לוגין, ודו"ק.

וביאר בזה הזכר יצחק, דבאמת יסוד דינא דספק מים שאובין להקל מדין חזקה אתינן עלה, דלעולם איכא חזקת טומאה דגברא והיינו צריכים להחמיר גם בספק דרבנן, אולם הקילו מחמת החזקת כשרות של המים, והיינו דכל מים מתחילת בריאתו ליכא ביה פסול שאובין, ואי מספקינן במים של המקווה האם נפסל בפסול שאובין, אז מעמידים את המים בחזקתו לומר שלא נפסל, אכן כל זה בספק על מיעוטו שזה בגדר פסול שאז שפיר שייך חזקת כשרות, אבל היכא דהספק מים שאובין הוא ספק בכולו או רובו, אז גדר הספק הוא דמספקינן על עשיית המקווה, האם נעשה בידי אדם או בידי שמים, ובזה לא שייך להעמיד בחזקה, דליכא חזקה איך זה נעשה, ואף דגם זה תלוי אי נעשה שאוב או לא, אכן כיון שאין אנו דנים על הפסול מצד עצמו רק על צורת העשייה, הרי על העשייה לא שייך חזקה, [ודו"ק].

ומעתה מיושב שיטת הרמב"ם דמקילין בספק מים שאובין רק באופן שיש רוב מי גשמים, והראשונים הוכיחו מהכא דרוב שאובין מה"ת, אולם להנ"ל אינו כן, דלעולם מחלקינן בין גדר הפסול במיעוט לרוב, ולא שייך חזקה ברוב ששם הנדון הוא מצד עשיית המקווה.

ועיין בהערה ²⁰⁶ מה שהבאנו מהחזו"א ויתכן שדבריו מתפרשים עפ"י הזכר יצחק, ועיין עוד בהערה ²⁰⁷ שיש לדון עוד עפ"י דרכו של התורת זרעים שיש שני דינים בפסול דרבנן.

פרק ב'

מוכיח עוד כיסודו של הזכר יצחק,

שיש שני דינים שונים בפסול שאובין גם ברובו שאוב,

וזה החילוק שאובין ע"י אדם לשאובין ע"י כלי.

ד] הוכחה לדברי יצחק מעיקר הנדון של הראשונים דג' לוגין הוא דוקא ע"י כלי.

עד כאן הבאנו את תוכן דברי הזכר יצחק בדין מים שאובין, שהוכיח שאין דין ביטול ברוב, והוכיח שיש שני גדרים בדין שאובין, הדין דאורייתא ברובו בעשייה והדין דרבנן במיעוטו גם במים, והוכיח כן גם ברמב"ם דתרווייהו מדרבנן ובזה מיושב הדין ספק שאובין לקולא והדין המשכה.

ומעתה עלינו לבאר ולהוסיף דלכא' לפי דרכו יהיה מקור דגם ברובו שייך שני גדרים, דין בעשייה ושאובין ע"י מעשה האדם, ודין במים כשנעשה בכלי שלא ע"י אדם, וכדיבואר.

ההוכחה הראשונה הוא מדברי הראשונים דדנו האם בעינן כלי לדין שאובין, והיינו דדנו באדם שממלא מים במקווה בלי כלי, האם יש לזה דין פסול מים שאובין או לא, והביאו הוכחות מכמה משניות ותוספתא דלא בעינן כלי, אולם יש הבדל בין הראשונים, דהרא"ש הביא את כל הנדון דוקא ביחס לפסול ג' לוגין,

²⁰⁶ ובאמת דיעויין בחזו"א [תניינא סימן י' ס"ק ו'] שג"כ ביאר את הרמב"ם שמחלק בין רוב למיעוט אף דתרווייהו מדרבנן, דע"כ דשני דינים ניהו, דבדין נפל איכא מקווה מתחילה, אבל ברובו או כולו מים שאובין אין כאן מקווה כלל, וז"ל "דאין זה [רוב שאובין] ספק נפל מים שאובין למקווה אלא ספק אי יש כאן מקווה, שאין שאובין מקווה כלל", והיינו דלא הקילו במים שאובין היכא דאיכא ספק בעיקר החלות שם מקווה, וביאר בזה דכשיש ספק על עיקר המקווה אז פסול מדרבנן, [וביאר בטעמא דמילתא כיון דתשמיש דשאובין שכיח טפי, ומה"ט כל המקוואות בחזקת שאובין, עיין בשו"ע סעיף ע"ד, הלכך לא הקילו בכה"ג שיש ספק על עיקר המקווה], אבל היכא דאיכא מקווה, וכל הספק הוא רק האם נפסלה המקווה ע"י נפילת ג' לוגין התם הקילו, והוסיף החזו"א דמדוייק כן במשנה דתנן "ספק נפלו", וקשה דמאי שנא, ולכא' כוונתו דהקילו לסלק פסול ולקילו בעיקר יצירת המקווה, והדברים יותר מוסברים ע"ד הזכר יצחק.

²⁰⁷ והיה אפשר לומר דכוונת החזו"א הוא ע"ד התורת זרעים [הבאנו דבריו,.....], דמחלק בין שני הדינים של מיעוט מים שאובין, שיש דין שאינו משלים לשיעור מ' סאה שהמים פסולים, ויש עוד דין פוסל בג' לוגין, ונפ"מ בהמשכה, וי"ל דבדין פסול בגוף המים התם לא הקילו ורק בדין נוסף של פסול שהוא פוסל את כל המים בזה אמרינן ספק מים שאובין מדרבנן, [ומדוייק כן ברמב"ם דבכל האופנים של ספק מים שאובין שהוא הביא [תחילת פרק י'] מיירי בג' לוגין, ולא מפורש במשנה דמיירי בג' לוגין, והיה משמע דוקא באופן שהוא הוסיף אח"כ עד מ' סאה וכל הנדון הוא רק מצד הדין נוסף של הפוסל במים שאובין], אולם זה אינו שהרי הרמב"ם בצינור מיירי בהדי' ברוב מים שאובין ולא הוסיף שאח"כ השלימו ע"י מי גשמים, וכ"כ החזו"א [שם] בהדי' דגם בכ"א והשלימו למ' ע"י י"ט שאובין דגם בכה"ג מקילין, וכן מבואר נמי בגלות עיליות [פ"ב מ"ג] דדייק שם בלשון המשנה דגם בג' לוגין והשלימו אח"כ למ' סאה, וגם במיעוט מים שאובין שלא השלימו במי גשמים, בתרתי הנך גווני נקטינן דספק מים שאובין טהור, ודיקו מדנקט התנא "ספק אין בהם מ' סאה" ולא קתני "ספק לא היה בהם מ' סאה" דמשמע דגם אי כעת לא השלימו אכתי מקילין, ודייק כן עוד מדלא קתני ספק ג' לוגין ספק אינו ג' לוגין, דאיירי גם בלא השלים למ' סאה, ולענין זה גם פחות מג' לוגין פוסל, ודו"ק, אולם עיין מלבושי יו"ט [ריש סימן ו'] שהביא מהרי"ט דרק מקילין בספק מים שאובין היכא דאיכא חזקת כשרות, והיינו משום שבנפל ג' לוגין מים שאובין איכא כבר חזקה על כל המים שהוא כשר למי מקווה, ועפ"י חזקה זו נקטינן דלא נפסל, ולפי"ז הסיק המלבושי יו"ט דכל זה רק בהשלימו אח"כ במי גשמים דאז אהני לן חזקת המים לומר שלא נפסלו ע"י ג' לוגין מים שאובין אבל אי לא השלימו למ' סאה, אלא דאיכא ספק אם הנך ג' לוגין הם המשלימן את המקווה למ' סאה, אז ליכא חזקה על המים שנפל למקווה שהוא עצמו כשר למקווה, ודו"ק.

ולא ביחס לעיקר דין שאובין ברוב דאורייתא ומיעוט דרבנן לעומת הרשב"א שהביאו בעיקר הדין שאובין, והראב"ד הביאו על שניהם, והיינו דגם אחרי שהכריע הראב"ד דבעיקר דין שאובין ליכא דין כלי, ותמיד פסול, אכתי דין בדין ג' לוגין דאולי התם נאמר דין כלי בדוקא, ועל זה הכריע הראב"ד דכיון דבעיקר הדין שאובין הפסול 'בידי אדם' הוא 'עיקר' לעומת הפסול 'כלי' בלי אדם שהוא רק 'טפל', א"כ לא יתכן לגזור ולהחמיר יותר בטפל מהעיקר, ודו"ק, הלכך תמיד פסלינן בלי כלי, והבאנו את כל דברי הראשונים להלן בסוף דברינו [פרק ו'], עיי"ש.

מדברי הרא"ש והראב"ד מוכרח דפסול ג' לוגין הוא גדר חדש, ולא שייך לגדרים של עיקר דין שאובין דלא עושים מקווה מתחילה במים שאובין, רובו או מיעוטו, דהדין רובו או מיעוטו שאובין הוא דין בעשייה, וזה הדין של התו"כ וכדביארנו בשם הזכר יצחק, ובזה פשיטא דגם בידי אדם בלי כלי פסול בעשייה דסו"ס אין כאן עשייה בידי שמים, אכן הפסול ג' לוגין הוא דין פסול במים, דמדפוסל ע"כ דאית ביה פסול, וכטענת הזכר יצחק, ובזה איכא נדון אחר דיתכן דרק חיילא תורת פסול שאובין במים עצמן ע"י זה שהם שאובין בתוך כלי, ולא מהני מעשה דאדם לאשוויי שאובין בגוף המים, ולזה הוצרך להוכיח כן עוד מצד שלא יהא טפל חמור מן העיקר.

ה] מקור נוסף לכל הנ"ל משיטת הראב"ד דמחלק בין שאובין ע"י כלי דממילא שזה מדרבנן משאובין על ידי אדם, דמוכרח דרבנן חידשו מהלך וגדר חדש בדין שאובין.

ההוכחה השניה לחילוק זה היא משיטת הראב"ד, דהנה, הראשונים הקשו על הסוגי' בב"ב [ס"ו:]: דאמרו שם דשאובין מדרבנן מהתו"כ דדריש דין שאובין מקרא דבעינן דומי' דמעין, ויש שתירצו דדרשה אסמכתא בעלמא, וכל הדין שאובין הוא רק מדרבנן, וכן דעת הר"י והרמב"ם, אבל שאר ראשונים תירצו דנפ"מ בין רוב מים שאובין שזה פסול דאורייתא ומיעוט שאובין שזה מדרבנן, עיין בזה בתוס' ובר"ש וברא"ש.

אולם דעת הראב"ד היא שיטה יחידאי בישוב קושי' זו, דס"ל דכולו שאוב כשר מה"ת בנתמלא בכלי ונשאב מאלהן, ורק בגוונא זו אמרו בסוגי' בב"ב דשאובין דרבנן דבזה איירי התם בסוגי', והראב"ד הוכיח כן, שהרי כל הסוגי' בב"ב מיירי בגוונא כזו דנתמלא ע"י כלי ממילא בלי מעשה אדם, וזה אכתי בידי שמים ואכתי דומי' דמעין, אבל אה"נ דבנתמלא ע"י אדם באמת פסול דזה מיקרי תפיסת ידי אדם, ועל זה באמת דרשינן בסיפרי דמילא בכתף פסול דלאו דומי' דמעין, ושיטה זו מובאת ברמב"ן בב"ב [ס"ו: בסוף] וברשב"א [שם], ועיין שם בשטמ"ק, עכ"פ לשיטתו מבואר דשני דינים נפרדים ניהו.

ולכא' הביאור בזה עפ"י הזכר יצחק, דבתו"כ רק כתוב הלכה בהלכות עשייה של המקווה, שלא יהיה עשייה בידי אדם אלא עשייה בידי שמים, ובדין דרבנן ע"כ כתובה הלכה חדשה שלא שייכא לעשייה, וע"כ שזו הלכה של פסול במים, הרי דמדבריו מוכרח דרבנן חידשו מהלך חדש וגדר חדש בשאובין, דאף שהתורה מיירי בעשייה אבל רבנן באו ופסלו את המים, ואף דהראב"ד מיירי בכולו שאובין ע"י כלי דממילא והזכר יצחק מיירי במיעוט שאובין ע"י מעשה האדם, אכן הא מיהת מוכרח דמדבריו דרבנן באו וחידשו מהלך חדש וגדר בדין שאובין, וזה כבר פתח גדול דגם לדין שרבנן פסלו מיעוט שאובין ע"י אדם דג"כ שייך לומר שהגדר של הפסול הוא גדר חדש, ודו"ק.

ו] מוכיח דגם לראשונים דחולקים על הראב"ד דמוכרח דגם בדאורייתא איכא שני גדרים במים שאובין, פסול בעשייה ופסול בגוף המים.

ההוכחה השלישית היא מהראשונים שחולקים על הראב"ד דגם לדידהו מוכרח ע"כ דשני דינים נאמרו הכא, דהנה, מהראשונים שלא תירצו כהראב"ד נראה דס"ל דתרווייהו דין אחד ניהו, ובזה חולקים כל הראשונים על הראב"ד, והיינו דלדידהו גם במים שנכנס לכלי ויצא מאלהן מיקרי תפיסת ידי אדם, וחסר בהוי' בידי שמים מה"ת, כן היה נראה פשיטות.

אולם לכא' תמוה, דאיך חולקים וסוברים שהסוגי' בב"ב בכלל התו"כ ופסול מה"ת, [ורק מחמת זה שהוא מיעוט הוי דרבנן], דהא סו"ס אין כאן מעשה האדם דמיירי בנכנס לכלי ויוצא מאליו, ומה זה שייך לתו"כ, ולמה אינו דומי' דמעין, הא סו"ס כל העשייה כאן הייתה בידי שמים, ואיך חולקים בזה על הראב"ד, וצע"ג.

ומצאתי שני דרכים בישוב קושי' זו, דיעויין בלחם ושמלה [סימן ר"א ס"ק ט' אות ד'] שתמה כנ"ל, וביאר דדין זה ילפינן מגזה"כ דכלי בהמשך התו"כ שלא יטבול בבור דבספינה, [והביא כן מהב"י על הדין של

מעין שהעבירו ע"ג שוחקת], וזה המקור לדין שאובין דממילא בלי מעשה דאדם, ולכא' משמע מזה שזה שני דינים נפרדים, ועיין בהערה ²⁰⁸.

עוד מצאתי בזה בשיעורי רבינו יחיאל מיכל – מקוואות [ס"ק י"ח ד"ה חגיגה] שהביא את דברי רש"י בחגיגה [י"א] שמבאר את דברי הגמרא שדרשו על הפסוק "ורחץ במים - במי מקוה", ופירש"י דלשון "במים" [פתח תחת הבי"ת] מרמז על מים מיוחדים והיינו לאפוקי משאובין, והקשו התוס' דדין שאובין דרשינן ליה מקראי בתו"כ "מה מעיין בידי שמים" לאפוקי שאובין, ויישב הגאון ר' מיכל זצ"ל דרש"י קאי על הך פסול דכלים דממילא דהכא לא חסר בדומיל' דמעין דהוי "בידי שמים", וכטענת הראב"ד דלכן רק פוסל מדרבנן, ועל זה בא רש"י ליישב שזה מה"ת מהפסוק הזה.

עכ"פ לשני הדרכים מוכרח שיש עוד פסוק דפוסל שאובין בלי שייכות לתו"כ שפוסל בעשייה דאדם, ולכא' מוכרח דאיכא מקור לפסול בגוף המים חוץ מהפסול בעשייה שמבואר בתו"כ, ואף דהכא הכל מדאורייתא, אבל סו"ס איכא מקור לשני גדרים בפסול שאובין, ולפי"ז איכא כבר פתח גדול לומר דגם רבנן שחידשו פסול במיעוט שאובין דג"כ פסלו כעין דאורייתא, ולא חידשו גדר חדש, אלא דפסלו כעין הפסול דאורייתא בגוף המים.

ז] דוחה את הראיות, ושוב מוכיח כן עוד מעיקר ההלכה שיש דין 'כלי' עם כל הלכות 'כלי' בדין שאובין דממילא אף דבשאובין על יד אדם ליכא דין כלי.

ולכא' הדברים מוכרחים עוד מעיקר דיני כלי בשאובין, דהנה, היה מקום לדחות את עיקר הראיה מהראב"ד וכן מהראשונים שלמדו שיש כאן פסוק חדש בשאובין דממילא, שאפשר לומר דעצם זה שהאדם מעמיד כלי שדרכו יגיע המים למקוה, דגם זה בכלל שאובין וגם זה בכלל מעשה ועשייה דאדם, רק דהראב"ד למד דמה"ת אין זה בכלל עשייה דאדם ורבנן חידשו שגם זה בכלל עשייה דאדם, וגם הראשונים שלמדו מהפסוק של ורחץ במים, גם לדידהו אפ"ל דקרא בעי לרבות דגם זה בכלל מעשה דאדם, ודו"ק.

אולם נראה להוכיח דאינו כן, וע"כ שזה דין בפני עצמו, ולא שייך לדיני עשייה, וע"כ שהוא דין במים.

דהנה, בתשובות הרשב"א במיוחסות לרמב"ן [ר"ל א - מובא במעדני יו"ט על הרא"ש הלכות מקוואות סימן ב' ס"ק כ'], הבאנו לשונו בהערה ²⁰⁹ כאן, הקשה קושי' עצומה, דמצד אחד מבואר בתוספתא בקסטלין שאם נקבו הכלי בקרקעיתו, ואפילו נקב קטן כמחט דיצא מתורת כלי שלא לפסול המקוה מדין שאובין, ומצד שני מבואר במשנה דהטביל בו את הסגוס והעלהו, מקצתו נוגע במים טהור, ואין לך כלי

²⁰⁸ אולם אכתי צ"ע דהך דרשה מיירי בטובל בתוך כלי ממש, והביאו הראשונים להך דרשה לבאר למה כל שאובין דרבנן, דלמה להו לרבנן לחדש פסול חדש, וביארו דכל שאובין גורנין אטו טובל בכלי, והביאו הך דרשה, ומבואר מדבריהם דהדרשה עצמה קאי על הטובל בכלי עצמו, וחידש לנו הלחם ושמלה דכל זה להנך ראשונים דשאובין דרבנן, אבל לחולקים שסוברים דרוב שאובין דאורייתא, לדידהו הך קרא קאי במקוה שנתמלא מאליו דרך כלי, ודו"ק, וזה חידוש.

²⁰⁹ וז"ל באמצע התשובה שם, "שאם נקבו הכלי בקרקעיתו ואפילו נקב קטן כמחט יצא מתורת כלי שלא לפסול המקוה. ותניא בתוספתא קסטלין המחלק מים בכרכין, אם היה נקוב כשפופרת הנוד אינו פוסל המקוה, ואם לאו פוסל את המקוה. הלכה זו עליו עליה בני אסיה ג' רגלים ליבנה, לרגל שלישי הכשירוה להם אפי' נקוב כמחט, א"ר אלעזר ברבי יוסי, הלכה זו הוריתי ברומי לטהרה, וכשבאתי אצל חבירי אמרו לי יפה הורית, בד"א מן הצד אבל מלמטה אינו פוסל המקוה, ואם היה מקבל כל שהו מן הנקב ולמטה פוסל המקוה, ופירש רבינו שמשון ז"ל בפירוש משניות שלו, בד"א מן הצד, כל זה מדברי חבירי שאמרו לו יפה הורית דבד"א שפוסל בנקב כמלא מחט עד שיהא בו כשפופרת הנוד, מן הצד, אבל אם הנקב בשולי הקסטלין מלמטה אינו פוסל המקוה בנקב כמלא מחט, ואם היה מקבל כלשהו כלומר כשנקב מן הצד נקב כשפופרת הנוד וגובה מעט מן השולים שמקבל מים כלשהו פוסל המקוה, ע"כ.

אלא שקשה לי מה ששנינו שם [מסכת מקוואות פ"ז], הטביל בו את הסגוס והעלהו מקצתו נוגע במים טהור ופיר"ש שם, סגוס בגד עב של צמר מקצתו נוגע במים טהור, שאין המים המתמצין ממנו נחשבים כשאובים כל שלא העלהו לגמרי מן המים, והראב"ד ז"ל כתב פירוש טהור הטובל אחריו שם, דאמרינן גוד אחית הא אם העלהו לגמרי המים המתמצין ממנו נחשבים כשאובים לפסול המקוה, וכדתניא בההיא בתוספתא [מקוואות פ"ג] הטביל בו את הסגוס וזבו ממנו ג' לוגין, במקום הכשר עיקרו מתוך, פסולו, אע"פ שאין לך כלי קרוב בשולי יותר ממנו, וראיתי לראב"ד ז"ל, שכל מה שבא מיד אדם למקוה שלא בהמשכה, בין בכלי מנוקב בין אינו מנוקב בין בחפניו בין ברגליו פוסל המקוה כשאובין, וכדתניא בתוספתא מקוואות, היו בשערו ג' לוגין מים וירד וטבל במקוה שיש לו ארבעים סאה כשר, סחטו לתוכו פסול, ורבי שמעון מכשיר עד שיתכוין ויתלוש, והא ודאי שער, אינו עושה שאובה, וכי סחטו לתוכו לאחר שחטרו וטבל פסול, ועוד תניא רבי יוסי אומר זולף בידו וברגליו ג' לוגין למקוה כיון שהמים יורדים למקוה מתוך ידיו פוסלים המקוה, וכיון שכן אף הכלי הנקוב כל שנפול מתוך ידו של אדם הדולחה למקוה פוסל את המקוה, ולא אמרו שאינו פוסל כשנפלים ממילא מכלי נקוב למקוה, דכיון שיצא מנקיבתו מתורת כלי ונפלים ממנו ממילא למקוה כשר, לא מצאתי יותר", עכ"ל.

יותר מנוקב מסגום ואיך זה פסול מדין שאובין, והביא שהראב"ד תירץ דבדין זולף בידו וברגליו ג' לוגין למקוה מבואר שמים שיוורדים למקוה מתוך ידי פוסלים המקוה, וכיון שכן אף הכלי הנקוב כל שנפול מתוך ידו של אדם הדולהו למקוה פוסל את המקוה, ולא אמרו שאינו פוסל מכלי נקוב אלא כשנפלים ממילא מכלי נקוב למקוה, דכיון שיצא מנקיבתו מתורת כלי ונופלים ממנו ממילא למקוה כשר, והיינו דדוקא בדין שאובין דממילא נאמר דין זה.

וחילוק זה מצאתי מרומז גם בדברי הרשב"א שכתב בשער המים [פרק ה'] ד"דוקא כלים שלמים שאינן נקובין, הא נקובין אינן נחשבין כלים לפסול את המקוה כל שנפלו מים שבתוכן למקוה ממילא, ודו"ק, ובא בזה לאפוקי ממים שהכניסו למקוה בידי אדם, עיי"ש.

והנה אי נימא דעיקר הדין שאובין במים דנכנסו ויצאו ממילא לכלי דדינו כשאובין משום דדיינינן ליה לעשייה דאדם כיון שהוא העמיד כאן את הכלי לקבלה ומזה הגיע המים למקוה, א"כ למה איכא הלכות מיוחדים של כלי, וע"כ דהכא זה מהלך אחר שלא שייך לעשייה, אלא דעצם זה שהמים נתקבלו בכלי, זה עצם פסולם ותו לא, ולזה צריכים הלכות כלי לומר שהמים נתקבל בכלי, הרי דהוכחנו דזה כבר לא שייך להלכות עשייה וע"כ שזה דין אחר, ודו"ק.

ושוב נחזור ונאמר, דאחרי דאיכא מקור לפסול בגוף המים חוץ מהפסול בעשייה שמבואר בתו"כ, אף דהכא הכל מדאורייתא, אבל סו"ס איכא מקור לשני גדרים בפסול שאובין, ולפי"ז איכא כבר פתח גדול לומר דגם רבנן שחידשו פסול במיעוט שאובין דג"כ פסלו כעין דאורייתא, ולא חידשו גדר חדש אלא דפסלו כעין הפסול דאורייתא בגוף המים.

פרק ג'

קושיות ותמיהות על יסודו הגדול של הזכר יצחק,
ומתמה בגדר הפסול בתפיסת ידי אדם דווקא ע"י כלי.

ח' מתמה טובא מהראשונים בב"ב דמיירי בפסול שאובין דממילא וילפי מהתו"כ, וגם למדו שבאופן זה שאובין פסול מה"ת, ומתמה נמי מהדין ספק שאובין דג"כ מיירי בשאובין דממילא, ומכל מוכרח שאין הגדר בתו"כ מצד העשייה דקאי גם בשאובין דממילא.

לעיל [פרק א'] הבאנו את היסוד של הזכר יצחק בדין מים שאובין, שהוכיח שאין דין ביטול ברוב במים שאובין, עוד הוכיח שיש שני גדרים בדין שאובין, הדין דאורייתא ברובו שאובין הוא דין בעשייה והדין דרבנן במיעוטו הוא דין פסול במים, והוכיח חילוק זה גם ברמב"ם דתרווייהו מדרבנן, ובזה יישב את הדין ספק שאובין לקולא ואת הדין המשכה דמחלקין בין רוב למיעוט.

ולעיל [פרק ב'] הוספנו בזה עפ"י דרכו לבאר דאיכא כבר מקור דגם ברובו שייך שני גדרים, שיש דין בעשייה באופן שהשאובין באים ע"י מעשה האדם, ויש דין פסול בגוף המים באופן שנעשה בכלי שלא ע"י אדם, והוכחנו כן מהראשונים, והוכחנו חילוק זה גם אי רובו שאובין דאורייתא בכל האופנים [באדם בלי כלי ובכלי בלי אדם], וכנתבאר.

אול כד נעיין בזה עוד יבואר דע"כ דאין הדברים נכונים דאיכא בזה כמה וכמה תמיהות וסתירות, ונבארם אחד אחד דבר דובר על אופניו:

א' עיקר דברי הזכר יצחק לחלק בין מיעוט לרוב תמוהין מאד, דכל זה שייך בשאובין על ידי אדם, אבל באופן שיש שאובין ע"י כלי, הכא ליכא לחלק בין רוב למיעוט, שהרי הכא ליכא דין עשייה כלל, וכבר הבאנו לבאר בשני דרכים דבכה"ג יש מקור חדש לפסול, או מגזה"כ של 'כלי' כדהבאנו מהלחם ושמלה או מגזה"כ ד'ורחץ במים' עפ"י דברי רש"י בחגיגה, ומעתה קשה, שהרי הסוגי' בב"ב ובב"ק דאמרו שאובין דרבנן מיירי בצינור ושם מיירי בשאובין דממילא שהמים נכנסו ויצאו לבד, ומה"ט באמת פסק הראב"ד דבכה"ג השאובין הוא מדרבנן גם ברובו שאובין, ודו"ק.

ומעתה תמוהין דברי הראשונים דביארו דהכא שאובין מדרבנן כיון דאיכא רוב מי גשמים, הא בפסול דממילא ליתא להנך חילוקים, והכא לכו"ע ע"כ דהפסול הוא בגוף המים, והרי כבר הוכחנו דדין ביטול ברוב לא שייך כלל בדין מים שאובין, וגם מוכרח דדין רובו ככולו לא שייך אם יש פסול בגוף המים, וא"כ ממנפ"ש קשה דהפסול במים בכה"ג צריך להיות דאורייתא גם במיעוט מים שאובין, והאיך מרו כל הראשונים דבכה"ג מיעוט שאובין מדרבנן, וצע"ג.

ב' עוד קשה ממה שהבאנו מהרמב"ם בדין ספק מים שאובין בצינור ומכתשת בצידו דמחלקין בין רוב למיעוט, דרק ברוב מי גשמים אפשר להקל, והקשו דאי כל הדין שאובין הוא מדרבנן אז למה מחלקין בין

רוב למיעוט שאובין, הא תרומתו מדרבנן, והזכר יצחק חילק בזה בין דין בעשייה לדין במים דרך כשיש פסול במים שייך להקל מצד החזקה בכשרות של המים.

אולם חילוק זה תמוה מאד, שהרי כל זה שייך היכא שהדין שאובין תלוי במעשה האדם, דבזה ליכא חזקה להכשיר רובו שאובין, אבל התם מיירי בשאובין ע"י כלי דממילא בלי מעשה האדם, והתם גם הפסול ברובו מה"ת הוא פסול במים, ולמה לא יהי הדין ספק שאובין להקל גם ברוב שאובין.

הרי לנו דלפום דרכו של הזכר יצחק איכא שתי קושיות הפוכות, מצד אחד קשה הסוגי' בב"ב דהאיך אמרו הראשונים שרוב דאורייתא ומיעוט דרבנן, דהא בפסול בגוף המים ליכא הכשר של רוב, והול"ל דתמיד הפסול הוא מה"ת, ומאיך קשה איפכא בדין ספק שאובין דרך מקילין במיעוט שאובין כיון שזה פסול במים, הא בכה"ג בשאובין דממילא היינו צריכים להכשיר גם ברוב דהכא גם הרוב הוא פסול בגוף המים, וצ"ע.

ג] עו"ק עיקר דברי הברכ"ש וזכר יצחק שלמדו שהגדר בפסוק של תפיסת ידי אדם דבעינן דומיל' דמעין שיעשה בידי שמים שזו הלכה בעשייה של המקווה, דקשה מדברי הראשונים בסוגי' בב"ב שכולם הקשו דשאובין מה"ת ולא הביאו את הפסוקים שהביאו האחרונים בשאובין דממילא ע"י כלי, וכולם הביאו את הדרשה בתו"כ דמחלק בין בידי שמים לבידי אדם, וקשה לדרכו של הזכר יצחק הרי כל הך דרשה היא רק דרשה בדין עשייה של המקווה, והרי הכא בסוגי' ליכא עשייה דאדם דהמים הגיע למקווה ממילא, ומזה ע"כ מוכרח שאין הגדר בדרשה בתו"כ שייך כלל לדין 'עשייה' של המקווה ומוכרח דגם בלי עשייה דאדם משכחת לה פסול זה, וצ"ע.

ד] עוד יש להעיר מדברי הגר"ח בספרו הגדול [מקוואות פ"ט ה"ט ד"ה אכן עדיין] שכתב דהא דלשיטת הרמב"ם ליכא פסול של הוי' ע"י דבר טמא במקווה, ורק במי חטאת ובמעין איכא דין זה, היינו משום דבמקווה ליכא דין הוי' ועשייה כלל, ולהכי ליכא דין של הוי' ע"י דבר טמא, ולפי דבריו אין שום התחלה לדברי הזכר יצחק, דלדבריו לא שייך שום פסול בעשייה, שהרי ליכא דין עשייה כלל, ופשוט.

אשר מכל זה מוכרח, א] ע"כ דהדין שאובין בין ע"י אדם ובין ע"י כלי נלמד מהתו"כ, ב] ע"כ דהגדר בתו"כ אינו דין בעשייה של המקווה אלא דין בגוף המים, ג] ע"כ שהדין רוב להכשיר רוב מי גשמים אינו מדין ביטול ברוב ואינו מדין רובו ככולו בעשייה של המקווה.

ט] מוכיח עוד דאף דמוכרח דהדין שאובין בין ע"י אדם ובין ע"י כלי נלמד מהתו"כ, אכן אכתי קס"ד לחלק בין אדם ע"י כלי לאדם בלי כלי, ונפ"מ למסקנה לגבי המשכת כולה, ומכל זה מוכרח דלא כהזכר יצחק שזה דין עשייה.

ונוסיף בזה עוד, דהנה, מעיקר דברי הרשב"א וראב"ד מוכרח דלא כהזכר יצחק דלמד שזה דין בעשייה, דברשב"א וראב"ד מבואר דקס"ד דעיקר פסול שאובין ברובו או מיעוטו הוא רק באדם ע"י כלי, אלא שדחו דסו"ס לא מרומז כן בפסוק, ועיין להלן בסוף דברינו [פרק ו'] שהבאנו את דבריהם בארוכה.

ודבריהם תמוהין, דמפורש בקרא בתו"כ דכל הנדון הוא נדון של עשייה בידי אדם או בידי שמים ותו לא ומה ענינו של כלי לעשייה דאדם, והיכן מרומז ענינו של כלי שצריכים לאפוקי דלא בעי כלי, הא כלי מאן דכר שמיה, וצ"ע, הא מה מוסיף כלי בדיני עשייה.

זאת ועוד, דבאמת עיקר דבריהם תמוהין גם בלי שייכות לזכר יצחק, דסו"ס למה קס"ד דבעינן כלי אי לא כתוב כלי בתו"כ, ואין זה ענין לבידי שמים במעין, וצ"ע.

ובאמת הקושי' יותר חזקה מיניה וביה בראב"ד, דהראב"ד מקודם לכן דן האם שאובין דאורייתא או דרבנן והביא "יש מי שאומר" דשאובין דאורייתא, אבל כל זה באדם, אבל שאובין בכלי דממילא מדרבנן דסו"ס בידי שמים הוא, והתורה רק חילקה בין בידי שמים לבידי אדם ותו לא, "וכלי לא כתוב בתורה", והיינו דכיון דלא מרומז ענינו של כלי בתורה שוב אין לפסול שאובין בכלי בלי מעשה ידי אדם, ובמהדורות הקודמות הסיק הראב"ד כן, ועיין בהערה ²¹⁰.

ומיד אח"כ מתחיל הראב"ד בנדון נוסף האם אדם שפוסל בשאובין האם הוא רק פוסל ע"י כלי, והביא על זה כמה משניות של סגום ובגד ושערות דלא בעי כלי, ושוב הביא שיטה שסוברת דבעינן כלי דווקא גם

²¹⁰ ואף דבמהדורות האחרונות הסיק הראב"ד דכל שאובין דרבנן גם ע"י אדם ולא ע"י כלי בממילא, אכן ודאי דמודה לעיקר הסברא ד'כלי' לא כתוב בתורה ומודה דגם אי שאובין ע"י אדם היה מדאורייתא אבל שלא ע"י אדם בכלי דממילא דאז ע"כ שזה רק מדרבנן, ופשוט.

כשהאדם עצמו ממלא את המקווה, וכתב הראב"ד שיש לדחות את כל המשניות דמיירי שהגיעו לסגום ולבגד ולשערות מכלי, והיינו שהיה שאוב ע"י כלי ורק אח"כ הגיע למקומות אחרים שאינן כלי, עיי"ש, [אלא דתמה בזה דא"כ מה החידוש, ותירץ דנתחדש דלא מיקרי המשכה, עיי"ש, ובסוף דברינו ביארנו את דברי הראב"ד בזה], והסיק על זה, "כן נראה לי", אלא דשוב דוחה את הדברים, "שיש להקשות על זאת הסברה שכבר בטל ממנה מדרש חכמים מה מעיין בידי שמים, דהא כלי אינו כתוב בתורה", ובזה נדחה כל המהלך הזה, עכתו"ד הראב"ד בקצרה.

ומבואר בהדי' בדברי הראב"ד דגם אחרי שידע שכלי לא מרומז בתורה, והכל תלוי בעשייה בידי אדם ובעשייה בידי שמים, ולכן בנתמלא מכלי ממילא לא שייך לדרשה בתו"כ, וגם אי עיקר דין שאובין דאורייתא אבל בכה"ג ע"כ שהוא מדרבנן דלא שייך לתו"כ, ופשוט, ואעפ"כ אכתי דן הראב"ד דעיקר הפסול בידי אדם הוא רק ע"י כלי, ומסיק שכן נראה לו, אלא שדחה מהך תו"כ עצמו, ותמוה דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, ומה כל השו"ט הזה, הא כבר דייק את התו"כ מקודם, וצ"ע, ומשמע דאף אי כלי לא כתוב בתורה לענין זה שהוא לא פסול בפני עצמו, אבל אכתי היה מקום לומר דבעינן כלי לענין הפסול של עשייה בידי אדם, וכל זה צ"ע.

ובאמת דיתירא מכל זה קשה בראב"ד, דמוכרח דגם למסקנה איכא נפ"מ בין אדם שלא ע"י כלי לאדם ע"י כלי, דהנה איכא מקור אחד ששם משמע באמת דאדם שלא בכלי לא פוסל ועושים מקווה מתחילה ע"י דם בלי כלי, דמבואר בתוספתא דלגיון שעובר ממקום למקום ועל ידם נכנסו מים למקווה, שהדין בזה הוא שעושים מקווה בתחילה ע"י הנך מים, וכפשוטו מהני כיון שזה לא היה ע"י כלי, ובישוב הקושי' כתב הראב"ד דלפי"מ דקיי"ל דבידי אדם פסול גם בלי כלי, אז ע"כ צ"ל דלגיון היינו ברגלי הבהמה, וזה שפיר חשיב בידי שמים, וכן כתבו הרא"ש והרשב"א, אלא דבמהדורות אח"כ כבר תיקן הראב"ד דמיירי גם בידי אדם שלא בכוונה, דגם זה מיקרי בידי שמים, עיי"ש.

אולם במהדורת הב"י²¹¹ יישב באופן אחר, דלמד דלגיון מהני מדין המשכה [והיינו כפירוש א' בר"ש], אכן לפי"ז תמה דמה החידוש דמהני בהמשכה, ותירץ דהכא נתחדש דהמשכה בכולה מהני דווקא משום שאין כאן כלי, ורק כשיש כלי הוא דבעינן רוב מי גשמים בהדי' המשכה, הרי דמבואר בדבריו דגם למסקנה דלא בעי כלי אבל אדם ע"י כלי יותר חמור, וצ"ב, דאי לא כתוב כלי בתורה בתו"כ, אשר מזה מוכרח דלא בעינן כן, א"כ מה"ט כבר ליכא סברא לחלק ביניהם, וצ"ע.

פרק ד'

מהלך חדש בעיקר דין שאובין ותפיסת ידי אדם,

שזו הלכה בכינוס ואיסוף ו'היקוות' של המים שזה צריך להתייחס למקווה.

י] מביא ב' דרכים מהאחרונים לבאר למה מים שאובין בכלי דממילא שלא ע"י מעשה האדם דלמה נפסלו המים, ותמהנו שמהראשונים מבואר דהכל יליף מהתו"כ.

ואשר מוכרח מכל זה דע"כ שיש מהלך אחר בעיקר פסול שאובין ותפיסת ידי אדם, ונקדים בזה, דהנה, כבר הבאנו לעיל ב' דרכים מהיכא ילפינן פסול שאובין ע"י אדם בלי כלי וע"י כלי בלי אדם, והבאנו מהלחם ושמלה שביאר דדין זה דכלי דממילא ילפינן בתו"כ מגזה"כ דכלי, ומהגאון ר' יחיאל מיכל זצ"ל הבאנו שלמד כן מדברי רש"י בחגיגה שמבאר את דברי הגמרא שדרשו על הפסוק "ורחץ במים" - במי מקווה, ופירש"י דלשון "במים" [פתח תחת הבי"ת] מרמז על מים מיוחדים והיינו לאפוקי משאובין, והקשו התוס' דדין שאובין דרשינן ליה מקראי בתו"כ "מה מעיין בידי שמים" לאפוקי שאובין, ויישב הגאון ר' מיכל זצ"ל דרש"י קאי על הך פסול דכלים דממילא דהכא לא חסר בדומי' דמעיין דהוי "בידי שמים", וכטענת הראב"ד דלכן רק פוסל מדרבנן, ועל זה בא רש"י ליישב שזה מה"ת מהפסוק הזה.

אולם תמהנו דקשה ליישב את כל שיטות הראשונים מקושי' הנ"ל עפ"י הדרשה שהביא רש"י דהא לא מצאנו לאחד מהראשונים שיביאו דרשה זו בדין שאובין, ועוד דהרי כולם הקשו דאיך מתיישבת סוגי' דב"ב וב"ק דאמרו דשאובין דרבנן עם התו"כ דבתו"כ משמע ששאובין מה"ת, עד שהוצרכו לתרץ שהתו"כ אסמכתא בעלמא, וקשה דלמה לא תירצו כהראב"ד דבאמת התו"כ הוא דאורייתא, והך גזה"כ של "ורחץ במים" הוא אסמכתא בעלמא ותו לא, ואז הדין יהיה כהראב"ד דכל שאובין דאורייתא חוץ משאובין ע"י כלי דממילא, ומעיקרא למה הקשו מהתו"כ ולא מדרשה זו.

²¹¹ [עיין טור סימן ר"א סעיף ט"ו בב"י ד"ה כתב עוד הראב"ד – בטור החדש עמוד רנ"ה].

ובאמת דזה קשה גם לדרכו של הלחם ושמלה, דלמה לא אמרו דהדרשה בתו"כ למעט כלי דלדבריו קאי במים שיצא מהכלי ממילא דהך דרשה אסמכתא, אבל עיקר הדרשה של התו"כ דבעינן בידי שמים ולא בידי אדם היא דרשה גמורה, ואיך שני הדרשות תלויות זה בזה, וצ"ע.

י"א] מבאר דמקווה פירושו כינוס ואיסוף של מים, דזהו החפצא ומציאות של מקווה, 'היקוות' של מים, ומביא בזה כמה מקורות.

עוד נקדים בזה בעיקר היסוד של מקווה, דמקווה פירושו כינוס ואיסוף של מים, דזהו החפצא ומציאות של מקווה, 'היקוות' של מים, ולשון התרגום על הלשון 'מקווה' [סוף שמיני] הוא "בית כנישות מיא", והיינו 'כינוס של מים'²¹², ובאמת דזה נמי יסוד דינא דאשבורן במקווה, דמבואר בב"י [סימן ר"א – ב' ס"ק ב'] שהביא את החילוק בין מעיין שמטהר אפילו דרך זחילתו לעומת מקווה דבעינן דווקא אשבורן, והביא כן מהמרדכי במסכת שבועות [ריש סי' תשמ"ה] שכתב וז"ל, "דטעמא דמילתא משום דמעיין נקרא בכל ענין בין בזוחלין בין באשבורן אבל מקווה אינו נקרא אלא באשבורן, כדכתיב בראשית [א' – י'] יקוו המים אל מקום אחד" ע"כ, וכתב הב"י "כלומר וכהאי גוונא מפרשינן מקווה דכתיב בקרא", הרי לנו דעיקר שם מקווה היינו מה דכנוסים כהדדי "אל מקום אחד", וצורת הכינוס היא ע"י אשבורן, ובזוחלין חסר בכינוס "אל מקום אחד", ודו"ק²¹³.

ומקור נוסף לסברא זו מצאנו בחזו"א [תניינא י' י"ב] דשלולית של מ' סאה של מי גשמים לא חשיבא כמקווה כיון שאין לו מחיצות, והיינו דלא חשיב ככינוס של מים, ועפ"י חידוש עוד דשלג רק חשיב מקווה באופן שהשלג מונח בתוך המחיצות של המקווה, ובאמת דכן מבואר בדברי הרמב"ם שכתב 'הביא מ' סאה שלג וכו' והניחו בעוקא' ומשמע דבעינן הנחה בתוך מחיצות, והיינו כנ"ל, ובאבני נזר [יו"ד סימן רע"א ס"ק ה']²¹⁴ הוסיף בזה עוד דהכתלים של המקווה הם חלק מהטהרה כמו המים, והאבני נזר הביא את דברי התרגום הנ"ל, כין שעל ידם איכא 'מקום מקווה'.

ועיין לעיל [סימן א'] שהארכנו ביסוד זה והבאנו לזה הרבה מקורות והוכחות ונפ"מ.

י"ב] מבאר שהדרשה בחגיגה ד"ורחץ במים – במי מקווה" דלרש"י קאי על מים שאובין, דמהכא יליף גדר חדש בעיקר הדרשה בתו"כ דבעינן בידי שמים דומי' דמעיין, דלמדנו מהכא דבתפיסת ידי אדם אין האסיפה והקיבוץ של המים מתייחס למקווה עצמו, וממילא דגם ע"י כלי דממילא נמי נתמעט מדרשה זו.

עוד נקדים בזה, דהנה התוס' בחגיגה הקשו עוד על רש"י, דלשון הגמרא בהאי דרשה היא "ורחץ במים – במי מקווה", והיינו דילפינן דבעי "מי מקווה", והקשו התוס' דלפי רש"י דקאי בשאובין קשה, שהרי לולא קרא ד"דומי' דמעיין דהוי בידי שמים" שפיר חשיבי שאובין כ'מי מקווה', ורק אחרי התו"כ לא חשיבי כמי מקווה, וא"כ איך ממעטינן להו הכא מדרשה מצד זה שאינם בכלל 'מי מקווה'.

ותירצו התוס' דע"כ דהך סוגי' בא למעט זוחלין דבעי אשבורן, ואין לזה ענין לדין שאובין, וביאר הגאון ר' יחיאל מיכל זצ"ל דהתוס' למדו דמעלת אשבורן הוא דחיילא שם אסיפה וקיבוץ על המים ובזוחלין לא חיילא הך 'שם' על המים, והביא מהגר"א [סימן ר"א ס"ק ו' – צ"א] דזה באמת החסרון של זוחלין שחסר להם בקיבוץ של מ' סאה, ומעתה א"ש לישנא דדרשה, "ורחץ במים – במי מקווה", דבמים זוחלין חסר בשם 'מי מקווה', שחסר להם בקיבוץ וב'היקוות' של מ' סאה, ודו"ק.

ומעתה נראה דהיה אפשר לומר עפ"י דרכו של הגאון הנ"ל גם בביאור דברי רש"י בשאובין, והיינו דדרשה ד"ורחץ במים – במי מקווה" לא בא לעיקר מיעוטא דשאובין, וגם לא בא לאופן המסויים בכלים בנתמלאו ממילא וכדנקט הגאון הנ"ל, אלא דבא להגדיר את עיקר המיעוט של התו"כ דבעינן דומי' דמעיין

²¹² ובתחילת בראשית שאמר הקב"ה "יקוו המים אל מקום אחד" והתרגום שם "יתכנסון המים", ואח"כ נאמר ו"למקווה המים קרא ימים", והתרגום "ולבית כנישות מיא".

²¹³ וכל זה דלא כהריב"ש וכהגר"א דלמדו דדינא דזוחלין ואשבורן שייכי לדין שיעור של מ' סאה, ולולי הדין שיעור מ' סאה לא היינו צריכים אשבורן כלל, ועיין במשנה אחרונה [פרה ח' ח'] דמפרש את פלוגתא התנאים לענין ימים אי כל הימים דין מקווה עליהו או רק ים הגדול ואי דינם כמקווה רק לענין פסול מי חטאת ולא לענין זוחלין, וכל דבריו מיוסדים עפ"י דברי המרדכי דדין זוחלין הוא חסרון בעיקר הכינוס של המים.

²¹⁴ וז"ל שו"ת אבני נזר חלק יורה דעה סימן רע"א "דטהרת מי מקווה אינו המים לבד. רק הקרקע שמתקבצים שם המים. ותרגום מקווה מים. בית כנישת מיא. וע"כ אין מטבילין באויר ופרש"י בחגיגה (י"ט ע"א) שלא אמרה תורה מקווה של אויר לטבילה. ומים למקווה כמו דפנות ואויר לקרקע הבית שעיקר הוא הקרקע. וע"כ סילון העשוי להביא מים למקווה חשיב משמש את קרקע המקווה".

בידי שמים, דבא ללמד דגדר הפסול שאובין הוא משום דתמיד חיילא שם אסיפה וקיבוץ על המים, והכא איכא חסרון בשאובין שחסר להם בקיבוץ של המ' סאה.

אולם אין הכוונה דלא חיילא כאן אסיפה וקיבוץ של המים וחסר בשיעור מ' סאה כמו שכתבו התוס' עפ"י הגר"א בזוחלין, אלא דאף דבשאובין חיילא כאן אסיפה וקיבוץ של המים, אבל אין האסיפה והקיבוץ של המים מתייחס למקוה עצמו.

והביאור כך, דבתו"כ ילפינן דבשאובין בעינן דומי' דמעין דמעין בידי שמים, ונראה דתוכן הילפותא הוא דכמו דמעין ליכא התערבות של האדם בעצם מציאותו, כמו כן 'מקוה' שעצם מציאותו והגדרתו הוא 'קיבוץ ואסיפת מים', ד'מקוה מים' היינו היקוות של מים, וילפינן דהך מציאות של 'קיבוץ' של מים צריכה להתייחס למקוה עצמו, כמו שהמציאות של מעין מתייחסת לעצמה בלי כוח אחר מעורב בו, ובשלמא בנעשה בידי שמים אז שפיר מיקרי אסיפה וקיבוץ של המקוה עצמו דאין כאן התערבות חיצונית של כוחות אחרים בקיבוץ המים, לעומת בידי אדם, דהכא הקיבוץ והאסיפה שייכי לאדם ומתייחס לאדם, והיינו דגדר הפסול הוא דדיינינן ליה כאילו שהאדם עצמו מחזיק את כל המים ביחד ומקבצם בתוך הבור של המקוה כיון שהוא זה שקיבצם והכניסם לשם, ולא רואים שהמקוה עצמו מקבץ ואוסף את מימיו, ושוב אין האיסוף וקיבוץ המים מתייחסים לגוף המקוה עצמו, ואין זה 'היקוות של המקוה להקרא "מקוה מים"'.²¹⁵

ויסוד הדברים בנויים על זה שכל המציאות של מקוה ושמו 'מקוה מים', הכל הוא ביטוי של ה'היקוות' של המים במקוה, וזה כדהוכחנו כבר לעיל בכמה הוכחות ומקורות.

ומעתה נראה דבשאובין בכלי גם באופן שנעשה ממילא, הכא הקיבוץ והאיסוף של המים מתייחס לכלי, דהך מים נתאספו ונתקבצו כבר בתוך הכלי עצמו, ומה שיצאו מהכלי למקוה אין בזה 'ביטול' של איסוף המים הראשונים, רק ש'נעתק' הקיבוץ ואיסוף הראשון למקום חדש, וגם זה חסר ב'בידי שמים', שיש כאן התערבות של כוחות אחרים באיסוף המים, דדיינינן ליה דהאיסוף הראשון במקומו עומד, והיינו דאף דאין כאן 'עשייה בידי אדם', וכטענת הראב"ד, אבל סו"ס כבר יצא מכלל בידי שמים, דבידי שמים היינו 'ממילא', ואין ההיקוות מתייחסת לגוף המקוה עצמה, רק לכלי²¹⁵.

י"ג] מוסיף בזה ביאור, דבזה מיושב קושי' הראב"ד על כל הראשונים דבאמת א"צ עשייה בידי שמים שיתייחס לשמים, ורק העיקר שאין התערבות של 'כוח אחר מעורב' בכינוס מים.

ונוסיף עוד בביאור הדברים, דהבאנו מהזכר יצחק וברכ"ש דדינא של התו"כ הוא דין בעשייה, דבעינן עשייה בידי שמים ולא עשייה בידי אדם, ולדרכו באמת קשה טענת הראב"ד מכלי דממילא, דהכא כבר ליכא עשייה בידי אדם, וכל העשייה היא של שמים דנשאב בכלי ויצא מהכלי ע"י כוחות של שמים בלי עשייה דאדם כלל, אולם לדברינו אינו כן, דהכא דיינינן להיכן מתייחס האיסוף והקיבוץ וה'היקוות' של המים, האם ההתייחסות היא למקוה עצמו, או לכוחות אחרים חיצוניים, והיינו דבדברינו נתחדש שהגדר בדין 'בידי שמים' הוא שהכל יהיה 'ממילא', ולא דבעינן התייחסות חיובית לשמים להיות דומי' דמעין, אלא דגם מעיין וגם מקוה שייכי לעצמם.

ועיין רמב"ם בפירוש המשנה [פ"ב מ"ח] דבידי שמים פירושו 'מפעל הטבע' לעומת בור שזה 'מפעל האדם', והיינו ממש כנ"ל דמעין נעשה ממילא, והוסיף הרמב"ם דב'בור' התם "קיבוץ המים" הוא מפעל האדם, עיי"ש, ולפי"ז מדויק דבידי שמים במקוה היינו ד'קיבוץ המים' צריך להיות 'מפעל הטבע', הרי דכל הנדון הוא על הקיבוץ עצמו האם הוא מפעל הטבע או מפעל האדם או כוחות אחרים, ודו"ק, ובנשאב בכלי ויצא מהכלי ע"י כוחות של שמים ג"כ פסול, דהכא היה כבר קיבוץ ואיסוף בתוך הכלי, והמקוה לא חידשה את אסיפת המים הלכך אין האסיפה מתייחסת אליו, ודו"ק.

ונראה דיסוד זה למדנו מהדרשה בסוגי' בחגיגה, דדרשה ד"ורחץ במים - במי מקוה" לא בא לעיקר מיעוטא דשאובין וכמו שהבינו התוס' בשיטת רש"י, וגם לא בא לאופן המסויים בכלים בנתמלאו ממילא וכדנקט הגאון הנ"ל, אלא דבא להגדיר את עיקר המיעוט של התו"כ דבעינן דומי' דמעין בידי שמים, דבא ללמד דגדר הפסול שאובין הוא שאין זה 'מי מקוה', דכמו דהתוס' למדו דלתוס' זה בא לומר דחסר בעיקר האיסוף ובעיקר הקיבוץ כיון שזה זוחלין, כמו כן נימא ברש"י דבא להגדיר דאין האיסוף וקיבוץ מתייחס למקוה עצמו, ולהכי לא חיילא בהו שם 'מי מקוה', וכבר חסר ב"ורחץ במים".

²¹⁵ ואף כשממלא מכמה כלים והיה מקום לומר דהקיבוץ של כל המים כהדדי לא היה קודם וקיבוץ הזה נתחדש במקוה, שבכלים לא היה את כל הקיבוץ והאיסוף שהיה קיים במקוה, ודו"ק, אולם נתחדש דדיינינן ליה כאילו שכל המים היו מקובצים קצת כאן וקצת שם, ואח"כ הצטרפו ביחד.

ונראה לדייק דגם התוס' למדו דכך הגדר בעיקר פסול שאובין, רק שהתוס' הבינו מסברא דזה הגדר בגזע"כ דילפינן בתו"כ מדומי' דמעין גם בלי גילוי הקרא ד'ורחץ במים', דז"ל התוס', "ועוד היכי משמע מקווה לאפוקי שאובין הא עיקר קרא משמע שאובין אי לאו דסמכיה למעין כדפירשתי", ומשמע מלשונו דאחרי הילפותא דסמכ' למעין אז שפיר "משמע 'מקווה' לאפוקי שאובין", והיינו דמשמעות הלשון 'מקווה' באמת בא לאפוקי משאובין, דבשאובין אין 'היקוות' המים מתייחסת למקווה ולכן חסר ב'שם מקווה', ודו"ק.

י"ד] סיכום הדברים.

נמצאנו למדים מזה תרתי, א] גדר המיעוט בתו"כ אינו פסול בעשייה, אלא שזה דין במים, ב] עוד ילפינן מהכא דכל החסרון של מים שאובין אינו פסול בגוף המים להשוותו ל"לא מים" כעין מי פירות, דאף דחילא ביה פסול²¹⁶ אבל לא שהפסול הוא בעיקר דיני המים לומר שזה "לא מים" או שזה מים פסולים, אלא שחל דין במים שפוגע באיסוף ובקיבוץ של המים.

ובקצרה, דאף דעיקר קרא דהתו"כ היה אפשר ללמוד כהזכר יצחק שזה פסול בעשייה, ותו לא, אבל א"כ קשה מכלים דממילא וכקושי' הראב"ד, ועל זה י"ל דיליף מקרא מורחץ במים שיש חסרון בגוף המים, אלא דהחסרון אינו חסרון להשוותו ל"לא מים", רק להשוותו לחסרון באיסוף וקיבוץ, והיינו כעין זוחלין להתוס', ודו"ק.

והא דלא הביאו הראשונים הך קרא של 'ורחץ במים', היינו משום שעיקר הקרא הוא קרא ודרשה של התו"כ בתפיסת ידי אדם, אלא דיליף מהדרשה שהביא רש"י את הגדר בזה.

פרק ה'

מבאר את החילוקין בין שאובין ע"י אדם בלי כלי וע"י כלי בלי אדם,

ומבאר את החילוק בין רוב למיעוט שאובין לגבי המשכה ולגבי ספק מים שאובין.

ט"ו] מבאר את הגדר של פסול תפיסת ידי אדם דווקא ע"י כלי, ומעלת כלי בלי אדם, וכן איפכא, דמעשה האדם מעכב את ה'היקוות' בעשייה שלו, והכלי מעכב את ההיקוות בחפצא של ההיקוות שקיימת בכלי.

ובזה יבואר מה שתמהנו לעיל, דמבואר דאיכא קס"ד דבשאובין בעינן אדם ע"י כלי דווקא אף דלא מרומז בקרא כלי כלל וכלל, ועוד מבואר דלפי האמת דלא בעינן כלי אבל אכתי איכא נפ"מ לגבי המשכה בכולה דמהני בשאובין ע"י כלי בלי אדם, ולא מהני באדם ע"י כלי.

והנראה בכל זה, דנתבאר דמהלך בשאובין בתו"כ הוא שה'היקוות' לא מתייחסת למקווה באופן שהיה מקודם לכן בכלי או שנעשה בידי אדם, דדיינינן ליה שה'היקוות' והכינוס מים מתייחסים לאדם או לכלי אולם נראה שיש בזה ב' דרכים, דאיכא מעלה לכלי בלי אדם ואיכא מעלה לאדם בלי כלי ואיכא מעלה של שניהם כהדדי.

דנראה דאיכא תרי אופנים שונים איך מבטלים ומנתקים את ההתייחסות של ההיקוות של המים מגוף המקווה עצמו, דבידי אדם ממש אמרינן דהקיבוץ והאסיפה שייכי לאדם ומתייחס לאדם, דדיינינן ליה כאילו שהאדם עצמו מחזיק את כל המים ביחד ומקבצם בתוך הבור של המקווה כיון שהוא זה שקיבצם והכניסם לשם ע"י מעשיו, ושוב אין האיסוף והקיבוץ של המים מתייחס לגוף המקווה עצמו, אבל כל זה רק שייך במעשה האדם, אבל בכלי דממילא ליכא למימר כן, דאין כאן כוח אחר ועשייה אחרת שמעכבות בכינוס של המים, והכא ע"כ הגדר הוא שהקיבוץ והאיסוף של המים מתייחס לכלי, כיון דהך מים נתאספו ונתקבצו כבר מקודם לכן בתוך הכלי עצמו, והכא אנו רואים שמה שהוציאם מהכלי למקווה אין בזה 'ביטול' של איסוף המים הראשונים, רק שהעתיק את הקיבוץ ואיסוף הראשון למקום חדש, והחפצא והמציאות של האיסוף וכינוס הקודם במקומו עומד, ולא נתבטל כלל.

הרי לנו שיש כאן שני מהלכים, דבאדם בלי כלי איכא מעלה בעשייה וב'מעשה' של ה'היקוות' שזה מבטל את ה'היקוות' במקווה, ובכלי איכא מעלה מצד ה'חפצא' והמציאות של ה'היקוות', שהיה כבר חפצא ומציאות של היקוות שחל כבר במים, וקס"ד דבעינן תרתי, גם אדם וגם כלי, דקס"ד דרק בזה אפשר

²¹⁶ והיינו דאף דמוכרח ממה שהביא הרמב"ן בחולין את הדין 'חנן' לגבי מים שאובין [והיינו דחתיכה נעשה נבילה], וע"כ דחילא פסול במים ולכן אמרינן בזה 'חנן', וגם ממה דאזלינן בתר רוב מ' סאה הראשונים, דמזה נמי מוכרח דאחרי שחל פסול באיסוף של המים שוב לא מהני אח"כ, אלא דהכא למדנו דאיו פסול כפשוטו אלא דהגדר הוא שיש פסול בהיקוות של המים.

לבטל ולנתק את ההיקוות מלהתייחס למקווה, וקמ"ל דסגי בכלי בלי אדם וסגי באדם בלי הכלי, ואכתי איכא ביניהם נפ"מ לגבי המשכה, דקיל טפי לבטל פסול כשהפסול מצד הכלי מלבטל בפסול בידי אדם, ודו"ק.

ט"ז [מבאר שיש מהלך אחר של רוב, דחוק מהדין ביטול ברוב והדין רובו ככולו, נאמר דין נוסף שה'קביעת שם' חיילא ונקבע כפי רובו, וזה שמו, ומצאנו כן לגבי כלאי בגדים בקביעת שם חוט של צמר ובסכך בקביעת שמו כמיצל ע"י רוב צל, וזה נמי הגדר ברוב שאובין ורוב מי גשמים.

עפ"י כל הנ"ל נראה לבאר את החילוק בין רוב למיעוט שאובין דבראשונים מבואר דרך רוב שאובין הוא מה"ת, והבאנו מהזכר יצחק דאין להכשיר מיעוט שאובין מצד ביטול ברוב, דמכמה טעמי לא שייך הכא דין ביטול ברוב, ומה"ט למדו דע"כ שזה דין בעשייה של המקווה, ובדין עשייה שייך דין רובו ככולו לומר דעשיית רובו ע"י אדם מיקרי עשייה בידי אדם מדין רובו ככולו.

אולם אחרי שנתבאר שזה דין בהיקוות וכינוס של המים, שוב ליכא למימר כן, וצריכים הגדרה חדשה לחלק בין רוב למיעוט, לא מדין רובו ככולו ולא מדין ביטול ברוב, וצ"ע.

ונראה דהמהלך בזה עפ"י דין שלישי דמצאנו ברוב, לא מדין ביטול ברוב ולא מדין רובו ככולו, אלא דה'שם של חפצא נקבע כפי הרוב, ומצאנו דוגמא כזה בכלאי בגדים, דהנה תנן במתני' [כלאים פ"ט מ"א], "צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר ואם רוב מן הרחלים אסור מחצה על מחצה אסור וכן הפשתן והקנבוס שטרפן זה בזה", ועיין רמב"ם [כלאים פ"ה ה"ו], דביאר ש"אם הי' הרוב מן הגמלים מותר לערבו עם הפשתן מפני שצורת הכל צורת צמר גמלים ואין חוששין לנימות של צמר המעורבין בהן מפני שאינן חוטי צמר", ומבואר דהעיקר הוא החוט ולא נימין.

וביאר הנודע ביהודה [יו"ד מ"ת סי' קפ"ו] דהרמב"ם לאו מטעם ביטול ברוב קא אתי עלה, וכדבריו מבואר נמי בחזו"א [יו"ד סי' קמ"א ס"ק ג'] ובאבי עזרי [מאכלות אסורות פ"ט הכ"ג מהדו"ק], וביארו דהרמב"ם יסבור דהיתר בהיתר לא בטל, אלא דמ"מ כיון דבכלאים אין איסור בנימין לבד עד שיטוה מהן חוטין או יתקנן באומנות אחרת, שהרי אפילו לשיטת הרמב"ם שם ה"ב דלא בעינן שוע טווי ונוז בהדדי מ"מ חדא מיהא בעינן, או שוע או טווי או נוז, וסובר הרמב"ם דכשעושה חוט שרובו מצמר גמלים לענין שם החוט אזלינן בתר רוב והוי חוט של צמר גמלים והצמר רחלים המעורב בו לא חל עליו עליו שם טווי והוי כאילו לא נטוה כלל כיון שמקרי חוט של צמר גמלים, ושוב ממילא מותר לערבו עם חוטי פשתן, ועיין בהערה ²¹⁷ מה שיישב בזה הנ"ב, ועיין עוד בהערה ²¹⁸ מה שהוסיפו בזה בחזו"א ואבי עזרי.

וכעין זה מצאנו נמי בריש סוכה בפסול חממ"צ, דהנה ברש"י בריש סוכה מבואר דאיכא ביטול של מיעוט צל ברוב חמה, וק' דמה שייך ביטול בדבר הניכר, ועוד, דע' רש"י להלן [ט': בד"ה בשחבתן] דקאי במערב סכך פסול [אילן מחובר] עם סכך כשר, וביאר שם דבעינן שבתערובת לא יהיה ניכר, ומ"ש הכא,

²¹⁷ והיינו משום שהוקשה לו דמבואר מדברי הרמב"ם דרך בנימין שטרפן זה בזה וטוה מהן טווי אזלינן בתר רובא אבל חוטים לא מתבטלים ברובא ולכן מיעוט חוטי צמר רחלים שנארגו עם רוב חוטי צמר גמלים אסור לערב בהן הפשתן, ובסמ"ג [ל"ת רפ"ג] הובא בכסף משנה שם, כתב דהטעם לזה הוא משום דחוטי חשיבי ולא בטלי. ועיין בטור [סי' רצ"ט] דבגד שהשתי של משי והערב של פשתן אסור לתפרו עם צמר אע"פ שרובו של משי, וכן פסק הרמ"א [שם ס"א]. ומקורו מתשו' הרא"ש [כלל ב' סי' ה'], ושם מבואר דלאו דוקא שתי וערב אלא אפילו חוט אחד נמי לא בטל, והב"ח שם באר כונת הרא"ש והטור עפ"י דהסמ"ג דחוטים חשיבי ולא בטלי, והק' הנודע ביהודה על דברי הסמ"ג מהא דאיתא בתמורה [ל"ד], "האורג מלא הסית מצמר בכור בבגד ידלק הבגד, משער נזיר ופטר חמור בשק ידלק השק", ומקשינן, "וליבטל ברובא", ומשני, "אמר ר' פפא בציפורתא" [פרש"י שעשה מן האיסור צורת צפור בשק דחשיב דמיפה לי' לכולי' שק ולא מיבטל], ומשמע להדיא דבסתם חוט לא אמרינן דהוי חשוב ולא בטל, דאפי' תימא דהגמ' מיירי בשער שלא עשו ממנו חוט ולכן אם לא היו עושין ממנו צפורתא הי' בטל, מ"מ היא גופא קשה למה לי' להש"ס להעמיד בציפורתא ולא באוקימתא פשוטה שעשה ממנו חוט, אלא ע"כ דסתם חוט לא הוי דבר חשוב ובטל, וע"כ כנ"ל דלאו מדין ביטול אתינן עלה בסוגיין.

²¹⁸ ובחזו"א הוסיף דלפי דרך זו יש לומר דאפילו אם נימי צמר הרחלים ניכרים מותר לערבם עם פשתן כיון דלא חל עליהם שם חוטין טוויים, אע"ג דבביטול ברוב דעלמא לא שייך ביטול כל שהמיעוט ניכר ואינו מעורב לגמרי ברוב, וכ"ז בנימי צמר שלא נעשו חוטין בפנ"ע, אבל חוטים שלמים של צמר רחלים שנתערבו ברוב חוטי צמר גמלים כיון שחל עליהם שם חוט תו לא בטלי דהיתר בהיתר לא בטל ואסור לערבן עם פשתן.

והחזו"א והאבי עזרי תירצו על פי הביאור הנ"ל את קושיית הגרעק"א [יו"ד סי' צ"ט] על שיטת הרי"ף המובאה בר"ן [נדרים נ"ב]. דפת שאפאה עם הצלי בתנור אסור לאוכלה עם כותח, והר"ן שם ביאר טעמו של הרי"ף משום דהיתר בהיתר לא בטל אפילו במין בשאינו מינו, והק' הגרעק"א ממתני' דצמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה דהצמר רחלים בטל בצמר גמלים, דמוכח דהיתר בהיתר בטל, ולפי ביאורם הנ"ל מתיישבת קושיית הגרעק"א, דבמתני' שאני שלא חל שם טווי על המיעוט של צמר רחלים משום דשם החוט נקבע על פי רוב צמר הגמלים.

ועי' בהערה ²¹⁹, ועוד דהתם הוסיף רש"י "דמדאורי" כל מילי בטל וכו'", ולמה לא הוסיף כן גם הכא, ומשמע דרק התם מדין ביטול הוא, אבל הכא לאו מדין ביטול ברוב הוא, וע"ע בהערה ²²⁰ למה לא שייך הכא דין ביטול ברוב.

והיה מקום לדון מצד רובו ככולו, והיינו דפעולה שנעשית ברובו אית ביה את החשיבות של נעשית בכולו, וכדמצאנו בשוחט רוב סימן ושותה רוב כוס, דרובו ככולו וחשיב שתיית כולו ושחיטת כולו, וה"ה הכא, דסכך שעושה צל ברובו מיקרי סכך שעושה צל בכולו.

אולם הכא יש לבאר עוד, דלא קאי על הפעולה של הסכך, רק על החפץ מה שמו, והיינו דאנו קובעים את שמו ומציאותו של החפץ כפי רובו של חפץ וכתבאר בחוט של צמר, וכן י"ל בסוכה דחשיב כ"מקום צל" אי רובו צל, עכ"פ הכא לא אכפת לן בזה שהמיעוט ניכר, ושפיר יהני גם בחמה וצל שניכרים, דהכא אנו דנים קביעת שמו של הסכך, ובדרך זה ביארו הקה"י [סוכה סי' א'] והזכרון שמואל [ריש סי' כ"ט] את דברי רש"י, והיינו ממש ע"ד של הנו"ב וחזו"א בצמר גמלים ורחלים, ועיין בהערה ²²¹ מה שיש להעיר בזה, ועיין בדברינו ריש סוכה דביארנו בזה מהלך אחר, אלא דהקה"י [סוכה סי' א'] והזכרון שמואל נקטו דין זה היינו דין רובו ככולו הוא, ובביאור דבריהם עיין בהערה ²²².

ונראה דזה נמי הגדר כאן, דכשאנו באים לקבוע את שמו של המקוה, האם ה'היקוות' והאיסוף הוא איסוף של המקוה עצמו או שהאיסוף וכינוס מתייחס לכוח אחר מחוץ למקוה, וכבר אינו "מי מקוה", בזה אנו אזלינן בתר רובא לקבוע שמו, כעין סכך וכעין חוט של צמר.

שוב מצאתי שזכיתי בזה לכיון לבעל האבי עזרי זצ"ל [תניינא מקוואות פ"ט ה"י] דאיירי לענין רוב זוחלין ורוב נוטפין וחדש דלאו מדין ביטול ברוב אתינן עלה אלא מצד קביעת שמו, והביא על זה ב' דוגמאות, א] מקוה ברובו שאובין או רובו מי גשמים, ב] בהך דחוט צמר גמלים וצמר רחלים, והיינו ממש כנ"ל.

י"ז] מבאר עפ"י זה את החילוק בין הדין רוב שאובין מה"ת לדין מיעוט שאובין מדרבנן, דבהגדרת הכינוס מים יש נדון מצד הכינוס מים עצמו ועל זה שייך רוב, ויש נדון נוסף מדרבנן מצד המים

²¹⁹ ועי' בשפ"א ובמהרי"ץ חיות שביארו שבדבר שאין בו ממש [צל] מהני ביטול גם בדברים הניכרים, ולדידהו א"ש למה בדף ט' בעינן אינן ניכרים כיון דהתם מיירי בגוף הסכך שיש בה ממש, אכן עיקר סברתם צ"ב, דמה דבמיעוט הניכר ליכא ביטול הוא משום שחסר בכל ה"תערובת", ורק ב"תערובת" שייך ביטול, וא"כ מאי שנא דבדבר דאין בו ממש דנימא ביטול גם בניכרים, וצ"ע, ויש להעיר בזה עוד, דלמה לא דחה הר"ן את המפרשים שפירשו שרש"י קאי על הסכך ואויר, דהו"ל דברים הניכרים ויש בו ממש.

²²⁰ ועוד נראה, דהכא לא שייך ביטול ברוב כלל, שהרי בשלמא אי היה דין שסוכה צריך צל, א"כ היה שייך לדון דאין כאן צל כיון דהצל בטל, אולם מוכרח בראשונים ריש סוכה דליכא דין צל בסוכה, וכל ענינו של צל הוא דין ותנאי בסכך, דסכך מיקרי "מיצל" אי עביד צל, ונמצא דהצל הוא לסימנא בעלמא דאיכא על הסכך שם סכך, ונראה דלא שייך ביטול אלא בדבר שיש בו דיני איסור והיתר והכשר ופסול מצד עצמו, דהנך דינים בטלים ממנו ע"י הדין ביטול, אבל הכא בצל ליכא שום דין והכשר, ודו"ק, ויתירא מכל זה, הא נתבאר [שם] דלר"י לא בעי צל בפועל, דמיירי גם למעלה מכל דליכא צל, וע"כ דסגי בזה שראוי לעשות צל אף אי בפועל לא קעביד צל מחמת גובהו, וא"כ גם דין ביטול לא יעכב כאן, שהרי סו"ס "ראוי" לעשות צל הוא לולי הדין ביטול, ומ"ש "ראוי" לולי גובהו מ"ראוי" לולי דין ביטול, דכמו דגובה הוא "דבר צדדי" לעצם הסכך, כמו כן הך ביטול שנהיה אח"כ אחרי שהחמה וצל יורדים לסוכה, גם זה צדדי לגוף הסכך.

²²¹ אולם יש לתמוה, דא"כ למה לא בעינן רוב צל לקבוע שהסכך בכללותו עושה צל, ולמה סגי בזה שאין רוב חמה, והא בשחיטה בעי רוב סימן ובכוס בעי רוב כוס, וכו', ומ"ש הכא דסגי בזה שאין כאן רוב חמה, ויתירא מזו, דמדכתב רש"י "והמיעוט כמי שאינו", מזה מוכרח שמיעוט צל היה סגי אם לא היה חשיב כמי שאינו, ובאמת, דמוכרח מרש"י [סוכה כ"ב] שבצל וחמה שוין למטה כשר, ומוכרח א"כ דלא בעינן "מקום צל", דמחצה צל סגי ומחצה לא יכול לקבוע שם "מקום צל" בכולו, אלא דע"כ דסגי בזה שהוא "מקום שיש בו צל", [דזה סגי כדי שהסכך יהיה עליו "תורת מיצל"], ואין זה סתירה ל"כלל" של רובו ככולו, והביאור בזה, דאף אי מדין רובו ככולו אמרינן שמקום שרובו חמה מוגדרת כ"מקום חמה", ולא כ"מקום צל", אבל אכתי מיקרי "מקום שיש בו צל", והיינו, דאף ד"רובו ככולו" נותן חשיבות של "כל" ל"רוב", אבל אין ה"מיעוט" מאבד את שמו מה"מיעוט", דאף דאמרינן שיש בשתיית רוב כוס שתיית כל הכוס, אבל אכתי אמרינן שיש כאן מיעוט שלא שתי, ופשוט.

²²² והיינו דהמקור לדין רובו ככולו מצאנו בנזיר שיש הלכה שיגלה את כל שער ראשו ביום השביעי, ויליף מהתם דדוקא התם דגלי קרא בעינן כל שערו, אבל בכל מקום רובו ככולו, עי' בזה בנזיר [מ"ב.], והגדר בזה מתפרש בתרי אופנים, א] לגבי מעשה הגילוח, דמדין רובו ככולו אמרינן שכולו מגולח אף דניכר המקצת שאינו מגולח, וכן בשוחט רוב סימן ושותה רוב כוס, דברובו ככולו נאמר שיש עשייה גמורה של שתייה ושחיטה בכולו, ב] י"ל עוד דאינה הלכה בפעולה גרידא, אלא דכשבאים לקבוע האם ראשו מגולח או לא, והיינו דגם הכא יש קביעת שם האם ראשו מגולח או לא דבזה נאמר ששמו נקבע כפי רובו, וכן כשבאים לקבוע האם הסימן שחוט או לא, דמצד א' הוא שחוט ומצד א' אינו שחוט, וקובעים שמו כפי הרוב, וכן הוא בסכך שזה קביעת שם.

עצמן, ובזה מבואר נמי סברת הרמב"ם לחלק בין רובו שאובין למיעוט שאובין בדין ספק שאובין להקל ובדין המשכה.

ועפ"י נראה לבאר נמי את הגדר בדין דרבנן במיעוט, דכבר א"צ לחדש שזה מהלך אחר לגמרי מהפסול דאורייתא, אלא דכעין דאורייתא תיקנו וגזרו, רק דבהגדרת הכינוס מים יש שתי הסתכלויות, שאפשר לדון את כל הכינוס מים ככינוס אחד מצד המקווה, ואז אנו דנים האם הכינוס מים במקווה מתייחס למקווה עצמה או לגורם אחר, ובזה באמת פשיטא דדנים עפ"י הרוב, אולם אפשר כבר לדון מצד המים עצמן שצריכים לדון האם כל טיפה טיפה התאספה ושייכת לכינוס של המקווה או שהיא שייכת לגורם אחר, ובזה פשיטא שאין לדון כפי הרוב, דהכא הנדון הוא על טיפה עצמה ומה שייך בזה רוב.

והיינו דאם הנדון הוא בגוף המים לא שייך שנקבע שמו כפי הרוב, ורבנן הוסיפו דין שאובין במים עצמן, וממילא דנשתנה כל הנדון, דמה"ת כל הנדון וכל הדין הוא בשם מקווה ובכינוס מים עצמו, ורק הכא שייך לדון מצד רוב, ודו"ק.

ומעתה י"ל דגם לרמב"ם שרובו ומיעוטו שאובין תרומיהו דרבנן אכן חלוקין נינהו ע"ד החילוק הנ"ל, שיש שני דינים מדרבנן, דין אחד מצד עצם הכינוס מים ודין שני מצד המים המכונסים, ונפ"מ לגבי רוב, ודו"ק.

ובזה יבואר לנו מה שמחלק הרמב"ם בין רוב שאובין למיעוט שאובין בדין ספק מים שאובין, דהנה, לפי הרמב"ם קשה, שהרי לדידה כל הדין שאובין הוא מדרבנן ולמה מחלקין בין רוב למיעוט שאובין, הא תרומיהו מדרבנן, ודין זה מפורש בתוספתא, ומכאן באמת הוכיחו הראשונים דרוב שאובין דאורייתא, ושיטת הרמב"ם תמוה דפסק דין זה אף דסובר דתרומיהו דרבנן.

והבאנו שכבר ביאר בזה הזכר יצחק, דבאמת יסוד דינא דספק מים שאובין להקל מדין חזקה אתינן עלה, דלעולם איכא חזקת טומאה דגברא והיינו צריכים להחמיר גם בספק דרבנן, אולם הקילו מחמת החזקת כשרות של המים, והיינו דכל מים מתחילת בריאתו ליכא ביה פסול שאובין, ואי מספקין במים של המקווה האם נפסל בפסול שאובין, אז מעמידים את המים בחזקתו לומר שלא נפסל, אכן כל זה בספק על מיעוטו שזה בגדר פסול שאז שפיר שייך חזקת כשרות, אבל היכא דהספק מים שאובין הוא ספק בכולו, אז גדר הספק הוא דמספקין על עשיית המקווה, האם נעשה בידי אדם או בידי שמים, ובזה לא שייך להעמיד בחזקה, דליכא חזקה איך זה נעשה, ואף דגם זה תלוי אי נעשה שאוב או לא, אכן כיון שאין אנו דנים על הפסול מצד עצמו רק על צורת העשייה, הרי על העשייה לא שייך חזקה ודו"ק.

אולם אחרי שנדחו דברי הזכר יצחק דלאו דין בעשייה היא א"כ הדרא הקושי' לדוכתא, אלא דנראה דאדרבא, דלדברינו נמי א"ש, דאי נאמר שהנדון של השאובין הוא נדון ודין בגוף המים שנעשה בהם מעשה דלכן הם עצמן שאובין ונשתנה דינם לומר שהכינוס מים שנעשה בהם מעכבם מלחול בהם דין הכשר מקווה, אז במקום ספק שפיר שייך חזקת כשרות על המים לומר דמתחילת ברייתו לא היה עליהם דין כזה, וכל זה בדין שאובין דרבנן, אבל בדין שאובין דאורייתא שבא מצד המקווה עצמה דהדיון הוא על המקווה האם הכינוס מים שלה שייכת עלצמה או לא, הרי בזה לא שייך חזקה, דכמו שהזכר יצחק ביאר דלא שייך חזקה על רוב שאובין כיון שזה לא פסול במים רק דין בעשייה של המקווה ועל זה לא שייך חזקה לומר שלא נעשה המקווה בידי אדם, וכמו נימא אנן, דהך 'היקוות' ואיסוף וכינוס לא שייך ביה חזקה, דרק בדיני המים עצמם שייכת חזקה לומר שמתחילת ברייתו של המים לא היה בו דין שמונעו ומעכבו מלחול בו דיני מקווה, דחזקתו של המים רק שייך על דיני המים עצמן ולא שייכים על זה שהכינוס והקיבוץ של המים לא מתייחס למקווה עצמה.

ובזה מבואר נמי דינא דהמשכה, דמפורש בתמורה [י"ב]: דדין המשכה להכשיר מים שאובין הוא דוקא באופן שיש רוב מי גשמים במקווה, והבאנו מהתורת זרעים דבשלמא לפי הראשונים דכולו או רובו שאובין מה"ת, א"ש, אולם לפי שיטת הר"י והגאונים והרמב"ם דתרומיהו מדרבנן לא א"ש, וקשה דהרמב"ם פוסק כהך מ"ד דרק ברוב מי גשמים כשר, וצ"ע.

והזכר יצחק ביאר עפ"י דרכו, דדין המשכה הוא דין מכשיר, דבהמשכה פקע פסול דמים שאובין, אכן כל זה כלפי חלות פסול דחיילא במים דזה פקע, דמים שאובין דנעשה בהם המשכה פקע מהם הך פסול, אכן סו"ס אכתי אין במים מעלה דעשייה בידי שמים, דסו"ס ע"י השאיבה הראשונה נתמלאו המים במקווה אף דאח"כ המשיכוהו, וממילא דהמעשה דבידי אדם לא פקע הימנו כלפי גוף העשייה, ודו"ק, הלכך רק במיעוט שאובין מהני המשכה.

איברא דגם לדרכינו נימא כחילוק הנ"ל, דבדין רובו שאובין נאמר שאין לייחס את ה'היקוות' למקוה אחרי שהיה כבר היקוות בכלי או ע"י אדם, וזה לא משתנה ע"י המשכה, ורק במיעוט שאובין שאז יש דיון על כל טיפה וטיפה מה דינו, דכל טיפה וטיפה מתייחסת להמשכה לומר שפקע דינו ע"י המשכה, ודו"ק.

י"ח [ביאור חדש בגדר הפסול ג' לוגין שדנים שכל ה'היקוות' וכל הכינוס ואיסוף של המים נגרר ונקבע ע"י הנך ג' לוגין, ומבאר בזה את סברת הראשונים שבג' לוגין קס"ד דבעי דווקא כלי].

ובזה נראה לבאר נמי מה שהבאנו לעיל לדייק מהרא"ש והראב"ד דמוכרח דסברי דפסול ג' לוגין הוא גדר חדש, ולא שייך לגדרים של עיקר דין שאובין דלא עושים מקווה מתחילה במים שאובין, רובו או מיעוטו, ומה"ט סברי דקס"ד דהתם בעינן דווקא בכלי ולא מהני ע"י אדם בלי כלי, ולעיל ביארנו שזו ראייה ברורה לזכר יצחק דעיקר הדין שאובין הוא דין בעשייה, וזה הדין של התו"כ, ובה פשיטא דגם בידי אדם בלי כלי פוסל בעשייה דסו"ס אין כאן עשייה בידי שמים, אכן הפסול ג' לוגין הוא דין פסול במים, דמדפוסל ע"כ דאית ביה פסול, וכטענת הזכר יצחק, ובה איכא נדון אחר דיתכן דרק חיילא תורת פסול שאובין במים עצמן ע"י זה שהם שאובין בתוך כלי, ולא מהני מעשה דאדם לאשוויי שאובין בגוף המים, ודו"ק.

אולם גם לדברינו א"ש, ד"ל דנתחדש גדר חדש בג' לוגין, דאינו פסול בעלמא, אלא שזה שייך לגדרים של עיקר דין שאובין, והביאור כך, דלעיל נתבאר דאיכא תרי נדונים במים שאובין, והיינו שעיקר הנדון האם הכינוס מים שייך למקווה או שזה שייך לגורם אחר, נדון זה שייך לגבי הכינוס מים והמקווה עצמה וכלפי זה שייך רוב, והך נדון עצמו שייך גם לגבי המים עצמו, וזה הדין נוסף שלא מהני על זה רוב, ונראה דבנדון השני שנתחדש שדנים מצד המים עצמן והם קובעים לעצמן היקוות וכינוס מים נפרדת, בדין זה נתחדש פסול של ג' לוגין, ונאמר בזה, דהחשיבות של ג' לוגין מים יכולה לפסול את כל המקווה, והמהלך בזה שדנים שכל ה'היקוות' וכל הכינוס ואיסוף של המים נגרר ונקבע ע"י הנך ג' לוגין, וזה גדר ה'פסול'.

ומעתה איכא למימר דהלכה זו נתחדשה דווקא בשאובין ע"י כלי, דכבר נתבאר לעיל שיש מעלה מיוחדת בפסול שאובין ע"י כלי, דהכא כבר היה מקודם לכן כינוס של מים במקום אחר, ודלא כשאובין ע"י אדם בלי כלי, דכדי לקבוע את כל ה'היקוות' וכל הכינוס ואיסוף של המים ע"י הנך ג' לוגין, לזה קס"ד דבעינן שהיה לו כבר היקוות וכינוס לעצמו, וזה דווקא היכא שהיה כבר בכלי, ודו"ק.

י"ט [מביא מהר"ש [פ"ב מ"ז] שיש אופן מחודש של 'המשכה' ע"י שבירת הכלי אף דהמים יורד ישיר למקווה, ומבאר דין זה עפ"י הנ"ל, ומביא 'דבר תימא' מהראב"ד בדין המשכה שמים שבאו למקווה מתוך ידיו פוסלין אותו כאלו באו לתוכו מן הכלי, ומבאר עפ"י הנ"ל].

ועפ"י נראה לבאר דברי הר"ש התמוהין, דהנה, בר"ש [פ"ב מ"ז] מבאר שיש אופן של המשכה שזה ע"י שבירת הכלי והמים יורד ישיר למקווה, ולכאן קשה, דהא דעת הרבה ראשונים דאין המשכה פחות מג"ט למקווה, וכ"פ השו"ע [סי' ר"א סעיף מ"ה] ודעת המרדכי דהמשכה בעי ע"ג קרקע שראויים המים להבלע בה, ופסק כן הרמ"א [שם סעיף מ"ו], וא"כ הכא בשבירת קנקנים הא ליכא ג"ט ולא קרקע הראוי לבלוע.

ומכוח קושי' זו חידש החזו"א חידוש לדינא, דיעוין בחזו"א [קמא סי' ז' סק"ט] שכ' וז"ל "נראה דהא דבעינן לענין המשכה ג"ט קרקע ראוי לבלוע היינו כששופך על שפת המקווה והמים יורדין למקווה באין מעצור, אבל כשיש גומא בשפתו ושופך בשאובין בגומא ואח"כ פותקן חשיב המשכה בכל גווי, וראיה לזה משבירת כלים בפ"ב מ"ז לפר"ש", עיי"ש, ולא איתברר לי כוונתו.

אולם עיין בחזו"א [קמא סי' ד' סק"א] שביאר את הדברים באופן אחר, וז"ל, "והנה למדנו לפירוש הר"ש שהמכניס קנקן שאובין לבור ושברו חשיב המשכה, אע"ג שהמים נופלין מכלי לבור, כיון שהכלי נשבר חשיב ליה כהמשכה שאין המים באים מכלי אלא משבר כלי", והעיר החזו"א דמיד בשבירה חשיבי המים כמונחים בבור, והוי ליה "שבירת הכלי וביאת המים לבור באין בבת אחת, מ"מ חשיב כהמשכה", ועיי"ש שהסיק דהשבירה עצמה היא היא המעשה המשכה, עיי"ש היטב, ונראה דנתחדש הכא המשכה מחודשת, וצ"ע.

ונראה דאי כל הפסול מים שאובין הוא בזה שהכינוס מים מתייחסת לכלי ששם כבר היה כינוס מים, ולכן אין זה 'מי מקווה', א"כ שוב י"ל דכשביאת המים עצמה למקווה היתה ע"י שבירת הך כלי, שוב בטלה כל ה'היקוות' הקודמת בייחס למקווה זו, וזה כל המהלך בהמשכה זו, דמהני בזה ש"אין המים באים מכלי אלא משבר כלי", ודו"ק.

ועפ"י דברינו נראה עוד ליישב את דברי הראב"ד התמוהין, דהנה, לעיל הבאנו מהראב"ד שרצה להסיק דתמיד בעינן אדם ע"י כלי לדין שאובין, אלא דהקשה מכמה משניות דמבאר דמהני בלי כלי, ורצה

הראב"ד לחדש דלדידהו י"ל דכל המשניות ותוספתות מיירי בבגד וסגום ושערות באופן שהמים היו מקודם לכן בתוך כלי, אולם הקשה הראב"ד דא"כ מה החידוש.

ותירץ דהחידוש שלא דנים את הבגד כהמשכה להכשיר את המים שהיו בכלי, וז"ל הראב"ד, "דלמא הא קמ"ל דאע"ג דלא אתי מן הכלי למקווה פוסלין אותו, ולא חשבינן להו כנמשכין דרך קרקע למקווה שהם כשרים, אלא כיון דאתו למקווה מתוך ידיו פוסלין אותו כאלו באו לתוכו מן הכלי".

ויש לעיין, שהרי יש שני דרכים להבין הכשירה דהמשכה, או שהקרקע עצמה מבטלת את כל התורה שאובין מהמים, ואז בהמשכה בעינן דווקא קרקע, או דא"צ קרקע, דבאמת כל הפסול מים שאובין הוא רק בנפילה מתוך כלי, ובהמשכה ליכא נפילה מכלי וממילא דמעיקרא ליכא פסול כלל, ולדרך זו א"צ קרקע דווקא, ועיין בכל זה בתורת זרעים ובכתבי הגר"י, וכתבנו בזה [...], ואכמ"ל.

אולם הכא יש לדייק בראב"ד דמצד אחד בעינן מתוך כלי, וכל החידוש בקרקע הוא דלא חשיב מתוך כלי, ודו"ק, ובבגד אמרינן דחשיב אכתי מתוך הכלי הראשון, ודו"ק, וכל זה צ"ב דאי היה בבגד באמצע שוב לא מיקרי נפילה ישירה מהכלי, וצ"ע.

ועפ"י הנ"ל י"ל שמיושב, דלעולם י"ל דלא בעינן מתוך הכלי ממש, אכן בפסול שאובין נתחדש שרק היקוות גמורה בתוך כלי פוסלת את המקווה, שהכלי אוספם וכונסם, בזה אמרינן דלעולם לא בטלה הך 'היקוות' והמקווה הוא רק 'העתקה' של ההיקוות הקודמת, והמשכה בקרקע היא הפקעה גמורה מהך ההיקוות, שכאן המים הם במצב של פיזור בלי כינוס כלל, שהם פזורים ומושלכים ע"ג קרקע [ומה"ט פוסל החזו"א מקווה שאין לו מחיצות, דחסר בכל ההיקוות, ולא מהני מה שהמים נוגעין זה בזה אם אינם מוכנסים כהדדי], אבל בבגד או בכלי שיש בו נקב או בידי אדם, בכל כה"ג אפשר לדון שאין כאן הפקעה גמורה מהך ההיקוות דסו"ס במצב הנוכחי ליכא מצב של מים פזורים מושלכים ע"ג קרקע, והכא י"ל דליכא הכשירה דהמשכה, ואף שאין מצב של היקוות בתוך בגד, אבל הפקעה נמי ליכא, ודו"ק.

פרק ו'

סיכום דברי הראשונים

במה שדנו האם שאובים צריך כלי או לא

כ] חילוקים בין הרא"ש רשב"א וראב"ד.

כבר הבאנו שהראשונים דנו האם שאובין צריך להיות דווקא מתוך כלי או גם בלי כלי חשיב כשאובין, אכן יש הבדל בין הראשונים, ואלו דבריהם:

א] הרא"ש הלכות מקוואות [סימן ב'] הביא את כל הנדון וכל הראיות, אבל הרא"ש איירי דווקא לגבי הדין "דשלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקווה", ועל זה כתב ד"לא בעינן שיהו שאובין בכלי שיש בו בית קבול, אלא אפי' נבלעו בכסות וסחטן לתוך המקווה", והביא ראיות מכסות וסגום ושערות, והוסיף, דגם "אם זרק בחפניו שלשה לוגין מים פסל את המקווה" והוכיח כן ממסנך טיט לצדדין, עכ"פ עיקר הקס"ד של הרא"ש אינו על עיקר הדין שאובין אלא על הדין ג' לוגין פוסלין את המקווה, אבל על עיקר דין שאובין דאורייתא ברוב ומדרבנן במיעוט [גם בפחות מג' לוגין], על זה לא דן הרא"ש כלל דנצטרך דווקא כלי, ואדרבא, בדברי הרא"ש לעיל [סימן א'] הוא דן בארוכה בדין רוב ומיעוט דאורייתא ודרבנן ולא הביא כלל את כל הנדון של כלי, ורק להלן [סימן ג'] כשמתחיל לדון בדין ג' לוגין פוסלין את המקווה, שם מתחיל הרא"ש לדון האם בעינן כלי או לא, עוד למדנו מהרא"ש דאיכא מקום לחלק בין ידיו לכלי שאין בו בית קבול כמו כסות וסגום, הביא הך דטיט להוכיח גם מתוך ידיו, ודו"ק.

ב] לעומת זאת עיין ברשב"א בשער המים [פ"ה] שהביא את החידוש דלא בעי כלי על עיקר הדרשה של התו"כ "יכול מלא בכתף ועשה בתחלה מקווה וכו'", ועל זה כתב דלא שנא כלי לחפניו, ורק להלן [פ"ו] מתחיל הרשב"א לדון בדין ג' לוגין פוסלים את המקווה, ויתירא מזו, הרי הרא"ש והרשב"א הביאו את כל המשניות וכל ההוכחות, והרשב"א הוסיף להוכיח עוד ד"אפילו מדבר שאינו כלי פסול, דמקווה דומיא דמעין בעינן, מה מעיין שלא על ידי אדם", והרא"ש לא הוסיף ראיה זו, שהרי לפי הרא"ש לעולם פשיטא לן דעיקר הדין שאובין בתו"כ לא בעי כלי, ורק דנים מצד הדין ג' לוגין, אבל לפי הרשב"א שהנדון הוא בתו"כ עצמו, א"כ לדידה איכא כבר ראיה מסברא דגם אדם בלי כלי מיקרי בידי שמים, ועיין בהערה בכל דברי הרשב"א²²³.

²²³ איברא, דאיכא כמה וכמה דרגות בדברי הרשב"א, ולא איתברר האריכות והדרגות, דמתחילה כתב "ולא שנא מילא בכלי ולא שנא נתן בחפניו", והוכיח מזילוף, ושוב הוסיף, "וכן כל שבאין למקווה מתוך מה שנתון בידי אדם אפילו מדבר שאינו כלי פסול, דמקווה דומיא דמעין בעינן, מה מעיין שלא על ידי אדם, [אף מקווה שלא ע"י אדם]", ולא איתברר מה ניתוסף כאן,

ג] ובדברי הראב"ד [בעלי הנפש שער המים סימן ג' ה"ד] גם הביא את כל הנדון, ונראה דהביאו על שני הנדונים כהדדי, וז"ל [במהדורות הקודמות - שינויי מהדורות סימן ג' ועיין בהערה 5], "והלכתא רבתי איכא למילף מהאי טעמא, דכל היכא דשקיל מיא בידיה ורמי למקוה לא שנא שקיל להו במנא ולא שנא שקיל להו בחפניה ורמי למקוה פסול, דהא בידי אדם הוא וכלי באוריתא לא כתיב, ופוסל בידי בשלשה לוגין כדין שאר שאובין שלא יהא טפל חמור מן העיקר".

הרי דמתחילה קאי בעיקר גזירת דרבנן בפסול שאובין, והוכיחו ממה דלא כתוב כלי בקרא, ורק כתוב בידי שמים, וע"כ דבעיקר גזירת חז"ל א"צ כלי, והיינו ממש כהרשב"א עם הראיה של הרשב"א מהתו"כ, ושוב הוסיפו "ופוסל בידי בשלשה לוגין כדין שאר שאובין שלא יהא טפל חמור מן העיקר", והיינו דבדין ג' לוגין היה מקום לומר דדווקא כלי, וזה ממש כהנדון ברא"ש, ועל זה אמר דכיון דבעיקר הדין שאובין הפסול 'בידי אדם' הוא 'עיקר' לעומת הפסול 'כלי' בלי אדם שהוא רק 'טפל', א"כ לא יתכן לגזור ולהחמיר יותר בטפל מהעיקר, ודו"ק.

ומדברי הרא"ש והראב"ד לכאן מוכרח דפסול ג' לוגין הוא גדר חדש, ולא שייך לגדרים של עיקר דין שאובין דלא עושים מקוה מתחילה במים שאובין, רובו או מיעוטו, דזה דין בעשייה, וזה הדין של התו"כ וכדיארנו בשם הזכר יצחק, ובזה פשיטא דגם בידי אדם בלי כלי פוסל בעשייה דסו"ס אין כאן עשייה בידי שמים, אכן הפסול ג' לוגין הוא דין פסול במים, דמדפוסל ע"כ דאית ביה פסול, וכטענת הזכר יצחק, ובזה איכא נדון אחר דיתכן דרק חיילא תורת פסול שאובין במים עצמן ע"י זה שהם שאובין בתוך כלי, ולא מהני מעשה דאדם לאשוויי שאובין בגוף המים, ולזה הוצרך להוכיח כן עוד מצד שלא יהא טפל חמור מן העיקר.

כ"א [דברי הראב"ד בכל הנ"ל בקצרה.

עיין בראב"ד [בעלי הנפש שער המים סימן ג' ה"ד], דמתחילה חידש דכל הדין שאובין גם ברוב שאובין דהכל מדרבנן, והקישא דמעין אסמכתא דרבנן היא, אלא שהביא "יש מי שאומר כי בודאי כל שאובה מדרבנן היא, מיהו דוקא באותם שבאו מאיליהם למקוה אע"פ שבאו מתוך כלים, דכיון דממילא אתו בידי שמים הוא דומיא דמעין, דהא כלי לא כתיב באוריתא אלא כל ממילא בידי שמים הוא וכשר מן התורה", והראב"ד חולק דתמיד אינו אלא מדרבנן, ושוב הביא את הנדון של הראשונים ד"איכא מאן דאמר" דבידי אדם פסול גם בלי כלי, "לא שנא במנא ולא שנא בחופנא ואפילו ברגליו", והוכיח כן מכסות "והא כסות לאו כלי הוא לעשות שאובים ואפ"ה כיון שבאין למקוה מתוך ידיו פוסלין את המקוה בשלשה לוגין", וכן מראשו שסחטן למקוה "אלמא כיון דאתי למקוה מתוך ידיו פסול", והוכיח כן מזילוף, אולם הקשה עליו, שיש במשנת מקואות שהוא סותר את דבריו, עיי"ש שהביא [פ"ו מ"ח], עיי"ש, והסיק, "הרי משנה זו סותרת דבריו, וכל הראיות שהביא מן המשנה ומן התוספתא יש לדחותם דכולהו בשאובין בכלי קא מיירי ולא מפני סחיטת ידיו ורגליו", והיינו דגם זילוף בידי וברגליו היינו ע"י כלי.

דמתחילה כתב דלא דווקא כלי אלא גם "חפניו" ואח"כ הוסיף לחדש גם "מדבר שאינו כלי", והוכיח ממסנך בטיט וסגום ובגד וראשו וסיכם "הטיט והסיגום והשער אין להם בית קבול ואינו עושין שאיבה, ואפי' הכי פוסלין את המקוה, מפני שהן באין למקוה מתוך ידיו של אדם", וכעת מוסיף הרשב"א עוד חידוש בענין הכוונה לשאוב, "ואפילו לא נתכוון לשאוב, וכן הדין והוא הטעם כשנפלו למקוה על ידי אדם מתוך כלי נקוב, שאע"פ שכלי נקוב אינו פוסל את המקוה כמו שכתוב למעלה. ועוד נתבאר לפנינו כל שבאין מים ממנו למקוה מתוך ידי אדם נחשבים כשאובין, וכל שכן במתכוון לשאוב באותו כלי נקוב, וליתן במקוה, דבהא כולי עלמא מודין" והוכיח כן מר"ש דחולק במסנך רק משום דלא נתכוין, והסיק "אלמא אף ר' שמעון דמכשיר מודה במתכוין לשאוב ולתלוש", והוסיף דאף שהכל פשוט דיליף כן מהפסוק, אבל "הוצרכתי לזה לפי שראיתי מי שנשתבש להתיר לשאוב בכלי מנוקב ולעשות מקוה [לכתחילה], וכו'".

ושוב מאריך הרשב"א בדין נוסף, דגם מים שנכנס לכלי ויצא מאליו למקוה דגם זה פסול מצד שאובין, אבל כאן התנה כמה דברים, א] "כלי שיש לו תוך העשוי לקבל", ב] "וה"ה לכל הכלים שהניח לקבל בהם מים ממילא ונפלו", ובזה בא לאפוקי מ"כלים שהניח בחצר ולא נתכוין לקבל בהן עכשיו מים, ונתמלאו מים ממילא, ונפלו למקוה ממילא, אין פוסלין את המקוה, שאינן נחשבים כשאובין בענין זה", ג] כלים אלו מיירי "שיש להם ארבע דפנות, דהשתא עשוין לקבלה, הא לאו הכי אין עשוין לקבלה" וגם בתוספתא במכתשת אמרינן ד"המכתשת נתונה שם לקבלת מים" ד] לא שנא כלים הראויין לקבל טומאה ולא שנא שאינן ראויין וכו' אפי' כלי גללים כלי אבנים כלי אדמה", וביאר ד"אפילו כלים אלו שאינן חשובין לקבל טומאה חשובין הן לפסול את המקוה" ה] "דוקא כלים שלמים שאינן נקובין, הא נקובין אינן נחשבים כלים לפסול את המקוה כל שנפלו מים שבתוכן למקוה ממילא", ו] על הקושי' מ"המניח קנקנים בראש הגג לנגבן ונתמלאו מים" הביא ש"תירץ רבי שמשון ז"ל דההיא דשוכה בחצר [שנפלו] ממילא לבור, אבל הכא בשעירה אחשבינהו והווי להו שאובין", וכתב דלדבריו למעלה "לא קשיא לי מידי, דכל שבאו למקוה בידי אדם לא הוי כמעין ופסול".

ולענין לגיון שעובר ממקום למקום דעושים מקווה בתחילה ע"י הנך מים, מתחילה כתב הראב"ד דלפי ה"א"כא מאן דאמר" דבידי אדם פסול גם בלי כלי, לדידיה לגיון היינו ברגלי הבהמה, וכן כתבו הרא"ש והרשב"א, אלא דבמהדורות אח"כ כבר תיקן הראב"ד דמיירי גם בידי אדם שלא בכוונה, וכן הוא בר"ש כתב יד, אכן בר"ש שהביא הב"י [מובא בדברי חמודות אות י"ט] כתוב שרק בהמשכה מהני הך דלגיון [וכתב דאזיל למ"ד דכולו בהמשכה מהני], אולם למסקנה אחרי שדחה כל הראיות דכולהו מיירי בכלי, שוב הוסיף דא"כ לגיון מיירי ברגלי האדם בכוונה, ואעפ"כ לא מיקרי שאובין כיון שאין כאן כלי, הרי דכל הראשונים באו לאפוקי מהפירוש הפשוט בלגיון דהכא כתוב דאדם בלי כלי לא עביד שאובין.

אולם תמה דסו"ס קשה, ד"כיון דהנך מתניתא בשאובי בכלי קא מיירו אם כן מאי אתו לאשמועין, פשיטא דפוסלין את המקווה בשלשה לוגין, ותירץ ד"דלמא הא קמ"ל דאע"ג דלא אתי מן הכלי למקווה פוסלין אותו ולא חשבינן להו כנמשכין דרך קרקע למקווה שהם כשרים, אלא כיון דאתו למקווה מתוך ידיו פוסלין אותו כאלו באו לתוכו מן הכלי", והסיק ד"מכאן נלמוד עוד לכל אותם הכלים שאינם פוסלים את המקווה שאף על פי שאינם פוסלין אינם מכשירים את השאובים לחשבם כאלו הם נמשכין למקווה, ואין השאובה מטהרת בהמשכה אלא או דרך קרקע".

אולם תמה עוד, "שיש להקשות על זאת הסברה שכבר בטל ממנה מדרש חכמים מה מעיין בידי שמים, דהא כלי אינו כתוב בתורה", ובזה נדחה כל המהלך הזה, וכלפי הראיה מלהלן [פ"ח מ"ו] יישב בזה עיי"ש, ומעתה צריכים לחזור לפירושים של הראשונים הך דלגיון, ויש בזה ב' מהדורות בראב"ד, ויש בהם נפ"מ וחידוש לדינא.

לפי המהדורות אחרונות הוא לומד דמיירי "שזלפו למקווה שלא בכוונה, דהא דומיא דבהמה העוברת קאמר, וכיון שלא בכוונה נעשה, בידי שמים קרינא ביה, וגם לא נתחשבו בכלי", אלא דהקשה שוב ממסנן, דהתם שלא בכוונה, ותירץ דהתם "דוקא תולש בכלי קבול קאמר".

אולם לפי מהדורת הב"י כתוב דלגיון מהני מדין המשכה, [והיינו כפירוש אחד בר"ש], אכן לפי"ז מה החידוש, ותירץ דהכא נתחדש דהמשכה בכולה מהני דווקא משום שאין כאן כלי, וצ"ב.

סימן ד'

חידוש בגדר הפסול שאובין ותפיסת ידי אדם,
[דרך קצרה].

א] מביא ב' דרכים מהאחרונים לבאר למה מים שאובין בכלי דממילא שלא ע"י מעשה האדם דלמה נפסלו המים, ותמהנו שמהראשונים מבואר דהכל יליף מהתו"כ.

בתו"כ דרשינן דממלא בכתף פוסל דבעינן בידי שמים, והתו"כ ממשיך שיש אופנים של תפיסת ידי אדם שאינו פוסל דמרבין מבור, והיינו דינא דמעלה קנקנים לגג לנגבן, ובמשניות אנו רואים שיש פסול מים שאובין, וג' לוגין שאובין פוסלים את כל המקווה, הרי לנו שני דינים, דין תפיסת ידי אדם ודין שאובין, ויש לעיין האם תרומיהו דין אחד או שהם שני דינים נפרדים, ומה הגדרים בהנך דינים.

והנה, הראשונים הקשו על הסוגי' בב"ב [ס"ו:] דשאובין מדרבנן מהתו"כ דדריש כן מקרא, ויש שתירצו דדרשה אסמכתא בעלמא, וכל הדין שאובין הוא רק מדרבנן, וכן דעת הר"י והרמב"ם, אבל רוב ראשונים תירצו דנפ"מ בין רוב מים שאובין שזה פסול דאורייתא ומיעוט שאובין שזה מדרבנן.

ודעת הראב"ד היא שיטה יחידאי בישוב קושי' זו, דס"ל דכולו שאוב כשר מה"ת בנתמלא בכלי ונשאב מאליהן, ורק על זה אמרו בסוגי' בב"ב דשאובין דרבנן דבזה איירי התם בסוגי', אבל אה"נ דבנתמלא ע"י אדם באמת פסול דזה מיקרי תפיסת ידי אדם, ודרשינן בסיפרי דמילא בכתף פסול, ושיטה זו מובאת ברמב"ם בב"ב [ס"ו: בסוף] וברשב"א [שם], ועיין בשטמ"ק בב"ב שם, עכ"פ לשיטתו מבואר דשני דינים נפרדים נינהו.

אולם הראשונים שלא תירצו כן נראה דס"ל דתרומיהו דין אחד נינהו ובזה חולקים כל הראשונים על הראב"ד, וגם במים שנכנס לכלי ויצא מאליהן מיקרי תפיסת ידי אדם, וחסר בהו' בידי שמים מה"ת, ונתמעט מהתו"כ דלא חשיב בידי שמים, כן היה נראה פשיטות.

אולם לכא' תמוה, דאיך הראשונים באמת חולקים וסוברים שהסוגי' בב"ב בכלל התו"כ ופסול מה"ת, [ורק מחמת זה שהוא מיעוט הוי דרבנן], דהא סו"ס אין כאן מעשה האדם דמירי בנכנס ויוצא מאליו, ועיין לחם ושמלה [סימן ר"א ס"ק ט' אות ד'] שתמה כן, וביאר דדין זה ילפינן מגזה"כ דכלי, [והביא כן מהב"י על הדין של מעיין שהעבירו ע"ג שוחקת], ולכא' משמע מזה שזה שני דינים נפרדים, אולם אכתי צ"ע דהך דרשה מירי בטובל בתוך כלי ממש, והביאו הראשונים להך דרשה לבאר למה כל שאובין דרבנן, דלמה להו לרבנן לחדש פסול חדש, וביארו דכל שאובין גזרינן אטו טובל בכלי, והביאו הך דרשה, ומבואר מדבריהם דהדרשה עצמה קאי על הטובל בכלי עצמו, וחידש לנו הלחם ושמלה דכל זה להנך ראשונים דשאובין דרבנן, אבל לחולקים שסוברים דשאובין דאורייתא, לדידהו הך קרא קאי במקוה שנתמלא מאליו דרך כלי, ודו"ק, וזה חידוש.

ובאופן אחר ראיתי בזה בשיעורי רבינו יחיאל מיכל – מקוואות [ס"ק י"ח ד"ה חגיגה] שהביא את דברי רש"י בחגיגה [י"א] שמבאר את דברי הגמרא שדרשו על הפסוק "ורחץ במים - במי מקוה", ופירש"י דלשון "במים" [פתח תחת הבי"ת] מרמז על מים מיוחדים והיינו לאפוקי משאובין, והקשו התוס' דדין שאובין דרשינן ליה מקראי בתו"כ "מה מעיין בידי שמים" לאפוקי שאובין, ויישב הגאון ר' מיכל זצ"ל דרש"י קאי על הך פסול דכלים דממילא דהכא לא חסר בדומיל' דמעיין דהוי "בידי שמים", וכטענת הראב"ד דלכן רק פוסל מדרבנן, ועל זה בא רש"י ליישב שזה מה"ת מהפסוק הזה.

אולם קשה ליישב את כל שיטות הראשונים מקושי' הנ"ל עפ"י הדרשה שהביא רש"י דהא לא מצאנו לאחד מהראשונים שיביאו דרשה זו בדין שאובין, ועוד דהרי כולם הקשו דאיך מתיישבת סוגי' דב"ב וב"ק דאמרו דשאובין דרבנן עם התו"כ דבתו"כ משמע ששאובין מה"ת, עד שהוצרכו לתרץ שהתו"כ אסמכתא בעלמא, וקשה דלמה לא תירצו כהראב"ד דבאמת התו"כ הוא דאורייתא, והך גזה"כ של "ורחץ במים" הוא אסמכתא בעלמא ותו לא, ואז הדין יהיה כהראב"ד דכל שאובין דאורייתא חוץ משאובין מכלי דממילא, ומעיקרא למה הקשו מהתו"כ ולא מדרשה זו.

ובאמת דזה קשה גם לדרכו של הלחם ושמלה, דלמה לא אמרו דהדרשה בתו"כ למעט כלי דלדבריו קאי במים שיצא מהכלי ממילא דהך דרשה אסמכתא, אבל עיקר הדרשה של התו"כ דבעינן בידי שמים ולא בידי אדם היא דרשה גמורה, ואיך שני הדרשות תלויים זה בזה, וצ"ע.

ב] מבאר שהדרשה בחגיגה ד"ורחץ במים - במי מקוה" דלרש"י קאי על מים שאובין, דמהכא יליף גדר חדש בעיקר הדרשה בתו"כ דבעינן בידי שמים דומי' דמעין, דלמדנו מהכא דבתפוסת ידי אדם אין האסיפה והקיבוץ של המים מתייחס למקוה עצמו, וממילא דגם ע"י כלי דממילא נמי נתמעט מדרשה זו.

ואשר נראה בזה, ונקדים, דהנה התוס' בחגיגה הקשו עוד על רש"י, דלשון הגמרא בהאי דרשה היא "ורחץ במים - במי מקוה", והיינו דילפינן דבעי "מי מקוה", והקשו התוס' דלפי רש"י דקאי בשאובין קשה, שהרי לולא קרא ד"דומי' דמעין דהוי בידי שמים" שפיר חשיבי שאובין כ'מי מקוה', ורק אחרי התו"כ לא חשיבי כמי מקוה, וא"כ איך ממעטינן להו הכא מדרשה מצד זה שאינם בכלל 'מי מקוה'.

ותירצו התוס' דע"כ דהך סוגי' בא למעט זוחלין דבעי אשבורן, ואין לזה ענין לדין שאובין, וביאר הגאון הנ"ל דהתוס' למדו דמעלת אשבורן הוא דחיילא שם אסיפה וקיבוץ על המים ובזוחלין לא חיילא הך 'שם' על המים, והביא מהגר"א [סימן ר"א ס"ק ו' - צ"א] דזה באמת החסרון של זוחלין שחסר להם בקיבוץ של מ' סאה, ומעתה א"ש לישנא דדרשה, "ורחץ במים - במי מקוה", דבמים זוחלין חסר בשם 'מי מקוה', שחסר להם בקיבוץ של מ' סאה, ודו"ק.

ומעתה נראה דהיה אפשר לומר עפ"י דרכו של הגאון הנ"ל גם בביאור דברי רש"י בשאובין, והיינו דדרשה ד"ורחץ במים - במי מקוה" לא בא לעיקר מיעוטא דשאובין, וגם לא בא לאופן המסויים בכלים בנתמלאו ממילא וכדנקט הגאון הנ"ל, אלא דבא להגדיר את עיקר המיעוט של התו"כ דבעינן דומי' דמעין בידי שמים, דבא ללמד דגדר הפסול שאובין הוא משום דתמיד חיילא שם אסיפה וקיבוץ על המים, והכא איכא חסרון בשאובין שחסר להם בקיבוץ של המ' סאה.

אולם אין הכוונה דלא חיילא כאן אסיפה וקיבוץ של המים וחסר בשיעור מ' סאה כמו שכתב הגר"א בזוחלין, אלא דאף דבשאובין חיילא כאן אסיפה וקיבוץ של המים, אבל אין האסיפה והקיבוץ של המים מתייחס למקוה עצמו.

והביאור כך, דבתו"כ ילפינן דבשאובין בעינן דומי' דמעין דמעין בידי שמים, ונראה דתוכן הילפותא הוא דכמו דמעין ליכא התערבות של האדם בעצם מציאותו, כמו כן 'מקוה' שעצם מציאותו והגדרתו הוא 'קיבוץ ואסיפת מים', הך מציאות של 'קיבוץ' של מים צריכה להתחסל למקוה עצמו, ובשלמא בנעשה בידי שמים אז שפיר מיקרי אסיפה וקיבוץ של המקוה עצמו דאין כאן התערבות חיצונית של כוחות אחרים בקיבוץ המים, לעומת בידי אדם, דהכא הקיבוץ והאסיפה שייכי לאדם ומתייחס לאדם.

והיינו דגדר הפסול הוא דדיינינן ליה כאילו שהאדם עצמו מחזיק את כל המים ביחד ומקבצם בתוך הבור של המקוה כיון שהוא זה שקיבצם והכניסם לשם, ולא שהמקוה עצמו מקבץ ואוסף את מימיו, ושוב אין איסוף וקיבוץ המים מתייחס לגוף המקוה עצמו.

ומעתה נראה דבשאובין בכלי גם באופן שנעשה ממילא, הכא הקיבוץ והאיסוף של המים מתייחס לכלי, דהך מים נתאספו ונתקבצו כבר בתוך הכלי עצמו, ומה שהוציאם מהכלי למקוה אין בזה 'ביטול' של איסוף המים הראשונים, רק ש'העתיק' את הקיבוץ ואיסוף הראשון למקום חדש, וגם זה חסר בבידי שמים, שיש כאן התערבות של כוחות אחרים באיסוף המים, דדיינינן ליה דהאיסוף הראשון במקומו עומד, והיינו דאף דאין כאן 'עשייה בידי אדם', וכטענת הראב"ד, אבל סו"ס כבר יצא מכלל בידי שמים, דבידי שמים היינו 'ממילא', ו'איסוף דממילא' של המקוה כבר אין כאן, רק איסוף של הכלי ²²⁴.

ג] מוסיף בזה ביאור, דבזה מיושב קושי' הראב"ד על כל הראשונים דבאמת א"צ עשייה בידי שמים שיתייחס לשמים, ורק העיקר שאין התערבות של 'כוח אחר מעורב' בכינוס מים.

ונוסיף עוד בביאור הדברים, דבמק"א הבאנו מהזכר יצחק וברכ"ש דדינא של התו"כ הוא דין בעשייה, דבעינן עשייה בידי שמים ולא עשייה בידי אדם, ולדרכו באמת קשה טענת הראב"ד מכלי דממילא, דהכא כבר ליכא עשייה בידי אדם, וכל העשייה היא של שמים דנשאב בכלי ויצא מהכלי ע"י כוחות של שמים בלי עשייה דאדם כלל, אולם לדברינו אינו כן, דהכא דיינינן להיכן מתייחס האיסוף והקיבוץ וההיקוות של המים, האם ההתייחסות היא למקוה עצמו, או לכוחות אחרים חיצוניים.

חידשנו כאן חידוש גדול: שהגדר בדין 'בידי שמים' היינו 'ממילא', ולא דבעינן התייחסות חיובית לשמים, רק העיקר שאין התערבות חיצונית לאיסוף של המים.

²²⁴ ואף כשממלא מכמה כלים והיה מקום לומר דהקיבוץ של כל המים כהדדי לא היה קודם וקיבוץ הזה נתחדש במקוה, שבכלים לא היה כאן אלא מקצת ומקצת, ודו"ק, אולם נתחדש דדיינינן ליה כאילו שכל המים היו מקובצים קצת כאן וקצת שם, ואח"כ צירפם ביחד.

ועיין רמב"ם בפירוש המשנה [פ"ב מ"ח] בידי שמים פירושו 'מפעל הטבע' לעומת בור שזה 'מפעל האדם', והיינו ממש כנ"ל דמעיין נעשה ממילא, והוסיף הרמב"ם דב'בור' התם "קִיבוץ המים" הוא מפעל האדם, עיי"ש, ולפי"ז בידי שמים במקווה היינו ד'קִיבוץ המים' צריך להיות 'מפעל הטבע', הרי דכל הנדון הוא על הקיבוץ עצמו האם הוא מפעל הטבע או מפעל האדם או כוחות אחרים, ודו"ק, ובנשאב בכלי ויצא מהכלי ע"י כוחות של שמים ג"כ פסול, דהכא היה כבר קיבוץ ואיסוף בתוך הכלי, והמקוה לא חידשה את אסיפת המים הלכך אין האסיפה מתייחסת אליו, ודו"ק.

ונראה דיסוד זה למדנו מדרשה זו, דדרשה ד"ורחץ במים - במי מקוה" לא בא לעיקר מיעוטא דשאובין וכמו שהבינו התוס' בשיטת רש"י, וגם לא בא לאופן המסויים בכלים בנתמלאו ממילא וכדנקט הגאון הנ"ל, אלא דבא להגדיר את עיקר המיעוט של התו"כ דבעינן דומי' דמעיין בידי שמים, דבא ללמד דגדר הפסול שאובין הוא שאין זה 'מי מקוה', דכמו דהתוס' למדו דלשון זה בא לומר דחסר בעיקר האיסוף ובעיקר הקיבוץ, כמו כן נימא ברש"י דבאו להגדיר דאין האיסוף וקיבוץ מתייחס למקווה עצמו, ולהכי לא חיילא בהו שם 'מי מקוה', וכבר חסר ב"ורחץ במים".

ונראה לדייק דגם התוס' למדו דכך הגדר בעיקר הפסול, רק שהתוס' הבינו מסברא דזה הגדר בגוזה"כ דילפינן בתו"כ מדומי' דבור גם בלי גילוי הקרא ד'ורחץ במים', דז"ל התוס', "ועוד היכי משמע מקוה לאפוקי שאובין הא עיקר קרא משמע שאובין אי לאו דסמכיה למעיין כדפירשתי", ומשמע מלשונו דאחרי הילפותא דסמכיה למעיין אז שפיר "משמע מקוה לאפוקי שאובין", והיינו דמשמעות הלשון 'מקוה' באמת בא לאפוקי משאובין, דאין 'הקוות' המים מתייחס למקוה ולכן חסר ב'שם מקוה', ודו"ק.

ד] סיכום הדברים.

נמצאנו למדים מזה תרתי, א] גדר המיעוט בתו"כ אינו פסול בעשייה, אלא שזה דין במים, ב] עוד ילפינן מהכא דכל החסרון של מים שאובין אינו פסול בגוף המים להשוותו ל"לא מים" כעין מי פירות, והיינו דאף דמוכרח ממה שהביא הרמב"ן בחולין את הדין 'חנן' לגבי מים שאובין [והיינו דחתיכה נעשה נבילה], וע"כ דחיילא פסול במים ולכן אמרינן בזה 'חנן', אולם הכא למדנו את גדר הדברים, דאף דחיילא ביה פסול אבל לא שהפסול הוא בעיקר דיני המים לומר שזה "לא מים", אלא שחל בו דין במים שפוגע באיסוף ובקיבוץ של המים, [וגם ממה דאזלינן בתר רוב מ' סאה הראשונים, דמזה נמי מוכרח דאחרי שחל פסול באיסוף של המים שוב לא מהני אח"כ].

ובקצרה, דאף דעיקר קרא דהתו"כ היה אפשר ללמוד כהזכר יצחק שזה פסול בעשייה, ותו לא, אבל א"כ קשה מכלים דממילא וכקושי' הראב"ד, ועל זה י"ל דילף מקרא שיש חסרון בגוף המים, אלא דהחסרון אינו חסרון להשוותו ל"לא מים", רק להשוותו לחסרון באיסוף וקיבוץ, והיינו כעין זוחלין להתוס', ודו"ק.

והא דלא הביאו הראשונים הך קרא של 'ורחץ במים', היינו משום דעיקר קרא דממעט מים שאובין הוא באמת מקרא ודרשה של התו"כ בתפסת ידי אדם, אלא דילף מהדרשה שהביא רש"י את הגדר בזה, ונפ"מ דממילא י"ל כבר דגם ע"י כלים חסר באיסוף, שהאיסוף והכינוס מתייחסים לכלי ולא למקווה.

ויהיה בזה עוד נפ"מ דאי נאמר פסול בגוף המים שהם שאובין, אז במקום ספק שפיר שייך חזקת כשרות על המים, אבל אי נימא כדרכינו שוב לא שייך בזה חזקה, והיינו כמו שהזכר יצחק ביאר דלא שייך חזקה על רוב שאובין כיון שזה לא פסול במים רק דין בעשייה של המקווה ועל זה לא שייך חזקה לומר שלא נעשה המקווה בידי אדם, וכמו כן נימא אנן, דהך הקוות ואיסוף וכינוס לא שייך ביה חזקה, דרק בפסול בגוף המים שייך חזקה לומר שמתחילת ברייתו של המים לא היה בו פסול שאובין, דחזקתו של המים רק שייך על דיני המים עצמן ולא שייכים על זה שהכינוס והקיבוץ של המים לא מתייחס לכלי ולא למקום של המקווה עצמו.

ה] מבאר שיש מהלך אחר של רוב, דחוצץ מהדין ביטול ברוב והדין רובו ככולו, נאמר דין נוסף שהקביעת שם של חפצא נקבע כפי רובו, וזה שמו, ומצאנו כן לגבי כלאי בגדים בקביעת שם חוט של צמר ובסכך בקביעת שמו כמיצל ע"י רוב צל, וזה נמי הגדר ברוב שאובין ורוב מי גשמים, אלא שהאחרונים למדו דזה גופא דינא דרובו ככולו.

עפ"י כל הנ"ל נראה לבאר את החילוק בין רוב למיעוט שאובין דבראשונים מבואר דרק רוב שאובין הוא מה"ת, והבאנו מהזכר יצחק דאין להכשיר מיעוט שאובין מצד ביטול ברוב, דמכמה טעמי לא שייך הכא דין ביטול ברוב, ומה"ט למדו דע"כ שזה דין בעשייה של המקווה, ובדין עשייה שייך דין רובו ככולו לומר דעשיית רובו ע"י אדם מיקרי עשייה בידי אדם מדין רובו ככולו.

אולם אחרי שנתבאר שזה דין בהיקוות וכינוס של המים, שוב ליכא למימר כן, וצריכים הגדרה חדשה לחלק בין רוב למיעוט, לא מדין רובו ככולו ולא מדין ביטול ברוב, וצ"ע.

ונראה דהמהלך בזה עפ"י דין שלישי דמצאנו ברוב, לא מדין ביטול ברוב ולא מדין רובו ככולו, אלא דה'שם' של חפצא נקבע כפי הרוב, ומצאנו דוגמא כזה בכלאי בגדים, דהנה תנן במתני' [כלאים פ"ט מ"א], "צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר ואם רוב מן הרחלים אסור מחצה על מחצה אסור וכן הפשתן והקנבוס שטרפן זה בזה", ועיין רמב"ם [כלאים פ"י ה"ו], דביאר ש"אם ה' הרוב מן הגמלים מותר לערבו עם הפשתן מפני שצורת הכל צורת צמר גמלים ואין חוששין לנימות של צמר המעורבין בהן מפני שאינן חוטי צמר", ומבואר דהעיקר הוא החוט ולא נימין.

וביאר הנודע ביהודה [יו"ד מ"ט ס' קפ"ו] דהרמב"ם לאו מטעם ביטול ברוב קא אתי עלה, וכדבריו מבואר נמי בחזו"א [יו"ד ס' קמ"א ס"ק ג'] ובאבי עזרי [מאכלות אסורות פ"ט הכ"ג מהדו"ק], וביארו דהרמב"ם יסבור דהיתר בהיתר לא בטל, אלא דמ"מ כיון דבכלאים אין איסור בנימין לבד עד שיטוה מהן חוטין או יתקנן באומנות אחרת, [שהרי אפילו לשיטת הרמב"ם שם ה"ב דלא בעינן שוע טווי ונוז בהדדי מ"מ חדא מיהא בעינן, או שוע או טווי או נוז], וסובר הרמב"ם דכשעושה חוט שרובו מצמר גמלים לענין 'שם החוט' אזלינן בתר רוב והוי חוט של צמר גמלים והצמר רחלים המעורב בו לא חל עליו עליו שם טווי והוי כאילו לא נטוה כלל כיון שמקרי חוט של צמר גמלים, ושוב ממילא מותר לערבו עם חוטי פשתן, ועיין בהערה ²²⁵ מה שיישב בזה הנו"ב, ועיין עוד בהערה ²²⁶ מה שהוסיפו בזה בחזו"א ואבי עזרי.

וכעין זה מצאנו נמי בריש סוכה בפסול חממ"צ, דהנה ברש"י בריש סוכה מבואר דאיכא ביטול של מיעוט צל ברוב חמה, וק' דמה שייך ביטול בדבר הניכר, ועוד, דע' רש"י להלן [ט': בד"ה בשחבטן] דקאי במערב סכך פסול [אילן מחובר] עם סכך כשר, וביאר שם דבעינן שיהיה בתערובת שלא יהיה ניכר, ומ"ש הכא, וע' בהערה ²²⁷, ועוד דהתם הוסיף רש"י "דמדאורי' כל מילי בטל וכו'", ולמה לא הוסיף כן גם הכא, ומשמע דרק התם מדין ביטול הוא, אבל הכא לאו מדין ביטול ברוב הוא, וע"ע בהערה ²²⁸ למה

²²⁵ והיינו משום שהוקשה לו דמבואר מדברי הרמב"ם דרק בנימין שטרפן זה בזה וטוה מהן טווי אזלינן בתר רובא אבל חוטים לא מתבטלים ברובא ולכן מיעוט חוטי צמר רחלים שנארגו עם רוב חוטי צמר גמלים אסור לערב בהן הפשתן. ובסמ"ג [ל"ת רפ"ג], הובא בכסף משנה שם, כתב דהטעם לזה הוא משום דחוטי חשיבי ולא בטלי. ועיין בטור [ס' רצ"ט] דבגד שהשתי של משי והערב של פשתן אסור לתפרו עם צמר אע"פ שרובו של משי, וכן פסק הרמ"א [שם ס"א], ומקורו מתשו' הרא"ש [כלל ב' ס' ה']. ושם מבואר דלא דוקא שתי וערב אלא אפילו חוט אחד נמי לא בטל, והב"ח שם ביאר כונת הרא"ש והטור עפ"ד הסמ"ג דחוטים חשיבי ולא בטלי, והק' הנודע ביהודה על דברי הסמ"ג מהא דאיתא בתמורה [ל"ד]. "האורג מלא הסיט מצמר בכור בבגד ידלק הבגד, משער נזיר ופטר חמור בשק ידלק השק", ומקשינן, "וליבטל ברובא", ומשני, "אמר ר' פפא בציפורתא" [פרש"י שעשה מן האיסור צורת צפור בשק דחשיב דמיפה לי' לכולי' שק ולא מיבטל], ומשמע להדיא דבסתם חוט לא אמרינן דהוי חשוב ולא בטל, דאפי' תימא דהגמ' מיירי בשער שלא עשו ממנו חוט ולכן אם לא היו עושין ממנו צפורתא ה' בטל, מ"מ היא גופא קשה למה לי' להש"ס להעמיד בציפורתא ולא באוקימתא פשוטה שעשה ממנו חוט, אלא ע"כ דסתם חוט לא הוי דבר חשוב ובטל, וע"כ כנ"ל דלאו מדין ביטול אתינן עלה בסוגיין.

²²⁶ ובחזו"א הוסיף דלפי דרך זו יש לומר דאפילו אם נימי צמר הרחלים ניכרים מותר לערבם עם פשתן כיון דלא חל עליהם שם חוטים טוויים, אע"ג דבביטול ברוב דעלמא לא שייך ביטול כל שהמיעוט ניכר ואינו מעורב לגמרי ברוב, וכ"ז בנימי צמר שלא נעשו חוטים בפנ"ע, אבל חוטים שלמים של צמר רחלים שנתערבו ברוב חוטי צמר גמלים כיון שחל עליהם שם חוט תו לא בטייל דהיתר בהיתר לא בטל ואסור לערבן עם פשתן.

והחזו"א והאבי עזרי תירצו על פי הביאור הנ"ל את קושיית הגרעק"א [יו"ד ס' צ"ט] על שיטת הרי"ף המובאה בר"ן [נדרים דף נ"ב]. דפת שאפאה עם הצלי בתנור אסור לאוכלה עם כותח, והר"ן שם ביאר טעמו של הרי"ף משום דהיתר בהיתר לא בטל אפילו במין בשאינו מינו, והק' הגרעק"א ממתני' דצמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה דהצמר רחלים בטל בצמר גמלים, דמוכח דהיתר בהיתר בטל. ולפי ביאורם הנ"ל מתיישבת קושיית הגרעק"א, דבמתני' שאני שלא חל שם טווי על המיעוט של צמר רחלים משום דשם החוט נקבע על פי רוב צמר הגמלים

²²⁷ וע' בשפ"א ובמהרי"ץ חיות שביארו שבדבר שאין בו ממש [צל] מהני ביה ביטול גם בדברים הניכרים, ולדידהו א"ש למה בדף ט' בעינן אינן ניכרים כיון דהתם מיירי בגוף הסכך שיש בה ממש, אכן עיקר סברתם צ"ב, דמה דבמיעוט הניכר ליכא ביטול כיון דחסר בכל ה"תערובת", ורק ב"תערובת" שייך ביטול, וא"כ מאי שנא דבדבר דאין בו ממש שיהיה ביטול גם בניכרים, וצ"ע, ויש להעיר בזה עוד, דלמה לא דחה הר"ן את המפרשים שפירשו שרש"י קאי על הסכך ואויר, דהו"ל דברים הניכרים ויש בו ממש.

²²⁸ ועוד נראה, דהכא לא שייך ביטול ברוב כלל, שהרי בשלמא אי היה דין שסוכה צריך צל, א"כ היה שייך לדון דאין כאן צל כיון דהצל בטל, אולם מוכרח בראשונים ריש סוכה דליכא דין צל בסוכה, וכל ענינו של צל הוא דין ותנאי בסכך, דסכך מקרי "מיצל" אי עביד צל, ונמצא דהצל הוא לסימנא בעלמא דאיכא על הסכך שם סכך, ולא שייך ביטול אלא בדבר שיש בו דיני איסור והיתר והכשר ופסול מצד עצמו, דהנך דינים בטלים ממנו ע"י הדין ביטול, אבל הכא בצל ליכא שום דין והכשר, ודו"ק, ויתירא מכל זה, הא נתבאר [שם] דלר"י לא בעי צל בפועל, דמיירי גם למעלה מ' דליכא צל, וע"כ דסגי בזה שראוי לעשות צל אף אי בפועל לא קעביד צל מחמת גובהו, וא"כ גם דין ביטול לא יעכב כאן, שהרי סו"ס "ראוי" לעשות צל הוא

לא שייך הכא דין ביטול ברוב, והיה מקום לדון מצד רובו ככולו, והיינו דפעולה שנעשית ברובו אית ביה את החשיבות של נעשית בכולו, וכדמצאנו בשוחט רוב סימן ושותה רוב כוס, דרובו ככולו, וה"ה הכא, דסכך שעושה צל ברובו מיקרי סכך שעושה צל בכולו.

אולם הכא יש לבאר עוד, דלא קאי על הפעולה, רק על החפץ מה דינו, ואנו קובעים את מציאותו של החפץ כפי רובו של חפץ, וכן י"ל בסוכה דחשיב כ"מקום צל" אי רובו צל, עכ"פ הכא לא אכפת לן בזה שהמיעוט ניכר, ושפיר יהני גם בחמה וצל שניכרים, דהכא אנו דנים קביעת שמו של הסכך, ובדרך זה ביארו הקה"י [סוכה סי' א'] והזכרון שמואל [ריש סי' כ"ט], והיינו ממש ע"ד של הנו"ב וחזו"א בצמר גמלים ורחלים.

איברא, דמה דנקטנו שזה דין שלישי של רוב אינו פשוט בכלל, שהרי הקה"י [סוכה סי' א'] והזכרון שמואל נקטו דין זה היינו דין רובו ככולו, והיינו דין רובו ככולו מצאנו בנזיר שיש הלכה שישלח את כל שער ראשו ביום השביעי, ויליף מהתם דדוקא התם דגלי קרא בעינן כל שער, אבל בכל מקום רובו ככולו, עי' בזה בנזיר [מ"ב], והיינו דהיה שייך רובו ככולו לומר שכולו מגולח אף דניכר המקצת שאינו מגולח, וכן בשוחט רוב סימן ושותה רוב כוס, דרובו ככולו, ושם אפשר לומר גם כנ"ל, דכשבאים לקבוע האם ראשו מגולח או לא דהשם נקבע כפי רובו, וכן כשבאים לקבוע האם הסימן שחוט או לא, דמצד א' הוא שחוט ומצד א' אינו שחוט, וקובעים שמו כפי הרוב, והיינו ממש כסוגיין, ועיין בהערה ²²⁹ מה שיש להעיר בזה, ועיין בדברי ריש סוכה דביארנו ריש סוכה דביארנו בזה מהלך אחר.

ומתוך דברי הברכ"ש נמי למדנו דלאו דווקא בעשייה ופעולה איכא רובו ככולו, שהרי מדמה שם לרובו ככולו של ציבור בחיובא דקריאת התורה של ציבור וכן בכל מידי דבעי עשרה, אף דגם התם באנו להגדיר מציאות ומצב ולא לקבוע פעולה, ודו"ק.

ונראה דזה נמי הגדר כאן, דכשאנו באים לקבוע את שמו של המקווה, האם ההיקוות והאיסוף הוא איסוף של המקווה עצמו או שהאיסוף וכינוס מתייחס לכוח אחר מחוץ למקווה, וכבר אינו "מי מקווה", בזה אנו אזלינן בתר רובא לקבוע שמו, כעין סכך וכעין חוט של צמר.

ויתכן דכל הדברים הללו הם עומק ההבנה בדברי הגר"ח [על הש"ס] למה בעינן כוס של רביעית לפנינו וששתה ממנו רוב ולא סגי בזה שהוא ימלא כוס ברוב רביעית וישתה כולו, עיי"ש שהוכיח כן מסנדל בחליצה, והביאר כנ"ל דרובו ככולו בא להגדיר את השתייה בכוס שהיא שתייה בכולו ורק אחרי שיש כאן כולו לפנינו אפשר להגדיר את השתייה כשתייה בכולו, ודו"ק.

שוב מצאתי שזכיתי בזה לכון לבעל האבי עזרי זצ"ל [תניינא מקוואות פ"ט ה"י] דאירי לענין רוב זוחלין ורוב נוטפין דלאו מדין ביטול ברוב אתינן עלה אלא מצד קביעת שמו, והביא על זה ב' דוגמאות, א] מקווה ברובו שאובין או רובו מי גשמים, ב] בהך דחוט צמר גמלים וצמר רחלים, והיינו ממש כנ"ל.

ולפי"ז י"ל דשאני הגדר של מיעוט מים שאובין דהכא פסלו רבנן את עיקר המים, דנפסלו מהכשר מקווה, וגם לרמב"ם איכא למימר דאף דתרווייהו מדרבנן, גם במיעוט שאובין וגם ברוב שאובין, אכן חלוקין נינהו, והגדר בזה כך: דמדרבנן גזרו גזירה אטו טבילה בכלי שזה ממש, והגדר בפסול הוא דנתחדש לדון דלאו כינוס של המקווה היא, וההיקוות לא שייכא למקווה אלא לכלי או לאדם, אכן כל זה ברוב שאובין, אבל במיעוט שאובין אינו כן דהתם נפסלו עצם המים עצמן מדרבנן, ושני גדירים שונים נינהו ודומין לחילוק בין הדין דאורייתא ברוב שאובין והדין דרבנן במיעוט שאובין לשאר הראשונים.

לולי הדין ביטול, ומ"ש "ראוי" לולי גובהו מ"ראוי" לולי דין ביטול, דכמו דגובה הוא "דבר צדדי" לעצם הסכך, כמו כן הך ביטול שנהיה אח"כ אחרי שהחמה וצל יורדים לסוכה, גם זה צדדי לגוף הסכך.

²²⁹ אולם יש לתמוה, דא"כ למה לא בעינן רוב צל לקבוע שהסכך בכללותו עושה צל, ולמה סגי בזה שאין רוב חמה, והא בשחיטה בעי רוב סימן ובכוס בעי רוב כוס, וכו', ומ"ש הכא דסגי בזה שאין כאן רוב חמה, ויתירא מזו, דמדכתב רש"י "והמיעוט כמי שאינו", מזה מוכרח שמיעוט צל היה סגי אם לא היה חשיב כמי שאינו, ובאמת, דמוכרח מרש"י [סוכה כ"ב] שבצל וחמה שוין למטה כשר, ומוכרח א"כ דלא בעינן "מקום צל", דמחצה צל סגי ומחצה לא יכול לקבוע שם "מקום צל" בכולו, אלא דע"כ דסגי בזה שהוא "מקום שיש בו צל", [דזה סגי כדי שהסכך יהיה עליו "תורת מיצול"]. ואין זה סתירה ל"כלל" של רובו ככולו, והביאור בזה, דאף אי מדין רובו ככולו אמרינן שמקום שרובו חמה מוגדרת כ"מקום חמה", ולא כ"מקום צל", אבל אכתי מיקרי "מקום שיש בו צל", והיינו, דאף ד"רובו ככולו" נותן חשיבות של "כל" ל"רוב", אבל אין ה"מיעוט" מאבד את שמו מה"מיעוט", דאף דאמרינן שיש בשתיית רוב כוס שתיית כל הכוס, אבל אכתי אמרינן שיש כאן מיעוט שלא שתוי, ופשוט.

סימן ה'

שיטות הראשונים

בעירוב מקוואות כשפופה"נ וטופח להטפח

פרק א'

פלוגת הראשונים בגדר עירוב מקוואות.

א] חוקר בעיקר חיבורין של מקווה האם החיבור חל בגוף המים ובמציאות המים, או שהחיבור חל בדינים של המים להשוותו למקווה אחד, ומבאר את הנפ"מ בזה.

כבר ביאר הגר"ח [טומאת אוכלין פ"ז ה"ה ד"ה והנה י"ל עוד] דשני הלכות נאמרו בעירוב מקוואות, דין עירוב ודין חיבור, דדין עירוב נצרך כשבאים לעשות שני מקוואות למקווה אחד, ודין זה נצרך כשבאים להשלים שיעור מ' סאה, ודין חיבור סגי כשבאים לטהר מים טמאים בהשקה למקווה, דלזה א"צ שיהיו מקוה א', וסגי בזה שהמים הטמאים מחוברים למקווה, ובזה חיילא דין מקווה על המים לטהרם, אבל הכא א"צ שיהיו שני המקוואות לאחד, ודו"ק, [והגר"ח הוסיף בזה לחלק בזה בין השיעורים של חיבור ועירוב], ובסוגיין אנו מתעסקים בדין עירוב להשלים שיעור של שנים חסרים לשיעור מ' סאה להשוותן למקווה אחד.

ונקדים בספק יסודי בעיקר דינא דעירוב מקוואות, האם זה חיבור ועירוב בגוף המים או שזה חיבור ועירוב בכוח טהרה ובשם מקווה שחל במים, ובנוסף אחר, האם החיבור הוא ב'מציאות' או ב'דינים', ונבאר את הצדדים.

לצד אחד החיבור מתייחס למציאות של מים, שבזה שיש כאן מציאות אחד של מים בין ב' המקוואות, בזה מתחברים המים של ב' המקוואות זו לזו ונהיה כאן גוף אחד של מים, וממילא דהדין כוח טהרה וה'שם מקווה' חל אח"כ במים כתוצאה מהחיבור והעירוב במציאות של המים, או דילמא דאינו כן, אלא דתחילת החיבור מתחיל ב'שם מקווה' ובכוח טהרה של המים, וא"צ שהחיבור יתייחס כלל למציאות של המים.

ויש בזה שני נפ"מ לקולא ולחומרא, א] מה הדין באופן שהמים במקום החיבור אינו כשר לטהרת מקווה ולא יכול לחול עליו דיני מקווה, דנראה דלדרך הראשון אכתי חשיב חיבור ולדרך השני לא חשיב חיבור, ב] הנפ"מ השניה יהיה לאידך גיסא, דאי נימא דעיקר החלות חיבור הוא ב'שם מקווה', והיינו בדיני המים ולא במציאות של המים, שוב א"צ שיהיה מציאות של מים במקום חיבור, דמשכחת לה מים שיש עליו דיני מים אף דחסר במציאות של מים וכגון יבחושיין שחל בהם שם כוח טהרה של מקווה אף דחסר במציאות של המים, הרי דלדרך הראשון לא הוי חיבור כיון דחסר במציאות של המים, ולדרך השני שפיר חיילא כאן עירוב בדינים ובכוח טהרה של המים.

ולהלן בפרק זה יבואר בעזה"י דכבר נחלקו הראשונים בהנך תרי פלוגות, ופלוגתתם תלויה בספק הנ"ל, ובפרקים הבאים יבואר עוד שספק זה הוא המפתח להבנת השו"ט של הראשונים בסוגי' דחיבור כשפופה"נ ובטופח להטפח.

ב] בפלוגת הרא"ש והראב"ד אי בעינן כוח טהרה ודין מקווה במקום החיבור, ונפ"מ בחיבורין ע"י דבר המק"ט ועוד נפ"מ אי מהני ע"י כלי אף דלא עשוי לקבלה.

הנפ"מ הראשונה תלויה בפלוגת הראשונים האם כל מים כשרין לחיבור מקוואות, או דבעינן דיחול שם מקווה וכוח טהרה גם במקום החיבור, וכבר הביא הגרי"מ פיינשטיין [מקוואות עמוד ר"ג] שנחלקו הראשונים בספק זה, דמצד א' הרא"ש בהלכות מקוואות [סימן י"ב] כתב דמהני להמשיך מים ע"י דבר המק"ט לחבר מקוואות, ואף דדבר המק"ט אין בו כוח טהרה של מקווה, אכן לחיבורין סגי, וע"כ דסגי בחיבורין של מים, וא"צ שיחול דין מקווה על המים, וברור.

ומאידך גיסא הוכיח [שם עמודים ר"ו ור"ז] מהראב"ד שחולק, דבראב"ד מבואר דכלי שיש בו קבלה אף דלא נעשה לקבלה לא מהני לחיבור מקוואות אף דלעניין פסול מים שאובין בעינן דווקא נעשה לקבלה, וביאר הגר"ח [מקוואות פ"ו ה"ד] דלעניין חיבור מקוואות דיינינן ליה כטובל במקום החיבור, וס"ס כלי הוא ואין טובלין בכלי דכלי אינו מקווה אף בלא נעשה לקבלה אף דליכא בו פסול מים שאובין, וביאר הגרי"מ זצ"ל דמבואר מזה דס"ל דבעינן שיחול שם מקווה על המקום המחבר, ודלא כהרא"ש, ודו"ק.

ומהרמב"ם משמע ע"ד הראב"ד דבעינן דין הכשר מקווה במקום החיבור, דהנה, כתב הרמב"ם [מקוואות פרק ח' הלכה ח'] "ג' גומות שבנחל התחתונה והעליונה של כ' סאה והאמצעית של מ' ושטף של גשמים עובר בתוך הנחל אע"פ שהוא נכנס לתוכן ויוצא מתוכן אין זה עירוב, ואין מטבילין אלא באמצעית שאין המים הנזחלין מערבין אא"כ עמדו", הרי דפסק כחכמים דתוספתא דאין מטבילין גם בתחתון, ולמד הריב"ש דהיי"ט דס"ל להרמב"ם דקטפרס אינו חיבור כלל, אכן כבר דייק הכס"מ דאין זה טעמו של הרמב"ם, דאדרבא, דלעולם י"ל דס"ל להרמב"ם לקטפרס הוא חיבור, דמדהוסיף הרמב"ם טעם "שאין המים הנזחלין מערבין אא"כ עמדו", מזה משמע דרק משום שהם זוחלין ואין בהם כוח טהרה הלכך לא מערבין, אבל משמע דמצד קטפרס שפיר מהני, ועפי"ז חידש הש"ך דבאמת קטפרס שהוא מעיין דמטהר גם בזוחלין שבאמת שפיר מערבין, ודו"ק, [וע"ע בחת"ס [גיטין ט"ז. ד"ה הניצוק] מה שדחה בזה], ועיין בהערה ²³⁰ בשיטת רבי יהודה.

איברא, דלכא' יש בזה משנה מפורשת, דמבואר במשנה [פ"ו מ"ג] דג' מקוואות של כ' ואמצעי של מים שאובין, דאז לא מתחברים השנים בצדדים כיון שיש הפסק ביניהם בכל של השאובין, וביארו הדבר אברהם [ח"א סימן י"ח ס"ק ג'] והאמרי משה [ריש סימן א'] דהסברא בזה דבעינן תורת מקווה על החיבור, והביאו נמי את דברי הרמב"ם, ולכא' יש כאן משנה מפורשת נגד הרא"ש.

אלא דבערוה"ש [סימן ר"א סעיף קפ"ו] ביאר דלא מהני עירוב מקוואות בכה"ג כיון שאין היכירא שהמקוואות הכשירות ביחד, והכא ליכא היכירא כיון שיש ביניהם מקווה פסולה, והיינו דלא בעינן דיני טהרה על החיבור אלא דהכא שהחיבור הוא מקווה בפני עצמה, הרי שזה כבר הפסק בין שני המקוואות, ודו"ק, עכ"פ לדרכו ליכא ראייה לדין כזה, ועיין בחזו"א [תניינא ז' ס"ק ד'] שמפרש דין זה באופן אחר.

עכ"פ נראה דעיקר פלוגתא זו תלויה בספק בתחילת דברינו, דלפי הרא"ש החיבור הוא חיבור בגוף המים, ולפי הרמב"ם והראב"ד החיבור הוא חיבור בדיני המים, הלכך לדידהו בעינן שיחול תורת מקווה ודיני מקווה על מקום החיבור, ועיין עוד בזה בהערה ²³¹ דאין תלייה זו מוכרחת לשני הצדדים.

ג] בדברי הגר"ח והגר"ז בשיעור טופח להטפיח שהוא שיעור במציאות של מים בכל התורה, ובדין חיבור מקוואות דתלוי במציאות של מים בכל התורה, ונפ"מ ביבחושיין בחיבור מקוואות.

הנפ"מ השניה תלויה בדברי הגר"ח והגר"ז בדין יבחושיין ובדין טופח להטפיח, דהנה, עיין בכתבי הגר"ז בזבחים [כ"ב]. שמיישב את קושי' התוס' יו"ט [מקוואות פרק ו' משנה ז' ד"ה רשב"ג] בסתירת הרמב"ם בדין יבחושיין שבריייתו מן המים, שמצד אחד פוסק הרמב"ם [מקוואות פרק ח' הלכה י"א] "כל שתחילת ברייתו מן המים כגון יבחושיין אדומין מטבילין בו", ואעפ"כ פוסק הרמב"ם [שם הלכה ו'] שגם מה שתחילת ברייתו מן המים ממעט בנקב של שפופרת הנוד בחיבור מקוואות ²³², וכבר תמה בזה בתוס' יו"ט, ותיירץ הגר"ז, דלחיבור מקוואות בעינן מים ממש, ויבחושיין אינו מים ממש, וכוונתו שיש לזה דין מים לעניין זה שיחול בו כוח טהרה דמקווה, דכיון דברייתו מן המים להכי אית ליה דין מים, אבל סו"ס אינו מציאות של מים, ולכן אינו חיבור ²³³.

²³⁰ אולם קשה משיטת רבי יהודה ור"מ שלדבריהם מפורש דהנדון הוא מצד גוד אסיק ולא מצד זוחלין, וע"כ חולקים בזה שדנו להכשיר בקטפרס בגוממיות מצד גוד אחית וגוד אסיק, ובאמת דכבר הביא אברהם [ח"א סימן י"ח ס"ק ז' ד"ה ונראה] מהחת"ס דלדידהו לא אכפת לן, ומהני גם כשהמערב אין עליו הכשר מקווה, וחולקים בעיקר דין זה, ויבואר להלן דנחלקו בזה לשיטתייהו.

²³¹ והנה, הבאנו לעיל את פלוגתת הראשונים האם בעינן הכשר מקווה על מקום החיבור ותלינו פלוגתא זו בספק הנ"ל האם החיבור הוא במים או בדיני המים, ונראה פשוט דאין תלייה זו מוכרחת לשני הצדדים, דפשוט דאף אי נימא דעיקר החיבור מתחיל במציאות של המים להשוותן לגוף אחד אכתי י"ל דבעינן נמי שיחול דיני מקווה במקום החיבור כשמתחברין, אבל פשיטא דלצד השני שכל החיבור הוא חיבור של השם מקוה' דאז פשיטא דבעינן שיחול תורת מקוה ודיני הכשר מקווה על מקום החיבור, וברור.

²³² וסתירה זו מצאנו נמי בשו"ע יו"ד [סימן ר"א], דבסעיף ל"ג פסק דמהני יבחושיין לטבול בהם, ומאידך פסק בסעיף נ"ב דיבחושיין ממעטין.

²³³ ובאופן אחר יש ליישב סתירה זו דס"ל דרק יבחושיין מרוסקין מהני להכשירא דמקווה ולענין חיבור מקוואות מייירי שאינם מרוסקים, וחילוק זה מבואר במג"א, יעויין בזה בשו"ע או"ח [סימן ק"ס ס"י וסימן קס"ב ס"ט ובמג"א ס"ק י"ז] שגם לענין נט"י יש סתירה כנ"ל, ועיין חזו"א [תניינא סימן ו' ס"ק ט'] שהביא ליישב כן, וגם בגליון מהרש"א [שו"ע יו"ד סימן ר"א שם] חילק באופן אחר דמייירי בשני סוגים של יבחושיין.

והוסיף שם הגרי"ז דאיכא הוכחה דבעינן מציאות של מים ממש מדבעינן טופח להטפיה, ומהגרי"ז למדנו דשיעור זה של טופח להטפיה הוא שיעור במציאות של מים, ובטופח שלא ע"מ להטפיה אף דאיכא לזה דין מים, אבל מציאות של מים ליכא, ודומה ליבחושיין.

הרי לנו ב' יסודות מהגרי"ז, א' חיבור מקוואות בעי מציאות של מים, ולא סגי בדין מים אף דלעיקר כוח טהרה של מקווה סגי בדין מים, ונפ"מ ביבחושיין, ב' טופח להטפיה דומה ליבחושיין בזה.

וציין הגרי"ז לדברי הגר"ח סוף טומאת אוכלין, וכוונתו שם לדברי הגר"ח [פ"ז ה"ה ד"ה אלא דקשה] ששם מבוארים שני הנך יסודות, שהגר"ח כתב שם ששיעור טופח להטפיה הוא שיעור שבלי זה חסר בחפצא של מים ואין עליו תורת משקה בכל התורה, ולכן מצאנו בכמה דוכתי בתוספתא דבלי טופח להטפיה ליכא הכשר אוכלין דלא חשיב משקה כלל, וגם אינו מקבל טומאת אוכלין בלי טופח להטפיה, וע"כ דחסר בשם משקה, והיינו ממש כדברי הגרי"ז.

והוסיף בזה עוד הגר"ח, דלדין חיבור בעינן טופח להטפיה כיון דהתם בעינן שם משקה, ולכן דווקא בקטפרס דבעינן לבא לדין חיבור בין שני המקוואות, שהרי שני המקוואות נפרדים זו מזו הלכך בעינן לזה דין חיבור מקוואות, התם נאמר הלכה של טופח להטפיה, דהתם בעינן מציאות שם משקה לחיבור, אבל באשבורן דאיכא שם מקווה א' על כל המקום, וכלשון הגר"ח "דהרי הן מחוברין ועומדין ממילא עי"ז שהם ביחד", התם גם בלי לבא לדין חיבור מיקרי הכל מקווה אחד, וממילא דהכא לא נאמר הלכה של טופח להטפיה, ודו"ק.

והמתבאר מדברי הגר"ח, דהכא כבר חיילא תורת מטהר של מקווה גם בלי טופח להטפיה והיינו דכמו דחל כוח טהרה של מקווה על יבחושיין אף דחסר כאן במציאות של מים, ה"ה דחיילא כוח טהרה של מקווה בלי טופח להטפיה אף דחסר כאן במציאות של מים, ודו"ק.

ובאמת דדברי הגר"ח צריכים ביאור, דאי בכל התורה ליכא תורת משקה בלי טופח להטפיה, א"כ איך מצטרף מים שאין בו כדי להטפיה להכשירא דמקווה, הרי מקווה גם בעי מים שיש עליו תורת משקה, ומהגרי"ז למדנו את עומק כוונת הגר"ח, דכמו דיבחושיין חשיבי כמקווה כיון דדין מים עלייהו, אבל סו"ס אכתי חסר בהם בעיקר המציאות של מים, ונראה דכך הגדר נמי בטופח שלא להטפיה דדין מים איכא הכא אף דחסר במציאות של המים, ודו"ק.

עכ"פ כל דברי הגר"ח והגרי"ז לחלק בין גוף המקווה לחיבור שבין המקוואות הוא רק אי נימא שהחיבור הוא חיבור במציאות של המים והדינים חלין מעצמן אחרי שיש כבר גוף אחד של מציאות של מים, אבל אי נימא שהחיבור מתחיל בדינים של המים, א"כ כבר א"צ מציאות של מים כמו שא"צ מציאות של מים במקווה עצמו, ויהי יבחושיין במקום החיבור, ודו"ק.

איברא, דלפי"ז יש להעיר דנמצא שהרמב"ם סותר משנתו בין הדין יבחושיין לדין קטפרס דלא מהני מצד פסול זוחלין, דבדין יבחושיין מבואר דבעי מציאות של מים ובדין קטפרס יבואר דבעינן חיבור בדיני המים, ועיין להלן [פרק ד'] דביארנו שיטתו בזה.

ד] סיום הדברים.

הרי לנו דבעיקר ספק זה האם איכא חיבור ועירוב בגוף המים או שזה חיבור ועירוב בכוח טהרה ובשם מקווה שחל במים נחלקו הראשונים, דנחלקו האם צריכים הכשירא דמקווה במקום החיבור, ונחלקו עוד בדין יבחושיין וטופח להטפיה, דלרמב"ם בעינן מציאות של מים ולהלן יבואר דאיכא שיטות דלא בעי מציאות של מים.

ונראה דספק זה וגם שני הנפ"מ בין צדדי הספק הם יסוד ושורש בביאור שיטות הראשונים בסוגי דעירוב מקוואות כשפופה"נ וטופח להטפיה, וכדיבואר בעזה"י בפרקים הבאים.

פרק ב'

ביאור שיטת ר"ת בשפופה"נ בנקב באמצע,
וביאור פלוגתת התוס' בחגיגה בזה.

ה] שיטת ר"ת בישוב הסתירה בדין שיעור בחיבור מקוואות, אי בעינן שיעור דטופח להטפיה או שיעור כשפופרת הנוד, [והערה בדברי הגרי"ז].

שנינו במקוואות [פ"ו - מ"ז] "ערוב מקוואות כשפופרת הנוד כעוביה וכחללה כשתי אצבעות חוזרות למקומן", ולעומת זאת עיין בגיטין [ט"ז] שהביאו ברייתא דטופח להטפיה חיבור, [ומבואר עוד דאזלינן לרבי יהודה בגוד אחית בשנים שירדו לטבול, ועיין בהערה ²³⁴ שהבאנו את סוגית הגמרא].

הרי דאיכא סתירה לעניין השיעור בחיבור מקוואות, האם בעינן כשפופה"נ וכמבואר במשנה במקוואות, או דסגי בטופח להטפיה וכמבואר בברייתא בסוגי' בגיטין, וקושי' זו הקשו התוס' [שם] "עוד הקשה דהכא משמע דטופח להטפיה הוי חיבור ובפ"ו דמקוואות [משנה ז] תנן ומייתי לה בפ"ק דיבמות (טו.) ובפרק שלישי דחגיגה (דף כא:) עירוב מקוואות כשפופרת הנוד בעוביה ובחללה כשתי אצבעות חוזרות למקומן".

ותירץ ר"ת דליכא סתירה, דלעולם שיעור המים בנקב הוא טופח להטפיה ושיעור הנקב עצמו הוא כשפופה"נ, ולק"מ, [ובהמשך השו"ט בין הר"י לר"ת בביאור שיטה זו עיין בהערה ²³⁵].

ובביאור דבריו עיין בחי' הגרי"ז [מקוואות פ"ו ה"ג ד"ה והנה] ובדבר אברהם [ח"א, י"ח - י"א - א'] דתרת נאמר, א] חיבור ע"י המים, ולענין זה שיעורו בטופח להטפיה, ב] ביטול הפסק המחיצה, ובה איכא שיעור בנקב כשפופרת הנוד, דכל זמן דאיכא הפסק מחיצות לא מהני החיבור, ודו"ק.

[ואגב יש להעיר, דלפי"ז למה לא מהני נקב קטן מלא מים ולמעלה מהמים בהמשך הכותל יהיה נקב נוסף כשפופרת הנוד, ועיין בזה בהערה ²³⁶ מה שיש לדון בזה].

²³⁴ וז"ל, "הנצוק, והקטפרס, ומשקה טופח, אינו חיבור לא לטומאה ולא לטהרה, [ומכאן הקשו דאין אמרו שמשקה טופח הוא חיבור בנט"י, ועל זה דחו], לא צריכא, דאיכא טופח להטפיה, [ועל זה הקשו], הא נמי תנינא - טופח להטפיה חיבור, [ושוב דחו] דלמא לענין מקוואות ורבי יהודה היא, דתנן, מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות וירדו שנים וטבולו, [שניהם בבת אחת, טהורים], בזה אחר זה ראשון טהור, והשני טמא, רבי יהודה אומר, אם היו רגליו של ראשון נוגעות במים, אף השני טהור", עכ"ד הגמ' שם.

²³⁵ והיינו דכבר הקשה עליו הר"י מהמשנה בהמשך שם מקוואות פ"ו [משנה ט] שמבואר "כותל שבין שתי מקוואות שנסדק וכו', נפרצו מלמעלה זה לתוך זה על רום כקליפת השום על רוחב כשפופרת הנוד היינו שתי אצבעות", והיינו דלעיל מיירי בנקב באמצע הכותל ולזה בעינן נקב כשפופה"נ כעוביה וכחללה כשתי אצבעות חוזרות למקומן, אבל הכא מיירי בפירצה למעלה בכותל, והכא נאמר דסגי בגובה דקליפת השום ורק בעינן רוחב כשפופרת הנוד דהיינו שתי אצבעות, עכ"פ הכא קשה דסו"ס מבואר דבעינן רוחב של ב' אצבעות, וזה דלא כר"ת דלדידיה סגי ברוחב משהו, וההוכחה דלר"ת סגי ברוחב משהו הוא משום דר"ת אמר דבנקב עגול כשפופה"נ סגי שיהיה בו מים בגובה טופח להטפיה, והרי ע"כ דמים זה אין לו אלא רוחב משהו כיון שהנקב הוא עגול.

ועיין במהרש"ל שהביא כאן את לשון התוס' ביבמות [ט"ו] שהוסיפו בזה להקשות עוד, ומדבריהם מבואר שיש כאן שני קושי' וז"ל, "משמע דלמעלה כשאין דבר מפסיק צריך שיהא צף על רומו כקליפת השום וברוחב שפופרת ולא סגי בטופח להטפיה ובנקבה זו לזו ומפסיק הכותל משמע דצריך מים כשפופרת ועוד דאם אין במים הבאים דרך הנקב אלא טופח להטפיה אין כאן נקב רוחב מים כשפופרת שאין הנקב מרובע אלא עגול כדקאמרינן כשתי אצבעות חוזרות למקומן אלא ודאי נקב מלא בעינן וכשצפין למעלה סגי בקליפת השום כרוחב שפופרת", והיינו דקשה להו על ר"ת דהכא מבואר דבעינן נמי מים בגובה רום קליפת השום, ומבואר דלא רק דקשה להו מהשיעור רוחב של ב' אצבעות, אלא דקשה להו על כל השיעור של טופח להטפיה, דהשיעור הוא כקליפת השום.

ובישוב שיטת ר"ת עיין בר"ש [טהרות פ"ח מ"ט], ומבואר בדבריו דגם הכא ר"ת למד דכל השיעור של "רומו כקליפת השום וברוחב שפופרת" הוא שיעור בפירצה ואינו שיעור במים, והיינו שגם כאן יש הפסק כותל מהצדדים, שהכותל ממשיך לעלות מעל גובה המים בצידו הפירצה, ונאמרה הלכה בפירצה דבעי שיעור של "רומו כקליפת השום וברוחב שפופרת", ואה"נ דגם הכא שיעור המים הוא טופח להטפיה, ודו"ק.

²³⁶ דהיינו כך, דלפי ר"ת שיש שני דינים נפרדים, א"כ מהיכי תיתי דבעינן שיתקיים שניהם בנקב אחד, אכן י"ל דגם ר"ת שחולק על הר"י וסובר שנקב מחוץ למקוה בכותל המקוה עדיין מתייחס מקוה, אכן גם הוא מודה דבעינן שחלק מהנקב יתייחס למקוה, אולם זה אינו דא"כ השיעור טופח להטפיה במים אינו שיעור במים אלא שהוא שיעור של התייחסות של הנקב למקוה ולא שיעור בחיבור המים עצמו, והגרי"ז אמר שזה שיעור בחיבור המים, עוד היה אפשר לומר שרק נקב שיש לו משמעות למקוה מהני, ולכן רק נקב שמערב את המקוואות מיקרי נקב, ואף אי היה מתחת למים אבל אם לא היה המים עובר דרכו אז לא היה לו שום משמעות כלפי המקוה, ומה"ט בעינן בתוך המים, אכן גם לדרך זה יצא שהשיעור הוא שיעור במשמעות' של הנקב למקוה, ולא שיעור חיבור בגוף המים, אכן יש לומר כך, שהמשמעות שצריכים שיהיה למקוה היא רק

[עוד יש להעיר, דבהמשך במשנה ט' מבואר דנחלקו אי נסדק לשתי או לערב לא בעי שפופרת הנוד, עכ"פ אי נסדק מלמעלה עד למטה לא בעינן שפופרת הנוד, אז יש לעיין האם סגי בסדק עד גובה המים או עד סוף הכותל גם מעל המים, ולכאן לפי הגר"ז יצא דנחלקו הר"י ור"ת האם נקב מחוץ למקוה מתייחס למקוה, עיין בהמשך דברינן שהבאנו את דבריו, וממילא נראה דחולקים גם בכותל מחוץ למקוה האם זה מתייחס למקוה או לא, וא"כ לפי הר"י יהיה קולא דסגי בסדק עד גובה המים אבל לר"ת נצטרך סדק עד סוף הכותל, ויתכן דהכא כו"ע מודי דבעינן עד סוף הכותל ממש, דהסברא בנסדק הוא כבר דין בכותל עצמו, דכותל שיש בו סדק אינו כותל, וממאי דצריכים להתייחס לכל הכותל, ואכתי צ"ע].

ו] פלוגתת התוס' דליכא סתירה, והכל תלוי בפסק כותל, ומתמה על ר"ת דבמה חולק בזה.

אולם עיקר השו"ט של ר"ת בקושי' ותירוץ תמוה, שהרי שנינו במשנה בהמשך [פ"ו מ"ט] "כותל שבין שתי מקוואות שנסדק וכו', נפרצו מלמעלה זה לתוך זה על רום כקליפת השום על רוחב כשפופרת הנוד היינו שתי אצבעות", והיינו דלעיל מיירי בנקב באמצע הכותל ולזה בעינן נקב כשפופה"נ כעוביה וכחללה כשתי אצבעות חוזרות למקומן, אבל הכא מיירי בפירצה למעלה בכותל, והכא נאמר דסגי בגובה דקליפת השום ורק בעינן רוחב כשפופרת הנוד דהיינו שתי אצבעות.

ולכא' תמוה שהתוס' היו צריכים להעמיד את עיקר הקושי' בין שני המשניות מיניה וביה, דמאי שנא נקב באמצע מנקב מלמעלה, ולמה הקשו מהברייתא בגיטין ד"טופח להטפיה הוי חיבור" למשנה של נקב כשפופה"נ, דבמקודם היו צריכים להקשות דמה החילוק בין שני המשניות עצמן שנשנו זא"ז, דהכא כקליפת השום והכא כשפופה"נ, וע"כ דמוכרח דחלוקין נינהו, דהכא איכא הפסק כותל באמצע והכא ליכא.

ומזה ברור ומוכרח דכל הנך חילוקי שיעורים רק באים מחמת הפסק הכותל, ואחרי דמוכרח כן מיניה וביה במשניות שם, הרי דממילא כבר לא קשה מידי מהברייתא ד'טופח להטפיה' הוי חיבור, דהתם לא מיירי כלל בדאיכא הפסק כותל, ועיין בהערה ²³⁷.

ובאמת דכן תירצו התוס' בחגיגה [כ"א:] בסוף, וז"ל, "ומיהו יש לחלק מעיקרא וליישב כל המשניות דבפרקע שוה היכא דליכא כותל כלל סגי בטופח על מנת להטפיה והיכא דאיכא נקב בכותל בעינן כרוחב שפופרת הנוד ועל גבי כותל סגי כקליפת השום ועל רוחב כשפופרת הנוד", ומעתה תמוה דמעיקרא מאי קשה להו להתוס', הרי מיניה וביה במשניות מוכרח שיש שיעור בפנ"ע היכא דאיכא כותל, ובזה חלוקין כותל מלמעלה מכותל באמצע, ולכן בלי כותל כלל ממילא הדרא לן דינא דטופח להטפיה, וזה הפשטות, ומעתה קשה לן דמאי קשה להו להתוס' מעיקרא, וצ"ע.

ומכל זה מוכרח דס"ל לר"ת בקושי' דאי איכא שיעור טופח להטפיה בחיבור מקוואות, דשוב לא שייך חילוק בין היכא דאיכא הפסק כתלים להיכא דליכא הפסק כתלים, ואף דמהמשניות מוכרח שיש כזה חילוק, וכדמוכרח מאמצע הכותל ללמעלה מהכותל, אכן על זה גופא מקשה ר"ת, דטופח להטפיה הוא סתירה לכל זה, אלא דיסוד הדברים בזה צ"ב.

ז] מבאר דעיקר הנידון בסוגי' לפי דרכו של ר"ת הוא בספק הנ"ל האם חיבור מקוואות חיילא בדיני המים, או דתלוי במציאות של המים.

ונראה דעפ"י מה שנתייחד לעיל [פרק א'] בעיקר גדר של החיבור יתיישב שיטתו, דלעיל נתבאר דאיכא חיבור במציאות של המים ומציאות של מים היינו טופח להטפיה, ואיכא חיבור בדינים של המים שזה שייך גם בבלי להטפיה.

ובהקדמה זו נבא ליישב את השו"ט בתוס' בדעת ר"ת, דלעולם מוכרח משני המשניות שיש נפ"מ בין חיבור בהפסק כתלים לחיבור בלי הפסק כתלים, אולם ר"ת למד דאי כל הדין חיבור שייך דווקא למציאות של מים, ומה"ט איכא שיעור של טופח להטפיה, א"כ לא שייך כבר שיעורים אחרים במים, דכל מה ששייך שיעורים במים הוא רק אי החיבור חיילא ותלוי בדינים של המים, דבזה איכא למימר דאיכא דין

בזה שהנקב עושה חיבור בגוף המים, ונמצא שהשיעור הוא באמת שיעור בגוף המים עצמו, והא דבעינן שיתקיים הך דין דווקא בנקב הזה, היינו משום שצריכים את המשמעות המסויימת של חיבור בגוף המים, ודו"ק.

ואגב, בזה מובן מה שכתבנו להלן ביחבושין שמעטים בנקב, דאף אי דינם כמים, אכן סו"ס אין עירוב מקוואות דרך הנקב, ודו"ק.

²³⁷ וביותר דקאי התם לר"י דמיירי בשנים שירדו לטבול ורגליו של ראשון נוגעות והמים על גופו, ובזה נאמר דמהני בזה טופח להטפיה, הרי דשיעור זה מיירי בלי הפסק כתלים, ומה קשה להו, הרי בלי כותל סגי בטופח להטפיה וכשיש כותל צריך בעי שפופה"נ.

'שיעור' בחשיבות של ה'שם' מקווה' והכוח טהרה שיש בהך חיבור, והיינו דנאמרה הלכה בחיבור שהשיעור של הכוח טהרה של המקווה במקום החיבור הוא שיעור חשיבות של "כשפופרת הנוד כעוביה וכחללה כשתי אצבעות חוזרות למקומן", ובנפרצה למעלה השיעור "על רום כקליפת השום על רוחב כשפופרת הנוד היינו שתי אצבעות", דבהפסק כותל בין שני המקוואות בעינין 'שם' מקווה' וכוח טהרה בשיעור מסויים, ולהכי בעינין שיעור יותר גדול של מים.

הרי דעצם זה שמשנתנים השיעורים בחשיבות המים כבר מוכרח שדנים מצד דיני המים ולא מצד המציאות של המים, דאי נאמרה הלכה שגוף המים מתחברים לגוף אחד א"כ הרי סו"ס יש כאן חיבור מציאותי בטופח להטפיה ותו לא בעינין כלום, ומדאיכא שיעורים כבר איכא סתירה לעיקר הברייתא שמצריך טופח להטפיה, דאי תלוי בדיני המים אז לא שייך שיעור שטופח להטפיה, והיינו דמצד אחד י"ל דסגי בלי טופח להטפיה כלל וכעין יבחושיין דאיכא דין מים בלי המציאות של מים, או דאדברא, דבעי יותר מטופח להטפיה דבעינין שיעור וחשיבות של הכוח טהרה והשם מקווה בהאי מקום, אבל זה שיש שיעור של טופח להטפיה הוא ראייה דע"כ דכל הנידון הוא רק מצד המציאות של מים, ועיין בהערה ²³⁸ שהוספנו בזה תוספת ביאור.

ותירץ ר"ת, דאה"נ דאיכא נפ"מ בין הפסק כותל ללא הפסק כותל, אכן אין זה עניין למים, דלעולם המים בכל מקום הוא טופח להטפיה, דסגי במציאות של מים ובמציאות של מים לא שייך שיעורים שסו"ס יש שיעור, ולהכי באמת לא יהני יבחושיין בחיבורין כיון שחסר במציאות של מים, ומה דמצאנו שיעורים שונים היינו שיעור בגוף הנקב, ולא במים, והיינו דכיון ששני המקוואות חלוקות זו מזו בהפסק כותל, שוב לא מהני מה שיש חיבור במציאות של מים, שכל מה שהחיבור במציאות של המים יכול לחברן להיות אחד היינו דווקא בב' מקוואות בעלמא, אבל כשיש ביניהם הפסק מחיצה לא מהני החיבור להשוותן לגוף אחד, ולזה בעינין נקב או פירצה בשיעור מסויים כדי שהכותל לא יפסיק בין שני המקוואות, והשיעורים הם שיעורים בפירצה בכותל, ולעולם לא נאמר שיעור חשיבות במים עצמו, דסגי במציאות של המים.

[וכבר הבאנו לעיל בתחילת דברינו מהגרי"ז ודבר אברהם ששניהם למדו בר"ת דאיכא שני דינים, א] שיעור החיבור דלזה סגי בטופח להטפיה, ב] שיעור הנקב לעניין ביטול הפסק המחיצה, ולזה בעי כשפופה"נ].

ח] ביאור שיטת התוס' בחגיגה דחולק בנקודה זו, ולדידיה הכל תלוי בכוח הטהרה בחיבור, דחולק בעיקר הדין טופח להטפיה.

ובביאור שיטת התוס' בחגיגה שתירצו שאין כאן סתירה כלל בין המשניות, ואמרו "דבקרקע שוה היכא דליכא כותל כלל סגי בטופח על מנת להטפיה והיכא דאיכא נקב בכותל בעינין כרוחב שפופרת הנוד ועל גבי כותל סגי כקליפת השום ועל רוחב כשפופרת הנוד", לדידהו ע"כ צ"ל דס"ל שכל החיבור הוא בדינים של המים, ש'שם' מקווה' חל החיבור, והיינו בדיני המים, הלכך איכא בזה שיעור חשיבות, ולכן ס"ל דמשתנה השיעור מים לפי ההפסק של הכתלים, ודו"ק.

²³⁸ ונוסיף בזה ביאור, דאכתי י"ל דבעינין מציאות של מים ואעפ"כ איכא שיעור חשוב של שפופה"נ, ולמה מוכרח מהשיעור חשוב דע"כ שזה חיבור בדיני המים, דלמשל, אם היה בגד גדול שחלקו בצד אחד של מחיצה וחלקו השני ממשיך דרך נקב לצד השני של המחיצה, דאז היה מקום לומר דלא סגי בזה שיש כמה חוטין שמחברים ביניהם, ובעינין לזה שיעור חשוב של בגד ביניהם אף דבבגד שאין באמצעו מחיצה דהתם היה סגי בכמה חוטין, וה"ה דהכא נימא דאף דתמיד סגי בטופח להטפיה אבל כשיש ביניהם מחיצה דאז בעי טפי.

אולם אין זו טענה כלל, ואדברא מהתם מוכרח כדברינו, דנראה פשוט דאף דאי כמה חוטין לא סגי אבל שיעור ג' על ג' ודאי סגי ופשיטא דא"צ יותר מג' על ג', והיינו משום שכיון שג' על ג' חשיב בגד גמור בכל מקום, דאז פשיטא דבדאיכא ג' על ג' במקום המחיצה דודאי סגי וא"צ טפי, שהרי יש מציאות גמורה של בגד במקום החיבור ושני הצדדים מחוברים למציאות גמורה של בגד ופשיטא מסברא דסגי בזה ולא בעי טפי מג' על ג' במקום החיבור, וה"ה הכא, דאחרי דטופח להטפיה הוא מציאות גמורה של מים, הרי מה שייך יותר מטופח להטפיה, הרי שורה אחת דקה של טופח להטפיה היא מציאות גמורה של מים, ומה לי שיש מחיצה באמצע, וה"ה הכא, ומדבעי טפי מטופח להטפיה ע"כ מוכרח דדנים מצד הדינים במים, ונאמר שיעור בדינים וכוח טהרה, דכמו דמתחלקים השיעורים בדינים ובכוח טהרה בין טבילת אדם לטבילת כלים, כמו כן איכא שיעור מיוחד של כוח טהרה לחיבור מקוואות, ודו"ק.

ובתוספת ביאור, הרי הגר"ח הביא מכמה מקומות בתוספתא שמבואר שהשיעור של טופח להטפיה הוא שיעור במציאות של מים, מדליכא טומאת אוכלין בלי טופח להטפיה וליכא דין הכשר בלי טופח להטפיה, ולפי"ז, דברי הברייתא שחיבור מקוואות בטופח להטפיה הוא ע"ד זה ממש, דגם הכא נתחדש דתלוי במציאות של מים ותו לא, ולדברינו נמצא דלא רק דנתחדש דבעינין שיעור טופח להטפיה, אלא דנתחדש דלא שייך להוסיף על שיעור זה, דכל הגדר של החיבור רק מתייחס למציאות של מים ותו לא, ודו"ק.

ותחילת פלוגתתם דהתוס' חולק על עיקר דברי הגר"ח והגר"ז בגדר השיעור טופח להטפיה, דלדידיה טופח להטפיה הוא שיעור חשיבות במים וגם בלי טופח להטפיה איכא כבר מציאות של מים, ודלא כהגר"ח דס"ל דכל הדין טופח להטפיה הוא רק שיעור במציאות של מים, והמקור והוכחה לפלוגתא זו היא, שהרי הגר"ח כתב שבאשבורן לא שייך שיעור של טופח להטפיה, כיון "שהרי הן מחוברין ועומדין ממילא עי"ז שהם ביחד", והיינו דהכא ליכא הלכה של מציאות של מים והעיקר הוא הכוח טהרה דלזה סגי בדין מים מדמהני בזה יבחושינן, אולם התוס' סותרים לעיקר דינו של הגר"ח, דכתבו בהדי' "דבקרע שוה היכא דליכא כותל כלל סגי בטופח על מנת להטפיה" ואדרבא דווקא בזה הוא דנאמרה כל ההלכה של "טופח להטפיה חיבור במקוואות", וע"כ שזה שיעור חשיבות בעיקר הכוח טהרה של המים, וגם במים באשבורן שייך שיעור כזה, וממילא דלשיטתייהו אזלי בעיקר השיעורים של שפופרת הנוד וכו', דכמו דטופח להטפיה הוא שיעור בחשיבות המים כמו"כ כולוהו, ודו"ק.

ועיין בברכ"ש [גיטין סימן כ"ח] שהביא מהגר"ח בביאור שיטה זו דבעינן שיעור של שפופה"נ בגוף המים כשיש מחיצה המפסקת, וסברתו דומה לסברת הגר"ז ודבר אברהם בשיטת ר"ת, דבשיטת ר"ת נאמר דאחרי שיש נקב לבטל את כוח המחיצה, שוב אהני לן חיבור המים בשיעור טופח להטפיה ככל חיבור מים כשאין מחיצה כלל, אבל התוס' למדו דכשיש מחיצה המפסקת אין הנקב מבטל את ההפסק של המחיצה עצמה, אלא דבעינן שיעור חשיבות במים כשפופה"נ, ורק כשיש שיעור יותר גדול של מים [והיינו מים שיש בהם דיני הכשר מקווה וכוח טהרה] אז הוא דמהני החיבור של מים להשוות את כל המקווה לגוף אחד, וממילא דההפסק של המחיצה כמי שאינו כלפי מקווה זו, עיי"ש.

פרק ג'

ביאור שיטת הר"י בהנ"ל.

ט] ביאור שיטת הר"י בתוס' עפ"י כל הנ"ל, ומחדש דפלוגתת ר' יהודה ורבנן היא פלוגתא נמי לגבי יבחושינן וגם לגבי הדין חיבורין ע"י דבר המק"ט וגם לגבי הא דלא מהני ע"י כלי אף דלא עשו לקבלה, ומביא מקור לזה מהרמב"ם בקטפרס דלא מהני מחמת הפסוק זוחלין, ופליגי בזה רבנן ור' יהודה.

בעיקר קושיית התוס' בין הברייטא דטופח להטפיה לשיעור שפופרת הנוד במשנה, תירץ בזה הר"י דלעולם שפופה"נ וקליפת השום היינו שיש מים בכל הנקב ופירצה, ודלא כר"ת, ובישוב הסתירה לברייטא בגיטין תירצו דדווקא לר' יהודה סגי בטופח להטפיה, והיינו כמבואר בסוגי' שם בגיטין דמוקמינן ליה להך ברייתא כר' יהודה, וממשיכים התוס', "אבל לרבנן צריך קליפת השום ברוחב שתי אצבעות, וכשכותל מפסיק צריך כשפופרת הנוד שיהא הנקב מלא", והיינו דשני המשניות קאי לרבנן והנקב מלא מים, ור' יהודה חולק.

ומבואר דלר' יהודה גם בנפרצה מלמעלה וגם בנקב באמצע דתמיד סגי בטופח להטפיה, ולדידיה ליכא חילוקים בין אמצע הכותל ללמעלה מהכתלים, ורק לרבנן איכא חילוקים כאלו.

וגם הכא איכא לתמוה, דכמו דלשיטת רבנן מוכרח מיניה וביה במשניות שיש נפ"מ בין חיבור מקוואות כשיש הפסק כותל דרק אז בעינן שיעור של שפופרת הנוד, כמו כן נימא כן בשיטת ר' יהודה דג"כ יחלק כך, ואף דבלי הפסק כותל ס"ל דסגי בטופח להטפיה, אכן שפיר י"ל דבהפסק כותל מודה דבעינן שפופרת הנוד, דמאי שנא משיטת רבנן דרק מהני שיעור כקליפת השום בלי הפסק כותל וכשיש הפסק כותל בעינן שפופרת הנוד.

ונראה דגם בדעת הר"י צ"ל כנ"ל, וכנתבאר בר"ת עפ"י מה שהסתפקנו בעיקר דין חיבורין, אלא דלפי הר"י צ"ל דנחלקו רבי יהודה ורבנן בהנך שני צדדים, שהרי רבי יהודה סובר שהשיעור הוא טופח להטפיה, והרי טופח להטפיה הוא השיעור של מציאות של מים, ואי לר' יהודה סגי במציאות של מים בלי חיבורין בחלות דין מקווה, שוב ע"כ דלדידיה כבר ליכא שיעורים כלל בחשיבות של הכוח טהרה של המים, וע"כ דלא אכפת לן כלל בהפסק כתלים, דכל הנך חילוקים בשיעורים הם חילוקים בחשיבות של הכוח טהרה של המים, וממילא דלרבנן דלמד הנך דינים, לדידיה ע"כ הדין חיבור תלוי בכוח טהרה של המקווה, וזה שורש פלוגתתם, ודו"ק.

אלא דלפי"ז יתחדש דה"ה דר' יהודה ורבנן פליגי נמי ביבחושינן, דלרבנן מהני ורק לרבי יהודה לא מהני, דחסר כאן במציאות של המים, וה"ה נמי דפליגי בפלוגתת הרא"ש והראב"ד, דלפי רבנן לא מהני לעשות

חיבורין ע"י דבר המק"ט ולא מהני ע"י כלי אף דלא עשוי לקבלה, ולפי ר' יהודה מהני, ועיין בהערה ²³⁹ דנתבאר דזה אינו מוכרח.

י] מביא מקור מהרמב"ם בקטפרס דלא מהני מחמת הפסוק זוחלין, דמזה מוכרח כדברינו בשיטת הר"י דפליגי רבנן ור' יהודה האם בעינן חיבור במציאות או בדינים, ומוכיח עוד דלשיטת הרמב"ם לפי רבנן תרתי בעינן.

ונראה דאיכא מקור לפלוגתא זו, וא"ש לשיטתייהו, דהנה, עיקר האי דינא דבעינן על המערב דין מקווה, כבר הבאנו לעיל [פרק א'] דיסוד זה מבואר מדברי הרמב"ם בג' גוממיות וקטפרס ביניהם, שהרמב"ם פסל זה מצד שזוחלין פסול למקווה, ולפי רבי יהודה ור"מ שהנדון מצד גוד אסיק הביא הדבר אברהם [ח"א סימן י"ח ס"ק ז' ד"ה ונראה] מהחת"ס דלדידהו ע"כ דלא אכפת לן, ומהני גם כשהמערב אין עליו הכשר מקווה, הלכך במקום שיש גוד אסיק מהני קטפרס אף שזה זוחלין.

ולדברינו נראה דפליגי לשיטתייהו לדרכו של הר"י, [ועיין להלן פרק ו'] דהתם מבואר דשיטת הרמב"ם כהר"י, ואזיל לשיטתו, דלרבנן דר' יהודה החיבור הוא חיבור בדינים של המים הלכך משתנים השיעורים בשפופה"נ וקליפת השום, ולשיטתו איכא פסול זוחלין במערב ומה"ט לא מהני קטפרס בשום אופן גם בגוד אסיק ואחית, אבל לפי ר' יהודה שסובר שהחיבור הוא במציאות של המים וממילא דתמיד השיעור טופח להטפית, לדידה, לא אכפת לן כלל מצד הפסול זוחלין, הלכך רבי יהודה מכשיר קטפרס כשיש גו"א, דלדידה הכל תלוי במציאות של המים, ודו"ק.

אלא דכבר תמה בדבר אברהם [שם ס"ק י'] דא"כ איך קתני בברייתא דקטפרס אינו חיבור, דמשמע מצד החסרון של החיבור המציאותי שיש בקטפרס לגבי כל דיני חיבור, דגם לגבי טומאה קתני התם דליכא חיבור, ולפי הבנת הכס"מ ברמב"ם אין זה ענין לכאן, שהרי בלאו הכי לא שייך שום דין חיבור אחרי שאין כוח טהרה בזוחלין, ולא הבנתי מה קשה ליה, שהרי לפי מה שנתבאר דבעיקר דין זה פליגי ר' יהודה ורבנן, הרי א"כ מה שכתוב בברייתא דטופח אינו חיבור, והיינו טופח שלא להטפח, הרי דין זה קאי לרבי יהודה, דלפי רבנן כל השיעור של להטפח או לא לא שייכא כלל לחיבור מקוואות, וא"כ כמו שהדין טופח רק קאי לרבי יהודה, כמו כן הדין קטפרס רק קאי לרבי יהודה, ופשוט.

אולם דלכא' יש להעיר בכל דברינו, הרי נמצא לפי"ז דהרמב"ם סותר משנתו בפלוגתת רבנן ורבי יהודה האם בעינן דין או מציאות, שהרי מצד אחד סובר הרמב"ם דצריכים דיני הכשר ולכן פסול הרמב"ם לשיטת חכמים דרבי יהודה בקטפרס בכל המצבים מדין זוחלין, ומאידך מבואר שצריכים חיבור במציאות של המים ולכן פסול ביבחושיין, וע"כ צ"ל דסובר הרמב"ם דתרתי בעינן, והיינו דצ"ל שהחיבור הוא חיבור בשניהם כהדדי, גם חיבור במציאות של המים וגם חיבור בדינים של המים, והיינו ששיטת חכמים שפוסלים קטפרס מצד זוחלין באים בזה להוסיף על רבי יהודה, דמלבד החיבור במציאות של המים אשר מה"ט לא מהני יבחושיין, מלבד זה בעינן גם חיבור של הדינים, הלכך סברי דבעינן שפופה"נ ודלא כרבי יהודה דסגי ליה בטופח להטפח, וסברי נמי דכל קטפרס פסול מצד פסול זוחלין, ודו"ק, [וע"ע בסוף דברינו מה שהוספנו בזה].

י"א] דרכו של הגרי"ז בביאור פלוגתת הר"י ור"ת, ומתמה טובא בדבריו.

והנה יעויין בגרי"ז [מקוואות] שהביא את פלוגתת ר"ת והר"י האם בעינן שכל הנקב יהיה מלא מים כשפופרת הנוד או דסגי בטופח להטפח ורק שיש שיעור בגוף הנקב בעצמו.

וחקר הגרי"ז, דלשיטת הר"י דס"ל דבעינן שכל הנקב יהיה מלא מים כשפופה"נ יש לדון האם איכא שיעור כשפופה"נ במים, או שגם הוא מודה לר"ת שמצד עיקר השיעור במים סגי בטופח להטפח, והשיעור דכשפופה"נ הוא שיעור בנקב, אלא דנקב שאין בו מים הוא נקב מחוץ למקווה, ולא אהני לן הך נקב להחשב כפירצה בכותל המפסיק, ורק בזה פליגי ר"ת והר"י, דלפי ר"ת גם נקב מחוץ למקווה מהני, עכ"פ בעיקר דברי הר"י נחלקו האחרונים, שהדבר אברהם [שם] נקט כדרך הראשון שהר"י חולק גם בשיעור המים, אולם הגרי"ז הוכיח כאידך גיסא מדמהני שיעור כקליפת השום בנפרצה מלמעלה, ודו"ק.

²³⁹ והיינו דיתכן דאף אי עיקר החיבור חיילא במציאות של המים, אבל אכתי איכא תנאי דיחול דין מקווה במקום זה, ויתכן א"כ דהראב"ד א"ש לשני הצדדים, אבל הרא"ש שסובר דא"צ הכשירא דמקווה במים ודאי א"ש רק לרבי יהודה, ודו"ק.

ויש לדחות ראיית הגרי"ז, דאולי היכא דאיכא הפסק מחיצה אז בעינן שיעור יותר גדול של כוח טהרה במים לחבר את המקוואות, והשיעורים במים משתנים כפי גודל הפסק המחיצה, וכבר נתבאר לעיל סברא כעין זו בשיטת התוס', והבאנו כן מהברכ"ש בשם הגר"ח.

איברא דדברי הגרי"ז תמוהין טובא ונסתרין מיניה וביה בדברי התוס', דלדידיה באמת הדרא הקושי' לדוכתא, שהרי לדידיה גם הר"י מודה לר"ת בשיטת רבנן דאיכא שיעור של כשפופה"נ בנקב לעניין ביטול ההפסק מחיצות, וא"כ לדידיה ודאי דקשה דמה המקור שרבי יהודה חולק בזה, הא דילמא דגם לר"י טופח להטפיה הוא השיעור בלי הפסק כותל, ובהפסק מחיצה בעינן שיעור נקב של כשפופה"נ, ומנלן דנחלקו בזה, והיינו דלמה לא תירץ הר"י כהתוס' בחגיגה שאין שום מחלוקת בין המשניות, וע"כ דמוכרח כדברינו דנחלקו בעיקר השיעורים במים, ושורש פלוגתתם האם שייך שיעורים במים או לא, ודו"ק, ועיין בהערה 240.

י"ב [חוקר האם לפי הר"י איכא שני דינים בשיעור כשפופה"נ, גם בנקב וגם במים.

למדנו בשיטת הר"י דנחלקו רבי יהודה ורבנן אם זה חיבור במציאות של המים או בדינים של המים, ולר"י יהודה יש רק שיעור אחד של טופח להטפיה [שזה שיעור בגוף המים], ולרבנן יש שני שיעורים, בלי כותל כקליפת השום ועם כותל כשפופה"נ [ואלו שיעורים בדינים של המים].

והנה, נתבאר בשיטת הר"י ובשיטת התוס' בחגיגה דשיעור כשפופה"נ הוא שיעור בגוף המים עצמן, ולא מצד הביטול המחיצות כשיטת ר"ת, [דלא כהגרי"ז בשיטת הר"י], אולם מעתה יש לחקור, האם אפשר לומר דלהנך שיטות באמת נאמרו שני דינים, גם שיעור כשפופה"נ בגוף הנקב לענין ביטול המחיצות וגם שיעור כשפופה"נ בשיעור המים, או לא, אלא דכל השיעור הוא ע"כ רק שיעור במים, ותו לא.

ולכא' מוכרח שזה דין ושיעור דווקא במים ולא בנקב, דהנה, לעיל הבאנו את פלוגתת התוס' ור"ת האם זה שיעור במים או שיעור בנקב, והבאנו את ביאורו של הגרי"ז בר"ת שזה שיעור בנקב דבעינן לביטול המחיצות, והבאנו את ביאורו של הברכ"ש בתוס' דחולקים בזה וס"ל דכשיש מחיצה המפסקת אין הנקב מבטל את ההפסק, אלא דבעינן שיעור חשיבות מיוחדת במים, דרך כשיש שיעור יותר גדול של מים אז הוא דמהני החיבור של מים להשוות את המים לגוף אחד וממילא דההפסק של המחיצה כמי שאינו כלפי מקוה זו, עיי"ש.

ולפי"ז פשוט דא"א לומר דתרתו בעינן, דאי כבר דיינינן ליה למחיצה כמי שאינו ע"י הנקב, שוב הוי ליה כחיבורין בקרקע שוה בלי הפסק מחיצה, ושם כו"ע מודי שהשיעור הוא רק כקליפת השום, דלא גרע מנפרצה מלמעלה, ושוב פשוט שאין שום צורך בשיעור כשפופה"נ במים, וע"כ דלדידהו רק נאמר דין במים ולא בנקב, ולר"ת רק נאמר דין בנקב ולא במים.

איברא, דלהלן נוכיח בשיטת הראב"ה שיש את שני הדינים, ובשיטתו יבואר שאין סתירה בין שני הדינים.

פרק ד'

שיטת הראב"ה בצירוף נקבים לשיעור שפופה"נ.

י"ב [דעת הראב"ה דבשנים חסרים לא נאמר דין שפופה"נ, רק בא' חסר וא' שלם.

הר"ש כתב במשנה דעירוב מקוואות כשפופה"נ דאין נפ"מ בין שניהם חסרים לאחד מלא ואחד חסר, אולם שיטת הראב"ה אינו כן שהוא מחלק בעירוב מקוואות בין שניהם חסרים לאחד מלא ואחד חסר.

ועיין בזה בראב"ה [סימן תקפ"ח] שכתב בדעת רש"י בחגיגה [כ"א:] [ויבמות ט"ו] דדוקא באחד חסר וא' מלא מהני עירוב בנקב כשפופה"נ, אבל בשנים חסרים לא מהני ²⁴¹, וכן משמע מלשון המרדכי בשבועות [סימן תשמ"ו], ועיין נמי בבית מאיר [סימן ר"א ס"ק נ"ב], ועיין נמי בלחם ושמלה [שם ס"ק ל' ד"ה ועוד] בפירוש ב' שנקט כן בשיטת הרשב"א.

²⁴⁰ ובאמת דהגרי"מ הביא ראיה מיניה וביה בשיטת הר"י נגד הגרי"ז, שהרי מבואר שם בשיטת הר"י דאיכא שיעור של קליפת השום גם בקרקע שוה, [שכתב כן בשיטת רבי יהודה לפי מה שהוסיף דלרבי יהודה דווקא בגוד אסיק סגי בטופח להטפיה].

²⁴¹ וז"ל, "וחיבור לא מהני אלא כשהאחד מן המקוואות שלם והשני חסר. וכן פי' רש"י בחגיגה לפי דרכו. אבל אם שניהם חסירות ובין שניהן יש מקוה שלם והן מחוברין אפילו כשפופת הנוד לא מהני הך חיבור ואין מטבילין בשניהן. והיינו טעמא גבי מקוה שחלקו בסל וגרונת דלא עלתה לו טבילה דהתם מיירי כשאין באחד מהן מקוה שלם. ובכל ההיא משנה דמקוואות לא איירי בשני מקוואות חסירים ודוק ותשכח".

ולכא' הכוונה בזה היא דאחרי שיש כבר חלות שם מקווה, ויש בה כוח טהרה, אז אפשר לומר שכל מקווה שמתחבר אליו חייל ביה נמי דין זה, אבל להחיל שם מקווה וכוח טהרה מעיקרא לא שייך ע"י עירוב מקוואות, ולהכי לא מהני אלא בא' חסר וא' מלא.

איברא, דלכא' זה תלוי בעיקר הספק שהסתפקנו לעיל, האם החיבור בין שני המקוואות הוא בגוף המים או שזה חיבור בכוח טהרה של המקווה וב' שם מקווה', ובנוסף אחר, האם החיבור הוא בדינים של המים או שהחיבור הוא במציאות של המים.

ונראה דדוקא לפי הצד שהחיבור הוא בדינים של המים, אז מובן שיטה זו דבעינן מקווה אחד שלם, דאז י"ל דרך אחרי שכבר חיילו הדינים במים אז הוא דמתפשטים ומתייחסים גם למים אחרים, אבל לכתחילה א"א ליצור דין אחד של כוח טהרה ע"י חיבור מקוואות, אבל אי נקוט שהחיבור הוא במציאות של המים ודיני המים הם תוצאה בעלמא אחרי החיבור, א"כ למה לי שם מקווה ודיני טהרה במקווה אחת לפני החיבור, הא ממילא כל הדינים האלו רק חיילו אחרי החיבור, ודו"ק.

י"ג] בגירסת הב"י בראבי"ה דחלוק א' חסר וא' שלם ומשניהם חסרים לענין צירוף נקבים ביחד לכשיעור כשפופה"נ, ומבאר דלשיטתו איכא שני דינים בחיבור מקוואות ושני שיעורים של כשפופה"נ, גם שיעור במים וגם שיעור בנקב.

אולם יש גירסא אחרת של הב"י [סימן ר"א ס"ק נ"ב ד"ה הבא לערב] בראבי"ה, ונקדים, דהנה, יש לעיין דמה הדין בנקב שיש בו נקבים האם בכה"ג מצטרפין כל הנך נקבים לשיעור שפופרת הנוד או לא, ועיין בזה שולחן ערוך יורה דעה [סימן ר"א סעיף נ"ב] "הבא לערב מקוה פסול או חסר עם מקוה כשר להכשירו, או ששניהם חסרים ובא לערבם להכשירם, צריך שיהא נקב שביניהם רחב כשפופרת הנוד וכו', אם יש נקבים דקים הרבה, מצטרפין לכשפופרת הנוד אם המקוה האחד שלם והשני חסר וכו', אבל אם שניהם חסרים, אין הנקבים הדקים מצטרפין לכשפופרת הנוד", עכ"ל, והמקור לדין זה מהמרדכי [שבועות תשמ"ו] בשם הראבי"ה, ויש לעיין דמה הסברא לחלק בזה, וממנפ"ש דאי מצטרפי ה"ה דתמיד יצטרפו ואי לא לא, ועיין בדבר אברהם [ח"א סימן י"ח ס"ק ז' ואילך] מה שכתב בזה.

ובביאור שיטתו היה נראה, וכן מצאתי בדברי הגרי"מ זצ"ל [עמודים קע"ט ק"פ] שמבואר בדברי הראבי"ה שנאמרו שני דינים בחיבור מקוואות, חדא בגוף המים להשוותן כגוף אחד של מ' סאה, ולזה בעינן חיבור במים עצמו, ובהלכה זו נאמרה שיעור של כשפופה"נ במים עצמן, ובהלכה זו מצטרפין כל המים בכל הנקבים, דביחד יש שיעור מים, אלא דבנוסף לזה יש דין אחר שכל המים יהיו במקום אחד מקובצין כהדדי ולא יהיו בשני מקומות, וכדי לדון את כל המים שנחשבים שהם במקום אחד לזה אנו צריכים נקב בשיעור כשפופה"נ בכותל שמפסיק ביניהם להשוותם לשני מקומות, וע"י נקב בשיעור כזה כבר חשיבי כמקום אחד, ובהלכה זו לא מהני צירוף נקבים, דסו"ס אין כאן נקב אחד של שפופה"נ.

ובדעת הראבי"ה נתחדש דאיכא חילוק בין שנים חסרים לאחד חסר בהנך שני דינים, דבדאיכא כבר כינוס וקיבוץ של מים של מ' סאה מקובצין במקום אחד שוב א"צ שגם הכל סאה הנוספים יהיו במקום אחד עם המ' סאה, דסגי לן במה שמ' סאה מקובצים יחד במק"א, וכל המים הנוספים שמחוברים להך כינוס מים שמם מקווה גם בלי שהם באותו מקום ביחד עם המקווה הראשונה של מ' סאה, אבל כשעדיין ליכא כינוס של מים של מ' סאה במק"א, הכא צריכים ליצור את הכינוס מים, והכא נאמרה הלכה שצריכים להשוותן גם לגוף אחד וגם שיהיו במק"א.

ומעתה א"ש דבא' חסר וא' שלם כבר ליכא שיעור בנקב כשפופרת הנוד, דנקב כשפופה"נ הוא שיעור בצירוף המקום להיות מקום וכינוס אחד, והכא לא בעינן ולהכי סגי גם בנקבים דקין בשיעור כשפופה"נ, דסו"ס איכא מים בשיעור כזה של כשפופה"נ, [דהמים מצטרפי ולא הנקב], משא"כ בשניהם חסרות דהתם בעינן נקב אחד של שפופרת הנוד ליצור את הכינוס מים לדון את כל המים שהם במקום אחד, התם לא יהני צירוף של הרבה נקבים, ודו"ק.

י"ד] מבאר דע"כ דשני הנך דינים תלויים בספק האם החיבור הוא במים או בדין כוח טהרה שבמקוה.

איברא דגם הכא נראה דתלוי בעיקר הספק האם החיבור הוא חיבור בגוף המים או חיבור בדיני טהרה שיש במים, דהנה, יסוד הדברים בנויים על הסברא לחלק בין שנים חסרים לאחד חסר ואחד מלא, דבדאיכא כבר כינוס וקיבוץ של מים של מ' סאה מקובצין במקום אחד שוב א"צ שגם הכל סאה הנוספים יהיו במקום אחד עם המ' סאה, דכל המים הנוספים שמחוברים להך כינוס מים 'שמם מקווה' גם בלי שהם באותו מקום ביחד עם המקווה הראשונה של מ' סאה, וסברא זו צ"ב, שאם יש דין במקווה שהמים יהיו

במק"א א"כ איך חיילא הכא שם מקווה גם בלי להיות במקום אחד, הרי בפני עצמו אינו מקווה ואיך מצטרף למקווה המלא בלי להיות במקום אחד.

ונראה דאם החיבור הוא חיבור בדיני טהרה של המים, שוב י"ל שאחרי שהכוח טהרה כבר חיילא במקווה אחד, שוב מתפשטת ומצטרפת אליה עוד מקווה בתורת טפל למקווה השלימה, דאף דבפני עצמה אינה מקווה אבל טפילה לדינים וכוח טהרה שיש כבר במקווה הראשונה, הלכך מקומו של הראשון הוא מקומו של שני המקוואות מדין טפילות, אכן כל זה היכא דאיכא כבר כוח טהרה במקווה אחת דאז אמרינן שהדינים מתפשטים ומתחבר אליו עוד מקווה להיות טפל אליו, אבל היכא דשניהם חסרים, הרי ליכא דיני טהרה כלל לפני החיבור, והכא הדרא לן סברת הראב"ה לפי הגירסא הראשונה דהכא החיבור צריך להתחיל בגוף המים, ורק אחרי שכל המים הם גוף אחד, אז יחול עליהם כהדין דין מקווה אחד, אלא שבמקווה יש הלכה שיהיו כולה במקום אחד, ולזה בעינן נקב כשפופרת הנוד ליצור כאן 'מקום אחד', ודו"ק.

הרי לנו דשני השיעורים של כשפופה"נ, במים ובנקב, כל אחד שייך לגדר אחר של חיבור, שהדין בנקב הוא מצד החיבור בגוף המים, והדין במים הוא מצד החיבור בדיני טהרה של המים, ובאמת דא"ש, דכבר נתבאר לעיל גם בר"ת וגם בר"י דרך שייך שיעורים במים היכא דהחיבור הוא בדינים של המים, ואי איכא שיעור במים אז ע"כ מוכרח כבר שזה חיבור מצד הדיני טהרה, וא"ש.

ט"ו] מוכיח דלא כהגרי"ז דלמד שאין השיעור אלא במים, ומתמה בראב"ה שאחרי שיש כבר שיעור בנקב להשוותן למקום אחד, שוב א"צ שיעור במים, דלא גרע מנפרצה מלמעלה.

הדרנא לעיקר דברי הראב"ה, דסובר דאיכא שני שיעורים של כשפופה"נ, גם מצד המים וגם מצד הנקב, ונראה דמכאן מוכרח דלא כהגרי"ז דנקט דמודי כו"ע [ר"ת והר"י] שאין שיעור בגוף המים אלא דהא דסובר הר"י שצריך מים מלא כשפופרת הנוד אינו אלא כדי שכל הנקב יתיחס למקווה, אבל המים מצד עצמן לא צריכים חיבור יותר מטופח ע"מ להטפית, אכן בשיטת הראב"ה מבואר דאינו כן, אלא דנאמר שיעור כשפופה"נ גם במים, אלא דבנוסף לזה סובר דאיכא באמת שני דינים, גם במים וגם בנקב.

אולם קשה, דכבר ביארנו לעיל [סוף פרק ג'] דלא יתכן לומר שיש שני שיעורים, גם שיעור במים וגם שיעור בנקב, דכל מה שצריכים שיעור יותר גדול משפופה"נ במים הוא מחמת ההפסק מחיצה, ואי נאמר ששני המקומות הם אחד וליכא כבר ביניהם הפסק מחיצה ע"י הנקב בכשיעור כשפופה"נ, שוב א"צ לשיעור יותר גדול במים, ותיסגי לן במים בטופח להטפית.

ומה"ט ביארנו דר"ת למד שזה רק שיעור בנקב ולהכי סגי במים בטופח להטפית, והר"י למד שזה רק שיעור במים, ולא אהני לן הנקב לסלק את ההפסק מחיצה, אבל בשיטת הראב"ה איכא סתירה, דלכא ולומר שיש שני שיעורים לא יתכן דל"ל שיעור במים אחרי שכבר אין הפסק מחיצה, ותיסגי לן בטופח להטפית במים כמו דסגי לן בלי שיש מחיצה כלל.

ט"ז] מיישב דשיטת הראב"ה בהרבה נקבים כהר"י ובנקב אחד כר"ת, וא"ש, והשיעור במים רק נצרך באופן של הרבה נקבים.

ואשר מוכרח מזה, דבאמת שכשיש נקב אחד כשפופה"נ דאז לשיטת הראב"ה באמת סגי במים בשיעור טופח להטפית, כשיטת ר"ת, ורק באחד מלא וא' חסר דסגי בהרבה נקבים, ואז כבר ליכא נקב שמבטל את המחיצה לחברם למקום אחד, אז באמת צריך מים בשיעור כשפופה"נ, והיינו דסובר כהר"י בהרבה נקבים וכר"ת בנקב אחד, ופשוט.

אולם יתכן דלמעשה סובר הראב"ה דבאמת תמיד בעינן נקב מלא גם בנקב אחד כשפופה"נ, ונימא דסובר כסברת הגרי"ז בשיטת ר"י דחידש דהך חלק של הנקב שאין בו מים לא מתייחס למקווה כלל, ולהכי תמיד בעינן גם מים כשפופה"נ, אלא שיש בזה נפ"מ, דבנקב אחד טופח להטפית של מים כבר מחבר את המים לגוף אחד, ושאר המים נצרך רק לייחס את הנקב למקווה לחבר את המקומות, אבל בהרבה נקבים התם כל המים הוא מים שיש עליהם דין חיבור, ונראה שיש נפ"מ בין הנך שני דינים של מים לגבי יבחושו, וכדיבואר להלן [פרק ה'].

עכ"פ למדנו מכל זה שכל השיעור של כשפופה"נ מצד המים רק נתחדש לגבי הרבה נקבים, דלולי אופן זה אין צורך בשיעור כזה במים, שהרי סגי בשפופה"נ מצד הנקב לחודי', ורק בצירוף נקבים נאמר הלכה נוספת מצד המים, ודו"ק, אולם להלן יבואר דאינו כן, אלא אדרבא, עיקר ההלכה של שפופה"נ בכל התורה כולה נאמר במים, ונפ"מ לגבי דין עירוב וחיבור בקידוש מי חטאת, והשיעור בנקב היא הלכה נוספת בדיני מקוואות, וכדיבואר.

י"ז מביא את דברי הגר"ח דדין כשפופה"נ הוא דין בכה"ת, וגם במי חטאת נאמרה הלכה זו, ומבאר דאף דלראבי"ה איכא שני הלכות בשיעור של כשפופה"נ, אבל בכה"ת זה רק דין מצד המים ורק במקוואות איכא דין נוסף להשוותן למקום אחד.

ונקדים, דבאמת שיטת ר"ת צ"ע, דבשיטת ר"ת נתבאר דכל הדין כשפופה"נ הוא דין ביטול מחיצות להשוותן למקום אחד, אולם עיקר החידוש בשיעור כשפופה"נ הוא שיעור להשוותן למקום אחד נסתר ממה שהוכיח הגר"ח [טומאת אוכלין פרק ז' ד"ה והנה י"ל עוד] שהדין שפופה"נ הוא דין בכל התורה כולה.

וזה"ל הגר"ח, "וגם דבאמת הך דינא דכשפופרת הנאד אינו דין מסויים בדין מקוה, דהרי גם גבי קידוש מי חטאת איכא הך שיעורא, וכדתנן בפ"ה דפרה מ"ח שתי שקתות שבאבן אחת קדש אחת מהן המים שבשניה אינן מקודשין, היו נקובות זו לזו כשפופרת הנאד וכו' וקדש את אחת מהן המים שבשניה מקודשין, הרי להדיא דהך שיעורא דכשפופרת הנאד הוא דין בכל התורה, דאם יש כשפופרת הנאד חשיבי מעורבין יחד".

הרי שהוכיח בהוכחה ברורה שהשיעור של כשפופה"נ אינה הלכה במקוה כלל רק בכה"ת, ומעתה קשה, דלכא' פשוט דבמי חטאת סגי בחיבור המים לגוף אחד, וא"כ ע"כ שאינו שיעור בכינוס המים, דלמה לי כינוס מים אחד במקום אחד בקידוש מי פרה, ובשלמא לדרכינו בר"י שהשיעור הוא שיעור במים להשוותן לגוף אחד, שוב א"ש דה"ה דבמי חטאת נמי דבעינן חיבור כזה, אכן לפי ר"ת צ"ע.

והפשוט בזה, דגם לר"ת י"ל שאין תחילת הדין מצד הכינוס מים למקום אחד, דגם הר"י וגם ר"ת מודי שכל הדין חיבור הוא רק חיבור במים להשוותן לגוף אחד ולא להשוותן למקום אחד ולכינוס אחד של מים, ותרווייהו מודי דכשיש הפסק מחיצה שוב לא מתחברים לגוף אחד ע"י טופח להטפיה, אלא דנחלקו בגדר הנקב, האם אהני לן הנקב להשוותן למקום אחד ושוב ממילא איכא כבר חיבור של גוף המים לגוף אחד גם ע"י טופח להטפיה [ר"ת], או שהשיעור הוא שיעור במים עצמו [ר"י], אכן גם ר"ת מודה שאין ההלכה שייכת להלכות כינוס מים ומקום אחד, אלא דצריכים ליצור כינוס אחד ומקום אחד כהיכי תימצי שהמים יהיו לגוף אחד, וממילא דא"ש דגם במי חטאת דליכא דין של כינוס מים במקום אחד אכתי נאמרה הלכה זו של ביטול המחיצה ע"י הנקב כשפופה"נ להשוותן למקום אחד כהיכי תימצי שהמים יהיו לגוף אחד ושוב יתקדשו.

אולם בראבי"ה אכתי קשה, דלדידיה השיעור כשפופה"נ הוא שיעור ליצור את המקומות למקום אחד בלי שייכות למים, ואיך ילפינן למי חטאת.

והפשוט בזה, דבאמת איכא שני הלכות של כשפופה"נ בחיבור מקוואות, חדא במים וחדא בכינוס מים, ולעולם הדין מי חטאת רק יליף מהדין במים, ותו לא.

ומעתה נמצא דהדין במים לא נתחדש דווקא באופן שיש הרבה נקבים, דבאמת במי חטאת עיקר ההלכה נאמרה רק במים, והיינו שההלכה של כשפופה"נ בכל התורה היא הלכה במים, ובמקוואות נתחדש דין נוסף שיש גם הלכה בכינוס מים להשוותן למקום אחד, אלא דאחרי ההלכה השניה בנקב, שוב א"צ להלכה הראשונה במקוואות, ורק בנקבים קטנים איצטריכא ליה, אבל בכה"ת כולה דליכא הלכה בנקב, התם תמיד איצטריכא ליה להלכה של חיבור במים גם בהרבה נקבים וגם בנקב אחד, ודו"ק.

י"ח הערה בדברי הגידולי טהרה בשיעור פרוץ מרובה בצירוף הנקבים, ודן בצירוף הנקבים משני מקוואות שונות.

והנה בעצם האי חידוש דצירוף הנקבים לשיעור שפופה"נ הוא דין בחיבור המים ואינו דין בביטול המחיצה להשוותו לכינוס אחד, זה חידוש גדול, שכבר הקשו האחרונים דאיזה מרחק יכול להיות בין הנקבים דאין סברא לומר דנקבים קטנים מפוזרים בכל האורך ורוחב של המחיצות יצטרפו במרחקים גדולים, וביאר בזה בגידולי טהרה [שאלה י"א ד"ה עוד] דדיינינן ליה בשיעור של פרוץ מרובה על העומד ולזה בעינן קירוב מקום בין הנקבים.

והנה, פרוץ מרובה מהני בכל התורה לענין ביטול המחיצה וא"כ ה"ה דהכא ע"כ דהדין פרוץ מרובה הוא מצד ביטול המחיצה, ומזה מוכרח דנקט דגם השיעור של צירוף נקבים הוא גם שיעור בביטול המחיצות, ודו"ק, וזה דלא כנתבאר הכא בראבי"ה שבצירוף נקבים נתחדש הלכה רק מצד המים.

איברא, דדברי הגידולי טהרה קשין מיניה וביה, דאי נימא דחשיב כל הנקבים כפירצה אחד גדולה, א"כ מה ההבדל בין נקב אחד להרבה נקבים, ואיך מחלקים ביניהם, וצ"ע, אלא דאי נחלקו עליו יתחדש דצירוף נקבים מהני במרחק גדול, וצ"ע.

ויתכן עוד דגם צירוף נקבים משני מקוואות שונות ג"כ יהני, דהיכא דאיכא ב' מקוואות שלמות וביניהם אחד חסר, דלכא' יהני ב' נקבים לשני המקוואות אף דבכל אחד מהנקבים ליכא שיעור של כשופה"נ, ורק ביחד מצטרפין לכשופה"נ, וצ"ע.

פרק ה'

סתירה בין דברי הגרי"ז בגדר השיעור כשופה"נ,

לדברי הגרי"ז ביבחושיין,

ונפ"מ בכל בזה בשיטת הראבי"ה.

י"ט] מביא את דברי הגרי"ז בשיעור שפופה"נ שזה שיעור בנקב ולא במים, ומביא את דברי הגרי"ז בדין יבחושיין.

הבאנו לעיל [פרק ג'] מהגרי"ז בספרו בהלכות מקוואות דחידוש דגם לשיטת הר"י שבעינן נקב מלא מים כשופה"נ, דאין השיעור שפופה"נ בגוף המים, רק בנקב, אלא דבעינן שהנקב יתייחס למקוה, ונקב מעלה המים לא מתייחס למקוה, ומה"ט בעינן שהנקב יהיה מלא מים, אבל לפי האמת סגי בטופח להטפח של מים לחיבור המים עצמו, והשאר נצרך רק לייחס את המים למקוה.

עוד הבאנו לעיל [פרק א'] מהגרי"ז בכתבים בזבחים ליישב את שיטת הרמב"ם מקושי' התוס' יו"ט, דהקשה דאיכא סתירה בדברי הרמב"ם בדין יבחושיין שברייטו מן המים, שמצד אחד פוסק הרמב"ם [מקוואות פרק ח' הלכה י"א] "כל שתחילת ברייתו מן המים כגון יבחושיין אדומין מטבילין בו", ואעפ"כ פוסק הרמב"ם [שם הלכה ו'] שגם מה שתחילת ברייתו מן המים ממעט בנקב של שפופה הנוד בחיבור מקוואות, ותרץ הגרי"ז, דלחיבור מקוואות בעינן מים ממש, ויבחושיין אינו מים ממש, וכוונתו שיש לזה דין מים לעניין זה שיחול בו כוח טהרה דמקוה, דכיון דברייתו מן המים להכי אית ליה דין מים, אבל סו"ס אינו מציאות של מים, ולכן אינו חיבור.

והוסיף שם הגרי"ז דאיכא הוכחה דבעינן מציאות של מים ממש מדבעינן טופח להטפח, ומהגרי"ז למדנו דשיעור זה של טופח להטפח הוא שיעור במציאות של מים, ובטופח שלא ע"מ להטפח אף דאיכא לזה דין מים, אבל מציאות של מים ליכא, ודומה ליבחושיין.

כ] מתמה דדברי הגרי"ז סותרים זה את זה.

והנה, בדין יבחושיין דממעטים בחיבור מקוואות, מבואר מלשון המשנה ש'ממעטים' דהכוונה דאף אי איכא חצי מים וחצי יבחושיין דהיבחושיין ממעטים בשיעור כשופה"נ, וקשה, דבשלמא אם כל השיעור של כשופה"נ הוא שיעור במים, ובכולו צריכים מציאות של מים, אז מובן למה קצת יבחושיין ממעטים, שהרי סו"ס במקום זה ליכא מים, אבל אם סגי במים טופח להטפח ורק בעינן נקב כשופה"נ, אז מה שייך לומר שיבחושיין שהם עצמן מקוה שיחצצו ויסתמו את המחיצה בין ב' המקוואות להשוותן לשני מקוואות, הא הם עצמן מקוה, וכי מקוה יכול להיות מחיצה לעצמה.

ואי נימא דסו"ס היבחושיין קשין והמים לא זורם מצד לצד דרך הנקב אחרי שהנקב סתום ביבחושיין, הלכך שפיר חשיב כסתימה ומחיצה, הא זה אינו, דא"כ מקוה מלא יבחושיין לא מצטרף למ' סאה שהרי יבחושיין שבצד אחד אינם יכולים לזרום לצד השני מחמת היבחושיין שביניהם, ותיהוי מקוה זו כמקוה מלאה במחיצות והפסקים ולא מצטרפין היבחושיין זה לזה לשיעור מ' סאה, וע"כ דכיון שהיבחושיין עצמם מקוה, שוב אינם מחיצה להפסיק בין המקוואות, ופשוט, ועיין בהערה ²⁴².

ומוכרח דבשיטת ר"ת ליתא לדברי הגרי"ז, וע"כ שהוא סובר כהתוס' יו"ט דיבחושיין רק חשיבי כהפסק למעט בנקב למ"ד שיבחושיין אינם מקוה, וע"כ שסברת הרמב"ם שיבחושיין ממעטים גם אם הם עצמן מקוה, ע"כ שסובר כהר"י שצריכים נקב מלא מים כשופה"נ, ורק בשיטה זו חידש הגרי"ז שכאן צריכים

²⁴² שו"ר בשיעורי הגרי"ד סולובייצק זצ"ל [זבחים כ"ב: ס"ק ב'] שכתב דמים שעומדים סותמים את הנקב של שפופה"נ, ויבחושיין הוא כמים עומדים שאינם נותנים את המים לעבור, והסברא בזה תמוה, דלמה מהני מקוה מלא יבחושיין, ומה שהבנתו בזה הוא כך, דחלוק נקב כשופה"נ מכל פרוץ מרובה על העומד, דכל פירצה היא פירצה בעצם זה ששם ליכא מחיצה, [דבעובדא שהוא שאינו 'עומד' כבר חשיב 'פרוץ'], וכשיש שיעור של רוב לפירצה שוב מתבטלת כל ה'עומד' והמחיצה 'כמי שאינה דמי', אבל שפופה"נ אינו אלא נקב קטן ואין בכוחו לבטל את המחיצה בעצם זה שבמקום הנקב ליכא מחיצה, ובעינן 'כוח חיובי' בנקב לבא ולומר שהמחיצה כמי שאינה, והכוח הוא בזה שדרכו יכול המים לעבור מצד לצד באופן חיובי ומעשי, ולכן מתבטלת המחיצה כנגד המים כיון שכל המים בשני הצדדים יכולים לעבור דרך הנקב, ולפי"ז כל דבר שיעכב את העברת המים מצד לצד מיקרי סתימה לנקב, דכבר איכא הנקב את חשיבותו בתורת נקב שהוא 'מעבר' של מים 'מצד לצד', וממילא דהנקב 'כמי שאינו דמי', ולא אכפת לן מה שבמקום הנקב עצמו איכא מקוה, דזה לא סגי, אלא דבעינן שמי המקוה יוכלו לעבור דרכו, ובזה מהני יבחושיין, ודו"ק.

מים ממש, והכא לא יהני יבחושינ לחיבור, שצריכים חיבור של מים ממש כשיעור שפופה"נ, והיינוכ שיטת הר"י.

אולם קשה שהרי הגרי"ז נקט דגם בשיטת הר"י דצריכים נקב מלא מים דכל זה הוא רק כדי לייחס את הנקב למקווה, אבל מצד עצם חיבור המים סגי לן בטופח להטפח, ולפי"ז פשוט דנקב שיש בו טופח להטפח של מים ממש והשאר מלא יבחושינ דפשיטא דאהני לן הנך יבחושינ לייחס את כל הנקב למקווה, שהרי הם עצמן מקווה, והרי המקווה עצמה עומדת ונמצאת בתוך הנקב עצמו בצורת יבחושינ, ופשיטא דאהני לן להתייחס למקווה, ודו"ק, ואיך ימעטו הנך יבחושינ את הנקב.

וע"כ דדברי הגרי"ז בספרו הלכות מקוואות בשיטת הר"י לחודייהו ודברי הגרי"ז בכתביו בזבחים [כ"ב] בשיטת הרמב"ם לחודייהו²⁴³, ולעולם צ"ל דבשיטת הרמב"ם נקט הגרי"ז שצריכים נקב מלא מים מצד השיעור במים עצמם, והיינו דבעינן שיהיה שיעור של שפופה"נ בגוף המים עצמם, ומה"ט קצת יבחושינ ממעטים, אולם אכתי קשה, שהרי הגרי"ז בספרו הוכיח כדבריו בשיטת הר"י מהמשנה בנפוצה מלמעלה, הבאנו דבריו לעיל [פרק ג'], ועיי"ש שדחינו את ההוכחה מהמשנה, עכ"פ הגרי"ז עצמו נקט שכן מוכרח מהמשנה, וע"כ דגם הרמב"ם סובר כן, וכעת צ"ע ליישב דבריו בשיטת הרמב"ם מדבריו בשיטת הר"י, וצ"ע.

כ"א] מבאר דאיכא נפ"מ בשיטת הראבי"ה בין נקב אחד להרבה נקבים לענים הדין שיבחושינ ממעטים את הנקבים, האם צריך שיהיה מלא יבחושינ או דסגי במקצת יבחושינ.

עכ"פ זה מוכרח שאם שפופה"נ הוא שיעור בגוף המים דאז נוכל לומר דיבחושינ סותמין את הנקב וחוצצים בין המקוואות אף אי מהני יבחושינ לעיקר הכשירא דמקווה, ורק אי שפופה"נ הוא שיעור בנקב דאז מהני יבחושינ, ואי לא מהני אז ע"כ זה משום דלא מהני גם לעיקר הכשירא דמקווה, ופשוט.

ולפי"ז נראה לחדש דאיכא נפ"מ בין שני דינים של חיבור בשיטת הראבי"ה, דהנה, לעיל [פרק ד'] נתבאר דלפי הראבי"ה דכשיש נקב אחד כשפופה"נ דאז סגי במים בשיעור טופח להטפח, כשיטת ר"ת, ורק באחד מלא וא' חסר דסגי בהרבה נקבים, ואז כבר ליכא נקב שמבטל את המחיצה לחברם למקום אחד, דאז באמת צריך מים בשיעור כשפופה"נ, והיינו דסובר כהר"י בהרבה נקבים וכו' בנקב אחד, ופשוט.

והוספנו דיתכן דלמעשה סובר הראבי"ה דבאמת תמיד בעינן נקב מלא גם בנקב אחד כשפופה"נ, והיינו אי נימא דסובר כסברת הגרי"ז בשיטת ר"י דחידש דהך חלק של הנקב שאין בו מים לא מתייחס למקווה כלל, ולהכי תמיד בעינן גם מים כשפופה"נ.

והוספנו שיש בזה נפ"מ, דבנקב אחד בשיעור טופח להטפח של מים כבר איכא חיבור במים להיות גוף אחד, ושאר המים רק נצרך לייחס את הנקב למקווה לחבר את המקומות, אבל בהרבה נקבים התם כל המים הוא מים שיש עליהם דין חיבור.

ומעתה נראה שיהיה גם נפ"מ בין הנך שני דינים של מים לגבי יבחושינ עפ"י מה שנתבאר הכא, דאי ננקוט בדעת הראבי"ה דמהני יבחושינ לעיקר הכשירא דמקווה, דאז איכא למימר דאכתי חשיבי כהפסק בין שני המקוואות וכסברת הגרי"ז דלחיבור בעינן מים ממש, ונמצא דהדין יהיה כך, דהיכא דאיכא הרבה נקבים שמצטרפין דאז בעינן חיבור כשיעור שפופה"נ בגוף המים, דאז ההלכה היא שמקצת יבחושינ ומקצת מים לא מהני לחיבור, ובגוונא זו שנינו במשנה לשון 'ממעט' דאפילו מקצת יבחושינ ממעטין, אבל כשיש ביניהם נקב אחד, אז באמת סגי לן בטופח להטפח של מים לגוף החיבור, ושאר המים רק נצרך לייחס את הנקב למקווה, ובכה"ג מהני ביבחושינ למלא את הנקב, ובכה"ג יבחושינ ממעטים רק בגוונא שכל הנקב מלא יבחושינ, ודו"ק.

²⁴³ אף דדבריו בספרו בשיטת הר"י מובאים גם להלן בכתביו בזבחים [כ"ד].

פרק ו'

דברי הגר"ח [טו"א] בדין טופח להטפית בשיטת הרמב"ם,

וב' דרכים בביאור הסוגי' בגיטין דאזיל לרבי יהודה,

וב' ביאורים בשיטת הרמב"ם בדין טופח להטפית ודין שפופה"נ.

כ"ב] שיטת הרמב"ם כהר"י בביאור פלוגתת רבי יהודה ורבנן בחיבור המים דפליגי אי החיבור במציאות או בדינים.

לעיל [פרק ג'] הבאנו את שיטת הר"י דנחלקו רבי יהודה ורבנן האם עירוב מקוואות בעינן מים כשפופה"נ [רבנן] או כשיעור טופח להטפית [רבי יהודה], וביארנו דנחלקו האם החיבור הוא במציאות של המים או בדינים של המים, והבאנו דלפי הרמב"ם כבר מבואר דנחלקו רבנן ורבי יהודה בפלוגתא זו [האם החיבור הוא במציאות של המים או בדינים של המים] לגבי קטפרס האם איכא חסרון נוסף של זוחלין או לא.

כ"ג] מביא את דברי הגר"ח בביאור השמטת הרמב"ם לדין טופח להטפית ובביאור הסוגי' בגיטין.

ובאמת דהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, דהגר"ח [סוף טומאת אוכלין] הוכיח ממק"א ברמב"ם דע"כ שהרמב"ם מיישב את הסתירה במשנה ובברייתא דלא כר"ת, והיינו ע"ד וקרוב לדרכו של הר"י וכדיבואר, ולכא' גם לשיטת הרמב"ם נצטרך לומר דפליגי רבי יהודה ורבנן בפלוגתא זו, והיינו ממש כסברת הרמב"ם בפלוגתתם בקטפרס.

ונקדים בקושי' הגר"ח דלמה לא הביא הרמב"ם דין טופח להטפית בדין חיבור מקוואות, והרי ברייתא מפורשת היא דטופח להטפית חיבור לטהרה, ולמה השמיטו הרמב"ם ורק הביאו בחיבור בנט"י לחצאין, ועוד, דהרמב"ם הביא דין קטפרס שאינו חיבור, ודווקא בדין זה הביא הרמב"ם דלא מהני קטפרס בטופח להטפית, הרי שהרמב"ם באמת הביא דין טופח להטפית, אבל רק הביאו היכא דממילא לא מהני מצד חסרון קטפרס, וקשה טובא, דלמה לא הביאו כהלכה בפני עצמה דמהני חיבור מקוואות בשיעור טופח להטפית.

ותירץ הגר"ח דכל האי דינא דטופח להטפית רק שייך לרבי יהודה במקוואות, ואנן קיי"ל כרבנן, ולרבנן רק שייך דין זה בנט"י, הלכך לא הביאו הרמב"ם כלל בהלכות חיבור מקוואות דלדידן ליתא כלל להאי דינא, וגם לדידן היה מהני לו יצוייר וקטפרס היה חיבור.

והגר"ח הוכיח וביאר את הדברים עפ"י מה שיש לתמוה בעיקר הסוגי' בגיטין [שם], דרצו להוכיח דטופח להטפית חיבור בנט"י, ודחו דברייתא דטופח להטפית אזיל לר"י במקוואות ובגוונא דשנים שירדו לטבול ונשאר מים על הראשון, ומים הללו מצטרף למים שבמקוה מדין גוד אחית להשלים שיעור מ' סאה, ושיעור המים על גופו הוא טופח להטפית, ותמה הגר"ח דכל פלוגתת רבי יהודה ורבנן הוא אך ורק בגוד אחית וכמבואר בחגיגה בגוממיות, ומה זה שייך לדין טופח להטפית.

ומזה הוכיח הגר"ח יסוד גדול, דע"כ דמים באשבורן מצטרפים גם בלי טופח להטפית, דהעיקר הוא שהמים ביחד וא"צ לזה 'דיני חיבור', וזה כדהבאנו לעיל מהגר"ח דבאשבורן כל הנדון הוא מצד ה'דינים' של המים, וגם בלי טופח להטפית איכא 'דיני' מים ולכן שפיר מצטרפים כולו להיות מקוה אחד דסו"ס כהדדי וביחד הם עומדים, וכל הנדון של טופח להטפית מתחיל רק באופן שהמים אינם ביחד, וכגון בקטפרס ובנצוק, והתם צריכים 'מציאות' של מים לעשות חיבור.

ומעתה א"ש הסוגי' שאמרו, שלפי רבנן דאין חיבור בקטפרס, דלדידהו לא משכחת לה דין טופח להטפית, דממנפ"ש ליתא להאי דין, דבאשבורן לא צריך להטפית, ובקטפרס ממילא ליכא חיבור לרבנן דרבי יהודה, ורק לרבי יהודה דמהני גוד אחית בקטפרס הוא דמשכחת לה דינא דטופח להטפית, וכן לדידן בנט"י שיש 'דין חיבור' כעין קטפרס, וזה מהני גם לדידן, ורק ככה"ג משכחת לה דין חיבור בטופח להטפית לרבנן.

והן הן דברי הרמב"ם, שהשמיט את כל הדין ורק הביאו בחיבור בנט"י לחצאין, וגם הביאו בתוך הדין שקטפרס אינו חיבור וכתב דלא מהני אף בטופח להטפית, והיינו דרק הכא נצרך הך דינא והיה מהני לו יצוייר וגוד אחית היה מהני, וא"ש.

כ"ד] המשך דברי הגר"ח בחיבור ועירוב, ונמצא דלא משכחת לה דין טופח להטפית כלל לשיטת רבנן רק בנטילת ידיים.

אלא דהוסיף הגר"ח שיש עוד אופנים שצריך 'דיני חיבור' חוץ מקטפרס, והיינו דאף אי באשבורן לא צריך כיון שהם ביחד ובקטפרס לא מהני דקטפרס אינו חיבור, אכן איכא אופנים דצריך חיבור וליכא ביניהם קטפרס, והיינו כגון שני מקוואות ויש ביניהם כותל ונקב ביניהם.

וכתב על זה הגר"ח שיש בזה ב' דינים, וכדיבואר:

א] היכא דבעינן השלמת שיעור מ' סאה, הכא בעינן 'עירוב', דהכא בעינן ששני המקוואות יהיו אחד, ועירוב משכחת לה בב' אופנים, או ע"י נקב שמלא מים כשפופה"נ, או ע"י קטפרס וגוד אחית, ורק באופן השני איכא שיעור טופח להטפיח אבל אופן זה הוא רק לרבי יהודה, וכתבאר, ונמצא דלהלכה ליכא דין טופח להטפיח כלל, דבקטפרס לא מהני החיבור כלל, ובנקב לא סגי בטופח להטפיח דממילא בעי כשפופה"נ.

ב] בהשקה בין שני מקוואות להפקיע פסול שאובין וכן לטהר מים טמאין, הכא ליכא דין עירוב, רק דין חיבור, דאף דלהפקיע פסול שאובין ולטהר מים טמאין בעינן שיחול דין מקוואה על המים, אבל א"צ להיות מקוואה אחת עם המקוואה הכשירה, ורק בהשלמת השיעור למ' סאה בעינן שיהיו כל המים מקוואה אחת ולזה בעינן עירוב, ובזה בעינן שפופה"נ, אבל בחיבור, אף דלא בעינן שיעור כשפופה"נ, אבל לא בעינן טופח להטפיח, וסגי בכלשהו או בכשערה ודיו, וכדמוכרח מהמשניות, דנגיעה בעלמא סגי, ורק בחיבור מצד עירוב יש שיעור טופח להטפיח, [וגם בעוקת המערה דמהני להשלמת השיעור איכא שיעור כלשהו כשאינו מעמדת, כיון דכבר חשיב מקוואה אחת כיון שאין מחיצה ביניהם, אלא דסו"ס ליכא נגיעה כלל, ולכן בעינן כלשהו].

והגדר בכל זה כנ"ל, דדין טופח להטפיח הוא שיעור במציאות של המים, וק באופן שיש 'דיני חיבור' בעינן מציאות של מים [כמו דבעינן בהכשר טומאה ובקבלת טומאת אוכלין], אבל באשבורן וכן בהשקה דסגי בנגיעה לא צריך, ובכל כה"ג סגי לן בדינים של מים, והיינו כנתבאר דהכא מהני גם יבחושיין, ודו"ק.

כ"ה] מוכיח שהרמב"ם סובר כהר"י ודלא כר"ת, ומוכיח דהרמב"ם למד שהשיעור שפופה"נ הוא במים ולא בנקב, ודלא כהגרי"ז, דאל"כ איך יבחושיין מעטין בחלק של הנקב אם יש עדיין מים טופח להטפיח.

ומכל זה מוכרח דהרמב"ם למד כהר"י שצריכים נקב מלא מים כשפופה"נ, וליכא שיעור טופח להטפיח כלל, דלר"ת איכא שיעור טופח להטפיח עכ"פ במים אף דהנקב מצד עצמו בעי כשפופה"נ, ואכתי היה לו להרמב"ם להביא דין טופח להטפיח באופן כזה, וע"כ כהר"י, ועיין בהערה ²⁴⁴ שהוכחנו שהרמב"ם למד כהר"י דלא כדרכו של הגרי"ז בר"י.

אלא שבאמת יש כאן הערה גדולה בשיטת ר"ת, דלמה אמרו בסוגי' דאזלינן כרבי יהודה בגוד אחית ולא כרבנן בכל שפופה"נ, וזה באמת מקור גדול והכרח לשיטת הר"י, ושיטת ר"ת צ"ע בעיקר הסוגי'.

כ"ו] ב' דרכים ברמב"ם: חדא עפ"י שיטת הר"י, ועוי"ל עפ"י דרכו של הגר"ת.

איברא דאכתי איכא חילוק בין דרכו של הר"י ודרכו של הגר"ת ברמב"ם, דתרווייהו באו ליישב את דברי הגמרא דמוקמינן ליה לדין טופח להטפיח כרבי יהודה, אלא דהר"י למד דכוונת הגמרא לומר דרק רבי יהודה סובר שיש דין טופח להטפיח, והמשניות במקוואות חולקים דהמשניות קאי בשיטת רבנן דלית לי שיעור כזה, וביארנו דנחלקו ביסוד דינא דעירוב האם זה דין במציאות של המים או בדינים של המים.

אבל הגר"ת למד דלעולם ליכא מחלוקת בזה, דכו"ע מודי דבנקב בין שני מקוואות שהשיעור בזה כשפופה"נ, וכו"ע מודי דבחיבור של קטפרס השיעור הוא בטופח להטפיח, רק דכל הך חיבור של קטפרס לא משכחת לה אלא לרבי יהודה דאית ליה סברא דגו"א ולכן איכא גוונא דמהני בקטפרס, אבל לרבנן לא משכחת לה, הלכך לא הביאו הרמב"ם.

ולעולם י"ל דטעמו של הרמב"ם למה לא הביא כלל את הדין טופח להטפיח שזה משום שסובר שזה דווקא שיטת רבי יהודה, אבל רבנן חולקים וסברי דליכא דין כזה, ולדידיהו בעינן שפופה"נ והטעם כנתבאר דבעינן חיבור בדינים של המים ולכן איכא בזה שיעור חשיבות בכוח טהרה, והרי ממילא מוכרח דפליגי בזה מדפליגי בקטפרס בטעמא דזוחלין, וכתבאר כל זה לעיל.

²⁴⁴ אולם נראה להעיר, דע"כ דהרמב"ם שלמד כהר"י לא למד כדרכו של הגרי"ז בר"י דעיקר החיבור במים הוא בטופח להטפיח ושאר המים נצרך רק לייחס את הנקב למקוואה, דא"כ אכתי מוכרח שיש דין טופח להטפיח להלכה, ולמה השמיטו הרמב"ם, והיה אפשר לדחות בפשיטות דלמה ליה לרמב"ם לומר שיעורא דטופח להטפיח אי ממילא בעינן נקב מלא מטעמא אחרונא, דהרי סו"ס לא משכחת לה נפ"מ בדין זה, אולם לנתבאר לעיל בשיטת הראב"ה איכא בזה נפ"מ ביבחושיין, דיבחושיין רק ממעט היכא דבעינן חיבור במים עצמו, ולא ממעט היכא דהמים רק נצרך לייחס את הנקב למקוואה, ודו"ק, וסו"ס איכא נפ"מ בדין זה, ומוכרח דסובר הרמב"ם דצריך נקב מלא מים מצד עצם המים, ולא מצד הנקב, ודלא כהגרי"ז.

כ"ז] דן בשיטת הרמב"ם האם באמת איכא שני דינים, גם מצד החיבור במציאות של המים וגם מצד החיבור בדינים של המים.

הדרנא לשיטת הרמב"ם, דהנה, לעיל [פרק ג'] הבאנו שרמב"ם ע"כ ס"ל דאיכא שני דינים בחיבור, גם מצד המציאות וגם מצד הדינים של המים, דאל"כ הרי נמצא דלפי"ז הרמב"ם סותר משנתו האם בעינן דין או מציאות, שהרי מצד אחד ס"ל דצריכים דיני הכשר ולכן פוסל הרמב"ם לשיטת חכמים דרבי יהודה בקטפרס בכל המצבים מדין זוחלין, ומאידך מבואר שצריכים חיבור במציאות של המים ולכן פסול ביבחושי, וע"כ דתירתי בעינן, והיינו דצ"ל שהחיבור הוא חיבור בשניהם כהדדי, גם חיבור במציאות של המים וגם חיבור בדינים של המים, והיינו שחכמים הוסיפו על רבי יהודה דבעינן גם חיבור של הדינים, הלכך בעינן שיעור כשפופה"נ וזוחלין פסול בחיבור של קטפרס, ודו"ק.

ובאמת דמוכרח כן עוד מהרמב"ם שהביא הגר"ח דמבואר ברמב"ם דלא מהני קטפרס אף שיש בו טופח להטפיח, וקשה דטופח להטפיח הוא דין במציאות של מים, ומשמע דבעינן חיבור במציאות של המים ולא מהני כיון שזה בקטפרס, ואי דנים מצד הדינים של המים א"כ ליכא קס"ד דיהני בזה טופח להטפיח, ומה עניינו לכאן, וע"כ שחסר במציאות של המים מצד הקטפרס, ויש גם דין במציאות של המים וגם בדינים של המים.

כ"ח] דוחה, דדילמא בשנים חסרים צריכים חיבור מציאותי ובאחד חסר ואחד מלא סגי בחיבור בדינים.

אולם יותר היה נראה דא"צ חיבור גם במציאות וגם בדינים, ולא קשה מהא דלא מהני יבחושי ומבואר דבעינן חיבור במציאות, ומאידך בג' גוממיות כתב הרמב"ם [מקוואות ח' - ח'] שיש חסרון מצד הזוחלין ומשמע שהחיבור הוא בדינים של המקוה, דנראה דאין כאן סתירה, והישוב לזה עפ"י סברת הראב"ה דחלוק שנים חסרים לאחד חסר ואחד מלא, דרק באחד מלא ואחד חסר מהני מצד חיבור הדינים של המים, דהכא איכא כבר דינים במקוה ומהני להמשיך הנך דינים למקוה החסרה, לא כן כששניהם חסרות.

ומעתה א"ש, דאפשר לומר שגם הרמב"ם אזיל בדרך זה שיש אופנים של חיבור, גם במציאות וזה מהני גם בשנים חסרות וגם בדין וזה רק מהני באחד מלא, והמקור לכל זה הוא כך, דהרמב"ם בדין יבחושי דלא מהני לחיבור מתחיל לעיל מיניה בהלכה ה' "בב' מקוואות שיש ביניהם מ' סאה", ומשמע מדבריו דמיירי דשניהם חסרות, ובזה נאמר דין כשפופה"נ, ועל זה כתב בהלכה ו' דמהני יבחושי למעט, והיינו משום דהכא בעינן חיבור מציאותי, אבל להלן בהלכה ח' דמיירי בג' גוממיות דלא מהני כיון שזה זוחלין וזוחלין פסול למקוה, אשר מכאן מוכרח דאיכא דאיכא חיבור בדינים של המים, הרי התם מיירי בהדי' באמצעות מלא, והכא שייך חיבור בדינים של המים, ועל זה הוא דכתב הרמב"ם דלא מהני מחמת הפסול זוחלין.

ובאמת דכבר תמה בדבר אברהם [שם ס"ק י'] דא"כ איך קתני בברייתא דקטפרס אינו חיבור, דמשמע מצד החסרון של החיבור המציאותי שיש בקטפרס לגבי כל דיני חיבור, דגם לטומאה ליכא חיבור, ולפי הבנת הכס"מ אין זה ענין לכאן, והרי בלאו הכי לא שייך שום דין חיבור אחרי שאין בזה כוח טהרה, ולעיל יישבנו דלפי מה שנתבאר דבעיקר דין זה פליגי ר' יהודה ורבנן, הרי א"כ מה שכתוב בברייתא דטופח אינו חיבור, והיינו טופח שלא להטפיח, הרי דין זה קאי לרבי יהודה, דלפי רבנן כל השיעור של להטפיח או לא לא שייכא כלל לחיבור מקוואות, וא"כ כמו שהדין טופח רק קאי לרבי יהודה, כמו כן הדין קטפרס רק קאי לרבי יהודה, ופשוט.

אכן לפי הנ"ל א"ש לפי רבנן ג"כ, דבאמת שני דינים נאמרו, בא' שלם שייך חיבור של הדינים ובשניהם חסרים שייך חיבור במציאות, והברייתא של קטפרס הוא בשנים חסרים דרק שייך מצד מציאות, וג' גוממיות מיירי באחד שלם, ובזה דווקא הוצרכו לטעמא של הרמב"ם מצד פסול זוחלין שאינו מטהר, אבל הברייתא עצמה נכונה דקטפרס אינו חיבור במציאות של המים, והיינו בשנים חסרים שע"כ צריכים חיבור של המציאות של המים.

ולפי"ז נתחדש דלשיטת הרמב"ם באמת לא בעי שיהיה על המערב דין מקוה, ומה שכתב דאיכא חסרון של זוחלין, היינו דהכא היה שייך חיבור מצד הדינים אף דחסר חיבור במציאות מצד קטפרס, אבל כיון שיש כאן אחד מלא היה שייך חיבור מצד הדינים, וא"ש.

כ"ט] מביא מקור מהכא לר"ת בקטפרס ולראבי"ה בחילוק בין שני חסרים לאחד חסר ואחד מלא, ונמצא דכמו דהראבי"ה חידש דבאחד מלא איכא קולא דצירוף נקבים, כמו כן נתחדש ברמב"ם קולא דבא' מלא ליכא חציצה של יבחושיין.

ובאמת דזה ממש כתירוצו של ר"ת בגיטין [שם] דמיישב את הסתירה בין שני הדינים, דמצד אחד מבואר דקטפרס לא מהני ומאידך ס"ל לר"י דמהני בג' גוממיות, וחילק ר"ת דבג' גוממיות האמצעי מלא.

אלא דסברת ר"ת ע"כ אינו כסברא דידן, דמה שהאמצעי הוא מלא לדרכינו ברמב"ם מהני לחיבור מצד הדינים, אבל ר"ת מיירי לרבי יהודה דס"ל דלפי האמת איכא חיבור בכה"ג, ואנן קיימי כרבנן דס"ל דליכא חיבור, וע"כ דליכא חיבור בדינים כיון דהוי זוחלין, וכמבואר ברמב"ם, עכ"פ עצם החילוק דחילקנו בשיטת הרמב"ם מבואר בר"ת, והסברא בחילוק מבואר בראבי"ה, וכדיארנו שיטתו לעיל, דבאחד מלא כבר שייך חיבור של דיני המים.

ומעתה נתחדש חידוש לדינא, דכמו דהראבי"ה חידש דבחיבור של אחד מלא ואחד חסר איכא קולא דמהני צירוף נקבים, כמו כן נתחדש ברמב"ם קולא נוספת, דבאחד מלא ואחד חסר ליכא חציצה של יבחושיין כלל, ודו"ק.

ועיין היטב בשו"ע [סימן ר"א סעיף נ"ב] דמיד אחרי שהביא את הדין שיבחושיין ממעטים בנקב של שפופה"נ, שוב הוסיף להביא דינו של הראבי"ה שיש שני דינים של שפופה"נ, ויתכן דהדין של יבחושיין רק קאי על הדין שפופה"נ שכבר הזכיר, ויש לעיין בזה.

פרק ז'

סיכום סברות הראשונים

בנדון האם החיבור הוא בגוף המים או בכוח טהרה.

ל] מסכם את שיטות הראשונים בספק שהתחלנו בו, האם החיבור הוא בגוף המים או בכוח טהרה.

ובסיכום סברות הראשונים:

א] דעת ר"ת דהמשניות שמחלקות בין השיעורים במים כשיש הפסק מחיצה סותרות את הברייטא שתולה בטופח להטפח, שטופח להטפח הוא שיעור בגוף המים וחילוקי השיעורים הוא ראייה שהחיבור הוא בכוח ודינים של המים, ולמסקנה דסגי בטופח להטפח מוכרח שהחיבור הוא במציאות של המים.

ב] דעת התוס' בחגיגה שטופח להטפח הוא שיעור בדינים של המים, וממילא דלדידיה ליכא סתירה כלל, ופשוט למה איכא שלש חילוקי שיעורים, בנקב באמצע [כשפופה"נ] בנפרצה מלמעלה [כרום קליפת השום ברוחב שני אצבעות] ובקרקע שוה [בטופח להטפח].

ג] דעת הר"י שיש שיעור בגוף המים כשפופה"נ, וע"כ שזה חיבור בדינים של המים, וכסברת התוס' בחגיגה, אלא דבזה סובר כר"ת דטופח להטפח הוא דין במציאות של מים, וע"כ דר' יהודה היא ור' יהודה חולק, ונמצא דנחלקו התנאים האם החיבור הוא חיבור במציאות של המים או בדינים של המים.

ד] דעת הראבי"ה לפי הגירסא שלנו דלא שייך חיבור מקוואות אלא כשיש אחד מלא, והיינו משום שהחיבור הוא בדינים של המקווא, ולכן רק שייך חיבור אחרי דכבר איכא דין מקווא במקווא אחת.

ה] דעת הראבי"ה לפי גירסת הב"י דשני דיני חיבור איכא, גם מצד המציאות של המים והשיעור בזה הוא טופח להטפח [ויתכן שאכתי צריכים למלא את כל הנקב כדי שהנקב יתייחס למקווא], אלא דבזה בעינן נקב אחד גדול כדי שכל המקווא יהיה במקום אחד, אכן בא' חסר וא' מלא דמתפשטים הדינים במים, הכא י"ל שהמקווא החדשה שנתוספה טפילה בדינים שלה למקווא השלם, הלכך לא בעי מקום אחד, אכן אחרי שהחיבור הוא חיבור כבר בדינים של המקווא, שוב בעינן שיעור של שפופה"נ במים, ונפ"מ דכבר מהני נקבים קטנים שמצטרפים לשיעור כשפופה"נ.

ו] בשיטת הרמב"ם יש ב' דרכים, הדרך הראשון: דחידש שיש שני דיני חיבור וצריכים שני דיני חיבור, גם במציאות של המים וגם בדינים של המים, ולכן איכא חסרון של יבחושיין ולכן איכא נמי חסרון של זוחלין בקטפרס, הדרך השני: דחידש שיש שני אופנים שונים של חיבור כדרכו שלה ראבי"ה, אלא דכמו דהראבי"ה מחלק בין אחד מלא לשנים חסרים לענין צירוף נקבים דהכא איכא חיבור בדינים של המים, כמו"כ מחלק הרמב"ם בין אחד מלא לשנים חסרים לענין יבחושיין.

סימן ו'
שיטת רש"י

בהשקפה בחבית של מים שאובין בים הגדול.

פרק א'

מהלך חדש ליישב את שיטת רש"י,

דשני דיני השקפה נאמרו.

א] מביא את שיטת רש"י דעדיין טמא לתרומה, ומביא את קושיות הראשונים עליו, וישובו של המאירי ופנ"י, ומבארו עפ"י ר' משה הדרשן, ואכתי תמוה.

גרסינן במכות [ד.]: "ואמר רב יהודה אמר רב, חבית מליאה מים שנפלה לים הגדול - הטובל שם לא עלתה לו טבילה, חיישינן לשלשה לוגין שלא יהו במקום אחד, ודוקא לים הגדול, דקאי וקיימא, אבל נהרא בעלמא לא, והיינו דרק בים המים שאובין קיימים במקומן, לא כן בנהר, ודו"ק."

ועיין ברש"י, "הטובל שם - באותו מקום", "לא עלתה לו טבילה - שמא כל מים שהיו בחבית עומדים יחד ושמא בא זה ראשו ורובו במים שאובין וזה אחד מן הפוסלין את התרומה", וכוונתו לגזירת י"ח דבר שגזרו שלא יאמרו שהשאובין מטהרין ולא המקוה, והקשו בתוס' דתמיד מהני השקפה להכשיר פסול שאובין,²⁴⁵ ולכן למדו התוס' דהסוגי' מיירי בחבית של יין, ולא במים כגירשת רש"י.

אולם שיטת רש"י באמת קשה מיניה וביה, דאי סברי דלא מהני השקפה אז קשה עליו קושית התוס' וגם קשה עליו למה עלתה לו טבילה לכל דבר חוץ מהגזירה של י"ח דבר, וע"כ דרש"י מודה להשקפה, אלא דלא מהני לגבי גזירת שאובין לי"ח דבר.

וגם הריטב"א הקשה על רש"י מהשקפה²⁴⁶, ותירץ דאף דהסוגי' מיירי במים שאובין אבל במי הים ליכא השקפה, וז"ל, "והנכון בזה מה שפירש הראב"ד ז"ל בשם ר' משה הדרשן ז"ל דשאני הכא דהים הגדול מימיו מלוחים וכבדים ואין המים המתוקים מתערבים עמהם ואותן שלשה לוגין הם עומדים במקומן, והוי כאיסור שנפל בהיתר והוא ניכר שם שאינו מתבטל, ולא אמרו שהשאובין או הטמאים נכשרים במקוה אלא במקוה דוקא או בנהרות שמימיהם אינם מלוחים ומתערבים מיד ואינן ניכרים כלל, הילכך כשתמצא לומר שנכנס מגופו כלום באותן מים לא עלתה לו טבילה ואפילו בכל שהוא וכאילו לא טבל וכאילו לא נכנס כל גופו בתוך המים"²⁴⁷.

עכ"פ נתבאר הכא דבחילוק זה מיושב למה ליכא השקפה כלל, ולמה לא עלתה לו טבילה בכלל, ועיין בקה"י שהביא מהמאירי והאשכול דסברת ר' משה הדרשן היא סברא בהשקפה, דאף דמלשון הריטב"א היה נראה קצת שזה סברא בביטול ברוב, אכן צ"ל דהסברא שייכא גם בביטול ברוב וגם בהשקפה.

הרי לנו דרכו של התוס' דמיירי ביין דלא שייך ביה השקפה כלל, ולריטב"א מיירי במים אבל בים ליכא השקפה כיון שאין תערבות במים הללו.

ובישוב שיטת רש"י מצאנו בראשונים שני דרכים, ותרווייהו צ"ב, דיעויין בריטב"א שהוסיף שדברי ר' משה הדרשן א"ש גם לדרכו של רש"י²⁴⁸, אולם לא איתברר המהלך בזה, דממנפ"ש, אם מה שהמים מלוחין ולא מתערבין מפריע לדין השקפה א"כ לא עלתה לו טבילה בכלל, ואם לא אז למה המים מיקרי שאובין, וצ"ע.

עוד מצאנו במאירי ובפנ"י [מובאים בקה"י] ליישב את שיטת רש"י, דאף אי נימא דרש"י מודה שיש השקפה גמורה להכשיר את המים מידי פסול שאובין, אכן סו"ס גזירה אכתי שייך בו, דנראה כטובל במים

²⁴⁵ וז"ל, "ולא נראה, דהא מדשוי להו השקפה כמחוברים לטהרם מטומאה הוא הדין לענין טבילה נמי, ועוד דאמרינן בביצה [י"ח:] מטבילין כלי על גבי מימיו לטהרו והיכי סלקא ליה טבילה לגו מנא הא המים שבתוכו שאובין ולא מיערבי ובהשקפה בעלמא עדיף להו [והיינו שתוך הכלי עדיין מלא שאובין, ואהני ליה טבילתו כיון שלמים יש השקפה], אלא ודאי נעשין מחוברין גם לענין טבילה".

²⁴⁶ והוסיף בזה ביאור, "ועוד דסוף סוף כיון שהמים הטמאים והשאובין שנופלין למקוה נכשרין שם מדין זריעה כדאיתא בפרק כל שעה [ל"ד:] אין כאן מים שאובים ולא טמאים כלל שכבר נתבטלו שם".

²⁴⁷ , והוסיף "ואפילו בפחות משלשה לוגין נמי, אלא דקושטא נקט שמן הסתם נשארין שלשה לוגין שלא נתערבו, אבל לפירוש רש"י ז"ל תפס בדוקא שלשת לוגין דבפחות מכאן לא גזרו חכמים פסול תרומה".

²⁴⁸ וכלשונו, "ואף לפירוש"י ז"ל צריך לפרש כי מפני שהמים מלוחין ואינן מתערבין חששו לפיסול שלשה לוגין שנכנס שם ראשו ורובו לאחר טבילה".

שאובין, אולם לפי"ז יתחדש דכל מקווה של שאובין שעושים לה השקה [ע"י נקב של שפופה"נ למקוה של מי גשמים], דכיון דמדין השקה אתינן עלה, א"כ למה לא יפסול, וכל זה תמוה ²⁴⁹.

ובישוב קושי' סברת המאירי ופנ"י בשיטת רש"י ובישוב סברת הריטב"א בשיטת רש"י היה אפשר לומר שבא זה והשלים את זה, וכוונת הריטב"א ע"ד המאירי והפנ"י, אלא דהריטב"א הוסיף בסברא זו דלא אמרינן כן בכל השקה דהכא ניכר טפי שזה שאובין כיון שהוא עומד לעצמו ולא ראוי להתערב, לכן הוא ניכר כשאובין, וזו הסיבה שגזרו בזה, וממילא דא"ש למה דווקא הכא גזרו ולא בכל שאובין, וא"ש, ואכתי קשה דסו"ס בשני מקוואות שיש ביניהם שפופה"נ, אכתי איכא היכירא לשאובין שעומדים בפני עצמן, ומה לי שמצד עצמם ראויים להתערב, הא סו"ס מחמת זה שהם בב' מקוואות הם לא מתערבין.

ב] מביא את דרכם של האחרונים לבאר את רש"י עפ"י שיטת רבינו ירוחם דבעינן השקה כל רגע ורגע.

עוד מצאנו בישוב שיטת רש"י בקה"י ובשיעורי ר' שמואל, דתרווייהו נתכוונו לדבר אחד, דבאמת יש לחקור בעיקר דין השקה האם המהלך בזה הוא שההשקה היא כזריעה לזרע טמא שנותרת בזה, וממילא שגם מים טמאים נטהרים בזריעה בתוך המקווה, וכן מבואר בראשונים, עיין ברא"ש במרובה וברש"י בכמה מקומות ²⁵⁰, ועל זה מוסיף הרא"ש שא"כ השקה גם מפקיע מהמים את הפסול שאובין כמו שהיא מטהרת את הטמאין, וכן המשמעות בתוס' ובריטב"א כאן ²⁵¹, והיינו דמים כמחוברין ולא כשאובין [דחשיבי כתלושין], או דילמא דאין הגדר בהשקה כך, אלא דבהשקה נתחדש שחל על המים חלות דין כשרות של מקווה מכוח המקווה שהיא מחוברת אליה, וממילא שמים טמאים שמחוברים למקווה נטהרים, ולפי"ז י"ל דבשאובין אין הפסול שאובין פקע מהם, אלא אדרבא, דאע"ג שמימיו הם עדיין מים שאובין אכתי אית בהו כוח טהרה מכוח הכוח טהרה שיש במקווה שיש בה מי גשמים, כיוון שיש ביניהם השקה שמעבירה את הכוח טהרה במקווה.

וביאר האחרונים דכבר נחלקו בזה הראשונים, דרוב ראשונים סוברים דסגי בהשקה פעם אחד והמים כשרים מפסול שאובין אף אם אח"כ נפסק מהם ההשקה, אולם שיטת רבינו ירוחם [מובא בש"ך סימן ר"א ס"ק קי"ב] היא שצריכים השקה כל הזמן, וסברתו ע"כ היא שלא פקע מהמים דין שאובין, רק שהיא מקבלת את הכוח טהרה מהמקווה שסמוכה לה, הלכך בעינן שיהיה בזה השקה כל רגע ורגע.

וכן מבואר נמי בשיטת הראב"ד דגם כשיש השקה למים שאובין שנפלו לתוך מקווה, אכן אכתי נאמרה הלכה שאם המים הכשרים נחסרו ואין בהם מ' סאה דשוב לא מהני השאובין להשלים שיעור מ' סאה, והיינו נמי ע"ד הנ"ל.

ואגב: לגבי טומאה מודה רבינו ירוחם דסגי בהשקה לרגע אחד להפקיע את הדין טומאה מהמים דהכא עצם זה שהמים הטמאים מחוברים למקווה סגי לטהרן, אף אי לא מצטרפין למקווה, משא"כ לגבי שאובין, וכ"כ בשיעורי הגאון ר' יחיאל מיכל [מקוואות עמוד נ"ב – נ"ג].

ולפי"ז א"ש שיטת רש"י שהשאובין אכתי מיקרי שאובין גם אחרי ההשקה, ונפ"מ בנפסק ההשקה ובנחסר השיעור במי גשמים, דבהנך גווני הדרי המים לפסוליהו, הלכך לענין הגזירה של י"ח דבר אכתי גזירתם במקומן עומדת, דסו"ס דין שאובין עלייהו, ודו"ק.

והביאו דבאמת כן מבואר בחוות יאיר בביאורו לשיטת רש"י, דמהני השקה להכשיר את המקווה לולא לענין הגזירה של מים שאובין.

אלא דלפי"ז יתחדש דשיטת רש"י כרבינו ירוחם נגד רוב ראשונים דבעינן השקה כל רגע ורגע, ולא מהני השקה אחת לתמיד.

²⁴⁹ ואין להקשות מכל מקווה שיש בו מ' סאה וממלאין בו יותר מים שאובין דגם זה כשר מדין השקה, ונימא דלא יהני לתרומה, דזה לא קשה דהתם יש תערבות, וזה כמו נהר, ורק בים וכן בב' מקוואות שיש ביניהם שפופה"נ או נכרים כשנים.

²⁵⁰ פסחים [ל"ד:]: חולין [כ"ו:]: בכורות [כ"ב] נדה [י"א]. ד"ה נטהר].

²⁵¹ וזה לשון התוס' "דהא מדשוי להו השקה כמחוברים לטהרם מטומאה הוא הדין לענין טבילה נמי", וזה לשון הריטב"א "ועוד דסוף סוף כיון שהמים הטמאים והשאובין שנופלין למקוה נכשרין שם מדין זריעה כדאיתא בפרק כל שעה [ל"ד:]: אין כאן מים שאובים ולא טמאים כלל שכבר נתבטלו שם".

ועיין נמי בספרו של הגאון ר' יחיאל מיכל פיינשטיין על מקוואות, דבשיטת רש"י כתב [עמוד כ"ה] דמבואר דהשקה לא מפקיע דין שאובין, ובשיטת רבינו ירוחם כתב [עמוד מ"א] ג"כ ע"ד זה, והיינו ממש כדרכם של האחרונים.

אולם בעיקר יש לתמוה, דלפי"ז יתחדש דבהשקה בין ב' מקוואות, א' כשירה וא' של מים שאובין וביניהם נקב כשפופה"נ, דתמיד יהיה פסול לתרומה לשיטת רש"י, וזה חידוש גדול.

ג] בביאור פלוגתת הראשונים אפשר לחדש שנחלקו בגדר השקה, האם זה במים או ב'מקווה', ונפ"מ בשני מינים של מים שלא מתערבין, ונפ"מ גם לדינו של רבי ירוחם.

ונראה שיש מקום ליישב את שיטת רש"י ע"ד של האחרונים בלי לחדש שרש"י סובר כרבינו ירוחם, וכלי לחדש שהוא סובר דבכל האופנים של השקה במים שאובין, דתמיד יהיה פסול לתרומה, ובזה יבואר היטב דבר הריטב"א בסוגיין ודברי החזו"ן יאיר.

נחזור לדברי הריטב"א שחידש ליישב את שיטת רש"י עפ"י דרכו של ר' משה הדרשן, דתמהנו בזה, דממנפ"ש, אם מה שהמים מלוחין ולא מתערבין מפריע לדין השקה א"כ לא עלתה לו טבילה בכלל, ואם לא אז למה המים מיקרי שאובין, וצ"ע.

ונראה לחדש דאף דהאחרונים חקרו האם השקה מהני לעקור את הפסול שאובין או שזה רק מחיל דין מקווה על המים בלי להפקיע ממנו את הפסול שאובין, והביאו מקורות שבזה פליגי הראשונים, וכפשוטו י"ל דפליגי ביסוד דינא שאובין אי הוי פסול שייך להפקיעו כמו טומאה, או דאינו פסול, רק חסרון בעשייה, וכבר כתבו כן האחרונים, וכדיבואר בהמשך, ומה"ט לא שייך בזה הפקעה של זריעה, ורק שייך בו דין חיובי לאשוויי למקווה.

אולם נראה לחדש דלא פליגי בגדר שאובין, אלא דפליגי בגדר השקה, ואם נחדש כן שוב נוכל לחדש דרש"י סובר ששני הדינים נכונים, דלרש"י איכא שני דרכים בהשקה, וכדיבואר.

ונקדים דרגילין לחשוב שמקווה הינו המים של המקווה, אולם לעיל [סימן א'] הוכחנו והבאנו הרבה מקורות שאינו כן, אלא דמקווה פירושו "כינוס" ו"היקוות" של מים, והיינו ש'מקווה' אין פירושו מ' סאה של מים שהמציאות של המים היא היא המקווה עצמה, דאינו כן, אלא ד'מקווה' פירושו 'כינוס' ואיסוף של מים, דזהו החפצא ומציאות של מקווה, 'היקוות' של מים, ולכן שייך השקה שאינו לגוף המים רק לכינוס של המים, עיין שם לעיל בזה.

מזה למדנו דבר גדול: המים והמקווה תרתי נינהו, ודו"ק, ולפי"ז נוכל לחדש שיש שני דרכים בהשקה, השקה חדא למים והשקה חדא למקווה, וכדיבואר.

א] יש אופן של השקה שהיא בגוף המים להשוותן לחפצא אחת של מים, ב] יש עוד אופן של השקה במקווה להשוותן למקווה אחת, והיינו לחבר את השאובין ל'דין מקווה' אף אי לא מתחבר ה'מציאות' של המים למים של המקווה, ויתירא מזה, אף אי לו יצויר עיכוב בהשקה של גוף המים אכתי יהיה השקה מצד ה'היקוות' של המים.

ואיכא ביניהם נפ"מ, דהשקה בגוף המים להשוותן לחפצא אחד של מים מכשירה את גוף המים, ובזה מסתלק הפסול שאובין מהמים ואז הפסול הסתלק לתמיד, אכן בהשקה בדין מקווה של המים להשוותן למקווה אחת, הכא בעינן השקה כל רגע ורגע, דבכה"ג לא נסתלק הדין שאובין ממנו, דבכה"ג רק חיילא בהו דין מקווה ביחד עם הפסול שאובין.

ובזה הגענו לשורש פלוגתת הראשונים נגד רבינו ירוחם, דלא נחלקו בגדר פסול שאובין ולא נחלקו מה חיילא ע"י השקה, אלא דנחלקו בעיקר ההשקה עצמה, האם ההשקה חיילא או שהיא חיילא ב'מים', [ואף דלגבי טומאה מודה רבינו ירוחם דנסתלק הטומאה, היינו כנתבאר דלזה סגי בחיבור למקווה בלי להיות גוף אחד, ורק לגבי סילוק הפסול שאובין בעינן גוף אחד, וזה ס"ל לרבינו ירוחם דרק במקווה עצמה נהיה לגוף אחד ולא במים].

ובזה יבואר עיקר חידושו של ר' משה הדרשן דדבריו תמוהין, דמה לי מה שהמים מתערבין או לא מתערבין, הא למה לא סגי להשקה מה שיש נגיעה בין שני המקוואות, ונראה דאם ההשקה אמורה ליצור גוף אחד של מים, א"כ שפיר בעינן מים כאלו ששייך בהם התערבות, אבל אי שני מינים נינהו וכל אחד עומד לבדו, א"כ ע"כ דלא נעשו לגוף אחד של מים.

ומעתה נראה, דכמו שנתחדש דרבינו ירוחם חידש שרק שייך השקה בדין מקווה של המים, ולכן בעינן השקה כל רגע ורגע, כמו כן נתחדש לר' משה הדרשן איכא דרק שייך השקה בגוף המים, הלכך ליכא השקה במי הים כיון שהם לא מתהפכים לגוש אחד של מים, כיון ששני מינים נינהו.

ד] מחדש דלשיטת רש"י אפשר לחדש ששני הדינים בהשקה נכונים, גם השקה במים וגם השקה בדין מקווה, לכן איכא לדידה נפ"מ בשני מינים של מים שלא מתערבין, וגם נפ"מ לדינו של רבי ירוחם.

ובזה הדרנא לשיטת רש"י, דאחרי דנתבאר דנחלקו בעיקר ההשקה עצמה, האם ההשקה חיילא ב'מקווה' או שהיא חיילא ב'מים', דלר' ירוחם ההשקה חיילא ב'מקווה' ולר' משה הדרשן ההשקה חיילא במים עצמן, לפי"ז איכא למימר דלרש"י איכא ב' סוגים של השקה, גם השקה דחיילא ב'מקווה' וגם השקה דחיילא ב'מים', ושני הדינים נכונים.

והיינו דכיון דלש"י נתחדש דאיתנהו לתרווייהו, שוב י"ל דתמיד מהני ההשקה מצד גוף המים להשוותן כגוש אחד של מים, אלא דר' משה הדרשן חידש שבמי הים לא שייך כן כיון ששני סוגים ומינים של מים ניהו ולא מתחברים להיות גוף אחד מצד עצם המים, אולם סו"ס בדין מקווה וב'כינוס' של המים אכתי שייך השקה דבזה כבר לא אכפת לן במה שיש שני סוגים של מים בהך מקווה עצמה.

הרי דבים רק שייך השקה ב'כינוס' של המים, ובכל מים שייך השקה בגוף המים, ויש בזה נפ"מ, דבהשקה בכינוס וב'דין מקווה' של המים בזה בעינן השקה כל רגע ורגע וכסברת רבינו ירוחם, דהכא לא פקע מהמים הדין שאובין רק דחיילא ביה דין הכשר מקווה כל זמן שהזה מחובר למקווה, ופקע ממנו הדין מקווה כשכבר אין כאן השקה.

עוד נפ"מ לחידושו של רש"י, דבהשקה כזו של רבינו ירוחם [דלרש"י רק משכחת לה בים], בזה חידש רש"י דכיון שסו"ס המים מצד עצמן אכתי שאובין ניהו, א"כ אכתי קיימא בה גזירת י"ח, ואכתי טמא לתרומה.

הרי לנו דדווקא בהשקה בים הוא דנשאר הדין שאובין עלייהו לגבי הגזירת י"ח דבר, לא כן בכל השקה בשפופה"נ בין שני מקוואות, דהתם ליכא השקה רק מצד הדין מקווה שבו.

ה] נפ"מ בכל זה בנקב שממעטו ע"י יבחושיין, ומבאר בזה את פלוגתת הראשונים עם הרמב"ם.

ונראה דאיכא גוונא נוספת במקווה רגילה שיש ביניהם שפופה"נ ואכתי משכחת לה נפ"מ בין הנך שני דיני השקה כמו שחידש רש"י בים, ועפי"ז יתיישב קוש' התוס' יו"ט [מקוואות פרק ו' משנה ז' ד"ה רשב"ג] בסתירת הרמב"ם בדין יבחושיין שבריתו מן המים.

דהנה, מצד אחד פוסק הרמב"ם [מקוואות פרק ח' הלכה י"א] "כל שתחילת ברייתו מן המים כגון יבחושיין אדומין מטבילין בו", ואעפי"כ פוסק הרמב"ם [שם הלכה ו'] שגם מה שתחילת ברייתו מן המים ממעט בנקב של שפופרת הנוד בחיבור מקוואות, ובר"ש [מקוואות שם] משמע ששני הנך דינים תלויים זה בזה שלפי הך שיטה שיבחושיין כשרים למקווה ה"ה דאינו ממעט בנקב ולפי השיטה שיבחושיין פסול אז הוא דממעט²⁵², וכבר תמה בזה בתוס' יו"ט²⁵³, ובשיעורי הגרי"ד סולובייצק זצ"ל [זבחים כ"ב: ס"ק ב'] כתב לחדש דמים שעומדים סותמים את הנקב של שפופה"נ, ויבחושיין הוא כמים עומדים שאינם נותנים את המים לעבור, והסברא בזה תמוה, דכמו דמהני מקווה מלא יבחושיין כמו כן יהני נמי בנקב, ולמה לי נקב שדווקא נותנת למים לעבור.

ונראה דשיטת הרמב"ם הוזה היא היא שיטת ר' משה הדרשן, דכמו שר' משהה דרשן מצריך השקה בין ב' מינים שיוכלים להתערבב, כמו כן שיטת הרמב"ם שגם כששני המינים יכולים להתערבב אכן כשיש ביניהם סתימה של מים שלא נותן התערבות דאז דומה למי הים.

²⁵² וסתירה זו מצאנו נמי בשו"ע יו"ד [סימן ר"א], דבסעיף ל"ג פסק דמהני יבחושיין לטבול בהם, ומאידך פסק בסעיף נ"ב דיבחושיין ממעטין.

²⁵³ ותריץ הגרי"ז, עיין בכתבי הגרי"ז זבחים [כ"ב]. שמיישב דלחיבור מקוואות בעינן מים ממש, ויבחושיין אינו מים ממש, וכוונתו שיש לזה דין מים לעניין זה שיחול בו כוח טהרה דמקווה, דכיון דברייתו מן המים להכי אית ליה דין מים, אבל סו"ס אינו מציאות של מים, ולכן אינו חיבור.

ובאופן אחר יש ליישב סתירה זו דס"ל דרק יבחושיין מרוסקין מהני להכשירא דמקווה ולענין חיבור מקוואות מיירי שאינם מרוסקים, וחילוק זה מבואר במג"א, ועיין בזה בשו"ע או"ח [סימן ק"ס ס"י וסימן קס"ב ס"ט ובמג"א ס"ק י"ז] שגם לענין נט"י יש סתירה כנ"ל, ועיין חזו"א [תניינא סימן ו' ס"ק ט'] שהביא ליישב כן, וגם בגליון מהרש"א [שו"ע יו"ד סימן ר"א שם] חילק באופן אחר דמיירי בשני סוגים של יבחושיין.

והסברא ממש כמו שהסברנו בר' משה הדרשן, דכדי להשוותן לגוף אחד של מים, שפיר בעינן שמתערבים זה עם זה ולכן לא מהני מים שאובין בתוך מי הים, ולפי"ז י"ל דה"ה בכל שפופה"נ, דאף דאיכא נקב, אכן סו"ס איכא ביניהם כותל, והך כותל מפריד ביניהם.

ולפי"ז הראשונים שחולקים בזה וסוברים דיבחושיין לא ממעטים בנקב [למ"ד דאית להו כשרות מקווה], לדידהו סגי בהשקה בכינוס של המקווה וא"צ השקה בגוף המים, והיינו דאף דגוף המים לא נהיה לאחד, אכן הדין מקווה והכינוס הוא אחד.

ולפי"ז יתחדש דבשיטת רש"י שני דינים של השקה איכא, א"כ יהיה נפ"מ האם יצטרכו השקה כל רגע ורגע או לא, דבאופן שיש יבחושיין בנקב אז ההשקה היא רק על הדין מקווה שיש במים, ובזה בעינן השקה כל רגע ורגע, עוד נפ"מ דבהשקה זו נאמר שהטובל יהיה טמא לתרומה כמו בהשקה בים, ורק כשאין יבחושיין ליכא טומאה לתרומה, ודו"ק.

ונראה דכמו דנתבאר דברש"י מצאנו שני דינים של השקה לגבי הפקעת הפסול מים שאובין, כמו כן מצאנו כן בשיטת הראב"ה לגבי השלמת השיעור מ' סאה, יעויין בזה בהערה ²⁵⁴.

²⁵⁴ דהנה, יעויין בב"י [סימן ר"א ס"ק נ"ב ד"ה הבא לערב] שהביא גירסא בראב"ה שמבואר בזה שיש שני דינים של השקה, ונקדים, דהנה, יש לעיין דמה הדין בנקב שיש בו נקבים נקבים האם בכה"ג מצטרפין כל הנך נקבים לשיעור שפופרת הנוד או לא, ועיין בזה שולחן ערוך יורה דעה [סימן ר"א סעיף נ"ב] "הבא לערב מקוה פסול או חסר עם מקוה כשר להכשירו, או ששניהם חסרים ובא לערבם להכשירם, צריך שיהא נקב שביניהם רחב כשפופרת הנאד וכו', אם יש נקבים דקים הרבה, מצטרפין לכשפופרת הנאד אם המקוה האחד שלם והשני חסר וכו', אבל אם שניהם חסרים, אין הנקבים הדקים מצטרפין לכשפופרת הנאד", עכ"ל, והמקור לדין זה מהמרדכי [שבועות תשמ"ו] בשם הראב"ה, ויש לעיין דמה הסברא לחלק בזה, וממנפ"ש דאי מצטרפי ה"ה דתמיד יצטרפו ואי לא לא, ועיין בדבר אברהם [ח"א סימן י"ח ס"ק ז' ואילך] מה שכתב בזה.

ובביאור שיטתו היה נראה, וכן מצאתי בדברי הגרי"מ זצ"ל [עמודים קע"ט ק"פ] שמבואר בדברי הראב"ה שנאמרו שני דינים בחיבור מקוואות, חדא בגוף המים להשוותן כגוף אחד של מ' סאה, ולזה בעינן חיבור במים עצמו, ובהלכה זו נאמרה שיעור של כשפופה"נ במים עצמן, ובהלכה זו מצטרפין כל המים בכל הנקבים, דביחד יש שיעור מים, אלא דבנוסף לזה יש דין אחר שכל המים יהיו במקום אחד מקובצין כהדין ולא יהיו בשני מקומות, וכדי לדון את כל המים שנחשבים שהם במקום אחד לזה אנו צריכים נקב בשיעור כשפופה"נ בכותל שמפסיק ביניהם להשוותן לשני מקומות, וע"י נקב בשיעור כזה כבר חשיבי כמקום אחד, ובהלכה זו לא מהני צירוף נקבים, דסו"ס אין כאן נקב אחד של שפופה"נ.

ובדעת הראב"ה נתחדש דאיכא חילוק בין שנים חסרים לאחד חסר בהנך שני דינים, דבדאיכא כבר כינוס וקיבוץ של מים של מ' סאה מקובצין במקום אחד שוב א"צ שגם הכ' סאה הנוספים יהיו במקום אחד עם המ' סאה, דסגי לן במה שמ' סאה מקובצים יחד במק"א, וכל המים הנוספים שמחוברים להך כינוס מים שמם מקווה גם בלי שהם באותו מקום ביחד עם המקווה הראשונה של מ' סאה, אבל כשעדיין ליכא כינוס של מים של מ' סאה במק"א, הכא צריכים ליצור את הכינוס מים, והכא נאמרה הלכה שצריכים להשוותן גם לגוף אחד וגם שיהיו במק"א.

ומעתה א"ש דבא' חסר וא' שלם כבר ליכא שיעור בנקב כשפופרת הנוד, דנקב כשפופה"נ הוא שיעור בצירוף המקום להיות מקום וכינוס אחד, והכא לא בעינן ולהכי סגי גם בנקבים דקין בשיעור כשפופה"נ, דסו"ס איכא מים בשיעור כזה של כשפופה"נ, [דהמים מצטרפי ולא הנקב], משא"כ בשניהם חסרות דהתם בעינן נקב אחד של שפופרת הנוד ליצור את הכינוס מים לדון את כל המים שהם במקום אחד, התם לא יהני צירוף של הרבה נקבים, ודו"ק.

איברא דגם הכא נראה דתלוי בעיקר הספק האם החיבור הוא חיבור בגוף המים או חיבור בדיני טהרה שיש במים, דהנה, יסוד הדברים בנויים על הסברא לחלק בין שנים חסרים לאחד חסר ואחד מלא, דבדאיכא כבר כינוס וקיבוץ של מים של מ' סאה מקובצין במקום אחד שוב א"צ שגם הכ' סאה הנוספים יהיו במקום אחד עם המ' סאה, דכל המים הנוספים שמחוברים להך כינוס מים 'שמם מקווה' גם בלי שהם באותו מקום ביחד עם המקווה הראשונה של מ' סאה, וסברא זו צ"ב, שאם יש דין במקווה שהמים יהיו במק"א א"כ איך חיילא הכא שם מקווה גם בלי להיות במקום אחד, הרי בפני עצמו אינו מקווה ואיך מצטרף למקווה המלא בלי להיות במקום אחד.

ונראה דאם החיבור הוא חיבור בדיני טהרה של המים, שוב י"ל שאחרי שהכוח טהרה כבר חיילא במקווה אחד, שוב מתפשטת ומצטרפת אליה עוד מקווה בתורת טפל למקווה השלימה, דאף דבפני עצמה אינה מקווה אבל טפילה לדינים וכוח טהרה שיש כבר במקווה הראשונה, הלכך מקומו של הראשון הוא מקומו של שני המקוואות מדין טפילות, אכן כל זה היכא דאיכא כבר כוח טהרה במקווה אחת דאז אמרינן שהדינים מתפשטים ומתחבר אליו עוד מקווה להיות טפל אליו, אבל היכא דשניהם חסרים, הרי ליכא דיני טהרה כלל לפני החיבור, והכא הדרא לן עיקר סברת הראב"ה דהכא החיבור צריך להתחיל בגוף המים, ורק אחרי שכל המים הם גוף אחד, אז יחול עליהם כהדין דין מקווה אחד, אלא שבמקווה יש הלכה שיהיו כולה במקום אחד, ולזה בעינן נקב כשפופרת הנוד ליצור כאן 'מקום אחד', ודו"ק.

הרי לנו דשני השיעורים של כשפופה"נ, במים ובנקב, כל אחד שייך לגדר אחר של חיבור, שהדין בנקב הוא מצד החיבור בגוף המים, והדין במים הוא מצד החיבור בדיני טהרה של המים.

וזה כעין שיטת רש"י שיש שני דינים של השקה, חדא מצד המקווה וחדא מצד המים, אלא דרש"י מיירי בהשקה של הכשר מים שאובין והראב"ה מיירי בהשקה של השלמת השיעור למ' סאה, ודו"ק.

פרק ב':

ביאור שיטת הרא"ש בסילון שיש שני דיני השקה.

ו] מביא שבשיטת הרא"ש מבואר דבשאוובין איכא ב' דינים של השקה, חדא בשיעור דכשפופה"נ ובזה הקלו דסגי בהשקה לרגע, וחדא הקילו בכשערה אבל בזה החמירו דבעינן השקה כסדר גם בזמן הטבילה, ומתמה בזה.

נתחדש לעיל בשיטת רש"י שיש שני אופנים של השקה, חד למקווה וחד למים, ונראה להביא לזה מקור משיטת הרא"ש במקוואות [פ"ו מ"ח].

שנינו במשנה: "מטהרים את המקואות העליון מן התחתון והרחוק מן הקרוב, כיצד מביא סלון של חרס או של אבר ומניח ידו תחתיו עד שהוא מתמלא מים ומושכו ומשיקו אפילו כשערה דיו", הרי דסגי בשיעור השקה דכשערה ודיו, וקשה דלעיל [משנה ז'] כתוב שצריכים השקה בנקב וחיבור של שיעור כשפופה הנוד, והכא תנן כשערה ודיו, ותירץ הר"ש דלעיל מיירי בהשלמת שיעור מקווה לשיעור מ' סאה, והכא מיירי בבא להכשיר שאובין, וכיון ששאוובין מדרבנן הקילו בכשערה ודיו.

אולם עיין ברא"ש שפירש שבתחילת החיבור המים מתחבר בשיעור כשפופה"נ, ורק דלאחר מכן מפסיק עיקר החיבור, אבל החיבור ממשיך בשיעור כשערה, והוסיף, דלכן שנינו 'מניח ידו תחתיו עד שהוא מלא מים' דאז בהתחלה יהיה חיבור של כשפופה"נ, אבל אה"נ דאח"כ המים יוצא מהסילון ונשאר מים בשיעור כשערה ודיו.

והרא"ש אזיל לשיטתו במה דלא חילק כהר"ש, דלעיל במשנה ז' בשיעור שפופה"נ פירש הרא"ש דמיירי גם בהשקה לשאובין, אבל הר"ש פירש שם בהדי' דמיירי בשני חסרים ולענין השלמת השיעור, ולשיטתו חילק בין שני המשניות דכשפופה"נ בחסרות וכשערה בשאובין.

ודברי הרא"ש צ"ב בתרתי דמבואר שיש שני דינים של השקה ויש ביניהם שני חילוקים, חדא בשיעור דכשפופה"נ ובזה הקלו דסגי בהשקה לרגע, וחדא הקילו בכשערה אבל בזה החמירו דבעינן השקה כסדר גם בזמן הטבילה, וצ"ע, [ועיין במשנה אחרונה].

ועיקר הדבר צ"ב דלא סגי בהשקה לרגע, ובאמת חידוש זה מבואר בהדי' במשנה שיש חידוש מסויים שמשיקין "הרחוק מן הקרוב", ופירשו הרא"ש והר"ש דקמ"ל דלא חישינן שמא בא אדם בשעתה בטבילה והפסיק את ההשקה, וכבר העיר בזה בתפארת ישראל [בועז סוף י"ב] דל"ל השקה יותר מרגע אחד, דאחרי דפקע פסול שאובין פנים חדשות באו לכאן והאיך יחזור לדין שאובין, וכן תמה נמי במשנה אחרונה, ולכא' מהכא מקור לרבינו ירוחם שבעינן השקה כל הזמן גם בזמן שהוא טובל ולא סגי לרגע אחד, ומחמת קושי' זו מפרש התפארת ישראל את המשנה באופן אחר לדחות דיוק זה שהוא דלא כהילכתא, עכ"פ כן מבואר ברא"ש, אלא דבאמת צ"ב דלמה לא מהני השקה לרגע.

ז] מבאר דלפי הרא"ש יש שני דינים בפסול שאובין, חדא במקווה וחדא במים, ומהני השקה במים לרגע אחד להכשיר את הפסול במים, אלא דבעינן השקה נוספת להחיל בו דין מקווה כלפי הפסול במקווה, וזה בעינן כל רגע ורגע אלא דבזה סגי בהשקה כשערה.

ואשר נראה בזה, ונקדים, דלעיל ברש"י ביארנו שיש שני דינים של השקה, חדא למקווה וחדא למים, והשקה למים מפקיע את כל הפסול שאובין מהמים, והשקה למקווה מחיל דין חיובי של הכשר מקווה עליו בלי להפקיע את הדין שאובין, ובים רק נאמר דין השקה בחלות מקווה ולא בגוף המים, ובזה ביארנו דבדין של השקה במקווה [ולא במים] יודה רש"י לרבינו ירוחם דבעינן השקה כל רגע ורגע, דלא פקע מהמים דין שאובין הלכך לא מהני לרגע אחד, אולם כל זה בים דלא מהני השקה במים עצמן, אבל במקווה רגילה של מי גשמים דמהני ביה השקה בגוף המים, התם באמת לא בעינן השקה כל רגע, ודו"ק.

אולם בשיטת הרא"ש נצטרך לומר דכמו דאיכא שני דיני השקה, חדא בגוף המים וחדא בדין מקווה, כמו"כ איכא שני דינים של פסול שאובין, חדא במקווה וחדא בגוף המים, וכבר מצאנו סברא זו בזכר יצחק [ח"ב סימן מ"ב] לפי השיטות שרוב שאובין דאורייתא, שהדין דאורייתא הוא דין במקווה דילפינן בתו"כ דבעינן עשייה בידי שמים ושאוובין מיקרי בידי אדם, אלא דבדין זה רוב מי גשמים מדין רובו ככולו, ואי היה פסול במים לא היה מהני בזה רובו ככולו, וגם ביטול ברוב לא מהני בפסול שאובין בגוף המים דמין במינו לא בטל, וע"כ דמה"ל ליכא פסול בגוף המים, אלא דמדרבנן פסלו את גוף המים להשוותו למים פסולים הלכך מדרבנן גם מיעוט פסול, [ומוכרח שהדין דרבנן הוא פסול בגוף המים מדמצאנו שג' לוגין פוסלים, ומדפוסל ע"כ שהוא פסול].

הרי לנו שיש שני דינים בשאובין, חדא שהוא חסרון בעשייה של המקווה, וחדא שהוא פסול בגוף המים, ובמק"א הרחבנו לבאר דגם לרמב"ם ודעימיה דשאובין מדרבנן גם בכולו שאובין אכן גם הוא מודה שיש שני דינים מדרבנן, דין ברובו שהוא דין במקווה ודין מיעוטו שהוא דין בגוף המים.

ומעתה י"ל דכלפי הפסול בגוף המים מהני השקה בגוף המים להפקיע ממנו את הפסול שאובין, כמו גבי טומאה שמפקיעין ממנו את הפסול שלו, אבל כלפי החסרון בעשייה ובשם מקווה, בזה לא שייך הפקעה דסו"ס חסר לו בדין חיובי של עשייה בידי אדם, ובזה רק מהני השקה בדין מקווה ובשם מקווה להחיל בו דין מטהר כל זמן שהוא מחובר למקווה, ולכן לדין זה בעינן השקה כל רגע ורגע, דכל רגע ורגע שהוא מחובר למקווה דין מקווה עליו, אבל אח"כ כבר פקע ממנו הדין מקווה וחזר לפסולו, ודו"ק.

ומעתה א"ש דברי הרא"ש, דכלפי הפסול במקווה, בזה בעינן השקה בעיקר השם מקווה, והשקה זו צריכה להיות גם בזמן הטבילה, דכל רגע ורגע מחילים עליו דין מקווה, אלא דכלפי השקה זו סגי בנגיעת מים כשערה, דכל רגע ורגע שהשאובין מחוברין למקווה אז בטלין לגבייהו, וחיילא בהו דין מקווה ודין מטהר מכוח המקווה הכשר, ורק כלפי ההשקה בגוף המים להכשיר את הפסול בגוף המים, בדין זה מהני השקה לרגע אחד, אלא דהשקה זו צריכה להיות בשיעור כשפופה"נ דזה שיעורא דחיבור בגוף המים להשוותן לגוף אחד של מים, ורק בזה פקע פסול שאובין, אלא דאף אי פקע הפסול שאובין מהמים אכתי לא סגי, דסו"ס איכא חסרון בעשייה של המקווה, שנעשה בידי אדם, ולענין זה אכתי בעינן חיבור וביטול לכוח טהרה של המקווה שנעשה בידי שמים ואית ליה הכשר טהרה, ודו"ק.

ונראה דגם רש"י מודה לרא"ש שיש שני דינים בפסול מים שאובין, גם בגוף המים וגם בעשייה של המקווה, אולם רש"י סובר דאהני לן הדין השקה בשם מקווה להחיל בו דין מטהר אעפ"י שיש בה את שני החסרונות, שהרי הדין השקה ב'שם מקווה' ובדין מקווה סגי לן לקבל את דיני המקווה הכשירה בלי שיתקיימו בהך מקווה את כל התנאים, אולם בזה חולק הרא"ש, דס"ל דמים דאיכא בהו פסול שאובין בגוף המים, בזה לא מהני השקה כלל להחיל בהם דיני מקווה והדין מטהר, ולכן רק אחרי שפקע מהמים פסול שאובין ע"י ההשקה בגוף המים כשפופה"נ, אז מהני הדין השקה ב'שם מקווה' ובדין מטהר אף דמצד עצמו חסר בעשייה של המקווה.

ונסיף עוד, דכמו דלר' משה הדרשן לא מהני השקה בגוף המים להיות אחד, ורק כששייך ביניהם תערובת הוא דשייך ביניהם השקה ולכן במי הים תמיד חסר בהשקה בגוף המים, אבל בהשקה בשם מקווה כדרכו של רבינו ירוחם ליתא להך תנאי שיהיה תערובת בגוף המים ולכן זה מהני גם במי הים, כמו כן סובר הרא"ש כהאי חילוק לגבי השיעור של הנקב, דכדי ליצור מצב של תערובת בגוף המים בעינן שיעור של כשפופה"נ, ולא סגי בזה בכשערה.

ולפי"ז לדעת הרא"ש תמיד יהיה חסרון של יבחושינן, דתמיד יעשו סתימה בגוף המים, וכדהבאנו בשיטת הרמב"ם, אלא דלדידיה יהיה סגי מה שלרגע אחד לא היו שם יבחושינן כדי לעקור את הפסול מגוף המים, ושוב יהני לתמיד, דכלפי ההשקה בשם מקווה שהשקה זו צריכה להיות לתמיד, כלפי השקה זו מעיקרא לא אכפת לן במה שאין המים מעורבים, וכלפי השקה זו מעולם לא היה חסרון של יבחושינן, דכמו דכלפי השקה זו סגי בכשערה ולא בעינן כשפופה"נ, כמו כן כלפי השקה זו לא חשיבי היבחושינן כסתימה, ודו"ק.

סימן ז'

מניח קנקנים בראש הגג.

פרק א'

דרכו של הר"ש ר"ן ורשב"א דמתני' מיירי מצד דין שאובין

א] דרכו של הר"ש ר"ן ורשב"א דמתני' מיירי מצד דין שאובין, ונחלקו בדין המשכה בכולה, אלא דנחלקו הר"ש ורשב"א האם מיקרי שאובין מחמת עונת הגשמים או מחמת 'אחשביה'.

יש שני דרכים עיקריים במשנה, דרכו של הר"ש ודעימיה, דמצד שאובין אתינן עלה, והכפייה ושבירה הם מעשים להכשיר ע"י המשכה, ולדרכו של הרא"ש ודעימיה אין כאן שאובין רק תפיסת ידי אדם, ולדידה הכפייה ושבירה הם מעשים להכניס את המים למקוה בלי להחשב כתפיסת ידי אדם, ונבאר את הדברים.

הר"ש והמהר"ם [הובא בתוס' יו"ט] למדו שיש פסול שאובין במים, וכפייה ושבירה הם מעשים של המשכה להכשיר את המים, ופירשו דהמחלוקת ר"א ור"י היא בדין המשכה האם מהני בכולה או רק במקצתה, דר"א ס"ל דמהני המשכה רק במקצת, ולכן צריך שתהא עונת גשמים דע"ז יהא המקוה רובו ממי גשמים, ועל שאר המים שהם רק מיעוט מהני המשכה, ולר"י מהני המשכה בכולה, וכן פירש הרע"ב, [וכן הוא דעת הר"י מלכי צדק הובא בתש' הרי"ד סי' א'].

מבואר בדבריהם דהמים כאן נעשו שאובין ונפסלו וצריך להכשירם ע"י המשכה, והקשה הר"ש בסוף דבריו דכיון דאיירי בהעלן ע"מ לנגבן גרידא הרי א"כ ע"כ דלא נתכוין לקבל בהם המים, ולמה נעשו שאובין, שהרי מבואר בסוג' בשבת דלא נעשו שאובין בלי שנתכוין לשאיבה ודווקא בהניחן בשעת קישור עננים מהני לדונם כשאובין, ועל זה תירץ הר"ש דמ"מ כיון דעירה אותם לבור 'אחשובי אחשבינהו', והיינו דכיון דהוא מערן לבור חשיב דניח"ל בשאיבתן ונעשו שאובין.²⁵⁵

אולם עיין ברשב"א בשער המים [שער ז'] ובר"ן בשבועות [ה' ע"ב לדפי הרי"ף] שפירשו נמי ע"ד הר"ש דהמחלוקת דר"א ור"י אם מהני המשכה בכולה או רק במקצת, אלא דבפירוש דברי המשנה ביארו באופן אחר, ולדידהו הא דתנן עונת גשמים הוא דמה"ט הוי שאובין מאחר דהניחן לכלים בשעת קישור עבים והיא עונת הגשמים [ע'י שבת ט"ז ע"ב], ולכן חשיב שאובין, והא דאר"א אם יש כמעט מים, ל"ד מעט אלא הכוונה רוב מי גשמים דבכה"ג מהני המשכה לר"א, ולר"י יהושע מהני המשכה אפ"ל בכולה, ותמיד קיי"ל כר"י נגד ר"א דר"א שמותי הלכך להלכה א"צ רבייה והמשכה.

הרי דהר"ש למד ד'עונת גשמים' הוא היכי תימצא שיהיה רוב מי גשמים בהמשכה, אבל הראשונים למדו כן בלשון 'כמעט מים' ולדידהו 'עונת הגשמים' בא להחשיבו כשאובין, ולדידהו ע"כ ד'כמעט מים' לאו דווקא אלא שזה רוב, ולפי הר"ש הלשון 'כמעט מים' הוא בדווקא ולדידהו זה בא על דין אחר לגמרי, דבעי שיהא בו מעט מים דאל"כ חיישינן דילמא יפול רביעית מים שאובין בתחילה דלדעת ר"א [לעיל מ"ד] רביעית בתחילה פוסלין את המקוה כג' לוגין בסוף, ור"א אזיל בזה לשיטתו, ולר"י ליכא חשש זה כיון דליכא פסול של רביעית בתחילה, ולכן ליכא תנאה ד'מעט מים', ולר"ן ורשב"א הא דליכא תנאה ד'מעט מים' לר"י היינו משום לדידה מהני המשכה בכולה²⁵⁶, ולדבריהם אין זכר לדין הנוסף של חשש רביעית בתחילה וכתבאר בר"ש.

לדרכם של הר"ש ורשב"א דמצד שאובין אתינן עלה, א"כ ע"כ נתחדש דגם שבירת הכלי עצמו מיקרי המשכה, וכן מפורש בר"ן ובר"ש, והחזו"א [תניא סי' ח' ס"ק י"ג] דן בגדר המשכה האם שבירה באמת

²⁵⁵ ומשמע להדיא מדברי הר"ש דהא דניח"ל במים לא נעשו שאובין בכי, ורק משום דעשה בהם מעשה לערותם לבור הוו שאובין, ועיין חזו"א [קמא סי' ד' סק"ג] שעמד בזה אמאי לא סגי בניחותא לעשותן שאובין, וכשם שלענין הכשר סגי בניחותא לעשותן תלושין, וצ"ע

²⁵⁶ והעיר בזה הגאון ר' איתמר גרבוז שליט"א דמבואר בדברי הרשב"א והר"ן דלר"א דלא מהני המשכה בכולה מהני רק במקצת, ולפ"ז נדחקו דהא דתנן מעט מים הוא ל"ד והכוונה היא רוב, אמנם יעוי' תש' הרשב"א [ח"ה סי' ס"ג] שהביא שיטת השאילתות והראב"ד דשאובה שהמשיכוה ברובה כשירה, ול"ג בכולה, וכ"כ להלן [שם בתשובה ס"ד], ומבואר דס"ל דהמשכה מהני גם ברובה אבל לא בכולה, וא"כ להך שיטה הרי דברי ר"א מתפרשים כפשוטם דמהני מעט מים משום דלא יהא המשכה בכולה אלא ברובה. אלא דהראשונים לא הביאו כלל שיטה כזו, ואפשר דנפל ט"ס שם בדברי הרשב"א ונמחק תיבת ברובה, והכוונה דרק במקצת מהני המשכה

מיקרי המשכה או לא ולמה מיקרי המשכה.

ב] מוכיח דנחלקו לדינא בהעלן ע"מ לנגבן בעונת הגשמים ונפלו מאליהן, [ונחלקו למה תנן 'העלן לנגבן'.

ונראה דאיכא נפ"מ לדינא בין ב' הנך דרכים, דנראה להוכיח דנחלקו הר"ש והראשונים בעיקר חידושם של הראשונים שע"מ לנגבן בשעת עונת גשמים אכתי מיקרי שאובין והוי כשעת קישור עננים, דלפי הר"ש ליכא מקור מהמשנה לדין זה דעונת הגשמים מחמת רוב מי גשמים נשנה ולא מחמת שאובין, ועיין ש"ך [סימן ר"א ס"ק צ"ד] שכתב דבכה"ג באמת לא חשיבי שאובין כיון דהניחן שלא לדעת אף שהיא עונת גשמים ואין בזה מעלת שעת קישור עננים כיון דלא נתכוין אלא לנגבן, והחזו"א [תנינא סימן ח' ס"ק י"א] כתב שאין לדברים אלו שך הש"ך מקור.

ונראה דהמקור מהר"ש, ואין לומר דנהי דלר"ש ליכא מקור מהמשנה, [כיון דלדידיה 'עונת הגשמים' לאו משום שאובין נשנה], אכן אכתי ליכא מקור שהר"ש חולק על עצם הדין, אולם נראה דבאמת מוכרח דחולק, דמה קושי' הר"ש מהסוגי' בשבת בשכח בחצר, דאף בשעת קישור עננים אינם שאובין, הא בהעלן לנגבן ס"ל לראשונים דמיקרי שאובין בשעת עונת הגשמים דסו"ס העלן להשאיר אותם שם והרי יש גשמים, ולא דומה לשכח שלא נתכוין להשאיר אותם במקום הגשם, ומקושי' הר"ש מוכרח שהר"ש ע"כ חולק, ולכן הוצרך לתרץ דמדין אחשביניהו הוא דנהיה לשאובין, ודו"ק.

עוד מוכרח כן מדברי הר"ש בכת"י שכתב "דנראה דמניחן לנגבן ל"ד ואורחא דמילתא נקט כדאשכחן בפרק המניח וכו'", הרי דלדידיה ליכא שום חידוש בזה דמיירי במניחן לנגבן, אולם לר"ן ורשב"א ודאי שיש בזה חידוש, דנתחדש דמיקרי שאובין וכשעת קישור עננים דמי אף דלא חשב עליהם למלאותם אלא לנגבן, וכ"כ החזו"א [שם ס"ק י"ד] שיש כאן חידוש לפי הר"ן בהעלן ע"מ לנגבן, [והיינו דנתחדש כנגד הש"ך], ומדלא פירש כן הר"ש ונדחק שהמשנה לאו דווקא, מזה מוכרח דחולק עליהם וסובר כהש"ך, ודו"ק, הרי לנו דפליגי בדינו של הש"ך.

עכ"פ יצא נפ"מ לדינא בהעלן לנגבן בעונת הגשמים, והמים נפלו מאליהן למקוה האם מיקרי שאובין או לא, דלפי הר"ש אינם שאובין ולראשונים חשיבי שאובין.

ג] דן אי נחלקו הראשונים בחידוש של הר"ש דאחשביניהו משוהו לשאובין, ומחלק בזה בין שיטת הר"ן לרשב"א.

והנה לפי הראשונים הא דחשיבי כשאובין היינו משום דהוי כהניחן בשעת קישור עננים אף דהעלן לנגבן, אכן לפי הר"ש דחולק ע"כ נתחדש דאחשביניהו ע"י העירוי והכפייה, ובזה הוא דנעשה לשאובין, ויש לדון מה שיטת הראשונים בחידוש זה, וכפשוטו י"ל דמדווצרכו לחדש דחשיבי כשאובין דהוי כהניחן בשעת קישור עננים אף דהעלן לנגבן, מזה מוכרח דליכא טעם אחר להחשיבם כשאובין, וע"כ דלית להו טעמא דאחשביניהו.

כן נראה בפשיטות, אולם יתכן דפליגי בזה הר"ן והרשב"א, דהנה, רבי יהושע חולק על ר"א ולדידיה א"צ המשכה ורבייה וסגי בהמשכה לבד, ולכן א"צ "מעט מים", ואלו דברי ר"י שאמר "בין כך ובין כך", היינו דבא להקל דא"צ רוב מים, וכן נראה מהר"ן בפשיטות.

אולם עיין ברשב"א [שם] שהוסיף בדברי יהושע "בין כך ובין כך" דהיינו דר"י קאי על שני דברים שהזכיר ר"א, גם על המעט מים וגם על העונת הגשמים, דלר"א מיירי בלי מעט מים ובלי עונת הגשמים, והנה עונת גשמים היא הסיבה שהמים מיקרי שאובין, ונהי דפליגי על תנאה ד'מעט מים' כיון שבא להקל וא"צ רבייה בהדי' המשכה ומיקל בזה, אבל מה בא לחדש בלי העונת גשמים, הא האיך נהיו המים לשאובין בלי העונת גשמים.

ולכא' היה נראה דאיכא בזה מחלוקת, דר"י בא לחדש דחשיבי כשאובין גם בלי קישור עננים, ומטעמא דאחשביניהו וכהר"ש, ומדאמר ר"א דדווקא בשעת עונת הגשמים צריכים להחמיר משמע דחולק על האי יסוד, אולם כמו דקיי"ל תמיד כר"י נגד ר"א דר"א שמוית, ומה"ט באמת קיי"ל להלכה א"צ רבייה והמשכה וכשיטת ר"י, כמו כן קיי"ל כר"י לחומרא דאחשביניהו מיקרי שאובין, ודו"ק.

ד] מביא מהרשב"א דחולק וסובר דע"י העירוי נהיה כאן תפיסת ידי אדם, ומיישב את סתירת הרשב"א האם המשנה מיירי מצד תפיסת ידי אדם או מצד שאובין.

אולם אף דחשבון הדברים מוכרח, והיינו דלשיטת הרשב"א מוכרח שיש כאן מחלוקת נוספת בין ר"א לר"י בדין שאובין בלי עונת הגשמים, ודלא כהמשמעות הפשוטה בר"ן [דלדידיה משמע שאין כאן

מחלוקת נוספת 'ובין כך ובין כך' רק קאי על רבייה להקל ולומר דא"צ רבייה והמשכה], איברא דבעיקר הדברים חולק הרשב"א על הדין 'אחשבינהו' של הר"ש, וכדיבואר.

דהנה, הרשב"א לעיל [שער ה'] הביא את דברי הר"ש בקושי' דליכא הכא שאובין כיון דהעלן רק לנגבן, והרי זה כשחקן, ודחה את דברי הר"ש דאין להוכיח מהכא סברא דאחשבינהו, דהכא מצד תפיסת ידי אדם אתינן עלה, והיינו דעצם זה שהמים בא ישיר על ידי האדם למקווה שוב מיקרי תפיסת ידי אדם אף דאינו שאוב, עיי"ש.

ויש לתמוה דלכאוף הרשב"א סותר משנתו, דהא לדידיה לא קשה כלל קושי' הר"ש דהא לדידיה מיקרי שאובין מחמת עונת הגשמים וכמו שכתב להלן [שער ז'], ופשוט דכאן [שער ה'] אזיל לשיטתו דלהלכה קיי"ל כר"י ולר"י המשנה מיירי גם בלי עונת גשמים, וכדייקנו בדבריו להלן [שער ז'], וכלפי זה הוצרך לחדש מיקרי תפיסת ידי אדם אף דאינו שאוב, כיון שהמים בא ישיר על ידי האדם למקווה, וראיתי במגילה שם שחילק כן.

עכ"פ מבואר בדבריו דלית ליה האי טעמא דאחשבינהו, דלדידיה המים פסולים מצד תפיסת ידי אדם שהכניס למקוה, וכנראה דלית ליה דין 'אחשבינהו', ופשוט.

ה) סיכום שיטות הראשונים בדין 'אחשבינהו' אי מיקרי שאובין או לא.

נמצאנו למדים מהכא דלפי הר"ש גם ר"א וגם ר"י מודי לסברת אחשבינהו, ולפי הר"ן אין מקור לסברא כזו ולדידיה מיקרי שאובין רק מחמת עונת גשמים, וכפשוטו הר"ן חולק על זה, ולפי הרשב"א ג"כ מוכרח דחולקים על זה, אלא לדידיה חולקים ר"א ור"י בסברא של תפיסת ידי אדם כשבא ישיר מהאדם למקווה, דאי ר"א היה מודה לסברא זו אז למה נאמר הדין של המשנה דווקא בעונת הגשמים, ודו"ק.

ו) נפ"מ נוספת לדינא בין הנך ב' דרכים בדין המשכה קודם רבייה.

והעיר בזה הגאון ר' איתמר גרבוז שליט"א דלכאוף איכא נפ"מ בין ביאור הר"ש לביאור הרשב"א, דלפ"ד הר"ש מבואר דלר"א דבעי רבייה והמשכה, וסגי שתהא ההמשכה קודם הרבייה וכמו שעמד הר"ש, דהא בעונת הגשמים מהני אפילו דתהא הרבייה רק אח"כ כשירד הגשם, אבל לפ"ד הרשב"א והר"ן דלמדנו את הדין רבייה מהלשון "מעט מים" א"כ משמע דבעי שיהא מעט מים [דהיינו רוב מים] ואח"כ מהני ההמשכה, ומבואר דבעי רבייה קודם ההמשכה, וכן מבואר בדברי הרמב"ם [פ"ד ממקואות ה"ח] ובשו"ע [סי' ר"א סעיף מ"ד] דצ"ל רבייה ואח"כ המשכה, ודו"ק.

פרק ב'

דרכו של הרא"ש והרמב"ם שהמשנה קאי בפסול תפיסת ידי אדם,

והנפ"מ בין ב' הדרכים.

ז) דרכו של הרא"ש והרמב"ם דהמשנה לא מיירי בפסול שאובין כלל, אלא בפסול תפיסת ידי אדם.

השיטה השניה במשנה היא שיטת הרמב"ם והרא"ש, ועיין בזה נמי בתשובת הרי"ד [תשו' א'], דאין כאן נידון מצד שאובין כלל וכלל, ובזה חולקים על הראשונים דלעיל.

ולדידהו, מתני' אתי לאשמועינן דאע"ג דבמקוה צריך שיהא דומיא דמעין דביד"ש, אבל כשר גם כשהיה קצת תפיסת יד"א משום דחוץ מהדרשה שיהא דומיא ד'מעין' דביד"ש הא אכתי כתוב לשון 'בור', ולכן ס"ל לר' יהושע דבהניח קנקנין ע"מ לנגבן ולא היה ע"ד מילוי ולא עירן למקוה אע"ג דאיכא קצת תפיסת יד"א בהנחת הקנקנים כשר ע"י שכופן או ששוברן ולא חשיב כה"ג תפיסת יד"א, והיינו דאיתרבי בכלל דרשה ד'בור' בצירוף שני תנאים, א] הנחה מתחילה שלא ע"מ לשאוב, ב] אח"כ לא היה עירוני גמור למקוה, רק מעשה כפייה או שבירה.

ור"א ס"ל דלא הכשירו אלא היכא דאיכא מעט מים, ולכן בעינן עונת גשמים או מעט מים²⁵⁷, והיה נראה שזה תנאי שלישי ב'צימצום' של התפיסת ידי אדם, דעצם זה שלא כל המקוה נעשה על ידו כבר מצמצם את המעשה ידי אדם, והיינו שזה חומרא נוספת לצמצום את התפיסת ידי אדם²⁵⁸, ועיין חזו"א [קמא סימן

²⁵⁷ כן הוא גירסת הרמב"ם בפירושו והרא"ש: או כמעט מים בבור, וע"ע בדברי הרמב"ם בפ"ד ממקואות ה"ג שכ' אע"פ שהיא עונת הגשמים, הרי משמע דמפרש משנתנו בענין אחר, ועיין מש"כ בזה בס' גלות עליות כאן.

²⁵⁸ והגאון הרב ר' איתמר גרבוז שליט"א למד שזה רק חומרא דרבנן שלא יבואו להכשיר שאובין ולכן צריך שיהא היכר שיהא מים כשירין.

ד' סק"ב] שכ' דמסתבר דהשיעור 'מעט' הוא רביעית שהוא שיעור מקוה מה"ת, ונראה דכוונתו כנ"ל דבזה נחלש התפיסת ידי אדם דאיכא כבר תורת עשייה בידי שמים בשיעור מקוה שלם גם בלי מעשיו, והוסיף החזו"א [שם] דדוקא משום ששברם הוא דבעינן מעט מים, כל בנפלו מעצמן א"צ, והיינו נמי כנ"ל דרק כשהוסיף קצת במעשה ידי אדם הוא דבעינן צימצום נוסף במעשיו.

ויעוי' בדברי הרא"ש שכ' דלר"א לא מהני כפיה דבכפיה חשיב לר"א תפיסת יד"א דהוי יותר תפיסת יד"א ופסול לר"א, [וע"ע תש' הרי"ד שם שכ' טעם אחר קצת בהא דכפיה פוסל לר"א] ונמצא דלדברי הרמב"ם הרא"ש ותשובת הרי"ד טעמיה דר' יהושע דלא נפסלו כלל המים, ולא מצינו כלל הך מילתא דהמשכה בכולה מהני, ועיין בהערה ²⁵⁹.

ח] נפ"מ לדינא בין שני הדרכים לענין פסק הלכה בהמשכה בכולה.

וכבר העיר רעק"א דאיכא נפ"מ טובא בין שני הדרכים במשנה לגבי דינא דהמשכה האם להלכה מהני בכולה או לא, דהנה, לשיטת הר"ש והר"ן ורשב"א [דמח' דר"א ור"י היא אי מהני המשכה בכולה] א"כ כיון דקי"ל דר"א ור"י הלכה כר"י [לבד מד' דוכתי כמבואר בנדה דף ז' ע"ב], א"כ מבואר במתני' דמהני המשכה בכולה, וכ"כ הר"ן שם בשבועות, וזהו דעת הרי"ף דפסק דשאובה שהמשיכה כולה כשירה, וכ"ה דעת הר"י מיגאש, אמנם הרמב"ם [פ"ד ממקואות ה"ח] פסק דשאובה שהמשיכה כולה פסולה ²⁶⁰.

והתו"ט תמה על הרמב"ם דנוקט שבהמשיכה כולה פסולה, דהא במשנתנו כתב דקי"ל כר"י, ולדידיה הא שאובה שהמשיכה כשירה, אמנם כבר העיר הגרעק"א דבאמת דברי התו"ט תמוהים, דהרמב"ם הא מפרש למתני' בענין אחר, וכנתבאר הכא בדרכו של הרא"ש, ולדידיה אין מבואר כלל בדברי ר' יהושע דמהני המשכה בכולה, ולכן פסק כהסוגיא דתמורה דלא מהני המשכה אלא במקצתה, ופשוט.

ט] עוד נפ"מ לדינא האם שבירת הכלי בכלל המשכה או לא.

עוד יש נפ"מ בין שני הנך דרכים, דלדרכם של הר"ש והרשב"א דמצד שאובין אתינן עלה, א"כ ע"כ נתחדש דגם שבירה מיקרי המשכה, והחזו"א [תנינא סי' ח' ס"ק י"ג] דן בגדר המשכה האם שבירה באמת מיקרי המשכה או לא ולמה ס"ל להנך ראשונים דמיקרי המשכה, ולפי הרא"ש והרמב"ם ליכא מקור לחידוש זה, ולכא' פליגי בזה, ודו"ק.

י] עוד נפ"מ לדינא האם הדין של המשנה הוא גם בהעלן לשאיבה.

ואיכא נפ"מ גם בפשט המשנה בין שני הדרכים בעיקר תנאה דהעלן כדי לנגבן, דהנה לפירוש הר"ש הרי במתני' המים פסולין למקוה מחמת דין שאובין וצריך להכשירן ע"י המשכה, וצ"ע הא דתנן העלן ע"מ לנגבן דל"ל לאוקמי בכה"ג דהא סו"ס נפסלו המים, ועמד בזה הר"ש בפי' כת"י, [וכתב בתחילת דבריו דדוקא בהעלן ע"מ לנגבן דלא נתכוין לקבל המים לא נעשו שאובין, אך כ' דאין שיטת משנתנו מיושב בכך, וכוונתו דהא במתני' נחלקו בדין המשכה, וא"כ בלא"ה נפסלו המים, והיינו כמו שכתב בהמשך דבריו דכיון דדעתו לערוטן אחשבינהו, וא"כ ל"ל לאוקמי בע"מ לנגבן], וכתב "לכן נראה דלנגבן ל"ד ואורחא דמילתא נקט כדאשכחן בפרק המניח וכו'" יעוי"ש.

וכל זה לפי הר"ש ודעימיה שהם סוברים שהדין של המשנה הוא אמת גם בהעלן לשאיבה, ועיין בהערה ²⁶¹, אכן נראה פשוט דלפי הרא"ש לנגבן דווקא, ופשוט שכל המשנה בנויה על זה שהעלן דווקא לנגבן, דלכן לא חשיב תפיסת ידי אדם גמור, אבל בהעלן לשאיבה לא מצאנו מחלוקת, ואז כו"ע מודי דהוי שאובין ממש, ואין להכשירן, דהמשכה בכולה לא מהני כלל, וכנתבאר לעיל ברמב"ם, ודו"ק.

פרק ג'

פלוגתת המשנה והתו"כ.

י"א] מעורר דלמה נטה הר"ש מהמהלך של התו"כ עפ"י דרכו של הרא"ש והרמב"ם.

והנה יש לעיין טובא, שהרי דברי הרא"ש והרמב"ם מפורשים בתו"כ על הדין מניח קנקנים בראש הגג

²⁵⁹ ויעוי' עוד בא"ר שביאר דר"א לטעמיה דרביעית מים בתחילה פוסל, ולכן החמיר יותר כשלא היה בתחילה מעט מים דפוסל יותר משום שאובין עיי"ש, ומבואר בדברי הגר"א דלר"א צריך שיהיו בו מעט המים בתחילה, אמנם בדברי הרא"ש לא הוזכר ד"ז שצריך שיהיו בתחילה.

²⁶⁰ ושם בה"ט הביא דעת מקצת חכמי המערב דשאובה שהמשיכה כולה טהורה, [וכוונתו לשיטת הר"ש או הר"י מיגאש] ודחה דבריהם וכו' דמעולם לא ראינו מי שעשה מעשה בדבר זה, ועיין בפיהמ"ש להלן [פ"ד מ"ד] שדחה דבריהם בתוקף.

²⁶¹ ואף דלעיל כתבנו דלפי הרשב"א ור"ן שיש חידוש ב'לנגבן', דנתחדש דגם בהעלן לנגבן דמיקרי שאובין וכשעת קישור עננים חשיבא, אכן ברור דגם לדידהו הדין של המשנה קיים בהעלן לשאיבה, דגם בלנגבן נעשו לשאובין ופליגי ר"א ור"י בהכשירא דשאובין, ופשוט

לנגבן, ושניהם הביאו את התו"כ, ושם לא הוזכר לשון שאובין כלל, רק דינא דתפיסת ידי אדם, וזה דין מיוחד מגזה"כ ומדרשה, וא"כ איך יפרש הר"ש את דברי התו"כ, ועיין בדברי חמודות על הרא"ש בהלכות מקוואות [ס"ק כ"ג] שהכריע בפשיטת כהרא"ש ורמב"ם מכוח התו"כ.

ועיין בזה בר"ש בכתב יד שהביא את התו"כ וכתב "שאינן שיטת משנתנו מתיישבת כך", והיינו דמודה לרא"ש שדבריו מפורשים בתו"כ, אלא דסובר שהמשנה קאי בדין אחר ולא מיירי כהתו"כ, אלא דלא איתברר מה ראה שהמשנה חולק עד כדי כך שהוצרך לדחוק דהמשנה מיירי גם בהעלן לשאיבה, והעלן לנגבן' לאו דווקא.

י"ב] הוכחת הר"ש שנחלקו התו"כ והמשנה, ופולגתם בסברא דאחשבינהו.

והיה אפשר לומר שהר"ש למד דכפייה ושבירה הם מהלכים של המשכה, וזה רק אחרי שיש כאן פסול שאובין, ודלא כהרא"ש בתו"כ דכפייה ושבירה באים לצמצם את המעשה תפיסת ידי אדם, שלא יהיה כאן הגבהה ועירוי שזה כבר מעשה ידי אדם, והר"ש הבין שאין דרגות כאלו בצימצום המעשה ידי אדם, אולם זה אינו שהרי הר"ש עצמו בתחילה כשהביא את התו"כ ביאר בעצמו דרך הפירוש לפי התו"כ, שכתב "וישבר או יכפה לפי שאם הגביה את הקנקנים ועירה אותם נעשו שאובין, שאז יש תפיסת ידי אדם", ולמה נטה אח"כ מפירוש זה.

לכן נראה פשוט דמתני' הוסיפה דמיירי בעונת הגשמים והתו"כ לא מיירי בזה, ולפירוש הר"ש מי גשמים רק שייכי לדיני המשכה, דס"ל לר"א דבעינן רוב מי גשמים ביחד עם המשכה, וע"כ דמתני' מיירי שיש כבר פסול שאובין על המים לפני השבירה והכפייה, מדבאו להכשירם בהמשכה, וזה דלא כהתו"כ דלא הצריכו מי גשמים, וע"כ דהתו"כ סובר דאכתי לא נעשו שאובין, והשבירה וכפייה רק באים לצמצם את המעשה ידי אדם ולשמור שהמים לא יעשו לשאובין, הלכך א"צ מי גשמים, והיינו שיש כאן מחלוקת תו"כ ומשנה האם מים הללו בכלל שאובין נינהו כבר.

ועל קושי' זו כבר תירץ הרא"ש דגם אחרי שאין כאן מעשה ידי אדם ממש אכתי בעינן קצת מים אחרים מעורבים, וביארנו שזו חומרא נוספת לצמצם את התפיסת ידי אדם, שכל מעשיו הם רק בחלק מהמים, אכן נראה דהר"ש לא ניחא ליה בהאי חידוש, ומזה הכריח דנחלקו.

ובעיקר פולגתתם צ"ל שלפי התו"כ לא נתחדש כלל דין שאובין בכה"ג דלפי התו"כ ליכא דין אחשבינהו, ורק בקישור עננים מיקרי שאובין, לא כן במניחן ע"מ לנגבן, ורק הר"ש חידש דין אחשבינהו לפי דרכו של המשנה דמיירי גם באופן דהעלן ע"מ לנגבן, הרי דנחלקו בדינא דאחשבינהו האם נעשה בזה לשאובין או לא.

י"ג] הוכחת דגם לרשב"א התו"כ חולק על המשנה, משא"כ לשיטת הר"ן.

ונראה דגם הרשב"א ור"ן למדו שהתו"כ והמשנה חולקים, אלא דלדידיה איכא ב' ראיות, א] לדידיה עונת הגשמים הוצרכו להשוותו לשאובין, וזה כבר ראייה מפורשת דלא כהתו"כ דהתו"כ לא מיירי בשאובין כלל, ולכן לא הוזכר שם עונת גשמים, ב] גם תנאה ד'מעט מים' שזה תנאי בהמשכה שיהא רובו מי גשמים, גם זה ראייה דמיירי בפסול שאובין, ופשוט.

אולם לדידהו ליכא ראייה שיש מחלוקת לדינא, דאיכא למימר דהתו"כ מיירי בלי עונת גשמים הלכך לא חשיבי המים כשאובין, לעומת המשנה דמיירי בעונת גשמים, אולם לפי הרשב"א דלפי רבי יהושע מיירי גם בלי עונת גשמים ואעפ"כ מחמת העירוי הישיר למקוה מיקרי שאובין, א"כ ע"כ דהתו"כ חולק בזה, מדלא בעינן הכשירא דהמשכה לזה.

מסכת סוכה

- 3..... סימן א' סוגי' דחממ"צ
- 3..... פרק א' בדין חממ"צ - בדברי רש"י ריש מכילתין
- 8..... פרק ב' חממ"צ - בדברי הרא"ש ורי"ד בדף [כ"ב]
- 9..... פרק ג' סוגי' דחממ"צ - בדברי הר"ן בדף [כ"ב]
- 11..... פרק ד' חממ"צ - בדין צממ"ח למעלה וחממ"צ למטה, [ברש"י בדף כ"ב ובר"ן בר"ה ברי' דר"י]
- 13..... פרק ה' חממ"צ - פלוגתת הראשונים בסוכה המדובללת [כ"ב].
- 15..... סימן ב' בסוגי' ד"למען ידעו דורותיכם"
- 18..... סימן ג' "צל סכך למעלה מכ' אמות"
- 18..... פרק א' צל סכך למעלה מכ' אמות - ביאור השו"ט בסוגי' לרש"י ולריטב"א
- 20..... פרק ב' צל סכך למעלה מכ' אמות - ביאור יסוד דברי ר' זירא
- 23..... סימן ד' סוגי' דארעי וקבע
- 23..... פרק א' ארעי וקבע - ביאור שי' רש"י בסוגי'
- 25..... פרק ב' ארעי וקבע - ביאור שי' התוס' בסוגי'
- 26..... פרק ג' ארעי וקבע - עוד בשי' התוס', ובשי' ר"י דבעי ארעי בסכך
- 28..... פרק ד' ארעי וקבע - הערות בתוס'
- 29..... סימן ו' קונטרס בסוגי' דחינוך
- פרק א' גדרים שונים וחילוקים שונים בפרטי המצוה לגבי חינוך, ובפלוגתת הראשונים על מי רמי חינוך, האב או הבן. שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת
- פרק ב' גדר חדש של פרטי המצוה בחינוך, מצוה בתוך מצוה, - בגדר מצות הסיבה במצוה, ובגדר בקרבן ראייה בתוך מצות ראייה, ובגדר סמיכת בעלים. שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
- פרק ג' חינוך באב ואם, וביאור השני דינים במצות חינוך, גם על האב וגם על הקטן, ותוספת דברים בדין חינוך לראייה, ויסוד דברי הטורי אבן בחסרונות שתלויים בקטנותו. שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
- פרק ד' גדר חדש: ביאור בפלוגתת הראשונים בחיוב הבן וחיוב האב בחינוך, דיסוד החיוב של האב מקבילה לאחריות הכללית של כל אחד על כל המצוות, [וביאור בצדדי הספק בקטן סומא בחינוך לראייה]. שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
- פרק ה' בסתירות בשיטת הרמב"ם, אי הוי מצווה על האב או הבן. שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
- פרק ו' חילוק בין חינוך למידות וחינוך למצוות. שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
- פרק ז' עוד פרטים בחינוך, א' יש כמה דרגות של חיוב האב, ובנזיר האב במקומו ממש, ב' מחדש שיש מצוה קיומית מה"ת של חינוך, וזה סגי להפקיע מידי איסור ספייה מה"ת. שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
- פרק ח' בגדרי חינוך בפרטי המצוה, ובדין ספייה לקטנים במצות סוכה. שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
- 62..... סימן ח' סוכה קטנה וסוכה גדולה
- 62..... פרק א' סוכה קטנה וסוכה גדולה - בפלוגתת המג"א וב"ח בשיעור ז' על ז'
- 65..... פרק ב' בגדר הגזירה ד"ש מא ימשך אחר שולחנו",
- 65..... וביאור יסוד מצות ישיבה ושינה בסוכה.
- 68..... פרק ג' סוכה גדולה - שיטת הרי"ף בסוכה קטנה.
- 71..... סימן ט' סוגי' דביטול, ובגדר בנין סוכה בקרקע דפנות וסכך
- 71..... פרק א' ביטול - בפלוגתת רש"י והריטב"א
- 72..... פרק ב' ביטול - ביסוד דינא דביטול, ובגדר הדין קרקע בסוכה, והמסתעף בדין קרקע או דפנות גזולים.
- 77..... סימן י' הוציין יורדין לתוך כ'
- 77..... פרק א' הוציין יורדין לכ'.
- 80..... פרק ב' הוציין יורדין לתוך כ'

- 82..... סימן י"א הוציץ פחות מי' ודין דירה סרוחה פחות מעשרה
- 85..... סימן י"ב בדברי מרן בדברי הגרי"ז זצ"ל.
- 88..... סימן י"ג הערות ברש"י בסוגי' דאצטבא
- 89..... סימן י"ד בדינים ובגדרי 'פסל'
- 94..... סימן ט"ו אצטבא מן הצד - לא חזי' לדופן
- 96..... סימן ט"ז סוגי' דדופן עקומה
- 96..... פרק א' מדין קירוב או מדין עיקום
- 98..... פרק ב' דופן עקומה - בהפקעת ה"שם סכך" מהדופן שנתעקמה
- 100..... סימן י"ז סוגי' דחקק
- 107..... סימן י"ח סוגי' דמחיצות ניכרות
- סימן יט קונטרס בגדר דין ישיבת סוכה, ובדין כוונת מצוה ומתעסק במצות שינה בסוכה, ובגדר הגזירה דשמא ימשך
114..... אחר שולחנו.
- 114..... פרק א' כמה קושיות ותמיהות בעיקר מצות ישיבה ושינה בסוכה.
- 117..... פרק ב' דרכו של הצפנת פענח בגדר מצות ישיבת סוכה, שיסוד המצוה היא הקביעת דיורין להשוות את הסוכה לדירה.
- 118..... פרק ג' דרך חדשה בגדר הקביעת דיורין, דחל בגברא ובסוכה כהדדי
- פרק ד' מצות ישיבת סוכה היא מצוה שתלויה בתוצאה [חלות דיורין], ומה"ט נשתנו הגדרים של כוונה ומתעסק במצוה
120..... זו.
- 125..... פרק ה' בגדר הגזירה ד"שמא ימשך אחר שולחנו", ובשיטת הרי"ף בדין סוכה קטנה וסוכה גדולה.
- 129..... סימן כ קונטרס בדין בניית סוכה ובגדרי הכשר מצוה .
- פרק א מקורות בדין בניית סוכה אי הוי מצוה או לא, ודן בגדרי הכשר מצוה, ומביא שיש כמה סתירות ותמיהות בהלכות
129..... הכשר מצוה א' בדיני הברכה ב' בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה ג' בדין זריזין.
- פרק ב': מביא את יסודו הגדול של הנצי"ב בחילוק בין סוגים שונים של הכשר מצוה, והנפ"מ ביניהם בדיני ברכה
132..... ובדין מצוה בו יותר מבשלווח, ומבאר בזה את הגדר בדין בנין סוכה, ודין "לכם" בבניית הסוכה.
- פרק ג': בדברי הביאור הלכה בדין כוונה בעוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי הכשר מצוה, וביאור פלוגתא הבבלי
135..... וירושלמי בדין ברכה בהכשר מצוה, וביאור הגדר בדין הכשר מצוה דבדיקת חמץ, וגדר דין זריזין בהכשר מצוה.
- פרק ד: ביאור פלוגתא הבבלי וירושלמי בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה בכותבי ספרים ומזוזות, וביאור נוסח הברכה
136..... בהכשר מצוה בעושה סוכה ומזוזת לחבירו.
- פרק ה': חידוש בגדר הדין הכשר מצוה בעשיית לולב ועשיית קול שופר.
137.....

מסכת ערכין

- דף ב'..... קמה
- הערות בסוגי' דסמיכה..... קמט
- דף ב':..... קנה
- דף ד'..... קסא
- דף ד':..... קסב
- דף ה':..... קסד

דף ז':.....	קסו
דף י":.....	קסח
דף י"ט:.....	קסח
דף י"ט:.....	קסט
סימן א' בעיקר גזרי 'מופלא סמוך לאיש', בערכין ובכל התורה.....	קעא
פרק א' מחדש דמופלא כגדול לגבי נדרים, ולא דמהני נדר של מופלא אף שהוא קטן.	קעא
פרק ב' חידוש ברמב"ם בתי דיני מופלא.....	קעג
סימן ב' בדין סמיכה ביורש, ובמיעוט של חבריו וקרובי עכו"ם.....	קעה
סימן ג' בגדר ה'שיעור קצוב' בערכין, גם למי שאין לו דמים, דזה מיקרי שוויו.....	קעח
סימן ד' קונטרס בסוגי' דחינוך.....	קפה
פרק א' גדרים שונים וחילוקים שונים בפרטי המצוה לגבי חינוך, ובפולגות הראשונים על מי רמי חינוך, האב או הבן. שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת	
פרק ב' גדר חדש של פרטי המצוה בחינוך, מצוה בתוך מצוה, - בגדר מצות הסיכה במצה, ובגדר בקרבן ראייה בתוך מצות ראייה, ובגדר סמיכת בעלים.....	שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
פרק ג' חינוך באב ואם, וביאור השני דינים במצות חינוך, גם על האב וגם על הקטן, ותוספת דברים בדין חינוך לראייה, ויסוד דברי הטורי אבן בחסרונות שתלויים בקטנותו.....	שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
פרק ד' גדר חדש: ביאור בפולגות הראשונים בחיוב הבן וחיוב האב בחינוך, דיסוד החיוב של האב מקבילה לאחריות הכללית של כל אחד על כל המצוות, [וביאור בצדדי הספק בקטן סומא בחינוך לראייה].....	שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
פרק ה' בסתירות בשיטת הרמב"ם, אי הוי מצווה על האב או הבן.....	שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
פרק ו' חילוק בין חינוך למידות וחינוך למצוות.....	שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
פרק ז' עוד פרטים בחינוך, א' יש כמה דרגות של חיוב האב, ובנזיר האב במקומו ממש, ב' מחדש שיש מצוה קיומית מה"ת של חינוך, וזה סגי להפקיע מידי איסור ספייה מה"ת.....	שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
פרק ח' בגדרי חינוך בפרטי המצוה, ובדין ספייה לקטנים במצות סוכה.....	שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
סימן ה' בגדר חיובא דערכין.....	רכב
פרק א' חילוקי דינים שיש בין ערכין לדמים.....	רכב
פרק ב' ב' דרכים בעיקר הגדר של ערכין, ובמה שיש לתמוה בהם.....	רכה
פרק ג' נתחדש בפרשת ערכין, שחל דין דמים על האדם שבאדם לגבי פרשה זו, וממילא דדומה לקנס לגבי הך פרט שאין כאן תביעה של 'ממון מול ממון' אלא 'ממון מול ערך'.....	רכח
פרק ד' ביאור בשיטת השלטי גיבורים ודעימיה, וביאור בדין ערך סתם.....	רל
סימן ו' בגדרי נדרי הקדש ואמירתו לגבוה, והמסתעף בגדר נדרי ערכין והמיעוט של עכו"ם בזה.....	רלד
פרק א' כמה תמיהות בדרכו של האבני מילואים, שאמירתו לגבוה היא התחייבות ממונית פשוטה, וזה גם הגדר בחיוב ערכין.....	רלד
פרק ב' בגדרי הבעלות והתחייבות באמירתו לגבוה, ובגדר הריבוי של עכו"ם בנדרים ונדבות והמיעוט של עכו"ם בערכין.....	רלו
פרק ג' בדברי הגרש"ש"ק בהתפסה בגוף הנדר ולא בדיני הנדר, ובדברי התורה זרעים בהפקר כנדר.....	רלט
סימן ז' בשמעתתא דהלל, בשיטת רב האי גאון בב' דיני הלל, ובשיטת הרמב"ן בהלל דליל הסדר.....	רמב
פרק א' ב' דינים הלל, בתורת שירה ובתורת קריאה, והנפ"מ, ובגדר הלל ליל הסדר, חנוכה ושביעי של פסח.....	רמב
פרק ב' עיקר החפצא של ההלל היינו שירה, ותמיד שייך לנס גם בי"ח יום, ומבאר עיקר הגדרת 'מועד' במה שייך להלל.....	רמז
פרק ג' בהא דילף תנאה של איסור מלאכה, מהלל של שירה להלל של קריאה.....	רמח
פרק ד' מחדש ששני הדיני הלל חדא נינהו בעיקר המחייב, ותרתי נינהו רק בצורת האמירה, ומבאר עיקר הגדר בטעמא ד"חלוק לקרבנותיהן" דכדמצאנו בכמה אופנים חלוקה זו, ומבאר שוב טעמא דאיסור מלאכה.....	רמט
פרק ה' כמה הערות בהלל.....	רנב

סימן ח' ביאור הק"ו מפסח לפורים לגבי הלל [מגילה י"ד], ובגדר הברכה על הלל שאינה ברכת המצוות, ובדין קריאת התורה והלל בשביעי של פסח..... רנג
סימן ט' דין שירה בביכורים..... רנח

מסכת מקוואות

סימן א' יסוד דינא דמקוה – 'היקוות' וכינוס של מים..... 263

סימן ב' בפלוגתת הראשונים במים שאובין ברוב ומיעוט מה"ת ומדרבנן, ובשיטת הרמב"ם בדין 'ספק מים שאובין', ובדין המשכה, [עפ"י דרכו של הזכר יצחק]. [תוס' ב"ב ס"ו ובראשונים שם, תוס' פסחים י"ז, ר"ש מקוואות פ"ב מ"ג]..... 269

פרק א' דרכו של הזכר יצחק בביאור המחלוקת של הראשונים בדין מים שאובין..... 269

פרק ב' ביאורו של הזכר יצחק בשיטת הרמב"ם בספק מים שאובין..... 274

פרק ג' דרכו של הגרי"ז ותורת זרעים בשיטת הרמב"ם בהמשכה..... 279

סימן ג' דרך חדש בגדרי שאובין ותפיסת ידי אדם בכלי וכלי, ובדין ספק שאובין לקולא ובהכשירא דהמשכה..... 281

פרק א' יסודו הגדול של הזכר יצחק שיש שני דינים בפסול שאובין, א] פסול בעשיית המקוה, ב] פסול בכשרות המים, וזה החילוק בין רוב מיעוט..... 281

פרק ב' מוכיח עוד כיסודו של הזכר יצחק, שיש שני דינים שונים בפסול שאובין גם ברובו שאוב, וזה החילוק שאובין ע"י אדם לשאובין ע"י כלי..... 283

פרק ג' קושיות ותמיהות על יסודו הגדול של הזכר יצחק, ומתמה בגדר הפסול בתפיסת ידי אדם דווקא ע"י כלי..... 286

פרק ד' מהלך חדש בעיקר דין שאובין ותפיסת ידי אדם, שזו הלכה בכינוס ואיסוף ו'היקוות' של המים שזה צריך להתירחם למקוה..... 288

פרק ה' מבאר את החילוקין בין שאובין ע"י אדם בלי כלי וע"י כלי בלי אדם, ומבאר את החילוק בין רוב למיעוט שאובין לגבי המשכה ולגבי ספק מים שאובין..... 291

פרק ו' סיכום דברי הראשונים במה שדנו האם שאובים צריך כלי או לא..... 296

סימן ד' חידוש בגדר הפסול שאובין ותפיסת ידי אדם, [דרך קצרה]..... 299

סימן ה' שיטות הראשונים בעירוב מקוואות כשפופה"נ וטופח להטפח..... 304

פרק א' פלוגתת הראשונים בגדר עירוב מקוואות..... 304

פרק ב' ביאור שיטת ר"ת בשפופה"נ בנקב באמצע, וביאור פלוגתת התוס' בחגיגה בזה..... 307

פרק ג' ביאור שיטת הר"י בהנ"ל..... 310

פרק ד' שיטת הראב"ה בצירוף נקבים לשיעור שפופה"נ..... 312

פרק ה' סתירה בין דברי הגרי"ז בגדר השיעור כשפופה"נ, לדברי הגרי"ז ביבחושיין, ונפ"מ בכל בזה בשיטת הראב"ה..... 316

פרק ו' דברי הגר"ח [טו"א] בדין טופח להטפח בשיטת הרמב"ם, וב' דרכים בביאור הסוגי' בגיטין דאזיל לרבי יהודה, וב' ביאורים בשיטת הרמב"ם בדין טופח להטפח ודין שפופה"נ..... 318

פרק ז' סיכום סברות הראשונים בנדון האם החיבור הוא בגוף המים או בכוח טהרה..... 321

סימן ו' שיטת רש"י בהשקה בחבית של מים שאובין בים הגדול..... 322

פרק א' מהלך חדש ליישב את שיטת רש"י, דשני דיני השקה נאמרו..... 322

פרק ב': ביאור שיטת הרא"ש בסילון שיש שני דיני השקה..... 327

סימן ז' מניח קנקנים בראש הגג..... 329

פרק א' דרכו של הר"ש ר"ן ורשב"א דמתני' מיירי מצד דין שאובין..... 329

פרק ב' דרכו של הרא"ש והרמב"ם שהמשנה קאי בפסול תפיסת ידי אדם, והנפ"מ בין ב' הדרכים..... 331

פרק ג' פלוגתת המשנה והתו"כ..... 332