

אשל אברהם על השו"ע (סס) שכתב ואם קנו קהל ספר תורה אין מברכין שהחיינו יעו"ש.

ומכח כל הלין טעמי חזר בו ממה שכתב למעלה וכתב וכדי שלא יפלו אהדדי הגאון מוהר"ר ברוך פרענקל וסיעתיה עם הגאון מהר"ז מרגליות זצ"ל (הוא הרכ המחבר ספר שיערי תשובה) וסיעתיה, נראה לי איפכא ממה שכתבתי לעיל לחלק בין יחיד לציבור, והוא כי ודאי קניית ספר תורה ליחיד יותר קשה ובא לפרקים מועטים וממילא הוא דומה לדבר הבא מזמן לזמן ומזה מיירי הגאון מוהר"ר ברוך פרענקל זצלה"ה, משא"כ בציבור ביותר נקל לקהל לקנות ספר תורה והוא שכיח טפי, לא דמי לבא מזמן לזמן ואין מברכין שהחיינו ואין כאן מחלוקת.

ועפ"י הצעה זו מסיק שם בזה דבהיות שגם הפמ"ג ביו"ד (סי' כ"ח שפ"ד סק"ה) הניח דין זה בצ"ע, והוא בנוגע אם לברך ברכת שהחיינו על כיסוי הדם בפעם הראשון ודלא כהתבו"ש שהסכים שכן לברך, והברכי יוסף בשירי ברכה (או"ח סי' רכ"ג וזו"ד סי' ע"ר הג"ל) העיד על המנהג גם בכותב ספר תורה שלא לברך שהחיינו אלא דוקא בצירוף ללבוש בגד חדש כן יעשה גם פור"מ נ"י וה' עמו ועם קהלו יצ"ו.

והנלע"ד איברא דמש"כ בשם הגהות אשל אברהם דאין לברך,

טעות נזדקר לפניו, וכן צ"ל שם ואם קנו קהל ספר תורה [אין], כן צ"ל דלא כמו שנדפס (אין) מברכין וכו', מכל מקום ודאי דכן ראוי להלכה למעשה שלא לברך רק בצירוף לבישת בגד חדש.

וכן הוא ג"כ בספר לדוד אמת (סי' ו') וז"ל: הקונה ספר תורה לעצמו כשיתנהו בהיכל יברך שהחיינו על פרי או בגד חדש ויכוון לפטור שהחיינו של הספר תורה אם נתחייב, ויש נוהגים בשעה שקורין בתורה החדש ומעלין את קוניהו לספר תורה, שלובש בגד חדש ומברך שהחיינו, אך אין לברך שהחיינו ולא טוב ומטיב לא יחיד ומכש"כ קהל שקנו ספר תורה, כיון דיש מחלוקת וספק ברכות להקל עכ"ל. וכן מסיק בשדי חמד שם להלכה למעשה, וכן נלע"ד.

ובהיות כן נלע"ד כדי לעשות המצוה בשלימות שכל הקהל ישתתפו ויקחו חלק גם בלבוש החדש שעשו לצורך זה עבור ראש ונשיא הקהילה, וכמש"כ בשו"ת מהרי"א (סס) שיעשו הציבור גם כן בגד עליון חדש לכבוד הד"ג מעכ"ת נ"י והוא יברך הברכה על הבימה, וה' עמו ועם כל הקהל הע"י.

הנלע"ד כתבתי זהו מה שנלע"ד בנידון זה להלכה למעשה, יעזור השי"ת שלא נכשל בדבר הלכה ונזכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא אכיר.



הרב הגאון רבי אשר יעקב וועסטהיים שליט"א ראש ביד"ץ איגוד הרבנים

בענין הצורך לשני שוחטים שיעמדו יחד בשחיטות ובדיקות

ובפרי מגדים (סי' י"ח נס"ד כ"ט) כתב, 'ואני הגבר ראה עני בעו"ה רבו המתפרצים ביותר וודאי טוב היה להחזיר הדבר ליושנה שלא ישחוט השוחט עד שיראה סכיני לחכם בעיר גם שיהיו שנים אצל שחיטה כי טובים השנים מאחד', עכ"ל, ובס' מנחת יוסף (להקטח מנזיסק, נסיון י"ח נלקוטי יוסף) הביא דברי הפרי מגדים אלה, והוסיף דס' ב"א סקל"ג כ' דכ"ש שצריך החכם להיות אצל מיעוך הסרכות שרבו המתפרצים ביותר בעוה"ר עיין שם, עכ"ל.

בס' משפטי רבי עקיבא איגר (סי' ג') במכתב לאלופי הקהלה דעיר פרידלאנד כ' וז"ל, זה דרכי תמיד לחקור להעוברים ושבים הבאים דרך קהלתכם לפה כו' וזה איזה פעמים ע"י התגלגלות הדברים אמרו שב' השוחטים דמתא אין הולכים יחד בקביעות, אם כי קשה עלי להאמין אחרי שבעת נסיעתי משם בקשתי מכבודכם שיתקיימו התקנות קבועות וישרות שתקנתי לכם בעזה"י ויסודותם בהררי קדש, ומלאתם בפיכם לאמר, יבטח בנו שלא ישונה ח"ו קוצו של יו"ד כו' ואיך אאמין הנ"ל ובפרט בענין התיקון ההוא שהוא יסוד גדול ליראת ה' כו' אבל אחרי שנודעתי כן מרבים כמה פעמים צריך אנכי לחוש לדבר הזה כו'

התקנה להעמיד שני שוחטים בעת השחיטות והבדיקות כבר מזמן הראשונים כמבואר בשו"ת מהרי"ק (סימן ל"ז), וז"ל, 'הנני ממשיך את ידי מבהמה גסה דשכיחי ביה טריפות אם לא בנבדקת מאנשי' בדוקים אצלינו ושיהיו שני בודקים ואחר ההזהרה מאתי להטריף כל הסרכות ואפי' כסדרן גם בלא חלוץ, עכ"ל.

בשמלה חדשה (סי' י"ח ס"ט) כתב בזה הלשון, 'מדינא דגמרא היה אסור לטבח לשחוט אפילו סכין בדוק ויפה בידו עד שיראנו לחכם, אם מפני כבוד החכם ואם מפני זהירות יתירה שיהא הסכין כשר בלי גמגום כו' וראיתי במקומות החרדים לדבר ה' ממנים שנים [שוחטים] וטובים השנים מן האחד כו' ומה טוב היה בדורות אלו להחזיר הדבר ליושנו למנות אחד מגדולי העיר שאליו יובל הסכין לבדקו', עכ"ל, הרי דיש ב' טעמים להראות הסכין, הא' מפני כבוד החכם, והב' מפני זהירות יתירה שיהא הסכין יפה בלי גמגום, על אף שרוב המצויין אצל שחיטה מומחין הם, ומטעם זה החרדים ממנים שני שוחטים כדי שיראו זל"ז סכיניהם ויתקיים הטעם הב', אע"ג דטעם הא' ליתא האידנא שחכמים מחלו כבודם.

הבשם גן הדסים בש"ת מו"ה מרדכי
בנעט נ"י אב"ד ור"מ דק"ק שטאמפי
יע"א.

אודות תקנות קהלתו מימי עולם
להעמיד ב' שוחטים בבית
המטבחים לבדוק הסכין והריאה ע"י
שניהם ופר"מ הוסיף שגם בכל בהמה
דקה יעמדו שני שוחטים כנ"ל וקבלו
עליהם והחזיקו במנהג הזה יותר מד'
שנים ועתה באו בה פריצים וחללוהו
ונפשו היפה בשאלתו אם הוא מנהג יפה
וגדר וסיג לתורה או אם אפשר לבטל
המנהג הזה אחר אשר החלו לעשותו
ולקיימו.

הנה גוף המנהג ודאי מנהג ותיקין הוא
הגם שמעיקור [שמעיקר] הדין עד
אחד נאמן באיסורין ורוב המצוין אצל
המצות מוחזקין ומומחים הם הגם
שבשחיטה החמירו חז"ל שצריך להראות
סכיננו לחכם מ"מ כבר כ' הרא"ש פ"ק
דחולין דעכשיו שממנים אנשים ידועים
על השחיטה להם מחלו חכמים כבודם
שיכול לשחוט בלי הראות סכיננו לחכם
על כל שחיטה ושחיטה מ"מ כבר כתב
רבינו יונה ומביאו ב"י (סימן י"ח) ומהרש"ל
בים של שלמה (פ"ק דחולין) שעכ"פ צריך
השגחה גדולה על השוחטים הממוני'
האלו ועכ"פ יהי' השגחת חכם העיר
עליו ושתהי' אימתו עליו ולהסיר סכיננו
לפניו זמן זמנים טובא ואז ראוי הממונה
על השחיטה לשחוט בלי ראות סכיננו
על כל שחיטה ושחיטה ולממוני' כאלו
מחלו חכמים על כבודם אבל זולת זה

מוכרחני לערוך לכבודכם מכתב ולבקש
ממכם מאד אם יקרה נפשי בעיניכם
וכמים הפנים כו' ואם עוד תחשבוני
לאב"ד שלכם ולשמור פקודתי, תראו
לתקן זה ולקבוע זה ליתד שלא תמוט
ששני השוחטים צריכים לילך יחד
לשחיטות גסות ודקות ועגלים (חזן מעופות)
שיהיה בדיקת הסכין ובדיקת הריאה יוצא
מבין שניהם, פעם ישחוט ויבדוק זה
והשני יעמוד על גבו ויבדוק אחריו הסכין
והריאה, ופעם ישחוט ויבדוק השני והא'
יעמוד ע"ג ויבדוק אחריו הסכין והסמנים,
ובשום אופן לא יהיה נעשה ע"י אחד
בלתי אם שנים נועדו יחד, ורק לפעמים
ע"י מקרה שא' יש בו מיחוש ח"ו או
כדומה, צריך השני להודיע כן תחלה
להמורה וליקח רשות ממנו לילך לבדו
למלאכתו מלאכת השמים, תדעו כי הוא
ענין ותיקון גדול למאד למאד, אבטח
כי דברי יעשו פרי אצלכם בעזה"י ומה
טוב אם תרצו למחול עכ"ה להודיעני
שנתמלאו דברי ואשמח בזה, ראוי ונכון
שיתחייבו כן ב' השוחטים בחתימת ידם
בפנקס הקהל שיהיה זה למשמרת ולחק
קבוע ולא יעבור, ידידכם או"נ דוש"ת
בלו"נ, הק' עקיבא גינז מא"ש, עכ"ל,
הרי כמה שנתלבט אותו גאון וצדיק
להעמיד ענין זה שיהיו תמיד שני שוחטים
יחד ויראו סכיניהם זל"ז ויבדקו זא"ז
השחיטה והבדיקה, אלא שהוציא עופות
מכלל התקנה.

וז"ל שו"ת חתם סופר (יו"ד חלק ב סימן י"ג),
שלום וכ"ט לי"נ הרב הגאון
המאה"ג המופלג והמפורסים ערוגת

אין ראוי למחול ואם כבוד חכמים מחול כבוד שמים מי ימחול.

ובכל זאת שהממונים נוהגים כנ"ל ראיתי בכל מקום שעברתי בקהלות גדולות מנהגים שונים כי בק"ק פפ"דמ תיקן מ"ו הפלאה ז"ל שאפי' שום עוף לא ישחוט בלי שנים בודקים הסכין לפני שחיטה מיהת ומכ"ש בהמה בין גסה בין דקה ופה הק"ק החמירו רק בגסות ולא בדקות ולא בעופות חוץ משחיטו' כפרות שבין ר"ה ליה"כ ומ"מ אימת חכמי העיר על השוחטים ובודקים ורגילים אנחנו ב"ד תלתא לבוא פתאום לבית המטבחי' בין במקום שחיטת הבהמה בין במקום שחיטו' העופות ולבדוק סכיניהם ולחטט אחרי כל מעשיהם באופן שבכל עת יהי' בגדיהם לבנים ובכל זאת בכל ערב ראש חודש מחוייבים להראות סכיניהם לחכם ואמנם עיקר הטעם שלא הנהיגו חומרא זו של ב' שוחטים גם בדקות נעלם ממני הגם דמקרה הריאה וסרכות לא שכיחי בהו מ"מ לענין בדיקות הסכין אין חילוק בין דקות לגסות ואני הנחתיו להם מנהגם בזה.

וממילא יובן מר כי אתריה שהנהיג גם בדקות כן יאושר כחו וחילו ואחר שתיקן כן מתחילה לבני עירו וקבלוהו ופשט מנהגו כן כמה שנים שוב אפילו ב"ד אחר אינו יכול לבטלו דה"ל כדבר שפשט איסורו בכל ישראל כיון שמתחילה לא התקין אלא לעירו ושם פשטה תקנה זו, וסברא זו כתבו תוס' בגיטין (ל"ו ע"ב סד"ה אלא וכו') ומיהו בדבר שלא תקנו שיתפשט וכו' עיין שם אמנם

ב"ד גדול בחכמה ובמנין יכול לבטלו אם אינו נעשות לסיג וגדר אך אם נעשות לסייג וגדר ועדיין צריך לאותו סיג אפילו ב"ד גדול אינו יכול לבטלו כמ"ש הרמב"ם (פ"ג מממרים הלכה ג') ומ"ש כ"מ (סס הלכה ז') מפרוזבל דפ' השולח ל"ו ע"ב דהוה למיגדר שלא יבואו לעבור על השמר לך פן יהי' דבר עם לבבך בליעל ואפ"ה אי לדרי עלמא תיקן ב"ד הגדול יכול לבטלו עיין שנדחק בכ"מ (סס ר"ט הלכ' ז') ולפע"ד נעלמו ממנו דברי רש"י שם ד"ה לבטולי ולהושיב ב"ד אי אכשיר דרי ולא נמנעו מלהלות וכו' עכ"ל הרי דמיירי כשבטל טעם הסייג ובהא הרמב"ם מודה דמהני גדול לבטולי ובהא מיירי נמי תוס' הנ"ל סד"ה אלא וכו' עיין שם אבל כל זמן שטעם הגדר והסייג קיים צדקו דברי הרמב"ם שאפילו גדול אינו יכול לבטלו.

הרי דההפלאה תיקן שיהיו שני שוחטים בפפד"מ גם בעופות, ובפ"ב לא נהגו כן ולא שינה מנהגם בזה גם לענין דקות, ומ"מ היה הבי"ד דשם מבקר במקום שחיטת העופות ג"כ פתאום, ועכ"פ בזמן שחיטת הכפרות גם בעירו תיקנו כן, הרי דברבוי הנשחטים חששו שיהיו שנים גם בפ"ב, וי"ל דהגרע"א מיירי בעיר פרידלאנד שאינה כ"כ גדולה ולא היתה שם שחיטה מרובה אולי גם בשחיטת כפרות, וא"כ במציאות דידן ששחיטת עופות היא הרבה יותר גדולה משחיטתם בשעת הכפרות, ודאי דכו"ע לא פליגי דבעינן שני שוחטים ושיראו סכיניהם זל"ז.

שוחט עבור שאינו רוצה להראות סכינו להשו"ב חבירו כי מי שהוא יר"ש אדרבא רוצה להראות סכינו להנצל ממשגה, ולפעמים הוא ע"י חסרון אומנותו ירא להראותו, ותרתי איתנהו ביה, חסרון אומנות וחסרון יראת שמים, ע"כ, וע"ע בדע"ת סי' ל"ט סעיף ע"א מש"כ בזה.

ובל הנ"ל הביא גם בס' בית דוד (סי' א') ניסה"ב אות ז' סק"ד, והוסיף דבמעשה רב של הגר"א אי' דמוטב לאכול חלב בשבת מלאכול מבהמה שנשחטה בלי עומד על גביו, וכ' שזה באות צ', וכן הביא דבריו בס' מטה אשר (סי' י"ח אות נ"ו), ולא מצאתי דברים במעשה רב שנדפס בסידורים, אבל מצאתיו במעשה רב שנדפס בירושת"ו בספר בפנ"ע, וכנראה שהשמיטוהו מדפיסי הסידור.

ובדרכ"ת (סי' א' אות נט"ו) הביא דברי שו"ת שבות יעקב (חלק ג' סימן נ"ח), וז"ל שם, וכן נהגתי במדינת הסרים למשמעתי שבדקתי כל השוחטים ובודקים בהל' שו"ב ובבדיק' והרגשת והשחזת הסכי' וזרזתי אותם מאוד מאוד על זה וכולם תקעו כפם בפועל ממש להיות זריזין בבדיקת הסכין אם יהיה בישובם שוחט אחד מומחה או מורה להראות לפניו סכינו פעם אחת בשבוע גם שלא להכשיר שום בהמה שיש בה ריעותא עד שיצרף אליו שוחט א' מומחה או מורה כו', עכ"ל. הרי דעכ"פ עיכב ע"י השוחט לענין להכשיר היכא דיש ריעותא אא"כ יהיה עמו עוד אחד - אע"ג שלא הטיל כן לענין בדיקת הסכין, נראה דמיירי

בשו"ת מהר"ם שי"ק (חיו"ד סי' ה' כ') לקהלה שהיתה שם תקנה משנים קדמוניות להיות שני שוחטים יחד בבית המטבחים, ואח"כ תיקנו שיהיו שנים גם בבדיקת הריאה, ועכשיו השוחטים עוברים על זה, והביא שם דברי השמ"ח והפרי מגדים והחתם סופר הנ"ל, וכתב וז"ל, וכיון שמבואר מפוסקים שצורך יש בזה ויש סיג וגדר, א"כ בודאי מי שיש לו כח וממשלה לאשר ולקיים ולהקים מוסדי התורה הוא מושבע ועומד, ועל זה קרע אשי' את בגדיו, ואפילו מי שהוא צדיק גמור ואינו מאשר ומקיים התורה ביד המבטלים הוא עובר בקרא דארור אשר לא יקים, וכמ"ש הרמב"ן, וא"כ בודאי אינם יוצאים י"ש אם מניחים לבטל תקנות טובות ומועילות כאלו, עכ"ל.

ובס' דעת תורה (סי' י"ח אות ל"ח), כתב ומצאתי בקונטרס ז"א ממנהגי ארץ המערב (שנדפס בס' זכ"א מהש"צ מלונדון דף נ"ו אות פ"ו) וז"ל, תקנת קדמונינו וכו' בגזירת נח"ש שתבדק הסכין עם עוד אדם אחד בחוש המישוש ובל"ז אין להתיר לעולם וכו' וכבר ידוע דעיקר השחיטה והטריפות הוא הסכין ומקרא מלא הוא: גורו לכם מפני חרב וכו', ואח"כ כ' וז"ל, והעיד לפני רב אחד שראה קלף ישן ועליו חתומים מאה רבנים ובראשם הב"י ז"ל שתיקנו שיבדקו תמיד שני שו"ב את הסכין וגם הריאה ופורץ גדר ישכנו נחש, עכ"ל, הרי דכבר בדורות הקדומים היתה תקנה זו.

עוד הביא שם בדע"ת דברי הטוטו"ד מה"ג סי' ל"ה שפסק להעביר

בישובים קטנים, כדמשמע מלשונו, שא"א להם להחזיק שני שוחטים, אבל עכ"פ בבדיקה להכשיר הקפיד.

ועיין שם שהביא משו"ת דברי חיים שהמנהג בכל תפוצות ישראל שיש שני שוחטים שאין אחד לבדו שוחט בלי חברו שרואה סכינו, וכן מנהגנו פה אף שת"ל השוחטים מומחים ויראי השם אין שוחטים רק בצירוף שניהם, ויותר החמרנו עליהם שאם אחד טרוד באיזה טירדא צריך אחד מהב"ד לילך עמו לבית השחיטה, ועיין שם בסי' י' שכ' שהמנהג בכל המקומות כן גם בבדיקת הריאה ששני שו"ב מחפשים בכל הצורך כל אחד בפני עצמו, ע"כ.

ועיין שם בדרכ"ת שהביא משו"ת טוטו"ד ומשו"ת בר אוריין דיכולים שני השוחטים להיות קרובים זל"ז, או רב ותלמיד.

ומציאתי שכן כתב הגאון רבי חיים פאלאג'י ז"ל בשו"ת חיים ביד סימן ב ד"ה למי יחפוץ, שכ' ועשינו תקנה כד"ת. עם חכם שהיו אצל הספרדים איש צדיק שיהיו שני שו"ב אצל הבדיקה כמבואר בפוסקים כו' ובד"ה הנה קול כ' ועתה אליכם המצוה הזאת להתנהג מכאן ולהבא עפ"י התקנה ההגונה רבת המעלות אשר נתפשטה כמעט בכל תפוצות ישראל שיהיו שני שוחטים אצל השחיטה והבדיקה וכמו שהיו עד עתה כו', ע"כ.

וכן איתא בשו"ת יהודה יעלה חלק א - יו"ד סימן ט שכ' ע"ד מעשה שהי' וכו' ראובן מלמד תינוקות ולפעמים הלך לשחוט בכפרים הסמוכים וזה שלש שנים נדר בעת חליו שלא לשחוט עוד. ועתה היום צריכים לו עפ"י מנהג ותיקון הקהלות להיות שני שוחטים יחד בבית המטבחים כו', ע"כ.

הרי מבואר מכל הנ"ל הצורך לשני שוחטים ובדקים לעמוד זה על זה ולהראות סכינם זל"ז ולראות שניהם בבדיקת הריאה, ובפרט כהיום שהשחיטות גדולות ומרובות, ויש לפעמים לחץ, ואין לשו"ב תמיד ישוב הדעת כדבעי, ודאי יש צורך גדול להנהיג כן ויתרבה טהרה בישראל עי"ז בעזהשי"ת.

ועיין עוד בס' מנחת יוסף להרב חיים יוסף ארי' שו"ב דק"ק בריסק (נסי' י"ח זלקוטי יוסף סק"ט) מה שתיקן אביו בבריסק וגם מה שתיקן אח"כ הגאון מהרי"ל דיסקין, ועיין שם בסוף הס"ק שלפני זה עוד טעם לזהירות זאת, והוא כדי ששני שוחטים ישחטו בסירוגין, וכל אחד לא ישחוט הרבה בבת אחת, כי בזה ג"כ יחלש כוחותיו ולא יוכל לבדוק הסכין כראוי, וגם גוף מעשה השחיטה יכול להתקלקל עי"ז, וכ' שם דהרבה הוא שלשים, בין בבהמות בין בעופות, וסיים שם וז"ל, ועכ"פ לא ישחוט שלשים בבת אחת [כ' זה בשם ס' תואר משה] אשר יעקב וועסטהיים



הרב הגאון רבי פנחס ווייס שליט"א

ראש הכולל ייטב לב דסאטמאר

בירור בענין בישול בשבת באינסטטענט קאפע (שקורין נעסקאפע)

בענין בישול במלח

בגמרא שבת (מ"ז ע"ב) איכא שני לשונות לגבי מלח, לפי לשון הראשון יש במלח חומרא שמתבשל אפי' בכלי שני, ולפי לשון השני יש במלח קולא שאפילו בכ"ר אינו מתבשל (היכא דהעבירוהו מעל האש) דצריכא מילחא בישולא כבישרא דתורא עיין שם, ולהלכה קיי"ל כלישנא בתרא להקל, אלא דכתבו שם התוס' דהמחמיר כלישנא קמא שלא לתת מלח אפילו בכלי שני תע"ב. ועיין במרדכי שכתב וה"ר דן אמר לי דממלח שלנו דמתקנים אותו ע"י בישול אין לחוש כדתינא כל שבא בחמין לפני השבת וכו' (היינו בדבר יבש אין בישול אחר בישול) ומ"מ המחמיר תע"ב שלא ליתן מלח אפי' בכ"ש כל זמן שהיס"ב הואיל ואיכא איסורא דאו' בבישול, עכ"ל, ועיין בבגדי ישע שמפרש שמה שמסיק המרדכי שהמחמיר תע"ב, קאי על סתם מלח ולא על מלח שמתקנים אותו ע"י בישול, דבזה נשאר הסברא שהזכיר דאין בישול אחר בישול.

סברת המחצה"ש דדבר יבש שנעשה אח"כ לח, דינו כדבר לח

וז"ל המחבר (סי' ק"ח סעי' ט'), כ"ר שהעבירוהו מעל האש מבשל וכו'

אבל מלח מותר לתת לתוכו כיון שהעבירוהו מעל האש ע"כ, וכתב הרמ"א ויש אוסרין לתת מלח אפי' בכ"ש כל זמן שהיס"ב והמחמיר תע"ב (תוס') עכ"ל, וכתב המג"א בס"ק ל"א וז"ל: ונ"ל דמלח שעושין ממים שמבשלין אותן אין בו משום בישול דאין בישול אחר בישול עכ"ל, וכתב המחצה"ש דהא דלא הביא המג"א דין זה מהמרדכי, הוא משום דבמרדכי מסיק דהמחמיר תע"ב אפילו במלח שלנו דנתבשל, והיינו טעמא משום דאע"פ דבדבר יבש אין בא"ב, מ"מ מסתפק המרדכי דאולי יש להחמיר כיון דסופו להעשות דבר לח, ובדבר לח קיי"ל דיש בא"ב, וע"כ כתב המרדכי והמחמיר תע"ב, אבל המג"א ס"ל בפשיטות דאזלינן בתר השתא דדינו כדבר יבש, וע"כ בא להשמיענו דאין צריכים אפילו להחמיר היכא שהמלח נתבשל עכ"ד, ועכ"פ מבואר במחצה"ש דהמרדכי דמחמיר קאי גם על מלח שנתבשל, ומשום דחושש דאזלינן בתר תחילתו דהוא דבר לח, והיינו דלא כהבגדי ישע דמפרש שהמרדכי קאי רק על מלח שלא נתבשל.

ביאור שיטת השו"ע הרב

ועיין בשו"ע הרב (סעי' י"ח) שכתב שהמחמיר במלח שלנו שנתבשל

למלח שלא נתבשל) ע"כ יש להחמיר בכלום, אבל בשאר אוכלים בוודאי אזלינן בתר השתא דהוא דבר יבש, ואין אפילו ענין להחמיר, וא"כ א"ש הא דבשאר אוכלים סתם דבריו דדינו כדבר יבש.

ביאור דברי הפידור הרב

אלא דכל זה בנוגע לדברי הרב בשו"ע, אבל בפסקי הסידור מבואר להדיא שדבר יבש שנעשה דבר לח יש לדונו כדבר לח, ובדבר לח היכא שנצטנן יש בישול אחר בישול, וכתב שם שיש אפילו חשש איסור סקילה עיין שם, (משמע שס"ל דבדבר לח שנתבשל ונצטנן בישולו הוא מה"ת - וזה חידוש, דרוב הפוסקים נקטו דלדין הוא רק חומרא כמו שנביא להלן מהחזון איש והפרמ"ג), וצ"ל שבסידור חזר בו הרב ממש"כ בשו"ע. והנה הרב בסידור שם מיירי לחמם דבר יבש כנגד האש עד שנימוח וזה דומה להמבשל בכ"ר, ולכאורה משמע דבכלי שני הוא מיקל, דכתב שם דעל כן לא יערה מים חמים על גבי צוקער שנמחה ונעשה לח, ומשמע דדוקא לערות מהכ"ר על גבי הצוקער אסור, אבל בכלי שני מותר, אלא דלהלן לגבי מלח שנתבשל, כתב הרב שם דיש להחמיר גם בכלי שני כמו במלח שלא נתבשל, ואולי בצוקער ג"כ מחמיר בכלי שני, אע"פ שלא פירש כן, וי"ל עוד, דדוקא במלח דמצינו בחד לישנא בגמרא שמתבשל בכלי שני, ע"כ אע"פ דלא קיי"ל כהך לישנא מעיקר הדין, כיון דעכ"פ מחמירים אנו כהך לישנא, וכמו שכתב התוס', ע"כ אין לחלק

"כמו בשאר מלח" תע"ב, ובשאר מלח פסק שם השו"ע הרב בסעי' י"ז שהמחמיר שלא לתתו אפי' בכ"ש תע"ב, ומבואר שס"ל גם במלח שנתבשל שאין לתתו אפילו לכ"ש, ובפשטות סברתו הוא שכיון שע"י הבישול נעשה דבר לח יש להחמיר בו כמו בדבר לח, וכמו שמסביר המחצה"ש סברת המרדכי וכו"ל, וכן מבואר להדיא בסידור הרב דדבר יבש שנעשה דבר לח יש לילך בתר סופו (ועי' להלן שנבאר דבריו בסידור), אלא דקשה דבשו"ע הרב בסעי' י"א כתב שתבשיל יבש שנצטנן מותר לשרותו בכ"ר רותח "כדי שיהא נימוח שם ויהיה דבר לח", וכן להלן בסעי' כ"ז כתב הרב לגבי אינפאנדה שיש מתירין לחממו נגד האש שלא ס"ל לאיסור נולד, ומשום בישול אין כאן בשומן הקרוש שנימוח מפני שאין בישול אחר בישול בדבר יבש "אע"פ שנימוח בבישול זה השני" כמו שנתבאר למעלה עכ"ל, הרי שס"ל שאע"פ שנעשה דבר לח כיון שעכשיו הוא דבר יבש אין בישול אחר בישול. ויש ליישב שכאן כתב כן מעיקר הדין, ובמלח כתב רק שהמחמיר לתת לו דין דבר לח תע"ב, ולפי זה בכל דבר יבש שנעשה לח ג"כ יש להחמיר לדונו כדבר לח, אלא דקצת צ"ע דמסתימת דבריו בסעי' י"א ובסעי' כ"ז משמע שאין אפילו ענין להחמיר, ושוב העיר אותי ת"ח אחד שלשון הרב שכתב דהמחמיר במלח שלנו "כמו בשאר מלח" תע"ב, משמע שעיקר החומרא הוא דוקא במלח, כדי שלא לחלק בין מלח למלח (ואולי משום שאנשים יבאו לטעות בין מלח שנתבשל

ביאור שימת המשנ"ב

וְזָלֵל הַמִּשְׁנָב בְּסִקְעָא, (לאחר שהביא ב' הלשונות לגבי מלח, ושהמחמיר אפי' בכ"ש תע"ב) כתב ע"ז, וה"מ במלח שחופרים אבל מלח שעושים ממים שמבשלין אותם אין בו משום בישול לכו"ע דאין בישול אחר בישול וכן בצוקער מותר מהאי טעמא ליתן בכ"ר לאחר שהעבירוהו מן האש, ויש שמפקפקין בזה וטוב ליהרר מכלי ראשון לכתחילה, וכתב בשעה"צ אות צ"ה, כ"כ בא"ר גבי מלח ואיסורו הוא מדרבנן מפני שנראה כמבשל וה"ה לגבי צוקער עכ"ל, ובאות צ"ו כתב עיין שע"ת וחידושי רע"א ועיין בבגדי ישע שכתב דהמרדכי לא קאי על מלח שלנו ולכן לא החמרתי בכלי שני עכ"ל, וראיתי במשנ"ב החדשים שהגיהו שהאות צ"ה במשנ"ב מקומו לאחר שמביא המפקפקים, ולפי זה כוונת השעה"צ במה שמביא הא"ר, הוא, שבא"ר בסקכ"ד לאחר שמביא דברי המג"א דאין להחמיר במלח שנתבשל, כתב דמדברי המרדכי משמע קצת דטוב להחמיר עכ"ל, והיינו דהא"ר הבין דהמרדכי קאי גם על מלח שנתבשל, (והיינו כהבנת המחצה"ש בהמרדכי וכנ"ל) וזהו סברת המפקפקים, והמשנ"ב נותן טעם שהוא משום נראה כמבשל, והיינו דהטעם שמחמיר המרדכי אפילו במלח שנתבשל, הוא משום דאין מינכר חילוק בין מלח שנתבשל למלח שלא נתבשל, ואנשים יבואו להקל במלח שלא נתבשל ג"כ, ולפי זה (לפי המפקפקים) אסור בכלי שני ג"כ כמו

בין כ"ר לכלי שני, וכמו שבכ"ר אסור במלח אפילו נתבשל כיון שנעשה אח"כ לח לפי סברת הרב בסידור שם, ה"ה בכלי שני, אבל בשאר מאכלים דלא מצינו מפורש שמתבשלים בכלי שני, אע"פ דקיימא לן דקלי הבישול מתבשלים בכלי שני, כיון דלא ידעינן מה הן קלי הבישול, ורק מספק מחמירים אנו בכל האוכלים כמו"ש המג"א, היינו בדבר שלא נתבשל, אבל בדבר שנתבשל יש להקל אפילו הוא דבר לח, וכמו שנביא סברא זו להלן מן הפוסקים, אלא דעדיין צ"ע דהרי הרב בסידור שם, שכתב דהמחמם דבר יבש שנתבשל ונעשה לח יש חשש חיוב סקילה, מוכח דס"ל דדבר לח שנצטנן בישולו הוא מה"ת, ומוכח דס"ל גם כן דהסברא שהולכים בתר סופו הוא מה"ת, וא"כ למה ניקל בו יותר מדבר שלא נתבשל וצ"ע, ואולי י"ל עפ"י שיטת השו"ע הרב (ס' ט"ח סעי' י"ג) דבכל משקים אין לחוש בהם לקלי הבישול, וא"כ ממ"נ יש להקל בכלי שני, דאי אזלינן בתר השתא הרי הוא דבר יבש ואין בא"ב, ואי אזלינן בתר סופו דנעשה דבר לח, הרי במשקה אין דין קלי הבישול, משא"כ במלח דמפורש בגמרא בחד לישנא שמתבשל בכלי שני, אע"פ דבדרך כלל נעשה אח"כ דבר לח, בע"כ לא מהני שנחשב משקה דאל"כ הו"ל להגמרא לפרש, ולפי זה הרווחנו דבאינסטנט קאפע לפי הרב בסידור יהא מותר לעשותו בכלי שני, ורק לערות עליו מכ"ר אסור כמו שכתב לגבי צוקער, דדוקא לגבי מלח החמיר בכלי שני, וצ"ע.

במלח שלא נתבשל, אלא דהמשנ"ב מכריע דאין להחמיר כ"כ, ורק בכלי ראשון - אפילו לאחר שהעבירו מעל האש יש להחמיר, אבל בכלי שני יש להקל, כמו"ש בס"ק צ"ו משום דהבגדי ישע מפרש דהמרדכי אינו מחמיר במלח שלנו, ע"כ בכלי שני עכ"פ, יש לסמוך עליו.

ולפי הסבר המשנ"ב בטעם המחמירים במלח שנתבשל, דהוא משום מיחזי כמבשל וכו"ל, ואין הטעם כמו"ש המחצה"ש משום דאזלינן בתר סופו, א"ש דהרי המשנ"ב עצמו פסק דלא אזלינן בתר סופו, אלא בתר השתא דהוא יבש, כמבואר בדבריו בס"ק ל"ג, שכתב שם על מה שכתב המחבר שדבר יבש מותר לשרותו בחמין משום שאין בישול אחר בישול, וז"ל, אפילו בכלי ראשון ורתח כדי שיהיה נימוח שם ויהיה דבר לח דאין בישול אחר בישול עכ"ל, וכן להלן בס"ק ק' כתב לענין אינפאנדא שמותר לתתו כנגד האש "והטעם שמותר דכיון שהוא יבש אף שנצטנן לא שייך בו בישול עוד וכמו"ש סט"ו ואע"פ שהשומן חוזר ונימוח מ"מ מיקרי יבש כיון שבשעה שנתנו לחממו לא נמחה עדיין" עכ"ל, הרי דעתו ברור דאזלינן בתר השתא, ודוקא במלח שנתבשל מחמיר המשנ"ב בכ"ר שהעבירו מעל האש, משום דנראה כמבשל וכו"ל, וזה שייך דוקא במלח או בצוקער, ומשום שלא ניכר במלח וכן בצוקער שנתבשלו כבר, שיש הרבה מלח שלא נתבשל, וכן בצוקער יש שעושים

בלא בישול, וכמו"ש המחצה"ש (על המג"א סקל"א שם), שלפסח יש שעושים דוקא צוקער הדק היוצא מן הקנים משום חשש חימוץ, ואותו הצוקער לא נתבשל עיין שם, ועכ"פ מבואר שיש צוקער שלא נתבשל, וא"כ אפילו היכא שנתבשל, יש לחוש שאנשים לא ידעו שנתבשל, אבל היכא שניכר שנתבשל לא שייך חשש זה, וממילא א"ש שפסק המשנ"ב בסקל"ג הנ"ל שדבר יבש מותר לשרותו בכ"ר אפי' נעשה עי"ז לדבר לח, והיינו משום שמיי' בדבר יבש שניכר שנתבשל, וכן לענין האינפאנדא שכו"ע יודעין שנתבשל, ובה לא איכפת לן שנעשה לדבר לח כיון שעכשיו הוא דבר יבש וקיי"ל אין בישול אחר בישול, כן יש לבאר שיטת המשנ"ב.

מפתק מה יהא הדין באינסטנט קאפע

לפי המשנ"ב וסידור הרב

ולפי זה לענין אינסטנט קאפע, היה אפשר לצדד לפי המשנ"ב דיש להקל לתתו אפי' לכ"ר (שהעבירו מעל האש), שאינו דומה למלח וצוקער שאינו ניכר שנתבשל (וע"כ מחמיר המשנ"ב לענין כ"ר עכ"פ, והיינו אפי' העבירוהו מעל האש), שאינסטנט קאפע חזותו מוכיח עליו שנתבשל, שאי אפשר (בבית החרושת) לעשותו מבלי שיעבור פעולה של בישול כידוע, ואע"פ שנעשה דבר לח, הלא בזה ס"ל המשנ"ב שכיון שבתחילה הוא דבר יבש, יש לו דין דבר יבש, אמנם שוב ראיתי בספר מאור השבת דיש סוגים של אינסטנט קאפע דאינן

מיישב הגירסא במשנ"ב כמו שנדפס לפנינו

ובנוגע למה שהבאנו שיש מגיהים בהמשנה ברורה, התבוננתי שהגירסא כמו שהוא במשנ"ב לפנינו הוא נכון ואין צורך להגיה, וכן מצאתי במכתב של הגר"י פישער זצ"ל הובא בפניני המאור, והוא דמש"כ השעה"צ באות צ"ה, כ"כ בא"ר וכו', קאי על המתירים שמביא המשנ"ב שמלח שלנו וכן צוקער מותר משום שנתבשל כבר, אלא דהמשנ"ב בא להסביר למה כתב דלפי המתירים מותר רק בכ"ר "שהעבירוהו מעל האש", לזה כתב, ומשום שבעודו על האש אסור מדרבנן משום מחזי כמבשל (והיינו כמו בכל דבר שנתבשל שאסור לתתו בכ"ר שעומד על האש משום מיחזי כמבשל אע"פ שמה"ת אין בא"ב), ומציין להא"ר ששם ג"כ מבואר דאפילו לפי המג"א דיש להקל במלח שנתבשל, אין להקל אלא בכ"ר לאחר שהעבירו מעל האש עיין שם, ולפי זה מ"ש השעה"צ "משום מחזי כמבשל" אינו נתינת טעם להיש מפקפקים, ורק אח"כ באות צ"ו לאחר שהביא יש המפקפקים, מציין השעה"צ להשע"ת והרע"א, והיינו דברע"א מבואר שמפ' בהמרדכי שיש להחמיר אפי' במלח שנתבשל, וגם בשערי תשובה מבואר בדבריו לגבי צוקער דיש סברא דאזלינן בתר סופו, ולפי זה היה סברא להחמיר אפילו בכלי שני, אלא דהכרעת המשנ"ב הוא להחמיר רק בכ"ר, והיינו מכיון שהבגדי ישע מפ' שהמרדכי שכתב

עוברים פעולה של בישול, וא"כ אולי שייך החשש שאנשים לא ידעו שנתבשל, וכמו במלח וצוקער וכנ"ל, וא"כ אין לתתו אפי' בכ"ר שהעבירו מעל האש לפי המשנ"ב, אבל יותר נ"ל דכיון דכמעט כל הסוגים של נעסקאפע עוברים פעולה של בישול, ורק סוגים בודדים אולי האופן שמייצרים אותו בבית חרושת אינו בכלל בישול, לא מסתבר שיגזרו שיחשבו שלא נתבשל, ולא דמי למלח ששכיח ומצוי מאד שלא יהא נתבשל (אלא דעדיין צ"ע דגם צוקער בוודאי רובא דרובא הוא נתבשל, דאע"פ שהבאנו מן המחצה"ש דלפסח יש אנשים שעושים בלא בישול, זהו רק יוצא מן הכלל שעושים אותו באופן אחרת משום חשש חימוץ, אבל לכל השנה מבשלים אותו, ומ"מ חושש המשנ"ב גם בצוקער למחזי כמבשל משום אותו מיעוט פעמים שאין מבשלים אותו, וא"כ אולי י"ל כן גם בנעסקאפע). ולפי שיטת הרב בסידור בוודאי יש להחמיר בכ"ר, שהרי הטעם שמחמיר הרב הוא משום שכיון שע"י הבישול נעשה דבר לח נותנין לו מעכשיו דין של דבר לח, וכתב שיש לחוש בזה לאיסור סקילה כדין דבר לח שנצטנן, אלא דבכלי שני הסתפקנו לעיל מה יהא הדין לפי סידור הרב, די"ל שהא שמחמיר שם במלח שנתבשל, בכלי שני, הוא דוקא במלח שמפורש בגמרא שאסור בכלי שני לחד לישנא, אבל באינסטנט קאפע יהא מותר בכלי שני עכ"פ, עיין שם מה שכתבנו, אבל בכלי ראשון או עירווי כלי ראשון אסור כמו שכתב לגבי צוקער.

סברת המחצה"ש (בניאור זני המדוכי), שהיכא שנעשה לדבר לח יש להחמיר בו כמו בדבר לח, ומביא שם גם מן המהרם שי"ק שמוכיח מן הרמ"א גופיה שאינו מחלק בין מלח שנתבשל ללא נתבשל, אע"פ דבימיו היו מבשלים המלח, מוכח דס"ל דגם במלח שנתבשל יש להחמיר, ודלא כהמג"א שמיקל במלח שנתבשל (אלא דיש להעיר דעדיין אין ראייה דטעם הרמ"א הוא משום דס"ל דיבש שנעשה לח דינו כלח, די"ל דמחמיר במלח שנתבשל דוקא כדי שלא לחלק בין מלח למלח, וכמו שפירשנו לפי הרב בשו"ע, ובאינסטנט קאטפע כיון דרק מיעוטא דמיעוטא הוא שלא נתבשל, אולי לא שייך הסברא שלא לחלק), ומסיק שם המנח"י "שיש לזהר מלערות עליו מכ"ר שהיס"ב", ומבואר שבכלי שני מיקל, והיינו כהכרעת המשנ"ב שכתב רק דבכ"ר (אפילו העבירו מעל האש) יש להחמיר, ובאמת לפי המשנ"ב משמע דאפילו עירו מתוך כ"ר מותר, אבל מצד שני בסידור הרב כתב להדיא לגבי צוקער דאין לערות עליו מכ"ר, (ולגבי כלי שני הסתפקנו לעיל מה יהא הדין לפי הסידור הרב בשאר מאכלים, די"ל דמה שמחמיר בכלי שני, הוא במלח דוקא שמפורש בגמרא לחד לישנא דאסור אפילו בכלי שני) ועל כן הכריע כן המנחת יצחק גם לגבי נעסקאפע.

ועיין גם בשו"ת חלקת יעקב (ח"צ סי' קט"ז) לזקיני ז"ל, שכתב כע"ז דיש להחמיר בכ"ר ומטעם דנעשה דבר לח, וכתב ג"כ שבכ"ש אין להחמיר, והביא

המחמיר תע"ב, לא קאי על מלח שנתבשל, ולדבריו יש להקל אפי' בכ"ר שהעבירוהו מעל האש, ע"כ מיקל המשנ"ב עכ"פ בכלי שני, ולפי זה מה שמחמיר המשנ"ב, במלח שנתבשל, בכ"ר עכ"פ, הוא משום שנעשה דבר לח, דהרי המשנ"ב מציין להשע"ת, והשע"ת שם מביא מן הפנמ"א הסברא דאזלינן בתר עכשיו שהוא יבש, וכתב עליו השע"ת דהמחז"ב מגמגם בזה עיין שם, ומבואר דהטעם שהשע"ת נוטה להחמיר הוא משום דלא ברור דאזלינן בתר סופו, אלא דא"כ שוב צ"ב דהרי הבאנו דבשאר מקומות פסק המשנ"ב להדיא דדבר יבש שנעשה דבר לח אזלינן בתר עכשיו, ומשמע שמיקל אפילו בכ"ר (שהעבירוהו מעל האש), וצ"ל דמעיקר הדין ס"ל המשנ"ב דאזלינן בתר תחילתו, אבל כיון דבמלח בלא"ה יש סברא שלא לחלק בין מלח למלח (וכמו שפירשנו בשו"ע הרב דדוקא במלח מחמיר היכא שנתבשל, כדי להשוותו לשאר מלח), וכן בצוקער לא רצו לחלק דלפעמים לא נתבשל וכנ"ל, ע"כ דוקא באלו החמיר - בכ"ר עכ"פ, דאזלינן בתר סופו.

מביא פסקם של המנח"י והחלק"י שאין לערות עליו מכ"ר, אבל מותר לעשותו בכ"ש

והנה לענין הלכה, אם רוצה להשתמש באינסטנט קאפע (נעסקאפע) בשבת, עיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' נ"ה) לזקיני ז"ל, שדעתו, שאע"פ שהנעסקאפע נתבשל, יש להחמיר בו משום

לדבר לח, כיון שנתבשל, לא גרע מדבר לח שנתבשל ונצטנן דיש להקל בכלי שני, דמבואר במנחת יצחק (ח"ה קכ"ז אות ד), דהא דמקילים בכ"ש בדבר לח שנצטנן, היינו רק בנוגע להחשש של קלי הבישול, אבל לא לגבי החשש של יד נכוית בו, וסברתו דדוקא לגבי קלי הבישול, דאיסורו הוא רק מספק, דאנן לא ידעינן מה בכלל קלי הבישול, יש להקל היכא שהוא דבר לח שנתבשל ונצטנן, אבל מה שנוגע להחומר של יד נכוית בו, דזהו איסור וודאי בכל המאכלים, וגם הוא מה"ת - לפי החי"א - אפילו בכלי שני, והמשנ"ב (סקמ"ח) מעתיק דבריו, לזה לא מהני היכא דמדובר בדבר לח שנצטנן, כיון דסוף סוף אנו מחמירים דשייך אז בא"ב, אלא דהמנח"י שם מיירי מדבר לח וודאי, אבל לגבי אינסטנט קאפע באמת הוא יבש, ורק מחמירים לדונו כלח דאזלינן בתר סופו (וכהסבר המחצה"ש בהמרדכי), אולי אין צריך לחוש לחומרת החי"א, ומ"מ בתשו' אחרת (ח"ט סי' כ"ז) כתב המנח"י לגבי אינסטנט קאפע ג"כ, דיש להחמיר ביד נכוית בו, ורק מיקל שם בספק יד נכוית בו - כיון דהא דדנים אותו כדבר לח הוא רק חומרא וכנ"ל, (ומ"מ לא רצה להקל בוודאי יד נכוית בו, אע"פ דיש כאן שני סברות להקל, א' דהא דינו כדבר לח הוא רק חומרא כמבואר בלשון המרדכי - ולפי המג"א שMIקל לכתחילה במלח שנתבשל, אפילו מחומרא אין דינו כדבר לח, ב' דבדבר לח גופא שנתבשל קיי"ל מעיקר הדין דאין בא"ב, דמדברי

שבשע"ת אות ה' הביא מספר מחז"ב שג"כ מגמגם להחמיר במלח וצוקער שנתבשל, ומ"מ מבואר שם להדיא שבכ"ש מותר, ובחלק"י שם מסביר הטעם שיש להקל משום שאפי' נדונו כדבר לח, מ"מ היכא שנתבשל כבר קיי"ל שאין בו בישול מה"ת וממילא יש להקל לענין כ"ש עכת"ד, ומ"ש שבדבר לח אין בא"ב מה"ת, כוונתו לדידן דקיימא לן להקל בלא נצטנן לגמרי, ובהכרח היינו משום שמעיקר הדין קיי"ל כהסוברים דאין בא"ב, שלפי השיטות שיש בא"ב בדבר לח, אין טעם להקל אם נצטנן לפחות מיס"ב, אפילו לא נצטנן לגמרי, וכן מבואר בכמה פוסקים (מחאה"ש חז"א ופרמ"ג), וא"כ אע"פ שמחמירין אנו בכ"ר בדבר לח שנצטנן לגמרי, מ"מ בכ"ש שכל האיסור הוא משום שאין אנו בקיאים איזה הוא קלי הבישול יש להקל אפי' בדבר לח שאין בישול אחר בישול, וכדברי החלק"י מצאתי באחרונים שמבארים דמש"כ המשנ"ב בסק"ג על מה שכתב המחבר שבדבר לח יש בישול אחר בישול, שלערב אותו בתבשיל רותח בכלי שני יש להקל עכ"ד, דר"ל שאין לחוש לקלי הבישול, שלענין זה יש להקל שאין בישול אחר בישול, והיינו אפי' בדבר לח, מכ"ש בזה שהוא יבש עכשיו אלא שנעשה ע"י הבישול לדבר לח, אע"פ שמחמירין אנו לתת לו דין דבר לח, בוודאי יש להקל בכ"ש.

מביא פברת המנח"י דלגבי חשש יד נכוית בו לא מהני שנתבשל מקודם אלא דיש לציין, דאם עיקר הקולא בכלי שני הוא משום שאפילו נדמהו

(סעקונדע"ן) הוא בכלל יד נכוית - ואין לתת לתוכו דבר לח שנצטנן, ואם אפשר להחזיק בתוכו האצבע 15 שניות הוא בכלל יס"ב, ולא נכוית, ומותר ליתן בתוכו דבר לח שנצטנן עכ"ד, וא"כ בנוגע לטעה עסענס דהוא דבר לח שנצטנן, יש לנו פסק ברור, דרק אם אפשר להחזיק האצבע, בתוך המים שבכלי שני, כשיעור 15 שניות, יכול לתת לתוכו העסענס (לפי המנח"י), אבל בנוגע לאינסטנט קאפע, דשם מיקל המנח"י אפילו בספק יד נכוית בו, משמע דהשיעור הוא פחות מ-15 שניות, אבל אין לנו בזה שיעור ברור, אלא דראיתי בשבט הלוי (ח"ז סי' מ"ז) דכיון דיד נכוית בו הוא רק בגדר חומרא, ע"כ גם המחמיר אין צריך להחמיר רק "מיד" אחרי שעירה לתוכו מכ"ד עכ"ד, ואף דלא הבנתי כ"כ, דנראה מן המציאות דאם המים יד נכוית בשעה שעירה לתוך הכוס, לוקח כמה רגעים עד שכבר אינו יד נכוית בו, אבל עכ"פ בוודאי נוכל להשתמש בשיעור זה שיכנס עכ"פ בכלל ספק יד נכוית בו, ושוב יהא מותר לתת לתוכו אינסטנט קאפע אפילו לפי המנח"י.

בכלי שלישי אין לחוש ליד נכוית בו ובל זה בכלי שני, אבל בכלי שלישי בוודאי אין צריך לחוש ליד נכוית בו (היינו אפילו לפי המנח"י), וכמו שכתב החזון איש, שבכלי שלישי אין להחמיר אפי" ביד נכוית בו, דכל החומרא של יד נכוית בו שמבשל אפילו בכלי שני הוא מנהג בעלמא, דהבבלי אינו

הרב בסידור, דמבואר שם שדבר יבש שנתבשל פעם אחד, ואח"כ מבשלו פעם שנית ונעשה דבר לח, יש חשש איסור סקילה, מבואר דהא דדבר יבש שנעשה לח דינו כלח הוא מעיקר הדין, וגם שהא דדבר לח שנצטנן יש בא"ב, ג"כ אינו חומרא אלא הוא מעיקר הדין - וע"כ לא רצה המנח"י להקל בוודאי יד נכוית ומשמע שבדבר לח וודאי יש להחמיר אפילו בספק יד נכוית בו והיינו אפי" כשנתבשל ונצטנן, לפי סברת המנח"י.

אמנם בגוף דברי המנח"י דבדבר לח שנצטנן אין להקל היכא שהיד נכוית בו (ואפילו בספק יד נכוית בו מחמיר וכנ"ל), בספר מאור השבת מביא דהיכא שהוא דבר לח שנתבשל ונצטנן אין להחמיר ביד נכוית בו, כיון דמעיקר הדין לא קיי"ל כהחיי"א (וכמו"ש החזון איש דהמקור של החיי"א הוא מן הירושלמי, והבבלי אינו סובר כן, ורק נהגו להחמיר כהחיי"א) וגם הא דיש בא"ב הוא רק מחומרא, ע"כ אין להחמיר עכ"ד (וכתב דבריו בדבר לח וודאי, ומכ"ש שהוא מיקל בדבר יבש שנעשה לח כמו אינסטנט קאפע דרק לחומרא דנים אותו כדבר לח וכנ"ל).

בענין איך מודדים השיעור של יד נכוית בו

והנה בנוגע לשיעור החמימות שיהא נחשב יד נכוית בו, מצאתי בכת"י של זקניי ז"ל שכתב שאם אי אפשר להחזיק האצבע בתוך המים 15 שניות

מחלק בין יס"ב ליד נכוית ומעיקר הדין קיי"ל כהבבלי, וכיון דהוא רק מטעם מנהג, ע"כ בכלי שלישי כיון שבדרך כלל כבר אינו יד נכוית בו, אין בזה מנהג להחמיר, ע"כ אפילו באופן שהוא יד נכוית בו יש להקל עכ"ד.

עצה להכין קאפע בכלי שני באופן שלא יהא חשש יד נכוית בו

עוד עצה להנצל מחשש יד נכוית בו, ואפילו בכלי שני, הוא שישים תחילה החלב לתוך המים החמים - היינו לפני האינסטנט קאפע, וכיון דלאחר שמכניס חלב קר בדרך כלל כבר אין המים יד נכוית בו, יכול להכניס אח"כ האינסטנט קאפע, ועל נתינת החלב גופיה אין לחוש להחומרא של יד נכוית בו, אם ישפוך אותו בבת אחת באופן שלאחר כן לא יהיה היד נכוית בו, כן ראיתי מביאים בשם הגר"ב זילבער, ומדמהו להא דקיימא לן דמותר לשפוך הרבה מים צוננים לתוך מים רותחים מועטים, ולא אמרינן דהמים הראשונים מתבשלים כיון ששופך אותו בבת אחת, ולגבי החומרא של קלי הבישול (היינו אפי' הוא רק יד סולדת בו יש להחמיר בכלי שני משום חשש קלי הבישול) אין לחוש בנתינת החלב, דיש לסמוך על סברת השו"ע הרב שהבאנו שכל המשקין אינן בכלל קלי הבישול, ובפרט דהחלב הוא מפוסטר דלכמה דעות הוא בכלל מבושל, ובדבר לח שנתבשל ונצטנן כבר הבאנו שהמשנ"ב כתב דיש להקל בכלי שני ואין לחוש לקלי הבישול.

בענין חשש בישול אחרי צלייה ובספר מאור השבת מביא עוד פקפוק לגבי אינסטנט קאפע, דאולי אין לסמוך על ההיתר שהוא כבר נתבשל, כיון דלאחר שמבשלין אותו, מייבשים אותו באויר חם, ודומה לצלייה, וקיי"ל יש בישול אחר צלייה, אלא דהיכא דנתבשל ואח"כ נצלה, יש מחלוקת בין הפרמ"ג והבה"ל, אם מותר לבשלו אח"כ, דהפרמ"ג ס"ל כיון דנתבשל פעם אחת שוב לא שייך בו בישול אפילו נצלה באמצע, אבל הבה"ל ס"ל דהצלייה מבטל הבישול ושוב אסור לבשלו אח"כ, וא"כ לפי הבה"ל דינו כדבר שלא נתבשל, וא"כ יש לפקפק אם יכול להכניסו בתוך כלי שני, אפילו בלי החשש של יד נכוית בו, דהיינו אפי' הוא רק יד סולדת בו, ומשום חשש קלי הבישול, אם נאמר דיש בישול אחר צלייה בכה"ג, אמנם אם ישתמש בכלי שלישי, אין לחוש לקלי הבישול כמו"ש המשנ"ב בסקמ"ז דהחומרא של קלי הבישול ליכא בכלי שלישי, וא"כ לכאורה יותר טוב להכין הנעסקאפע בכלי שלישי דוקא ובזה נמלט מכל החששות.

בענין חשש צובע

והנה אם ישים המים תחילה לתוך הכלי שלישי, ואח"כ האינסטנט קאפע, באנו לחשש צובע, דאע"פ דקיימא לן דאין צביעה באוכלין, הרי ידוע דהיערות דבש מחמיר בזה, והמשנ"ב לגבי טע"ה עסענ"ס כתב דכדי לצאת ידי חומרת היערות דבש, טוב להשים העסענ"ס תחילה ולשפוך עליו המים חמים (ועל

דמעיקר הדין הולכים בתר תחילתו, ואפילו בדבר לח גופא היכא דנתבשל מכבר, הוא רק חומרא, דמעיקר הדין אין בא"ב אפילו בדבר לח וכנ"ל, וא"כ אע"פ דמחמירים אנו, לא רק בכ"ר, אלא אפילו בכלי שני, ומשום חשש יד נכוית בו, או חשש בישול אחרי צלייה וכנ"ל, די לנו להחמיר בכלי שני עצמו, אבל בעירווי מתוך כלי שני יש להתיר בשופי.

בענין חשש מרסק

אך דא עקא דאם יעשה כן, היינו לערות על האינסטנט קאפע מתוך כלי שני, אנו נופלים בסבך, משום חשש מרסק, דהמחבר (סי' ע"כ ס"ד) מביא ב' דיעות אם מותר להשתין בשלג, ומשום דהקילוח גורם להשלג שיהא נימח, ודומה למרסק שלג או ברד בידים דאסור משום גזירת סחיטה, ואפילו המתירים להשתין בשלג, היינו רק כיון דקשה ליזהר בזה, (כמו"ש המשנ"ב שם סק"מ דהמתירים מדמים אותו להא דמותר לדרוס שלג ברגליו, ושם ההיתר הוא משום דאי אפשר ליזהר בזה כמו"ש המשנ"ב סקל"ט עיין שם), אבל בלא"ה אסור לכו"ע, וא"כ כשמערה המים החמים על הנעסקאפע כיון דהקילוח גורם שיהא נימס מיד אסור משום מרסק, וא"כ לכאורה אין עצה אלא להשים תחילה המים חמים ואח"כ הנעסקאפע, ובזה האופן ליכא משום מרסק כיון דנימוח מאליו ולא ע"י מעשה שלו, ומותר אפילו לנער אח"כ ה'נעסקאפע' בתוך המים כמו"ש המשנה ברורה (סימן ע"כ ס"ק לו) בשם התוספתא עיין שם, ואע"פ דבזה

כן כתב שם דיותר טוב שיהיה העסענס חם דאז יכול לשפוך עליו אפילו מתוך כ"ר) דכיון דהדרך הוא שנותנים הצבע אח"כ, על כן היכא דנותן הצבע - ולענינו היינו האינסטנט קאפע - קודם, אינו דומה לצובע, וא"כ לכאורה יותר טוב שישים הנעסקאפע תחילה לתוך הכלי שלישי, ואח"כ יערה עליו מתוך הכלי שני, ובזה היה מותר אפילו בדבר שלא נתבשל מעולם, דהחשש של קלי הבישול, הוא רק בכלי שני עצמו, ולא בעירווי מתוך כלי שני כמבואר בפרמ"ג משב"ז ט"ו (אע"פ שבמשנ"ב מזכיר רק דבכלי שלישי מותר וכנ"ל, י"ל דכוונתו לאפוקי כלי שני, אבל עירווי מכ"ש מותר), וכן י"ל כלפי החשש של יד נכוית בו, דמה שכתב החזון איש דאין מנהג להחמיר בכלי שלישי, כוונתו לאפוקי כלי שני, אבל עירווי מתוך כלי שני י"ל דגם ביד נכוית בו אין להחמיר, בפרט דהנעסקאפע כבר נתבשל, ובדבר יבש אין בא"ב, ואפילו לפי המאור השבת דיש לחוש לבישול אחרי צלייה, היינו רק לפי הבה"ל, אבל הפרמ"ג מיקל היכא שנחבשל ואח"כ נצלה או נאפה וכנ"ל, ואפילו אם רק נצלה, אע"פ דמחמירים אנו דיש בישול אחר אפייה או צלייה, דבר זה ג"כ תלוי בפלוגתא, דיש אומרים דאין בישול אחרי אפייה, והמחבר מביא ב' דיעות בזה, ואע"פ דכל זה אם הוא דבר יבש, אבל אם נדמהו לדבר לח ומשום דאזלינן בתר סופו, הרי בדבר לח לכו"ע יש בא"ב, מ"מ גם זה הוא חומרא דאזלינן בתר סופו, וכדהבאנו מהמשנ"ב והשו"ע הרב

האופן שוב נקלע לחשש צובע, בהכרח צריכים אנו לסמוך על ההיתר של אין צביעה באוכלין דכן קיי"ל מעיקר הדין, ולא לחוש לחומרת היערות דבש.

מנהג זקני ז"ל בעל המנח"י, שלא להשתמש בכלל באינסטנט קאפע בשבת

וזקני ז"ל לא היה משתמש בכלל באינסטנט קאפע (נעסקאפע) בשבת, ואפילו בכלי שלישי, וכנראה שהיה חושש שלא תמיד יש לסמוך בוודאות שנתבשל תחילה (דיש סוגים שלא נתבשלו וכנ"ל) ואם לא נתבשל אז יש לחוש שהוא קלי בישול, ואולי היה חושש להחזון איש דס"ל דקלי הבישול אסור אפילו בכלי שלישי (אף דבמשנ"ב מבואר להדיא דבכלי שלישי מותר, ובפרמ"ג דאפי' עירווי כלי שני מותר וכנ"ל) והעיר אותי אחד מהבחורים שיחי' די"ל שהיה חושש לחומרת היערת דבש, וא"כ היה צריך להשים הנעסקאפע תחילה ואח"כ לערות עליו המים החמים, ובזה האופן הרי באנו לחשש מרסק וכנ"ל, וע"כ באיזה אופן שיעשה יש חשש, ולגבי חששות אלו אין נפ"מ אפילו אם יעשהו בכלי שלישי, או אפילו בכלי רביעי, ועל כן לא היה משתמש עמו בכלל.

פברת החזון איש דכום שעירו לתוכו מכ"ר העומד על האש, דינו ג"כ ככ"ר ובספר טעמא דקרא מביא שבבית החזון איש ז"ל היו מכינים טע"ה ע"י

עירווי כלי שלישי (היינו שהיו נותנים התמצית של הטע"ה לתוך כוס ושופכים לתוכו מכלי שלישי), ומסביר שם שהחזון איש היה חושש שהכלי ששופכים לתוכו מים חמים מכ"ר שעומד על האש, דינו ככ"ר, ולא ככלי שני, והמקור הוא מרש"י בשבת דף מ' (דמבואר בדבריו דאמבטי שהחמין נמשכין לה מהמעייין דינו ככ"ר, והחזון איש ס"ל דאפילו נפסק הקילוח אח"כ, כיון שלפני כן היה מחובר עם הכ"ר, לא גרע מכ"ר שעמד על האש דאפילו אם הסירו אח"כ נשאר בדין כ"ר) וכיון שהיה חושש מלהשתמש בכלי שני, והיה מיקל רק ע"י עירווי מכלי שני (אולי משום חשש יד נכוית בו, דבזה המנהג הוא להחמיר רק בכלי שני ולא בעירווי מכלי שני וכנ"ל, דאילו חששתו היה משום חשש קלי הבישול, הרי החזון איש בעצמו ס"ל דהיכא דיש לחוש לקלי הבישול יש להחמיר בכלי שלישי ג"כ וכנ"ל, וא"כ גם כלי שלישי לא היה מהני) ע"כ עשה העירווי מכלי שלישי, שבאמת זהו רק עירווי מכלי שני, היכא שהכ"ר עומד על האש.

ולפי שיטת החזון איש הנ"ל יש עוד סברא שלא להשתמש באינסטנט קאפע, אפילו בכלי שלישי, והיינו משום שבאמת הוא רק כלי שני (וא"כ יש לחוש ליד נכוית בו, דלזה לא מהני שנתבשל ונצטנן לפי המנח"י וכנ"ל, וא"כ אם הולכים בטר סופו דהוא דבר לח יש להחמיר, ועוד דאפילו הוא דבר יבש יש לחוש דהוא בכלל בישול אחר צלייה)

אלא דהפוסקים לא נקטו כהחזון איש בזה.

מסקנא להלכה

היוצא מכל דברינו הנ"ל: אם משתמש באינסטנט קאפע (נעסקאפע) מסוג שברור שנתבשל מקודם, יכול להשימו בתוך כלי שני, והיינו שיערה המים החמים מהקעסי"ל לתוך הכוס, ואח"כ יתן לתוכו הקאפע, (וכמו שהכריעו הפוסקים שהבאנו לעיל דלגבי כלי שני יש לסמוך שנתבשל מקודם אע"פ שנעשה אח"כ לח, ולגבי חשש בישול אחר צלייה, יש לסמוך על הפרמ"ג דאין בישול-אחר צלייה-אחר בישול, ובפרט דאפילו בישול אחר צלייה ממש במחלוקת שנויה, וגם הוא רק כלי שני דאיסורו הוא רק מספק "אולי" הוא בכלל קלי הבישול), ואם היד "וודאי" נכוית בו אז לפי המנח"י לא ישתמש בכלי שני, אלא ישתמש בכלי שלישי, דבזה אין צריך לחוש ליד נכוית בו כמו שהבאנו מן החזון איש, ושאר פוסקים מקילים דגם ביד נכוית בו יש להקל בכלי שני היכא שנתבשל מקודם, ואפילו לפי המנחת יצחק אם רוצה להשתמש בכלי שני יש שני עצות, א' להמתין קצת זמן עד שנותן לתוכו הקאפע, עפ"י בעל השבה"ל שליט"א שהבאנו לעיל, ב' שישים החלב תחילה לתוך המים

ואח"כ הקאפע. ולערות מכלי שני על גבי הקאפע, אע"פ שמצד חשש בישול היה אפשר להקל אפילו ביד נכוית בו כדביארנו לעיל, אבל יש בזה חשש משום מרסק, ואפילו כשמשתמש בכלי שלישי ישים המים תחילה ואח"כ הקאפע, ולא ישפוך מהכלי שלישי על גבי הקאפע, ולגבי חשש צובע יסמוך דאין צביעה באוכלין.

ואם יעשה לפני שבת תמצית (היינו עסענ"ס) של קאפע, יש בזה הידור, דאז אין חשש בישול אחר צלייה, וגם דבכה"ג לא שייך מרסק, וא"כ יכול להשים העסענס תחילה ולשפוך עליו המים מתוך כלי שני, ויוצא גם חומרת היערות דבש של צובע (ואם העסענס הוא קר יכול להכניסו בכלי שני, ולפי המנח"י אם היד נכוית בו - דהיינו שאינו יכול להחזיק אצבעו 15 שניות, אין לתתו לתוך כלי שני אלא יערה מכלי שני עליו, ושאר פוסקים מקילים אפילו לתתו לתוך כלי שני וכדבארנו לעיל) ואם העסענ"ס הוא חם, יכול אפילו לערות עליו מכ"ר, ואפילו המים יד נכוית בו, וזהו אופן הכי טוב, וכמו"ש במשנ"ב לגבי העסענס של הטעה, דאם הוא חם יוצא ידי כל הדיעות, אבל כבר נהגו העולם להשתמש בנעסקאפע עצמו כמו שהוא, אבל יזהר בכל הנ"ל.

הרב הגאון רבי אברהם הכהן זילביגער שליט"א

רב בית המדרש החדש וראש הכוללים מאנשעסטער יצ"ו

בענין הרהור כדיבור ולאן כדיבור דמי

ציותה לדבר י"ל דסגי בהרהור, דדיבור והרהור שוו אהדדי בזה שאינם מעשה, והלשון 'הרהור' כדיבור דמי' משמע דהוי כדיבור ממש, ונפקא מינה מהחקירה יהא אם יכול להוציא בשפתיו, דלמ"ד כדיבור ממש יכול להוציא נמי בשפתיו דמאי שנא, ולמ"ד דסגי ליחשב כדיבור לא יוכל להוציא בשפתיו דזה יותר מהרהור דשרינן כאשר נבאר להלן.

ג. ויש לחקור כמו כן למ"ד הרהור לאו כדיבור דמי, אי פירושו דאינו כלום או דבאמת נחשב הוא אלא דלא סגי ליחשב כדיבור ואנן דיבור בעינן, והלשון לאו כדיבור דמי משמע דלא סגי ליחשב כדיבור אבל נחשב הוא לכלום.

ד. ונראה לפשוט חקירתנו הראשונה למ"ד הרהור כדיבור דמי,

א. נחשב כדיבור ממש או דלא נחשב כדיבור ממש אלא דסגי היכא דהתורה הצריכה דיבור ולא מעשה, מסוגיא דברכות שם, דבסוגיא שם מביא הגמרא דברי רבינא ורב חסדא דרבינא מוכיח ממתני' דהרהור כדיבור דמי מסוגיין, דאי לאו כדיבור דמי למה מהרהר, ומקשה הגמרא דא"כ דנחשב כדיבור יוציא בשפתיו, ומתרץ הגמרא כדאשכחן בסיני דדיבור חמור מהרהור ולא סגי בלא

א. במתני' (בככות כ:) בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך משום שעזרא תיקן ב' דברים בבעל קרי שבהם שונה הוא משאר בני אדם, א. שק"ש אסור לו כדיבור כמו שאסור בשאר דברי תורה, ב. שברכות ק"ש וכן תפלה אסור לו גם בהרהור ולפיכך אינו מברך. עיין פרש"י שם (ר"ה געל קרי) ששניהם ק"ש וברכות ק"ש מתקנת עזרא, ותפלה דייק לה שם בגמרא כא. דאסור, ממתני' (כנ:) דהיה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי לא יפסיק אלא יקצר טעמא דהתחיל אבל לא התחיל לא יתחיל.

ב. והנה בנוגע לתקנה הראשונה דבעל קרי מהרהר, מפרש בגמרא שם דקאי בין לרבינא דס"ל הרהור כדיבור דמי ובין לרב חסדא דסובר הרהור לאו כדיבור דמי. ויש לחקור, למ"ד הרהור כדיבור דמי א. אי פירושו דהרהור כדיבור ממש דמי, או דאינו כדיבור ממש אלא דהיכא דמצות התורה כדיבור כמו בק"ש דכתיב ודברת במ סגי בהרהור דמספיק הרהור בדבר הצריך דיבור, דהגם דהיכא דהתורה ציותה לעשות מעשה כשיבת סוכה ונטילת לולב ואכילת מצה בודאי לא יועיל הרהור באלו דהרהור לאו כעושה מעשה דמי, אבל היכא דהתורה

על כרחך הרהור לאו כדיבור דמי ולפיכך הוא דשרי הדבור בסיני ולא דיבור דהרהור לאו כדיבור דמי, משא"כ רבינא סובר הרהור כדיבור דמי פירושו דהרהור סגי במקום שהצריכה התורה דיבור אבל אינו כדיבור ממש ולפיכך אתי שפיר הא דבסיני התירו להוציא בשפתים ממש משום דדיבור חמיר מהרהור אע"ג דהרהור כדיבור דמי.

ד. ומיושב ג"כ היטב הא דהקשינו כיון דרבינא השיב דלא קשה א"כ יוציא ק"ש בשפתיו כיון דאשכחן בסיני דלא שרינן למה לא השיב כן רב חסדא, דליתא כיון דהוא סובר דהרהור כדיבור ממש לא שייך לומר דבסיני אשכחן להיפך, אלא ע"כ מוכח מסיני דהרהור לאו כדיבור דמי ולפיכך הוא דיש חילוק ביניהם, ורק לרבינא דסובר דהרהור כדיבור דמי פירושו דסגי במקום שהתורה הצריכה דיבור שפיר קאמר הגמרא דאשכחן בסיני דאע"ג דהרהור כדיבור דמי אינו כדיבור ממש אלא דסגי היכא דהצריכה התורה דיבור, ולפיכך חילקו בין הרהור לדיבור ממש. ולפי זה יש להוסיף בביאור הגמרא לרבינא דסובר הרהור כדיבור דמי דסגי בהרהור, הא דמקשה הגמרא מתחלה יוציא בשפתיו היינו שמתחלה סבר הגמרא דרבינא סובר ג"כ דהרהור כדיבור דמי פירושו כדיבור ממש בפשטות הלשון דכדיבור ממש הוי, ועל זה קאמר הגמרא דכדיבור דמי דבהכרח פירושו אינו כן דא"כ יוציא מי שטמא בשפתיו ממש וזה בודאי אינו

טבילה כיון שהיתה שם דיבור, והעיר בתוד"ה כדאשכחן בסיני בסוה"ד ואע"פ שבסיני היו שותקין ולא היתה שם דיבור אלא הרהור שומע כעונה ונמצא דנחשב כדיבור, וא"כ מוכח מסיני דדיבור חמיר מהרהור, ואע"ג דהרהור כדיבור דמי, שוה ממש לדיבור אינו, דהרי ההרהור שרינן בבעל קרי בלא טבילה כדמוכח ממתני' דבעל קרי מהרהור בלבו, ואילו דיבור ממש דנכלל בה שומע כעונה לא שרינן בסיני בלא טבילה. ורב חסדא מוכיח ממתני' דהרהור לאו כדיבור דמי, דאי ס"ד כהרהור דמי יוציא בשפתיו אלא מאי הרהור לאו כדיבור דמי למה מהרהר, א"ר אליעזר כדי שלא יהו כל העם עוסקין בו והוא יושב בטל. והשתא יקשה אסוגיין ב' קושיות. א. איך יכול להיות שרבינא מוכיח ממתני' דהרהור כדיבור דמי ורב חסדא מוכיח מאותה מתני' ממש דהרהור לאו כדיבור דמי. ב. מאי קאמר רב חסדא דאי אפשר לומר הרהור כדיבור דא"כ יוציא בשפתיו, דהרי כבר תירץ רבינא קושיא זו היטב כדאשכחן בסיני דדיבור חמיר מהרהור, ואם נאמר דרבינא ורב חסדא פליגי בחקירתנו הראשונה הכל מיושב היטב וכל דבר על מקומו יבוא דרב חסדא סובר הרהור כדיבור דמי פירושו כדיבור ממש דמי וא"כ אי אפשר לחלק ביניהם, וא"כ איך אפשר שלא התירו להוציא בשפתיו דיבור ממש דגם בסיני היו מתירים דיבור ממש כמו דהתירו הרהור למ"ד הרהור כדיבור דמי בשפתים דיבור ממש, דלא עדיף הרהור מיניה כלל, אלא

דהלא תקנו שיהרהר ולא ידבר, ועל זה מתרץ הגמרא כדאשכחן בסיני שחילקו בין הרהור לדיבור דהרהור הגם שהוא כדיבור אינו כדיבור ממש, ובוזה אתי שפיר הא דלא התירו שומע כעונה בסיני דהוי כדיבור דאע"ג דהרהור כדיבור אינו כדיבור ממש, ולפיכך לא התירו שומע כעונה בסיני, ושפיר חילקו בק"ש בין הרהור לדיבור.

מ. ועל פי זה מובן היטב דברי התוס' בברכות שם ד"ה יוציא וד"ה כדאשכחן, דמתחילה קאמר כיון דשרית ליה בהרהור לצאת ידי ק"ש דמיקרי דיבור כמו כן מיקרי דיבור לגבי עוסק בתורה בטומאה, ומדשרית ליה להרהר אע"פ שהוא טמא תתיר לו את הדיבור, ושוב במסקנא אמרינן כדאשכחן בסיני דאע"ג דכדיבור דמי לענין שיצא ידי קריאת שמע, מ"מ לאו כדיבור דמי לענין שיהא טמא אסור להרהר כדאשכחן בסיני דהיה שם דיבור והיו צריכין לטבול, ולכאורה קשה מה שייך לחלק ולומר דהוי כדיבור לענין ק"ש ולא לגבי איסור הרהור בדברי תורה, דאם אינו כדיבור לגבי איסור ד"ת בטומאה הרי אנו רואים שאין הרהור כדיבור ממש וא"כ למה נחשב כדיבור ממש לגבי מצות ק"ש.

י. אמנם לפי החקירה הנ"ל אתי שפיר דאם נסבור הצד השני של החקירה דהרהור כדיבור אין פירושו דחשיב כדיבור ממש, אלא דסגי היכא דהתורה הצריכה דיבור ופשוט הוא דיכולים לומר דלגבי דבר אחד אמרה תורה דהרהור

סגי להיות כדיבור ולגבי דבר שני לא, והיינו דהרור סגי ליחשב כדיבור לגבי לצאת ידי"ח ק"ש, אבל לא סגי ליחשב כדיבור לגבי אמירת דברי תורה בטומאה דעל זה יש לסמוך אסיני שלא הצריכו שם טבילה אלא אשומע כעונה דחשיב דיבור, הצריכו טבילה ולא אהרהור גרידא, ורק לצד הראשון של החקירה דהרהור כדיבור היינו שהוא כדיבור ממש בכל ענין אין שייך לחלק בין ק"ש לדברי תורה לצאת, וממה נפשך אם הרהור כדיבור ממש דמי איך נחלק בין מצות ק"ש לאיסור דבור בדברי תורה בטומאה דשרינן.

יא. ובנוגע לחקירה השניה שחקרנו למ"ד הרהור לאו כדיבור דמי אי פירושו דהרור אינו נחשב כלל או דפירושו כפשטות לשונו דאינו נחשב כדיבור, אבל יש לו איזה חשיבות לכאורה נמי יכולים לפשוט מסוגיין דקאמר הגמרא בין לרבינא ובין לרב חיסדא דאי הרהור לאו כדיבור דמי למה מהרהר, ובשלמא אם הרהור לאו כדיבור דמי הכוונה שאין לזה חשיבות כלל ניתן להבין קושיית הגמרא 'ולמה מהרהר' שהרי אינו נחשב לכלום ומה תועלת יש באמירתו, שלכלום נחשבת, אבל אם נאמר הכוונה שהרור נחשב לדיבור אך לא כדיבור דמי, מה ביאור קושיית הגמרא, 'ולמה מהרהר', ודאי שיהרהר שהרי להרור יש חשיבות, ומה בכך שאינו כדיבור דמי, ועל כרחך הרהור לאו כדיבור דמי הכוונה שאינו נחשב לכלום ולכן נתקשה הגמרא 'ולמה מהרהר'. ויש לדחות ולומר דלעולם

הרהור לאו כדיבור אין הכוונה שלכלום נחשב אלא יש לזה חשיבות ובכל זאת שפיר הקשה הגמרא 'ולמה מהרהר' שהרי זו ברור שאינו יוצא בזה ידי חובת קריאת שמע, וגרוע מקורא חצי קריאת שמע שהרי אין קריאתו נחשבת לקריאה לגבי לצאת ידי חובתו ולכן שפיר היקשה הגמרא 'ולמה מהרהר', שבקריאה זו לא יועיל לו למטרתו לצאת ידי חובתו.

יב. כבר הבאנו לעיל דתקנה השניה בק"ש שתקן עזרא היתה שלא לקרות ברכות ק"ש ותפלה כלל. ועל זה הקשה הפני יהושע קושיא אלימתא, דכמו שתקנו לבעל קרי שיכול לצאת ק"ש בהרהור מאי שנא ברכות ק"ש דרבנן שלא תקנו כן, וכן קשה קושיא זו בנוגע לתפלה דגם כן לא תקנו כמו שהבאנו למעלה מגמ', ובשלמא לדעת רב חסדא דסבירא ליה הרהור לאו כדיבור דמי והא דקורין ק"ש הוא כדי שלא יהיו אחרים עוסקים בו והוא בטל ניחא, דלא תיקנו זה באיסור דרבנן, אבל לרבינא דסבירא ליה הרהור כדיבור דשפיר יוצאין יד"ח ברכות ק"ש ותפלה מה לי שהם רק מצוות דרבנן, ולמה גריעי ממצות מה"ת שלפיכך לא תקנו רבנן שבעל קרי יצא יד"ח בהם.

יג. וראיתי בספר זכרון שמואל' להגאון הגדול מו"ה ר' שמואל ראזאווסקי זצ"ל שהביא מהדו"ח רע"א לעיל בסוגיא דנשים בבהמ"ז, שכתב דגם למ"ד הרהור כדיבור דמי זה רק מן התורה אבל מדרבנן הרהור לאו כדיבור דמי, ולפי זה מתורץ

היטב קושית הפנ"י דהו"ל ליתקן בבעל קרי דגם במצות דרבנן הרהור כדיבור דמי ויצא מדרבנן, דלפי הגרע"א דוקא במידי דאורייתא אמרינן הרהור כדיבור דמי כיון דרק מה"ת הוא דהרהור כדיבור הוי ולא מדרבנן, וא"כ במידי דרבנן לא שייך לומר שיצא בעל קרי משום הרהור כדיבור דמי כיון דמדרבנן לא אמרינן כלל הרהור כדיבור דמי, אלא דבעינן דיבור ממש וכמו בדבר שהוא ממש דבודאי לא יועיל הרהור ודיבור ליחשב כמעשה והכא נמי במצוה שהוא כדיבור ולא הרהור לא יצא בהורר מדרבנן, והכא נמי דיבור לא הרהור לא יצא.

יד. אמנם כבר הקשה עליו הגאון הנ"ל שם דבראשונים בסוגיין מבואר להיפך, א. ברש"י בסוגיין כתב במתני' דבעל קרי מהרהר בלבו דכל אדם נמי יוצא יד"ח בהרהור ב. בבעל המאור מבואר דבדיעבד אם אמר ק"ש בהרהור יצא יד"ח. הרי מבואר בב' ראשונים אלו להיפך מדברי רע"א, כיון דלדידיה מדרבנן אין יוצאים בהרהור משום דמדרבנן הרהור לאו כדיבור דמי בודאי חלוקים שאר בני אדם מבעל קרי, דבעל קרי דלא יכול לצאת כדיבור שפיר אמרינן דיקיים לכל הפחות בהרהור ויוצא מן התורה, אבל שאר בני אדם איך יצאו בהרהור, הרי לדעת רע"א מדרבנן בודאי לא יצאו בהרהור, אלא על כרחך סבירא להו לרש"י ובעל המאור דהרהור כדיבור דמי גם מדרבנן, ולפיכך שפיר יוצאת גם שאר בני אדם מלבד בעל קרי כמפורש בדבריהם.

הראשון דהרור כדיבור ממש, פירושו דהוי כדיבור ממש יקשה דכיון דלא מחלקינן בזה בין דבר של תורה כק"ש למידי דרבנן דבכולהו קריאת שמע ותפילה כיון דשוית מידי דאורייתא ודרבנן אהדדי.

יז. והנה בירושלמי אמתנין ד'מהרהר בלבו'. כתוב חידוש דתקנה זו דבעל קרי מהרהר, איירי דווקא באין לו מים אבל ביש לו מים לא דאז צריך לטבול במים ולצאת ידי ק"ש כדיבור, ובפשטות הבנת הדברים הם דהא דהתירו לבעל קרי לצאת ק"ש היינו דווקא באין לבעל קרי מים אבל כשיש לו מקוה מוכן שיכול לטבול ולקרות ק"ש כדיבור לא התירו בהרהור, ובטעמא דמילתא יש ב' דרכים, א. דלכתחלה חייב לצאת ק"ש כדיבור ולפיכך לא הותר כשיש לו מים משום דסבירא לן הרהור כדיבור דמי ואם הרהר יצא יד"ח בדיעבד ע"י הרהור, אבל לכתחילה בעינן דיבור, ב. הפני משה וכן הגר"א בשנות אליהו פירש דכוונת הירושלמי דיש איסור בעל קרי גם ללמוד ולהתפלל בהרהור, והא דיקשה ע"ז לכאורה מהא דאמר בגמרא א"כ יוציא בשפתיו ומתריך כדאשכחן בסיני, והיינו דיש חילוק בין דבור להרהור. בעיקר האיסור קאי אבל באמת גם בהרהור יש איסור אלא שחומר האיסור הוא כדיבור, ובהרהור האיסור קל ולפיכך כשאין לו מים שרינן ליה לבעל קרי לומר ק"ש בהרהור דמצות ק"ש דאורייתא דחי ליה לאיסור הרהור בק"ש בבעל

מז. נחזור לחקירתינו הראשונה דלמ"ד הרהור כדיבור דמי יש לפרש לרבינא דלאו כדיבור ממש דמי. אלא דהיכא דבעינן דיבור סגי בהרהור, לפי דרך זה בביאור הרהור כדיבור דמי יש לתריך היטב קושיית הפנ"י למה לא תקנו רבנן לבעל קרי במילי דרבנן כמו דתיקנו לק"ש דאורייתא. די"ל דבשלמא אי כדיבור ממש דמי קשה שפיר קושיית הפנ"י דכיון דהרהור כדיבור ממש דמי מה סברא יש לחלק בין מילי דאורייתא למילי דרבנן, אבל אי מפרשינן דהרהור סגי היכא דמצרכינן דיבור א"כ שפיר נוכל ליישב דאע"ג דהרהור סגי ליחשב כדיבור לאו כל אנפין שוין ליחשב, ודוקא בדבר שהוא מן התורה תקנו רבנן שהרהור יחשב כדיבור ממש כיון שמן התורה אנו רואים דסגי כמו דיבור גם מדרבנן סגי, אבל במילי דרבנן שעיקרה מדרבנן כמו ברכות ק"ש ותפילה כיון שאין אנו רואים שהתורה החשיב בהם ההרהור כדיבור, גם מדרבנן י"ל דלא החשיבו הרהור כדיבור ולפיכך לא תקנו שבעל קרי יאמר ברכות ק"ש ותפילה, וכמו דאמרינן דרבנן עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, י"ל דהכא שיש איסור לבעל קרי לומר בדברי תורה ודברים שבקדושה, לא החשיבו רבנן הרהור כדיבור כיון שגם מה"ת לא עשו כן בדברים שעיקרם מדרבנן.

מז. אך כל זה שייך אם נתפוס שפירוש הרהור כדיבור דמי כצד הב' דסגי ליחשב כדיבור, אבל אם נאמר כצד

קרי, אבל ביש לו מים קיים האיסור הרהור במקומו ולא התירוהו חכמים אף משום ק"ש דאורייתא.

יח. ויש נפק"מ משתי דרכים אלו כשעבר והרהר ק"ש בטומאה אם יצא ואין צריך לטבול ולחזור בדיעבד, דלדרך הראשון דלא עבר שום איסור במה שקרא בהרהור אלא דלא עשה כמו שצריך לעשות לכתחלה כשהוא בדיעבד הרי בודאי יצא בדיעבד, כמו בכל מצוה לכתחילה שקיימה רק בדיעבד, משא"כ לדרך הב' עבר איסורא במה שקרא ק"ש בהרהור כיון דהיה יכול לטבול ולצאת בדיעבד דבעל קרי בהרהור נמי איסורא עבד, ויכול להיות דלא יצא כיון דעבד וקרא בהרהור בטומאה באיסור לא יצא. ויש לדון דגם מה"ת לא יצא כיון דעבר אדרבנן עי' בתוס' סוכה דף ג' בד"ה עשה כדברי ב"ש ובר"ן שם, ותרי"י בברכות דף ט' בקרא קריאת שמע לשיטת ב"ש, ור"ן בפסחים בדברי ר"ג כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח ובבב"ל סימן תרנ"ו בזה.

יט. ובה אתאנו לתרץ קושיית הפנ"י כמו שכתב הגאון הגדול מו"ה ר' שמואל ריזובסקי בספר זכרון שמואל, דכיון דלדעת פני משה והגר"א בשנות אליהו איסורא איכא גם בהרהור בדברי תורה וק"ש לבעל קרי כמבואר בירושלמי, וא"כ בנוגע לברכות ק"ש ותפילה י"ל דלפיכך מעולם לא תקנו שיהיה מותר לבעל קרי להרהר בהם כיון דגם בזה עביד איסורא, וזקוק לדחיה דאיסור

הרהור לא רצה עזרא להתיר ברכות ק"ש ותפילה דבעלי קרי שחיובם רק מדרבנן דאין כח במצוה דרבנן לדחות איסור הרהור בד"ת ותפילה שהם אסורים מתקנת עזרא ואולי מה"ת, אם לא גם מן התורה כמו שגם להרהור ק"ש כנ"ל לא התירו לבעל קרי כשיש לו מים.

כ. אך בעל הזכרון שמואל נשאר בקושיא כיון דאמרין דעזרא גזר רק אדיבור והרהור שרי כדאשכחן בסיני חילוק זה, ושוב הביא מהשאג"א (סימן ז) שהקשה לרבינא למה אינו מברך ברכות ק"ש ותפילה בהרהור, והשיב דמזה מוכח דגם בהרהור איכא איסורא לבעל קרי אלא במקום מצוה דאורייתא כמו ק"ש וברהמ"ז לא גזרו אלא דומיא דסיני כדיבור ולא בהרהור, אבל שלא במקום מצוה דאורייתא גם בהרהור אסור, וכך היתה הגזירה דמצוה דאורייתא רק בדיעבד אסור כמו דמצינו בקבלת התורה חילוק זה, דרק דיבור כשומע כעונה הוה אסור דהוי כמצוה דאורייתא ובמצוה דרבנן גם בהרהור אסור, והיינו דאסרו לגמרי אף בהרהור וברכות וק"ש ותפילה, וכן כתב הפרי מגדים (אשל אנכס, או"ח סימן ק"א ס"ק ז') דלמ"ד הרהור כדיבור דמי אסור לבעל קרי להרהר בתפילה ובד"ת אלא שבק"ש שהוא מד"ת העמידוהו על ד"ת ולא בתפלה שהוא מדרבנן, אע"ג דאשכחנא בסיני כדיבור נאסר והרהור מותר, י"ל דבא לומר דלא רצו להתיר לגמרי אבל לפעמים גם הרהור אסור דהרהור כדיבור דמי.

כא. ונראה דלדעת הפני משה והשנות אליהו דמצינו להדיא בירושלמי איסור בהרהור כמו בדיבור. לק"מ קושית הזכרון שמואל דשפיר איכא מקור נאמן לדרבנן מהירושלמי ביש לו מים דאם ק"ש דאורייתא אסור בהרהור, אבל בשאר דברים שהם מדרבנן לא שרינן כלל משום איסור הרהור שכתב הירושלמי.

כב. וראיתי בזכרון שמואל לתרץ קושיית הפנ"י על פי דברי הרש"ש שכתב שם ליישב דברי התוס' (כ"א: ד"ה והרי) שהקשו על הגמרא שמחלק בין ק"ש ובהמ"ז לתפלה דאין צריך להרהר, ותירצו דק"ש ובהמ"ז מה"ת ותפלה מדרבנן, דלמאי דלא אסיק אדעתיה לחלק בין דאורייתא דרבנן תיקשי נמי מרבינא מאי שנא תפלה מק"ש. ותירץ הרש"ש דתפלה באמת אינו יוצא בהרהור ודוקא בק"ש הוי הרהור כדיבור עפ"י מה דאמרינן לקמן לא. דילפינן מתפלת חנה דכתב בה שפתיה נעות דילף מזה הגמרא מכאן כשמתפלל צריך לחתוך בשפתיו והיינו דלענין תפלה אינו יוצא בהרהור, ולפי זה כתב הזכרון שמואל דנראה ליישב דברכות ק"ש דין תפלה יש להם ואינו יוצא בהרהור ולהכי אינו בעל קרי מברך ברכות ק"ש בהרהור כיון דלא מהני מידי, ואה"נ דמותר לו להרהר אבל לא מהני מידי כמו בתפלה, דלפ"ז קאי הילכתא דבעינן שפתות נעות כמו בתפלה כיון דדין תפילה יש להם ואינו יוצא בהרהור.

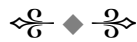
כג. ולענ"ד אין לדמות תפלה וברכות ק"ש אהדדי לענין זה כלל, דזה דין

מיוחד בתפלה דצריכים לחתוך בשפתיו ולא סגי בהרהור כמו שעשתה חנה בתפלתה, היא ומהיכא תיתי לומר דגם בברכות ק"ש הדין כן דאין יוצאים בהם בהרהור כלל וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה דלמה אין יוצאים ברכות ק"ש בהרהור כמו שיוצא יד"ח ק"ש עצמה בהרהור, וגם הזכרון שמואל כתב דבתוס' ובראשונים שם לא משמע כדבריו אלא דלמ"ד הרהור כדיבור דמי בתפלה נמי יוצאין, וצ"ל דהא דילפינן משפתיה נעות דצריך שיחתוך בשפתיו אינו אלא לכתחילה, וע' במצפה איתן שם כתב שכן דעת התוס' דמה דילפינן מחנה שאסור להגביה קולו בתפלתו דודאי אינו אלא לכתחילה, הגם דילפינן משם דצריך לכוין בתפלה וכן דשיכור אסור להתפלל דהוי לעיכובא, אבל צ"ע דאי לכתחילה הרי בעינן יותר מחיתוך שפתים דבעינן שישמיע לאזניו.

ולסכ"ב הדברים בנוגע לקושיית הפנ"ח למה לא תיקן עזרא למ"ד הרהור כדיבור דמי לבעל קרי לצאת ידי חובת ברכות קריאת שמע ותפילה אית לן ב' תירוצים, א. על פי דברי הגרע"א דהרהור כדיבור דמי לא אומרינן מדרבנן ולפיכך במידי דרבנן לא שייך לתקן כן, אבל קשה אתירוץ זה דמראשונים מוכח להיפך דגם מדרבנן אומרינן הרהור כדיבור דמי ולפיכך הכל יוצאין חובת קריאת שמע על כל פנים בדיעבד. ב. תירוץ ב' דאם נפרש הרהור כדיבור דמי דסגי בהרהור שפיר יש לחלק בין קריאת שמע דאורייתא דמה"ת סגי הרהור כדיבור, אם מדרבנן

קבח תורתך משולחן מלכים שעשועי

סגי למידי דרבנן שלא מצינו דמן התורה הרהור כדיבור דמי לפיכך גם במילי דרבנן לא סגי הרהור ליחשב כדיבור אך לפי זה לא יתורץ למ"ד הרהור כדיבור ממש דאם כן אין חילוק בין מידי דאורייתא למידי דרבנן. ג. לפי הירושלמי דבהרהור יש איסור לבעל קרי אלא קריאת שמע דאורייתא דחי לה לאיסור הרהור משא"כ מידי דרבנן לא יכול לדחות איזור הרהור, אך צריך עיון לאיזה מנא להו איסור הרהור מלבד להפנ"מ והגר"א בשנות אליהו דיש מקור לזה מהירושלמי. ד. לרש"ש דרק בקריאת שמע הרהור כדיבור דמי דבשלא בתפילה ילפנן מחנה דבעינן שידבר ולא הרהור, וגם ע"ז יקשה דבגמרא משמע דזה דוקא בתפילה וא"כ יקשה אברכות קריאת שמע למה לא תיקון עזרא דין.



הרב הגאון רבי יוסף מנחם מענדל ראפאפורט שליט"א

בענין הוצאת דבר שמפריע לו מרשה"י לרשה"ר ביו"ט

תיבה שמונח בה מעותיו שלא הותרה הוצאה בשביל הפסד ממון, מ"מ מותר להוציא המפתח שסוגר בו האוכלים או הכלים שצריך לאותו היום אם ירא להניחו בביתו כמבואר במ"ב ס"ק ה', והרי גם בזה אינו נהנה מהדבר שעושה בו המלאכה דהיינו המפתח, אלא שזה גורם שלא יגנבו המאכלים.

ולכאורה י"ל דלפוסקים אלו שלא התירו הוצאת המפתחות אלא בשביל שלא יגנבו המאכלים, דלא קשה משיטתם על דברי הק"י, דהק"י לא כ"כ אלא לענין מכשירי שאר צרכי היום אבל לא לענין מכשירי או"נ ממש. ומקור לחלק כן הוא בדברי המ"מ בשם הרשב"א שהובא בב"י סי' תקי"ד והוא כפסק הרמ"א שם דמותר לכבות האש שתחת התבשיל היכא דא"א להצילו בענין אחר וז"ל המ"מ ותירצו שלא כל המכשירין שווין ויש שהלכה בהן כר"י ומתוך כך אסרו לכבות את הבקעת מפני הדליקה ומפני תשמיש ומפני שלא תתעשן הבית אבל בשביל שלא תתעשן הקדירה ותבשילו שהוא מכשיר או"נ ממש מותר והוא שאין לו מקום לפנותה וזה דעת הרשב"א ז"ל עכ"ל המ"מ.

וה"נ נימא לענין הוצאה שאינו נהנה מהדבר שמוציא אלא שמסלק מה

בקהלת יעקב (להמחזר נתיבות המשפט וחיות דעת) סי' תק"ט ס"ז כתב וז"ל דהנה התו' בכתובות דף ז' הקשו אמאי דאסור לכבות הנר מפני ד"א אמאי אסור נימא מתוך דהא יש בו צורך קצת ותירצו דכבוי הנר להיתר התשמיש מקרי מכשירין, ולפי זה נראה דה"ה להוציא הנר לרשה"ר להתיר הד"א ג"כ אסור דהא מקרי מכשירין עכ"ל, והיינו דלא הותרה אפי' מלאכת הוצאה במכשירי צרכי היום, עכ"פ היכא דאין נהנים מהדבר שנעשה בו המלאכה, אלא רק שמסלק מה שמפריע לו.

והעיר בני ר' ישראל נ"י מהא דמתיר הרמ"א סי' תקי"ח ס"א להוציא כלי שאין בו צורך בה כי אם שלא יגנב בהשאירו בביתו, ובמ"ב שם סק"ו כ' ומטעם זה מותר ג"כ להוציא מפתח של התיבה שמונח שם מעותיו אם ירא להניחו שם בביתו דכיון דלבו דואג ומצטער ע"ז חשוב הוצאת המפתח צורך עונג יו"ט עכ"ל, הרי שאע"פ שאין לו שום הנאה מהדבר שנעשה בו המלאכה מותר מפני שהוצאה זה מונע ממנו צער, וה"נ נימא לגבי הוצאה לצורך ד"א, ודוחק גדול לומר דבד"א לא נאסר אם מצטער במניעתה.

ואף להפוסקים המובאים במ"ב שם שאוסרים להוציא המפתח של

שמפריע לו כגון הגנב בהוצאת המפתחות ואור לענין ד"א, דהוצאה כזו לא היתר אלא לענין או"נ ממש ולא לענין שאר צרכי היום, ולכן הותר המפתח ואסור הוצאת הנר.

אך מלבד שעדיין קשה ק' הראשונה הנ"ל שהרמ"א מתיר הוצאת המפתחות אף כדי שלא יגנב ממונו, גם לכאורה קשה לומר דההיתר של הוצאת המפתח לצורך שלא יגנב המאכלים הוא רק היתר מדין מכשירין, דא"כ אם אפשר מאתמול אסור [כדין כל המכשירין] והפוסקים סתמו בזה להיתר בכל אופן.

והנה אף לשיטת הח"ס ועטרת חכמים דכנראה ס"ל לדינא דבהוצאה אף מכשירין מותר, וז"ל הח"ס (שו"ת חת"ס, סי' קמ"ז) כל שהיא בענין או"נ לאפוקי אבנים וכדומה אבל כל שהוא בענין או"נ אפי' במכשירין הוה לענין הוצאה כבאו"נ עצמו ואמרינן ביה מתוך עכ"ל, וכנראה כונתו גם למכשירי שאר צרכי היום ולא דוקא מכשירי או"נ וכמש"כ במלאכת יו"ט אות צ"ו (דאל"כ והח"ס מחלק בין מכשירי או"נ למכשירי שאר צרכי היום איך הוכיח הח"ס מתו' כתובות דלא אמרינן מתוך להתיר מכשירין), וכ"כ בשו"ת עטרת חכמים (לפעל צדק טעם סי' ו' ד"ה ובענין דברי הר"ן) דלשיטת תו' בכתובות והרא"ש דלא אמרינן מתוך להתיר מכשירין "צ"ל דשאני הוצאת דאמרינן בהו מתוך אף במכשירין משום דכל עיקר של הוצאת אף באוכלין עצמן אינם אלא מכשירין להאוכלין (ח"ה, ז"ע למה)

וישתנו בדיניהו מכל מכשירין ושאר מלאכות הן לר' יהודה והן לרבנן, לר"י אין היתר במכשירין בכל מלאכה אלא בשא"א לעשותה מעיו"ט ובהוצאת אוכלין ומשקין מותר בכל גוונא, ולרבנן כל מכשירין אסור לעשותן ביו"ט, והוצאה דאין בה אלא מכשירין מותרין הן ביו"ט, גם לרבנן דר"י וגם אם כשהיה אפשר לעשותן מעיו"ט". [והגם שהעט"ח כ"כ רק לשיטת תו' והרא"ש דס"ל דלא אמרינן מתוך מאו"נ למכשירין, - מ"מ הלא לשיטת הסוברים דאמרינן מתוך מאו"נ למכשירין לשיטתם פשוט דמותר דלא גרע הוצאה משאר מכשירין דשייך ביה מתוך].

מ"מ אינו מבואר מדבריהם להתיר אלא כשיש לו הנאה מהחפץ שמוציא אע"פ שהוא רק הנאת שימוש להכשיר דבר אחר והוי בגדר מכשירין, אבל כשאין לו הנאה מהדבר שמוציא ורק שמסיר דבר שמפריע לו, אין לנו ראייה מדבריהם שגם בזה היו מתירים. וע' מלאכת יו"ט אות קי"ג שהזכיר חילוק זה. ולזה העירני מח"ס נימוקי יו"ט שליט"א.

(ועי' אב"נ ס"ס ת"ו שחולק על הח"ס וראיתו מדברי הרמב"ן שבת קכ"ד ע"ב וע' מלאכת יו"ט אות קי"ב שכתב שדברי הח"ס מופרכים מדברי הרמב"ן, וע' בשלחן שלמה להגרשז"א ז"ל הל' יו"ט ח"ב בסופו סי' ו' ד"ה אולם (ק' כפ"ו) שכ' שיפה תמה המ"י על הח"ס מדברי הרמב"ן, וע' שש"כ פי"ט סק"ג שהביא דברי האב"נ ומלאכת יו"ט, [אכן

תורתך משולחן מלכים שעשועי קלא

במ"י סוף אות קט"ו לא ברירא ליה עיין
שם, וכן באות קי"ז כ' דאולי י"ל כן
בדעת הרא"ש עיין שם].
וכיון דלא מצאתי מי שחולק להדיא על
הקהלת יעקב קשה להקל כנגדו
(אף שמדברי הרמ"א ק' וכנ"ל) ולכן אין
להוציא אשפה שמפריע לו בביתו, מביתו
לחצירו שהוא כרמלית מפני שאין לה
מחיצות כדינו, דלא עדיף מהוצאת הנר
שאסר הק"י. וזה דלא כס' הלכות
המועדים פ"ה הערה א' שהתיר להוציא
דבר המפריע לו, אך לא הביא דברי
הק"י.



הרב אביגדור גראסבערגער שליט"א

ראש הכולל מחזיקי הדת מאנשעסטער

בענין מלאכה ביו"ט ליום קודש אחר

והנה לבאר הענין יש לידע כי בעושה מלאכה ביו"ט יש לחשוש מג' דברים. א. איסור מלאכה, שהתורה התירה רק לצורך אוכל נפש של היום ולא לשום צורך אחר.

ב. איסור הכנה דרבה (נילס נ) דהיינו דיש איסור מדאורייתא על דבר שהוכן מיו"ט לשבת (ועיין רש"י שם דדוקא שבת דסעודתו חשובה מיקרי הכנה ולא מיו"ט לחול).

ג. איסור הכנה מדרבנן, שאין להכין משבת או יו"ט ליום אחר, ואיסור זה אינו רק באבות מלאכות אלא אסור לעשות שום מעשה שבזה מכין ליום אחר.

ועוד צדיך לבאר אם כל הג' איסורים האלו הם גם מיו"ט לשבת:

לגבי איסור א. שרק לצורך אוכל נפש התירו. יש לציין גמרא פסחים, 'האופה מיו"ט לחול, רב חסדא אמר לוקה ורבה אמר אינו לוקה, דאמרינן הואיל ואיקלי' לי' אורחים', ובגמרא מוכח דלרבה ה"ה מיו"ט לשבת מדאורייתא אין איסור לאפות דמשום הואיל פקע איסורו רק חכמים אסרו לעשות מלאכה בלי עירוב תבשילין. ורב חסדא לית לי' הואיל, והא דמותר לאפות ולבשל מיו"ט לשבת

בשולחן ערוך (סימן תק"ג, סעיף א') אסרינן לעשות שום מלאכה מיו"ט ראשון לשני.

וביאר המשנה ברורה (ס"ק ג') משום דכיון דיו"ט שני הוא באמת חול מדאורייתא א"כ אסור לעשות מלאכה מיו"ט לחול.

ולפי זה חידש בשער הציון (סס אות ד') דמצד עצם מלאכת יו"ט אין איסור להכין מיו"ט לצורך יו"ט אחר שהוא וודאי דאורייתא, למשל מיו"ט א' של סוכות לשמ"ע או אפילו לפסח ושבעות, שהרי צריך הדבר המבושל ביום טוב, אבל היות והיה יכול לבשלו בחול המועד, דהיינו לפני יום טוב, הרי הם בכלל המחלוקות המחבר והרמ"א (סימן תל"ה סעיף א) אם מותר לעשות ביו"ט דבר שאינו מפיג טעמו מאתמול, דעת המחבר להתיר, והרמ"א הביא שם דיש מחמירין מדרבנן אבל בדיעבד מותר ע"י שינוי.

ויש לעיין למה לא נאסר מטעם הכנה כמו שלמדנו בסימן תרס"ז. (ועיין תהלה לדוד בסימן ש"ב, והשו"ת שלמת חיים ס' ע"ה, שפליגי אם מותר לקפל בגדיו באופן דמותר לצורך שבת ולא לצורך חול אם מותר בשבת לצורך שבת הבא).

משום דמדאורייתא צרכי שבת נעשים ביו"ט - אף דהתורה אסרה לעשות מלאכה מיו"ט לחול מ"מ מיו"ט לשבת לא אסרה כלל, (ורש"י פירש משום דקדושה אחת הן ותוס' פי' משום דכיון דא"א לעשות בשבת ממילא באופן דיו"ט לפני שבת על כרחך גם ביו"ט התירה התורה לאפות (לשבת) ומ"מ חכמים אסרו מיו"ט לשבת ולא התירו אלא בעושה עירוב תבשילין.

אבל לרבה צרכי שבת אין נעשים ביו"ט ואין נפ"מ בין לשבת או לחול, והיתירא מדאורייתא מטעם הואיל וכן פסק המג"א ר"ס תקכ"ז, ולכן כתב דאם עושה מלאכה קודם שבת ממש ואין שהות להתבשל ביו"ט הלא אין כאן הואיל ולוקה מדאורייתא, ולא מהני ע"ז עירובי תבשילין, דאיסורו מדאורייתא ולכן יש להתפלל מעריב בשבת קודם זמנה שלא לבא לאיסור דאורייתא, אבל המשנה ברורה שם הביא מכמה פוסקים דפסקו כרב חסדא וממילא בדיעבד בשעה"ד התיר אף באין שהות, (וראיתי בספר נהמת דוב דלכאורא להשעה"צ בס' תק"ג יכול לחדש ולומר הואיל אף באין שהות, די"ל דמבשל ליו"ט אחר, ואף די"ל בזמנים ההם לא הי' אפשר דמתקלקל המאכל אבל היום דנתחדש המקרר האלעקטרי יש סניף להקל אף לרבה מטעם הואיל).

לגבי איסור ב. משום איסור הכנה דרבה. עיין בסוף דברי המג"א שהביא מתוס' ביצה והניח דבריו בצ"ע אבל החתם סופר ביאר דהתוס' הק' מה מהני לי' עירובי תבשילין הלא המאכל בעצמו

יאסור בחפצא מטעם הכנה כדאמר רבה בביצה שנולדה ביו"ט, ותי' תוס' או דהוא ג"כ מותר מטעם הואיל או דלא שייך איסור זו אלא בכגון ביצה שנשתנה ונולדה ונתהווה ביצה בעולם, אבל שינוי במאכל באפי"ו ובישול כיון דהיו כל הדברים בעולם לא נאסר מטעם הכנה דרבה, ונמצא דבסתם מעשה לא שייך הכנה דרבה.

אבל לגבי איסור ג. דהיינו איסור דרבנן של הכנה מיו"ט ליום אחר צל"ע, הגם דעושים עירוב תבשילין יש לעיין אם עירוב תבשילין מהני על דבר שאין בו שייכות לאכילה עיין לקמן.

ובאמת פליגי האחרונים בזה אם יש איסור הכנה כזו מיו"ט לשבת, שיטת הגרעק"א דאין איסור כלל של הכנה מיו"ט לשבת כגון קיפול בגדים שאין בו אלא איסור הכנה עיין בהגהות הגרעק"א על המג"א סי' ש"ב ס"ק ו', אבל בא"ר ובשו"ע הרב סי' תק"ג מחמירים מיו"ט לשבת, למשל בגלילת ספר תורה (מ"מ מתיר שם בפירוש בהדחת כלים דמיקרי צרכי סעודה)

ועיין משחת שמן (חלק ג') שמסתפק על דינא דהולכת מחזורים ביו"ט לצורך תפילת שבת דיש לעיין מה התירו, הלא מובא בסי' תקכ"ח בשם הר"ן דאין לעשות עירוב חצירות מיו"ט לשבת אף דעשה עירובי תבשילין משום דאין עירוב מהני רק במידי דאכילה, ולכ' ה"ה על הוצאת מחזורים וכדומה לא יהני, ובשלמא בכרמלית דרק איסור דרבנן היא יש לומר דסומכין על הגרעק"א לעיל

דלא כהא"ר אבל ברה"ר דאיסור דאורייתא הוא איך מותר, (ולכל היותר קושייתו רק דאיסור דרבנן היא דהאיסור דאורייתא של מלאכת יו"ט כבר פקע בכל אופן מטעם הואיל או מטעם צרכי שבת נעשים ביו"ט, אבל מ"מ כיון דאינו מצרכי סעודה נשאר האיסור דרבנן דלא מהני עירובי תבשילין וצרכי שבת אין נעשין מדרבנן כמו דאסרו לעשות עירוב חצירות).

ומתריץ שם, (ושלח זה לבעל החשב האפד והרב בעל חשה"א שיבחו והודה לו עיין שם) בעיקר בתרי אנפי, או משום דכיון דיש כמה ראיות מהאחרונים דמהני עירובי תבשילין גם במידי דלאו בר אכילה ע"כ דסברי דהא דאסרי לעשות ע"ח, לא מטעם הר"ן אלא משום דכיון דאין ע"ח ליו"ט ל"מ עירובי תבשילין ע"ז, וכן הסביר הגרעק"א בס"י תקכ"ח, או דסומכין על הרשב"א, דאדרבה כל האיסור דרבנן מיו"ט לשבת בלי עירוב הוא דוקא במידי דבר אכילה אבל מידי דלאו בר אכילה לא אסרו כלל (וע"ז תלוי ב' שיטות בשו"ע אם מותר להדליק הנר בלי עירובי תבשילין). ולכן נוהגין להקל דלא כהר"ן עיין שם.

ועכשיו נחזור ונעיין בדינא דהשעה"צ דעושה מלאכת אוכל נפש מיו"ט ליו"ט, - לכאורה מה סברא יש להתיר הלא התורה אסר לרבה אף לעשות מלאכה מיו"ט לשבת ולמה נתיר מיו"ט

ליו"ט מאוחר, ועל כרחך ההיתר בגדר קדושה אחת כמו שפי' רש"י על דברי ר' חסדא שצרכי שבת נעשים ביו"ט משום דקדושה אחת היא י"ל דמיו"ט ליו"ט לכו"ע כעין קדושה אחת היא דהיינו התורה התירה מלאכת אוכל נפש ביו"ט לכל היום ולכל יום דכוותי'.

ואם ההיתר מטעם קדושה אחת א"כ יש להביא ראיי' דגם אין לאסור מטעם הכנה (דלא כמו שהביא בפסקי תשובות), עיין בשו"ע תק"ג אין אופין מיו"ט לחבירו אף בר"ה, דב' הימים הם קדושה אחת מ"מ היינו רק לחומרא ולא קולא, והק' המג"א הלא הרמב"ם סבר דאומרים קדושה אחת גם לקולא, ויהא מותר להכין מיום א' לב' עיין שם מה שתי'. עכ"פ רואין, דהמג"א בקושייתו רצה להתיר לגמרי להרמב"ם מכח קדושה אחת וע"כ זה מסיר בין איסור מלאכה בין איסור הכנה דהוי כמו ליום זה ממש - וא"כ ה"ה הכא אין לאסור מטעם הכנה. [ואף דהתהל"ד אסר משבת לשבת או י"ל דפליג ע"ז או דבמשבת לשבת לא שייך דינא דקדושה אחת. ועדיין צריך עיון]

אח"כ ראיתי בספר עמק ברכה דגם הוא הביא סמוכין לדינא דהשעה"צ מהסוגיא בפסחים אבל כתב דכל זה לפירוש רש"י שם אבל לפירוש רבינו חננא' שם מפורש דיש איסור דאורייתא מיו"ט ליו"ט אחר. עיין שם ודו"ק.

הרב אהרן פאללאק

חילול שבת לצורך חולה ביש עצה אחרת

שבת דחוייה במקום חולה או שבת הותרה. שרמב"ם לשיטתו אזיל שפסק בפ"ב דשבת דחוייה לכן כתב כאן שאם היה יכול להוציא הנר או החולה ולא עשה כן "חייב".

והמאירי ס"ל ששבת הותרה לכל במקום פיקוח נפש ממילא אפילו אם יש עצה אחרת פטור.

[**וע'** סוגיא במס' יומא במאכילין הקל הקל תחילה. ויש לחקור אם לא הקל והאכיל אם האכיל החמור האם עשה איסור או היתר].

המחבר (סי' רע"ח סעיף ט"ז) פסק שמותר לכבות הנר בשבת לצורך חולה שיש בו סכנה וה"ה שאר מלאכות.

והבה"ל שם הביא דעת הרמב"ם שזה דווקא באין עצה אחרת אבל ביש עצה אחרת כגון להוציא הנר או החולה למקום אחר או אסור לכבות, והמכבה "חייב".

ובמאירי משמע שחולק על הרמב"ם וסובר שאפילו ביש עצה אחרת ועבר וכיבה "פטור".

ונראה שמחלי' זה תלוי אם סוברים



הרה"ג רבי מויכאל ישראל מאיר ערלאנגער שליט"א

ראש הכולל דברי שיר-לונדון יצ"ו

בענין חצי אשה

דעתה שיפשוטו הקידושין בכולה ומי מעכב, ותירץ דכיון דאילו בעיא איהי לעכובי מעכבת ואינה מקודשת מכח דבריו בלבד, השתא שרוצה שיפשוטו בכולה הוה כמקחת את עצמה. עכת"ד.

וצ"ב במה נחלקו הרשב"א ותוס' אי איכא חסרון של כי יקח ולא כי תקח היכא דאיכא הסכמתה על התפשטות הקידושין.

ולבאר ההסבר נלע"ד להקדים יסוד בקידושין אשר לכאורה נראה שזהו כוונת הגר"ח בפ"ז מהלכות אישות, דהנה שיטת הרמב"ם (פ"ז מהל' איסות הט"ז) דהאומר לחבירו אם ילדה אשתך נקיבה הרי היא מקודשת לי, לא אמר כלום, אבל אם הוכר עוברה שפיר מקודשת, ובנימוק"י (נימוט דף י"ב:) והמ"מ (פ"ז מהל' איסות הט"ט) הקשו מהסוגיא דיבמות דנתבאר שם בט"ו נשים דפוטרות צרותיהן וכו' וכולן אם מיאנו או שנמצאו אילונית צרותיהם מותרות, וא"א לומר בחמותו שממאנת, ומפרש לה התם טעמא משום דבנים הרי הם כסימנים והו"ל גדולה וא"א למאן.

ודעת הרמב"ם (נפ"ז) דרק לידת הבנים ה"ה כסימנים, אבל כ"ז עיבורה

בקידושין (ק"ז ע"ב) בעי רבא חציין בפרוטה וחציין בפרוטה מהו, כיון דאמר ליה בפרוטה ופרוטה פסקה למילתיה או דילמא כל ביומי' מונה והולך הוא וכו' ע"ש, ובתוספות (ד"ה חליין) כתב בזה הלשון, וא"ת ואמאי לא יועיל והא לא אמר לעיל [באומר לאשה חציין מקודשת לי דאינה מקודשת ואינו דומה לאומר רגלה של זו עולה דכולה עולה, דהתם ליכא דעת אחרת המעכב, והכא באשה איכא רעת אחרת דמעכב] דלא פשוטו קידושין בכולה אלא משום דאיכא דעת אחרת ואינו מתרצה אלא למה ששומעת, אבל אם היינו יודעים שמתרצה בכולה פשוטו קידושין בכולה, והכי גלי דעתה שמתרצה בכולה, וי"ל דאי הוה מיירי דאמר לה בלשון קידושין אה"נ דהו פשוטו קידושין בכולה, אבל הכא איירי דאמר ליה הרי את מאורסת לי וכדו' עכ"ל.

הרי נתבאר מדברי התוס' דהיכא דמסכמת להתקדש בכולה, ואמר בלשון קידושין שפיר פשוטו קידושין בכולה ומקודשת.

אמנם בחי' הרשב"א (נע"א) על הא דתירוצ' הגמרא הכא דעת אחרת הקשה דהא כיון דאינה מקבלה קידושיה,

קידושין, הרי קיימת ממילא, לכשתהיה ראויה לדין אישות, ואיון כאן חסרון של דבר שלא בא לעולם.

והוסיף הגר"ח דלענין איסורי קורבה לא מספיק מה שהתפס בהעובר חלות קידושין, כי האיסור קורבה נודעים מהאישות שביניהם, וממילא שפיר מיושב שיטת הר"מ, דהגם דחלו הקידושין, אבל לענין שתאסר אמה מדין ערוה של חמותו לא נאסרה בזה, ושפיר מובן דלא משכחת לה חמותו ממאנת.

והנה יש לחקור בהך דאומר לאשה חציין מקודשת לי האם החצי הוה בהתפיסת קידושין שיתפסו קידושין באשה זו רק בחצייה, או"ד התפיסת קידושין הוה בכלה, אבל הדין אישות רוצה שיהיה רק לחצי.

וקצת יל"פ כן בל' הגמרא "אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה" דהיינו מציאות האישות שבה אמר רחמנא שצריך להיות בכלה ולא בחצי.

ואם כן יש מקום לומר דגם באומר שיתפסו הקדושין רק בחצי אשה, אין החסרון בהתפסת קידושין, דהיינו בחלות הקידושין, רק במציאות האישות דלא שייך לחצאין, (ולפי"ז יש מקום לבאר דזהו קו' הגמרא ונפשטו קידושין בכלה, דהעירו המחברים דהרי אין מה להתפשט דהרי אשה ולא חצי אשה, ולהאמור י"ל דקו' הגמרא היתה היכא דהתפיס קידושין בחצי שהתפסת קידושין יהיו בכלה, וממילא תהי' מציאות של

קודם שילדה עדיין הוא קטנה, וא"כ לפי"מ דפסק דאפשר לקדש גם עובר א"כ הרי יתכן דהוי חמותו דהיינו שקידש עובר ועדיין הוא קטנה דהרי לא ילדה, ושפיר מצינו חמותו ממאנת. (ובמ"מ הביא דעת הרבה ראשונים דלכשיבא לעולם ה"ה גדולה למפרע משעת עיבור ע"ש).

ואינהו נקטו דלא כמש"כ הר"ן פרק האומר (קידושין דף ס"ז) דגם להרמב"ם הקידושין חלין רק כשיבא העובר לעולם, והוכיח הגר"ח דל"ש לומר דאינו חלין הקידושין רק לכשיבא לעולם דא"כ הרי איכא חסרון של דבר שלב"ל דעד האידנא לא תפסי בה קידושין, ובהכרח דכבר עכשיו חלו הקידושין וקשה כנ"ל.

וכתב הגר"ח ליישב בדרך חדש, דהנה בקידושין, חוץ ממה שחל באשה חלות קידושין יש גם מציאות של אישות ביניהם דהיינו שהוא בעלה והיא אשתו וענין זה לא שייך בעובר, אבל חלות קידושין חלו וכבר היום חלו הקידושין, ורק המציאות, מחמת סיבה צדדית שהיא עובר אינה יכולה לחול, ולא שייך לחסרון של דבר שלא בא לעולם דהרי אינה מופקעת מחלות קידושין, כמו שפחה וגוי שבגיותה ובשפחותה מופקעת לגמרי מקדושין וא"כ הוי דבר שלב"ל, משא"כ בעובר שנתפסין הקידושין, רק במציאות אינו שייך המציאות של אישות ביניהם, דלא שייך יחס של אישות לעובר, אבל אח"כ דנולד, מכיון דיש כאן חלות

אישות בכולה ושפיר מובן דיש ממה להתפשט).

ועל פי זה יש להבין דברי התוס' דבאופן דאיכא הסכמתה, ליכא חסרון של כי תקח, ונבאר דכל החסרון של כי תקח היינו היכא שצריך למעשה שלה וכגון דנתן הוא ואמרה היא דלא מהני, ובברכת שמואל הוכיח דדין דיבור הוא מעצם מעשה הקידושין, וא"כ צריך להקידושין בדיבור, ולכן לא מהני הדיבור שלה, וא"כ ניחזי אנן הרי לפי"ד מצד חלות הקידושין דהיינו התפיסת קידושין דהאשה לא איכפת לן מה דהוי רק לחצי' וא"כ לא איכפת לן מה שהאשה מסכמת לזה ע"י הסכמתה להתפשטות הקידושין, אלא דהוה אפשר לרון מצד שעוזרת למציאות של אישות שביניהם דהוי ע"י כמקחת עצמה, וע"ז י"ל דבזה לא שייך הך חסרון, דכל המציאות של אותה האישות הנעשה ביניהם הוי ע"י רצון שניהם וזהו מהות אותה האישות [הנעשה כמובן ע"י הקידושין הקודמים כדין] וממילא לא שייך החסרון של מקחת עצמה.

ובדעת הרשב"א דנקט דאיכא חסרון דמקחת עצמה י"ל מכיון דאם מציאות האישות תתבטל הרי גם חלות הקידושין לא יהי' קיים [דאינו דומה לעובר דהתם לא הפקיע זה אלא דחסר המציאות, משא"כ הכא עשה הפקעה על חצי השני] וממילא נקרא שהאשה ע"י הסכמתה עוזרת לקיים חלות הקידושין ושפיר ס"ל דנקרא מקחת עצמה ודו"ק.

ועל פי הנחתינו בדין כי יקח, דעל מציאות של אישות ליכא חסרון, ושפיר יכולה להיות מקחת עצמה נלע"ד בעזה"י לבאר הא דבמסירה לחופה ליכא חסרון של כי יקח ולא כי תקח, כגון דמסרה האב לחופה וכדילפי' לה מקרא דאת בתי נתתי דמוסר לה לחופה ולא שייך חסרון של כי יקח, דלא הוה בגדר מעשה קנין רק בגדר מציאות של נשואין והתם ליכא חסרון של מקחת עצמה ודו"ק.

ועל פי מש"כ לבאר בגדר חצי אשה נבא בעזה"י לבאר דברי התוס' בקידושין (ק"פ פ.) ד"ה אפי' מאה תופסין בה על הא דאר"י דהמקדש אשה מעכשיו ולאחר שלשים יום ובא אחר וקידשה מעכשיו ולאחר עשרים יום דאפי' מאה תופסין בה, ואסברה לן בגמרא דשוו נפשי' כי שרגא דליבני וכל חד וחד רווחא לחברי' שביק, והיקשו התוס' שם דאמאי ליכא חסרון של חצי אשה, ותירצו דהתם היינו טעמא לפי שאין אשה מתקדשת לחצאין והוא שייר בגוף האשה אבל הכא לא שייר בגוף האשה כלום אלא גומרין בכולה עכ"ל, וצ"ב מה החילוק בזה.

ולדנ"ל שפיר דכל החיסרון של חצי אשה אינו בחלות הקידושין רק באישות שבמציאות, והכא מכיון דגומרין בכולה הרי איכא לגבי כולם אישות גמורה וליכא חסרון של חצי אשה, משא"כ בהך דחציין מקודשת הוי רק חצי האישות וכנ"ל דזהו כל החסרון.

תורתך משולחן מלכים שעשועי קלף

ובזה תתישב בעזה"י קוש' הגר"ש איגר,
הובא בשו"ת רעק"א (סי' ק"ע) ע"ד
הר"מ הנ"ל דמהני לקדש עובר ואמאי
חל הקידושין, הרי לפי מה שפסק
הרמב"ם (נהל' ענלים) דהאומר הרי את
שפחה וולדך ב"ח דלא מהני דהוי
כמשחרר חצי עבדו, ה"נ ליהוי כמקדש
חצי אשה ולא ליהוי קידושין, עכ"ק
ע"ש.

ולפימשי"כ הרי לא שייך לדון חסרון
מדין חצי אשה, דהרי
אישות לא חלה עד שתליד, ורק התפיסת
קידושין חלה, ובזה הרי ליכא חסרון של
חצי אשה וכמשנ"ט, ואח"כ כשנעשה
המציאות של אישות הרי כבר אין כאן
חסרון של חצי אשה דכבר נולד העובר,
ומיושב היטב שיטת הרמב"ם דליכא
חסרון חצי אשה, ואש"ה.



הרב הגאון רבי שלמה יהודה הירש שליט"א

דומ"ץ סאטמאר ירושלים, מחבר ספר מנחת ש"י

בענין שיעור לחיוב חלה במצות

משערין במשקל הרי ממילא אין החלל בכלל השיעור שאינו שוקל כלום, ועוד הביא ראיות לזה, וכתב בס' שיעורי תורה שם שכותב זה לאפוקי ממש"כ בכף החיים סי' קס"ח דמשערים במשקל, [ועיין שם בכף החיים בס"ק מ"ו שהביא מכמה אחרונים שמשערים במשקל ולא בכמות עיין שם, אבל חלקו ע"ז וכו', ועיין ג"כ בחזו"א או"ח סי' ל"ט אות ד' וח' והסכמת הפוסקים דהכל תלוי במדה, ועיין ג"כ בס' מדות ושיעורי תורה פי"א בכל זה, וכ' שם דשיעורי "המשקל" שנתנו הגאונים והראשונים לתוכן מדות הנפח, לא נתנוהו אלא לסימן, היות נקלה יותר ידיעת המשקל מידיעת המדות.

והנה לענין שיעור חלה עיין בטור יור"ד סי' שכ"ד דהרמב"ם שיער מידת הכלי שהוא שבע אצבעות פחות ב' תשיעית אצבע על ז' אצבעות פחות ב' תשיעית אצבע ברום ז' אצבעות פחות ב' תשיעית אצבע. ועיין ג"כ בשו"ע ס"א בדברי המחבר והרמ"א, והיא לפי מידות הגרא"ח נאה ז"ל בספרו שיעורי תורה דף קנ"ח, כלי המחזיק 2.510 גרם מים, ואם ממלאים בקמח בלי נענוע הכלי, כתב בשיעורי תורה סי' ג' דף קס"ט [עיין שם מדף קנ"ח – קס"ט] אז משקל

א. תנן במתניתין (חלה פ"ג מ"ו) חמשת רבעים קמח חייבים בחלה, וכתב הרמב"ם בפ"ו מהל' ביכורים (הל' ט"ו) דהוא ארבעים ושלוש ביצים בינוניות וחומש ביצה, וכ"כ הטור סי' שכ"ד דשיעורו בעיסה ה' רבעים שהן מ"ג ביצים וחומש ביצה, וכתב הב"י דכן הוציא החשבון הרי"ף בפרק ערבי פסחים והרא"ש בהל' חלה והרמב"ם בפ"ו מהל' ביכורים עיין שם. וכ"ה בשו"ע שם (ס"א). ועיין ג"כ מש"כ בספרי מנחת שי [חלה] דף רי"א ד"ה ושיעור. ובד"ה ש"ך ס"ק כ' עיין שם.

שיעור של חיוב הפרשת חלה בקמח לפי המשקל

ב. והנה כתב בס' שיעורי תורה (דף ע') וז"ל ידוע ומפורסם בספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים שכל שיעורי התורה כגון שיעור חלה, רביעית, כביצה כזית וכו' אינם נחשבים במשקל רק ע"פ מדת הגודל בכמות כמפורש ברמב"ם בפיה"מ עדיות (פ"א מ"ב), ועיין שם בהע' א' דראיות ברורות לזה כתב באהל מועד הל' יו"כ מדאמרי בכותבת הגסה כמוה וכגרעינתה, ואיתא ע"ז בירושלמי שצריך למעך החלל שבין הכותבת להגרעין, [וכע"ז כתב הרמ"א סי' תפ"ו], ואם

תורתך משולחן מלכים שעשועי קמא

הוי שיעור משקל כביצה מצה 27 – 30 גרם, ושיעור חלה למ"ג ביצים וחומש ביצה 1.166.4 – 1.296 ק"ג.

ולפי שיעור הצל"ח והחת"ס עיין במ"ב סי' תפ"ו שעה"צ ס"ק ד' ועיין ג"כ בחזו"א או"ח בקונטרס השיעורים סי' ל"ט דהביצים נתקטנו א"כ הוי השיעור כפול דהיינו ששיעור ביצה היא 100 גרם. [ולכאורה זהו ג"כ שיעור הצל"ח ועיין ג"כ להלן באות ז', אבל לפי מש"כ להלן באות ה' הוי שיעורו רק 92 גרם].

ולפי זה שיעור חלה במשקל המים 4.320 גרם ועל פי זה כתב בשיעורין של תורה שהם 2.250 ק"ג קמח להחזון איש והיינו במילוי רגיל ולא הצריך למלא את הכלי ע"י נענוע, אבל בחו"ב חלה סי' ה' אות ה' כתב השיעור 2.900 ק"ג קמח, ועיין ג"כ בההלכה במשפחה (פי"ט ס"ג) ובהערה כתב דמדד בעצמו ויצא קרוב לשלש ק"ג וכתב ששמע שבסוף ימיו החזון איש זצ"ל החמיר יותר בשיעור חלה עיין שם. וכן יוצא לפי החשבון של שני שלישי 2.880 גרם. אבל לחומרא גם להחזון איש חוששים לשיעור הקטן עיין חזו"א או"ח סי' ל"ט סוף אות ט"ו ושיעורו בלא ברכה 1.200 גרם ועוד משהו קמח עיין מדות ושיעורי תורה פי"ז סוף סכ"ב עיין שם. ולענין מצות לפי 0.5 יוצא שיעורו 2.160 ק"ג ולפי 0.55 שיעורו 2.376 גרם.

הקמח 1.250 גרם, והעיקר שצריך לנענע הכלי איזה פעמים ע"י דפיקה בשולי הכלי על איזה דבר שהוא, שעל ידי זה יתמעכו החללים שבתוך הקמח, ובאופן זה חייב חלה בברכה, והשיעור במשקל 1.666 ק"ג דהיינו כשני שלישי ממשקל המים [ועיין שם בדף קס"ח הע' 6] והוא שיעור מ"ג ביצים וחומש ביצה כמבואר ביו"ד סי' שכ"ד ס"א, ועיין ג"כ בס' מדות ושיעורי תורה פי"ז סכ"ב שכתב הרמב"ם שמשקל הקמח קל מן המים בשליש עיין שם.

השיעור לחלה לפי המשקל במצות

ג. ולענין מצה כתב בס' מדות ושיעורי תורה (פי"ז ונהערה 13 ספ) דלאחר נסיונות רבים התברר דשיעור משקל המצה היא 0.5 – 0.55 למשקל המים, ואין הבדל משמעותי בין מצה עבודה יד או מצת מכונה שיעורה לפי"ז הוא כ' 13.5 – 15 גרם לכזית, [וקאי לפי שיעור התוס' שכזית הוא חצי ביצה, ועיין סי' תפ"ו ובמ"ב ס"ק א' דבמצה שהוא דאורייתא אזלינן בתר השיעור הזה של התוס' ולא סמכינן בדאורייתא על הרמב"ם שס"ל ששיעור כזית היא רק כשליש ביצה] עיין שם בס"א ובס"ב.

ולפי מש"כ בס' שיעורי תורה דשיעור חלה במשקל המים 2.510 סמ"ק הוי משקל במצה לפי 0.55 ממשקל המים 1.380.5 ק"ג, ולפי 0.5 הוי 1.255 ק"ג, ולפי מש"כ בס' מדות ושיעורי תורה דשיעור כזית מצה הוי 13.5- 15 גרם,

שיטת הגרא"ח נאה בשיעור האגודל והרביעית

ד. והנה כידוע שיטת הגרא"ח נאה ז"ל בספרו שיעורי תורה, שהאריך להוכיח כמנהג העולם כשיעור הקטן, ובח"ב שם בספרו שיעור מקוה (קמ"ו) מונה ס"ט פוסקים ראשונים ואחרונים דס"ל כן, והאריך להוכיח שהביצים לא נתקטנו ושיעור האגודל הוא רק 2 ס"מ ולא 2.4 ס"מ, [וא"כ אין סתירה בב' המדידות דבשניהם יוצא אותו השיעור] והרביעית קרוב ל'27 דרהם שהם 86 גרם.

ולפי זה הו' השיעור יותר ממחצית מהשיעור הגדול הנ"ל.

שיטת האחרונים ששיעורו עוד בפחות משיעור הנ"ל

ה. ועיין עוד בס' שיעור מקוה הנ"ל (קמ"ו) שמנה כל השיטות בזה, ובשיעור האגודל יש אומרים דהיא עוד יותר קטן דהיינו 18.5 מ"מ ואמה 44.5 ס"מ, והם המהרי"ו, העט"ז, הט"ז, הש"ך, המג"א, הבכור שור, ס' יש נוחלין, חוט השני, המחצית השקל, הכרם שלמה, י"א בחיי אדם, עיין שם. לפי שיעורם [ששיעורו ששיעור חלה הוא פינט של מדינת פיהם] כתב בס' מדות ושיעורי תורה (פ"ג ס"ט) דהביצה ששיעורו בו הו' 46 סמ"ק ולהט"ז הו' 46.4 סמ"ק עיין שם. והנה לפי מש"כ שם דלפי הפינט של פראג, ומדינת פיהם, הו' הביצה 46 סמ"ק, א"כ לפי הצל"ח שכתב דהו' כפל

ושיעור חלה הו' 2 פינט א"כ הביצה הוא 92 סמ"ק ורביעית הו' 138 סמ"ק ומחציתו 69 סמ"ק וכנ"ל, ולפי זה הו' ביצה ומחצה שהיא שיעור רביעית 69 סמ"ק, ולהט"ז הו' 69.6 סמ"ק. ובס' שיעורי תורה [דף קע"ד] כתב דהאגודל לכל הפחות 19 מ"מ, ולפי זה שיעור רביעית 74 גרם.

שיעורו של הגרא"ח נאה במשקל הדרהם

ו. אמנם הכרעה הלכה למעשה הכריע שם בס' שיעורי תורה [דף ר"נ] מדברי הגאונים והרמב"ם והשו"ע שרוחב אגודל היא, 2 ס"מ, עפ"י חשבון שיעור הרביעית שלהם במשקל הגרמים, ואין בזה שום ספק עיין שם. והוא עפ"י שכתב הרמב"ם דשיעור רביעית הוא קרוב ל'27 דרהם ולפי מה שאנו רואים שכל דרהם הוא 3,205 גרם וא"כ כפול 27, הוא 86,535 גרם, אלא היות שהרמב"ם כתב "קרוב" ל'27 דרהם, ע"כ קבע השיעור של רביעית ל'86 גרם, ועו"כ (דף ע"ח אות ג') דהמנהג המקובל באר"י מזמן השו"ע ועד היום להפריש חלה בברכה מתק"ך דרהם קמח, מוכח בעליל שהדרהם לא השתנה מימי הרמב"ם ז"ל עד היום, והמשקל שאנו קורין דרהם, הוא אותו הדרהם המצרי של הרמב"ם ז"ל, ואין בזה שום ספק, ועל כגון דא נאמר שאל אביך ויגדך זקינך ויאמרו לך, ופוק חזי מאי עמא דבר, וליתר שאת נוכיח זאת בראיות מדברי הפוסקים, וכו' והאריך להוכיח כל זה.

שיעור רביעית הקמן ושיעור הצל"ח לפי מרן רביה"ק מסאטמאר זי"ע

ז. והנה רביה"ק מסאטמאר זי"ע כפי שהיה דורש [בעיירות ששימש בהם ברבנות באירופא] היה רגיל לומר רביעית היא שלשה רבעי דעצי [75 גרם] ולשיטת הצל"ח הוא כפול [דהיינו אחד וחצי דעצי 150 גרם] כמובא במחזור דברי יואל [פסח] סי' קע"ח, וכ"ה בזמירות דברי יואל [שבת] סי' ל"ב, דהיינו שחושב כמחצית משיעור הצל"ח, [וכנראה כן היה השיעור מקובל אצל הרבנים בזמן ההוא, ועיין ג"כ בסידור כתר נהורא (נלויטשוב) במאיר נתיב (פ"ה)]. והכוס של קידוש של רבינו היה כשיעור הצל"ח. ועיין שם בהערה דכפי הנראה טעמו בזה לפי שקידוש הוא דאורייתא החמיר יותר בשיעורו, ובס' מקוה ישראל (אות ק"ח) כתב ששמע מהגה"ק מנאסויד זצ"ל שמרן הגה"ק משינאווא זי"ע לא החמיר לאחרים לענין כוס קידוש כשיעור הצל"ח עכ"ד. ולכוס הבדלה היה לרבינו זי"ע כוס [של זכוכית] המחזיק רביעית של שיעור הקטן עיין שם. ועיין ג"כ בקונ' תמר יפוח [המצורף לנועם מגדים] (אות קל"ח) דכתב ג"כ דרביה"ק זי"ע אמר בכל שנה בדרשתו ששיעור רביעית הוא שלשה רבעי דעצי (75 גרם), ושלשיטת הצל"ח הוא כפל. ובאות (קכ"ח) כ' שם דבמוצאי שבת ויו"ט שתה רוב הכוס ובירך על הגפן, הגם שהשיעור ששתה לא הי' רביעית לפי שיעור הצל"ח עיין שם. ועיין עוד בספה"ק דברי יחזקאל בשו"ת שבסוף הספר (סי' י"ג) שכתב

בא"ד וז"ל אבל שמעתי בשם צדיק גדול שאמר שאין צריך לומר הקטינו הביצים, וגם לא דלתרנגולת אחרות שיערו חז"ל, רק דהגדולים הנ"ל מדדו באצבע גדול ואנן צריכים למדוד במידת אצבע בינוני עיין שם.

הוכחות הפ' מדות ושיעורי תורה ששיעור הרביעית להרמב"ם הוא רק 75 גרם

ח. והנה לפי מה שמדד הגרא"ח נאה ז"ל עפ"י שיעור של הרמב"ם יצא השיעור של 86 גרם וכנ"ל.

אבל כעת שיצא לאור הס' מדות ושיעורי תורה (להכנז חייס פ' צניט) ראיתי שביד שם באריכות דאכן המדה המדויקת של רביעית עפ"י הרמב"ם והגאונים היא 75 גרם, וכתב שם (פ"ל ס"ה) דבמשקל ה"דרהם" חלו במרוצת הדורות שינויים קטנים, החוקרים מיחסים לדרהם מדות משקל בין 2.83 ל – 3.08 גרם, וגם מדברי הגאונים והראשונים מוכח שהתיחסו לדרהמים בעלי משקלים שונים. את משקל הדרהם המדויק לו התכוון כל אחד מהראשונים אפשר לקבוע ע"פ יחסי המשקל בין הדרהם ל"מתקאל" (וייג הזכר העכ"ז) שכתב כל אחד, היות ולדינר הזהב היה משקל קבוע ויציב: 4.25 גרם.

גאונים: הגאונים כתבו שמשקל שבעה מתקאל הם עשרה דרהם, וגם חוקרי המטבעות כותבים שכזה היה היחס בזמן הגאונים, א"כ דרהם הוא 0.7 מדינר הזהב הערבי ומשקלו: 2.97 גרם.

קמ"ד תורתך משולחן מלכים שעשועי

תתקמ"א, אולם כידוע הגיה הרמב"ם את ספרו גם אחרי חתימתו. על משקל הדרהמים של המלכים האיוביים שנטבעו בסוריה בימי הרמב"ם ראה שם עמ' 39 שהממוצע מרוב המטבעות 2.90 – 2.92 גרם.

הדרהם של הדורות האחרונים ככד מאלו שהיו בזמן הרמב"ם

י. ועו"כ שם בס"ו דהגרא"ח נאה בכואו לקבוע במשקלי זמנינו את משקל הנפחים שכתב הרמב"ם [ועפ"ז גם את מדות האורך], השתמש ב"דרהם" שיצא בימיו בא"י, והוא הדרהם הטורקי של הדורות האחרונים, ומשקלו: 3.205 גרם. אולם כנ"ל, דרהם זה ככד מדרהם שיצא בימי הרמב"ם, וכבר העירו על כך גדולי חכמי הספרדים, שפעלו בתחומי השלטון הטורקי, לפני כמאה שנה.

האמה והביצה במציאות הם קטנים משיעור הגרא"ח נאה

י"א. ועו"כ שם בהקדמה (ד' ט"ו) והנה ע"פ משקל הדרהם הנ"ל תרגם הרא"ח נאה את כל משקלי הנפחים שכתב הרמב"ם בדרהמים לגרמים, כגון רביעית – כ"ז דרהם ל – 86 גרם וכו', ובכך הגדיל את כל מדות הנפח בכ – 13%. והיות ומדות הנפח תלויות גם כן במדת האורך חישב ע"פ מדות אלו את מדות האורך ועלו בידו מדות הגדולות בכ – 6%, ובכך הגדיל את כל מערכות המדות והרחיקם מן המציאות, שמשקל הנפחים הנתון על ידו גדול הן ממדות הרמב"ם

רי"ף: הרי"ף כתב שיחס הדרהם למתקאל הוא 144 : 100, א"כ דרהם הוא 0.694 מדינר הזהב הערבי ומשקלו: 2.95 גרם.

כפתור ופרח וי"א בדעת הרמב"ם: יחס הדרהם למתקאל הוא 150 : 100, דהיינו 0.666 (2/3) למתקאל, וא"כ משקלו: 2.83 גרם.

משקל מטבעות ה"דרהם" הנמצאים כיום מתקופת הרמב"ם

ט. ובהערה 19 כתב שם דעל משקלו של הדרהם שהרמב"ם מכנהו "דרהם מצרי" קשה לעמוד, כיון שכמעט כל הדרהמים של המלכים האיוביים ששלטו במצרים בימי הרמב"ם, הוטבעו בסוריה. בספר: מאת פאול באלוג, לונדון 1980, עמ' 38, מובאים דרהמים בודדים שנמצאו בהטבעה במצרים (קהיר) בימי הרמב"ם, ואני מביא כאן את פרטיהם: דרהם אחד משנת 585 לישמאלים (ד"א תתקמ"ט) ומשקלו 2.34 גרם: חמשה דרהמים משנת 586 לישמאלים ומשקלם 2.83 – 2.95 ג', שלשה משנת 598 ומשקלם 2.71 – 2.93 ג' ושנים משנת 601 ומשקלם 2.78 – 2.96 ג' (הרמב"ם נפטר בשנת ד"א תתקס"ו – 603 לישמאלים). והנה אף שאין שם נתונים על הממוצע העולה מהם, מ"מ אפשר לומר שמשקלם קרוב למשקל שנכתב להלן לדרהם המצרי. (וצ"ע אם אפשר לדייק מהם לדרהם שכתב הרמב"ם כיון שכולם מהשנים שאחרי חתימת ה"יד החזקה" – ד"א

תורתך משולחן מלכים שעשועי קמה

ומשקלם 2.83 – 2.97 גרם, (וכמ"ס צפוק ל' סעיפס ה', ו', הנ"ל), א"כ הרביעית כ – 74 – 76 גרם והאגודל 1.9 – 1.91 ס"מ.

שימת הרמב"ם קרוב מאד לשימת הגאונים י"ג. ועו"כ (צפ"ג ס"ד) דמדת הרביעית לרמב"ם – קרוב לכ"ז דרהם, קרוב מאד למדת רב הילאי והגאונים שכתבו שהרביעית כ"ה דרהם, שכן הדרהם הבבלי כבד היה מהדרהם המצרי בכ – 5%, וא"כ כ"ה דרהם בבליים הם 26.25 דרהם מצריים. (ויחכו לשיעור זה התכוון הרמב"ם כשכתב – קרוב לכ"ז דרהם).

דרהם מצרי משקלו 2.83 גרם, א"כ רביעית 74.3 – 76.4 סמ"ק, או בחשבון עגול 75 סמ"ק, וביצה 50 סמ"ק.

השיעור לחיוב חלה בקמח ובמצה לפי השיעור הנ"ל

י"ד. ומעתה לפי השיעור הנ"ל שביצה היא 50 סמ"ק א"כ שיעור חלה שהיא מ"ג ביצים וחומש ביצה היא 2.160 סמ"ק ומשקל הקמח שהיא שני שלישי ממשקל המים (וכנ"ל בלוח ז') יוצא לפי"ז השיעור בקמח 1.440 ק"ג, ובמצה שהוא 0.5 או 0.55 ממשקל המים יוצא 1.080 – 1.188 ק"ג. וכן צריך לחשב לפי החשבון של 0.5 או 0.55 לכל שיטה ושיטה.

אבל עדיין יש לעיין בכ"ז כדלהלן דרוב הראשונים ס"ל דמשערים לפי הקמח שבה ולא לפי מה שתפחה באפייתה.

והן מהמציאות, כגון בשיעור נפח הביצה – הבסיס למדות הנפת, שלדעתו הוא 57.6 סמ"ק בעוד שמציאות הינה כ – 50 סמ"ק. וכמו כן במדות האורך, אמה – 48 ס"מ וזרת 24 ס"מ, בעוד שבמציאות אורך אמת יד ממוצעת כ – 46 ס"מ וזרת כ – 23 ס"מ. למרות כל זאת בפרקי "שיעורי המצוות" הבאתי לשיעור הקטן את משקל הנפחים ומדות האורך ע"פ דעת הרא"ח נאה, עד שיוכרע הדבר ע"י פוסקי ההלכה וכנ"ל עיין שם. והנה ירא לומר למעשה עד שיוכרע ע"י פוסקי ההלכה, אבל כפי הנראה כן הי' מקובל השיעור בתפוצות ישראל וכנ"ל באותיות ט' וי"א.

עפ"י הדרהם שהיה בימי הרמב"ם הוי הרביעית 74 – 76 גרם, והאגודל 1.91 – 1.9 ס"מ

י"ב. ועו"כ בס' הנ"ל (צפ"ד ס"ח) דלמשקל הדרהם השתמש הרא"ח נאה בדרהם הטורקי שיצא בימיו בא"י, ומשקלו 3.2 גרם, או ביתר דיוק 3.205 גרם. ע"פ משקלו עולה דמשקל רביעית מים לדברי הרמב"ם [= 27 דרהם] הוא 86.4 גרם, נמצא ע"פ חשבון מדת מעוקב רביעית (10.8) אצבעות מעוקבות) זו, שהאצבע שמדד בה הרמב"ם היתה בת 2 ס"מ, כשיעור העולה מאורך אמת היד. [וראה בסעיף הבא הוכחותיו שמשקל הדרהם לא השתנה מימות הרמב"ם. אמנם יש להעיר, שאע"פ שבעקרון צדק הראח"ג, שכן שנויים גדולים לא חלו במשקל הדרהם, מ"מ התברר לנו שדרהמי הגאונים והרמב"ם היו קטנים מהדרהם הנ"ל בכ – 7 – 12 אחוזים

השיעור הוא רק לפי הקמח ולא מה שתפחה באפייתה

מ"ז. הרא"ש (נפ"ת כלל ז' סי' י"ד) נשאל על עיסה שנילושה מפחות מחמשה רבעים קמח, ובעת אפייתה גדלה ותפחה מאד, ושאל השואל למה לא תתחייב בחלה אף כי לא היה בה חמשה רבעים קמח, מ"מ הואיל ויש כאן חררה גדולה כפליים מחררה הנעשית מחמשת רבעים קמח נלך אחר שיעורה עכשיו, שהרי חובת הפרשת חלה היא גם בפת אם לא הורמה מן העיסה והרי בפת יש כאן שיעור חלה. והשיב הרא"ש שאין עיסה זו חייבת. והסכים אתו בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תס"א), וז"ל: נראה לי ברור שאין לחייב עיסה זו בחלה אע"ג שתפחה הרבה בשעת אפייתה. דשיעור חלה דהיינו חמשת רבעים קמח בעינן בודאי, וכל שאין בה שיעור זה ממש פטור, שבכל המקומות לא שיערו חיוב חלה אלא בקמח ממש, לא במילוי הכלי, כדאיתא בפרק שני של חלה, חמשת רבעים "קמח" חייבים בחלה, ובפרק כיצד משתתפין, ראשית עריסותיכם וכו' מכאן אמרו חמשת רבעים "קמח ועוד" חייבים בחלה. והוסיף הרשב"א: "שאם אין אתה אומר כן ביטלת שיעור חמשת רבעים קמח וכו', ולעולם אסור לאכול מעיסה שאין בה חמשת רבעים עד שאפתה ונראה אם תפחה ויש בה כשיעור עיסה שיש בה חמשת רבעים עיין שם. אבל הרוקח (סי' קנ"ז) כתב דשיעור "העיסה" מ"ג ביצים וחומש ביצה, וכתב ע"ז בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קכ"ז) דכוונתו

דמשערים אחר שנעשה עיסה, אבל כתב ע"ז דבהא לא קי"ל כוותיה אלא בעי שיעור חלה מקמח ולא מעיסה עיין שם.

ועיין ג"כ בטור סוסי' שכ"ד דעיסה שאין בה כשיעור ולאחר אפיה תפחה ונתרבית עד שנראית כשיעור פטורה, וכתב ע"ז בב"י דכ"כ הרא"ש, ומ"ש רבינו ולאחר אפייה תפחה אינו מדוקדק ששם כתב שבשעת אפייתה תפחה וגדלה, ומשמע דאפי' אם קודם אפייתה תפחה קאמר דאינה חייבת, וכן הסכים לזה הרשב"א (ח"א סי' תס"א) עיין שם, וכנ"ל. וכ"כ בשו"ע שם (סי"ג).

ולפי זה אין לצרף ג"כ את המים שנילוש בה וצריך להיות כשיעור בהקמח לבדו.

אבל לענין שאר השיעורים משערים כמו שהוא לאחר אפייתה

מ"ז. אבל לענין ברהמ"ז וכן לענין שיעור כזית מצה משערים כמות שהוא תפוחה, כדמשמע מהמשנה בפ"ב דעוקצים מ"ח, ורק את חלל [האור] אין מצרפים עיין סי' תפ"ו במג"א ס"ק א', וה"ה לענין ברהמ"ז עיין שם במ"ב בשעה"צ ס"ק ז' [וצ"ע במ"ב סי' ר"י ס"ק א' שכתב היה פת סופגנין שנתפח עד שאין האוירים שבו נרגשים האוכל כזית ממנו כמות שהוא אינו מברך דלפי האמת לא אכל כזית, ובס' משנה הלכה כ' שם דכוונת המשנה ברורה לכאורה ע"כ צ"ל דהכוונה שהאוירים הם כ"כ גדולים ששייך להפרידו ולומר

עיסה מפני המהירות יפרישנה אחר אפייה מיד שיתן כל המצות בסל והסל מצרפם לחלה וזהו הדרך היותר נכון עיין שם. וכ"ה בזמנינו שעושים פחות מכשיעור ואחר האפי' מצרפים, וא"כ יש לדון האם אפשר לשער כפי השיעור של מ"ג ביצים וחומש ביצה לחייב בחלה, או שמא יש לחוש דמה שעכשיו יש בה כשיעור היא מפני שתפחה באפייה, אבל בהקמח אין כאן שיעור, ולפי מש"כ לעיל באות ט"ו צריך להיות כשיעור חלה בהקמח עצמו.

ונראה דמה שהמצה היא רק 0.55 – 0.5 מהמשקל המים באותו מדת הכלי, מסתבר דהיא משום שתפחה באפייתה ע"כ תופסת יותר מקום, ע"כ נראה דצריך לשער לפי המשקל שנתנו לענין קמח, שהוא לפי החזון איש לפי מדת הכלי שהוא 4.320 סמ"ק ומדתו בקמח 2.350 ק"ג ולפי החו"ב 2.900 ק"ג וכנ"ל באות ג', ולפי השיעור הקטן שהוא שיטת רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים וכנ"ל באות ד', ולפי השיעור של הדרהם שכתב הרמב"ם, אז לפי הגרא"ח נאה הוי 1.666 ק"ג. ולפי רביה"ק זי"ע ולפי הס' מדות ושעורי תורה 1.440 ק"ג וכנ"ל באות י"ד.

אבל עדיין צ"ע דניהו דלפי מש"כ לעיל שמודדים לפי המשקל של קמח, ובזה יצאנו מידי החשש שלא נשער את מה שתפחה באפייתה, אבל עדיין י"ל דמה שיש בה עכשיו שיעור המשקל הנ"ל, הוא משום שיש כאן גם המים שהוסיפו בשעת הלישה, וא"כ צריך

בהם שם חלל שאינו נרגש שום דבר בו, אבל חללים קטנים מצרפים דמשערים כמות שהוא וכמש"כ בסי' תפ"ו. ובס' פתחי הלכה במילואים סי' י"א ר"ל שאולי ט"ס שם במ"ב הנ"ל, וצ"ל "עד שהאורים נרגשים" עיין שם]. ועכ"פ כן נקטינן לענין השיעורים דאם אין אור גדול משערים כמו שהוא תפוחה, ופשיטא שהמים שנילוש בה מצרפים להשיעור, ועיין ג"כ בפסקי תשובות סי' ר"ח הערה 100. ורק לענין אם עירב בו דבש וביצים וכדומה כמו שמערבים בלעקן [וטארט] וכדומה בזה דנו האחרונים אם מצטרף עיין במ"ב סי' ר"ח ס"ק מ"ח ובשו"ת דברי יואל סי' י"ג, אבל לענין מים וכן לענין לשער כמות שהוא תפוחה, שיעורה כמות שהוא וכנ"ל, ורק לענין חלה משערינן רק לפי הקמח בלבדו כנ"ל.

האיך משערים לענין הפרשת חלה מהמצות

י"ז. והנה לפי"ז יש לעיין האיך נשער השיעור לענין הפרשת חלה מהמצות, דבמצות בעודה עיסה לא הי' בה כשיעור וכמש"כ בשו"ע או"ח סי' תנ"ו (ס"א) דאין לשין לפסח עיסה גדולה משיעור חלה שהוא מ"ג ביצים וחומש ביצה בינונית והוא עשרון ובסי' תנ"ז (ס"א) כתב שם מפני שצריך לדקדק בשיעור העיסה שלא להרבות בה משום חשש חימוץ ומוטב שימעיט בה לכן טוב לקרב העיסות יחד בשעת הפרשת חלה שישקו זו בזו דשמא יש בהם שלא היה בה בשיעור ואם א"א להפריש חלה בעודה

ועכ"פ אינו רק ספק דרבנן, ואם אנו משערים באומד יפה שיש ששים ודאי שרי. ואח"כ מביא שם מכמה רבנים שכתבו נגד היתר זה וס"ל דהאש שורף כל המים, והשו"מ כותב דזה שגגת החוש דאיך אפשר שנשרף כל המים אם כן במה ידובק הפת, ועוד מסתייע מכמה סוגיות בזה. ואח"כ בהסכמתו לספר הנחלת צבי הנ"ל כתב עוד דהנה שאלתי בדבר הזה את הבקיאים בחכמת החעמיא ואמרו לו שבאם המים היו רק חלק חמישית מהקמח אזי כמה שחסר מהקמח נחסר מהמים רק שלישי, והיינו להחסרון שנחסר אחר האפיה נחסר מהקמח שני שלישים ומן המים רק חלק שלישי, ובאם הקמח מקבל יותר מים מחלק חמישית, נחסר מעט יותר מן המים ובאם הקמח מקבל פחות מחלק חמישית המים, אזי נחסר עוד פחות מהמים, עכ"פ נראה מזה שנשאר הרבה מהמים אחר האפייה ולא ישונה באין אופן עכ"ד.

והנה דברים אלו שאמרו הבקיאים בחכמת החעמיא בזמנו הוא אולי לגבי לחם ומזונות, אבל לענין מצות קשה מאד לומר כדבריהם שנשארים בו כ"כ הרבה מים, והנה גם בזמנו חלקן מאד על השו"מ בזה וכנ"ל, וכעת גם שאלתי כימאי מוסמך וזה מה שקבלתי בכתב מר' משה הלר הי"ו כימאי וטכנולוג מזון [של העדה החרדית] שכתב לי כדלהלן: הנני שולח בזה לפי בקשתו נתונים על תכולת המים בכמה סוגים של לחם ומצות:

להוריד מהמשקל את שיעור המים שבה וכנ"ל בסוף אות ט"ו, וכדלהלן.

האם לאחר האפיה נשאר בה מהמים שלשו בו

ח"י. ולכאורה אפ"ל דמה שהוסיפו בה מים, המים הללו כבר התאיידו ע"י האפיה ואין המצה גדולה בנפחה יותר מחמת המים. אבל עיין מש"כ בזה השואל ומשיב בתשובתו שנדפס בספר נחלת צבי (לרני לני גוטמאכער ז"ל) דף כ"ו: על מעשה שהיה דקנו מנכרי קמח חטים לצורך פסח ומצאו שם בתוך החטים שנטחנו בריחיים, חטים מצומחים, והיה כך חמשים נגדו, והורה רבי אפרים הלוי הורוויץ זצ"ל בעמח"ס יבקש רצון, דהיות שהוא הפסד מרובה ושעת הדחק, שיאפו המצות קודם פסח ואמר שכן הורה אביו בעל עמק השדים, ומטעם דמי הלישה קודם פסח מצטרף שיהא ששים כנגד המצומחים.

והרבה יצאו כנגדו שצעקו ככרוכיא על הוראה הלז, מפני שבשעת האפיה לא נשאר שום לחלוחית מים ומה גם במצות ריקקים יבשים. והשו"מ כתב ע"ז דהדבר ברור שע"י המים שנלוש בו יתרבה העיסה, ומאריך ומסיק דאם ע"י האומד הדעת והמדידה נוכל לשער שיש בהם ששים עם המי לישה נגד החטים המצומחים מצטרפות לבטל החטים המצומחים, וגם יש לצרף דעת הלבוש דקמח בקמח מקרי יבש ביבש וא"צ ס' אם נאפה קודם פסח, ועיין במש"ז סי' תס"ג ס"ק ב' שהאריך בזה,

קמט	שעשועי	משולחן מלכים	תורתך	
מצה או לענין ברהמ"ז או ברכה אחרונה, הכל מצטרף בין מה שתפחה ובין המים שנתוסף בה וכנ"ל באות ט"ז.	השיעור במשקל להפריש חלה בברכה לפי הצל"ח [ואפשר דלהצל"ח] הוי קצת פחות מזה עיין אות ג' וה' [והחזון איש 502.2 ק"ג. ובמצות צריך להוסיף עוד 4.3% [וכנ"ל באות ח"י] שהם 2.346.75 ק"ג. ולפי מש"כ בחו"ב הוי 2.900 ק"ג ועוד 4.3% שהם 3.024.7 ק"ג.	ולפי השיעור הרגיל שהיא הסכמת רוב הפוסקים [שאינן מכפילין השיעור] וכפי השיעור של הרמב"ם לפי הדרהם הוי לפי הגרא"ח נאה 1.666 ק"ג, וכן היה המנהג בירושלם ובא"י וכנ"ל באות ו', ובמצות צריך להוסיף עוד 4.3% [וכנ"ל באות ח"י] שהם 1.737.638 ק"ג.	ולרבינו זי"ע, וכפי הנראה שכן היה המנהג בהרבה מקומות בחו"ל וכנ"ל באות ז', וכפי מה שבירר בראיות ברורות בס' מדות ושיעורי תורה עפ"י הדרהם שהיה בזמן הרמב"ם והגאונים וכנ"ל באות י"ב וי"ג וי"ד, הוי השיעור 1.440 ק"ג, ובמצות צריך להוסיף עוד 4.3% [וכנ"ל באות ח"י] שהם 1.501.92 ק"ג. [ובלי ברכה יש להפריש אפי' להחזון איש מ' 1.200 ק"ג והרבה נוהגים שכל שיש 1 ק"ג כבר מפרישים תמיד, וכמובן בלי ברכה, אבל בברכה השיעור כנ"ל].	לחם לבן - 36.4% 364 גרם ל-1 ק"ג. לחם מחיטה מלאה 37.7% - 377 גרם ל-1 ק"ג.
			לחם שיפון 37.3% - 373 גרם ל-1 ק"ג. מצה רגילה תעשייתית 4.3% - 43 גרם ל-1 ק"ג. מצה עשירה 6.4% - 64 גרם ל-1 ק"ג. מצה מקמח מלא 4.8% - 48 גרם ל-1 ק"ג.	
			לדעת אין הבדל בכמות המים בין מצה תעשייתית ומצה ידנית מאחר ולא העבודה עם הבצק קובע את כמות המים במוצר הסופי, אלא סוג החלבון (הגלוטן), שתפקידו בין היתר לקלוט את המים בזמן הלישה, כמו כן טרמפרטורת התנור בזמן האפיה.	
			הנתונים הם לפי מאגר המדע של משרד החקלאות האמריקנית ע"כ. ולפי זה צריך להוסיף לכל השיעורים הנ"ל עוד 4.3%, דהיינו 43 גרם לכל ק"ג.	
			העולה לדינא השיעור להפרישת חלה מן המצות י"ט. והעולה לדינא מכל הנ"ל הוא. השיעור של חלה צריך להיות לפי הקמח ולא מחשבים את מה שתפחה באפייתה וכנ"ל באות ט"ו.	
			וכן אין מצרפים להשיעור את המים וכנ"ל בסוף אות ט"ו וי"ז.	
ואם נחשוש שזה אינו מדויק ואולי במצה של יד נשאר קצת יותר			וכ"ז לעניין שיעור חלה, אבל לענין שאר השיעורים כגון כזית לאכילת	

קג תורתך משולחן מלכים שעשועי

מים אז נוסף לכל ק"ג מהשיעורים הנ"ל לחוש, ואפשר להפריש בכה"ג חלה עוד 50 גרם, אבל יותר מזה נראה שאין בברכה.



הרב הגאון רבי משה מנחם טירנויער שליט"א

דומ"ץ קהל יטב לב דסאטמאר מאנטריאל יצ"ו

עניני שותפות בספר תורה

לבית חבירו וכו' עיין שם. הרי מבואר להדיא בדבריו הקדושים דאין יוצאים בזה אם כותבים בשותפות עם אחרים.

אמנם בספר פתחי תשובה (סי' ע"ר סק"א) כתב, שבשו"ת בית אפרים דן בזה אם יוצאים בשותפות וגם בספר פרדס דוד, וכתב שבספר הנ"ל תמה על מנהג העולם דפשוט הוא בעיני כל החברות שכותבין ספר תורה בשותפות, דכל אחד יוצא בה. וכתב שם לתרץ מנהג העולם. והיות שאין הספר תחת ידי אמרתי אענה גם אני חלקי בזה בעזה"י.

ועיינתי בשו"ת בית אפרים (סי' ס"ג), וראיתי שכתב שמדברי

הרמב"ם ז"ל משמע דאין יוצאין בשותפות, אמנם מדברי התוספות במס' סוכה (ק"ז נד"ה כל האזרח) יש לדייק דכל היכא דכתיב "לכם" יוצאין בשל שותפות, ואף על פי דבאתרוג דכתיב לכם ובעי שיהא כולו שלו, התם טעם יש בדבר שכתב לשון רבים מדבעי למיכתב ולקחתם לכם שיהא לקיחה לכל אחד

בענין מצות כתיבת ספר תורה, בדין אם יכולין לקיים מצוה זו בשותפות, היות שבדין זה כבר הלכו בו נמושות והאריכו בה, על כן אמרתי אלקטה באמרים ולכתוב מה שתעלה במצודתי בעזרת השי"ת, והש"י יעזור שנזכה לכוין לאמיתה של תורה.

הנה הרמב"ם ז"ל (נהל' ספר תורה פ"ו) כתב בזה הלשון, מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה. וכעין זה הוא גם כן לשון הטור והשו"ע (סימן ע"ר) שכתבו, מצות עשה על כל אדם מישראל שיכתוב לו ספר תורה, ע"כ.

מבואר בלשונם שהמצוה הוא על כל יחיד שיכתוב ספר תורה לעצמו, ויותר מזה מבואר בלשון ספר החינוך (מנחה תרי"ג, מנחת כתיבת ספר תורה), שכתב שם בטעם המצוה בתוך דבריו, ועל כן ציונו ברוך הוא להיות לכל אחד ואחד מבני ישראל ספר תורה מוכן אצלו שיוכל לקרות בו תמיד ולא יצטרך ללכת אחריו

תשובה זו נכתבה ע"י הגאון הדומ"ץ סאטמאר מאנטריאל יצ"ו בשנת תשס"א לרגל הכנסת ספר תורה בעיר מאנטריאל, ונתפרסם כאן לראשונה ברשות המחבר, ותודתינו נתונה לכבוד ידידינו האברך היקר והמפואר רבי יודא אשר ראטבארט נ"י על שהמציא לנו את התשובה.

עיין שם, ודחה ראי' זו דאפשר דשייך לשון רבים אף על פי דלכל יחיד נאמרה, ומלשון התוספות שם משמע דמשמעות הלשון דלכם הוא שיהא כולו שלו, ועיין שם שהאריך ולא כתב בזה דבר ברור.

אמנם חזות קשה ראיתי שם בדבריו שלא זכיתי להבינם, שכתב דהכא דכתב כל אחד מקצתו לא מיבעיא ליה דלא גרע מהגיה אות אחת דאמרינן בי' דהוי כאילו קיבלו מהר סיני, כי קא מיבעיא לי' אם שכרו לכתוב להם ספר תורה בשותפות אם כל אחד יוצא. ודבריו הק' אין מובנים לי, ראשית לא הבנתי מה נפקא מינא אם כתב בעצמו אות אחת או ששכר אחד לכתוב אות בשליחותו, והשנית דהא דאיתא בגמרא (מנחות 97 ל"ו) דאם הגיה אות אחת מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני, מבואר שם בתוספות וברא"ש ז"ל הטעם כיון דעד עתה הי' אסור להשהותה ספר כזה דאסור להשהות ספר שאינו מוגה, ובמה שהגיהו והכשירו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני, הרי דדוקא בהגהתו שהשלים והכשיר הספר תורה יצא, ולא בכתיבת שאר אותיות. ואם כן אם כמה בני אדם כותבין אין ראי' משם שיצאו רק האחרון שהכשירו באות האחרון שהגיה. ועל פי הנ"ל יש להעיר על המנהג שמי שכותב ספר תורה לעצמו מזכה גם לרבים בכתיבת האותיות בסוף הספר תורה, שיש לדקדק באותיות האחרונות שהספר תורה מוכשר בהם שיכתב בעצמו או על ידי שליחו דאם לא כן אפשר דחיסר לגמרי קיום המצוה.

וכדי לבא על העיון בביאור מצוה היקרה והחביבה הזו, שכל ישראל רוצים לקיים ולא כל אחד יש ביכולתו לקיימו בעצמו על כן רוצים ליקח חלק במצוה זו על כל פנים בשותפות עם אחרים, נקדים דברי הרא"ש ז"ל (בהלכות ספר תורה) וזל"ק, אומר אני דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ספר תורה וכו' וכ"כ הרמב"ם ז"ל דמצות עשה היא לכל איש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר וכו', וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ספר תורה ולומדים בו, אבל האידנא שכותבין ספר תורה ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים, מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת, לכתוב חומשים ומשנה וגמרא ופירושיהן להגות בהן הוא ובניו, כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה, כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, ועל ידי הגמרא והפירושים ידע פירוש המצוות והדינים על בורים, לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם וגם לא למוכרם רק ללמוד תורה ולישא אשה, ע"כ.

והפור ביורה דעה (ס"ע"ז) העתיק לשון אביו הרא"ש ז"ל, והבית יוסף תמה על דבריו דהאיך בא הרא"ש לפטור לאדם ממצות כתיבת ספר תורה ולהחליפה בחומשים ומשניות וגמרות ופירושיהן, מטעם דבדורות הללו אין לומדים מהם אלא מניחין אותן בבית הכנסת לקרות בהם ברבים, דאדרבה הו"ל להרא"ש לומר שגם עכשיו חייבים לכתוב ספר תורה וילמדו בהם כמו שהיו לומדים בדורות הראשונים, דאיך אפשר לפטור

ממצות עשה דאורייתא. על כן כתב הבית יוסף ז"ל שלא בא הרא"ש ז"ל אלא לחדש לנו חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרא ופירושיהן שגם זה בכלל מצות כתיבת ספר תורה ושזהו יותר מצוה מלכתוב ספר תורה ולהניחו בבית הכנסת לקרות ברבים, אבל לכתוב ספר תורה לקרות הוא ובניו פשיטא דגם האידנא זהו עיקר קיום מצות עשה וכו'.

ודברי הבית יוסף צריכים קצת תבלין, דלפי מה דמסיק דעיקר המצוה גם האידנא הוא לכתוב ספר תורה לקרות בה הוא ובניו אם כן הדרא קושיתו לדוכתא, דהוי ליה להרא"ש לומר דחייב כל אחד לכתוב לו ספר תורה לקרות בו בביתו הוא ובניו ולא להניחו בבית הכנסת.

וצריך לומר דמסקנת הבית יוסף ז"ל היא, דיש כאן שני חלקים במצוה זו, האחד הוא כתיבת ספר תורה אפילו אין לומדים בו בקביעות מכל מקום יש לו ספר תורה וקורא בה על כל פנים לפרקים בבית הכנסת, והחלק השני ללמוד בה בקביעות, וזה אין יוצאים רק בחומשים וספרים אחרים שלומדים בהם בקביעות, ואם כן האידנא שעושים שניהם מקיימים בזה המצוה בשלימות, ועיקר קושיתו היתה לפי מה דהוי משמע לי' מדברי הרא"ש דפוטר מכל וכל ממצות הכתיבה, וזה אי אפשר לפטור לגמרי ממצות עשה דאורייתא, והוי לי' לומר דכדי לקיים המצוה צריך דוקא ללמוד בה בקביעות, אבל לפי מה דמסיק דגם

בזה יש קיום מצות עשה אפילו אין לומדים בה בקביעות אם כן אין כאן ביטול המצוה לגמרי, ושוב לא קשה לי' (ולהלן יתנאל עוד נעז"ה).

ועיין בב"ח שהעתיק דברי הבית יוסף בשינוי קצת וכתב בשמו דגם האידנא מקיימים עיקר המצוה במה שכותבים ספר תורה וקורין בה בציבור, אלא שהוסיף הרא"ש דגם בכתיבת חומשים ומשניות יש גם כן קיום מצוה, אמנם לפי משמעות לשון הבית יוסף שלפנינו לא משמע כן, ויוצא מדבריו חומרא דאפילו אם כותבין ספר תורה אין יוצאים בזה המצוה בשלימות רק בצירוף כתיבת ספרים אחרים שיוכל ללמוד בהם בקביעות.

והדרישה (נסק"ד) כתב על דברי הבית יוסף ז"ל, דפירושו הוא דוחק גדול בביאור לשון הרא"ש והטור ז"ל שסתמו דבריהם וכתבו שזה לא נאמר אלא לדורות הראשונים שהיו לומדים מתוך ספר תורה אבל האידנא וכו', דלפי פירוש הבית יוסף הוי לי' דבדורות הראשונים לא היו צריכים לכתוב רק ספר תורה והאידנא מחויבים גם כן בכתיבת ספרים אחרים, ועוד מדסיים והן הן הספרים שאדם מצוה לכתוב, משמע אלו הן ולא ספר תורה, ועוד זיל בתר טעמא דהא השם יתברך צוה עלינו לכתוב ספר תורה כדי ללמוד מתוכה, נמצא שבדורות הללו שאין לומדין בתוכה ליכא בהן מצות עשה על כל אדם מישראל, על כן חולק על הבית יוסף וסבירא לי' דכהיום שאין

לומדין בתוכה אין כאן מצות עשה כלל בכתיבת ספר תורה. וקושית הבית יוסף דהו"ל להרא"ש למימר שגם עכשיו חייבים לכתוב ספר תורה וללמוד בה, תירץ שם באריכות (בפרישה סק"ח), והש"ך ז"ל (סס נסק"ה) הסכים לדברי הדרישה אלא שסיים שהלבוש והמע"מ הסכימו לדברי הבית יוסף, וגם הטו"ז (סס סק"ז) כתב דאע"פ דמשמעות דברי הרא"ש משמע כדברי הפרישה מכל מקום נכונים דברי הבית יוסף דהאיך אפשר לבטל קיום מצות עשה בחילוף הדורות, וגם הגר"א ז"ל בביאורו וכן בשו"ת שאגת אריה (סי' ל"ו) הסכים לדברי הבית יוסף ז"ל.

אמנם לא ראיתי בכל אלה הפוסקים ישוב ללשון הרא"ש ז"ל לתרץ קושיות ודקדוקים שדקדק הפרישה בדברי הרא"ש ז"ל. ולעניות דעתי יש לדקדק עוד בלשון הרא"ש שאחר שהתחיל לומר ואני אומר דודאי מצוה גדולה היא, כתב וכ"כ הרמב"ם דמצות עשה היא לכל איש מישראל וכו', ולא ידענא למה הקדים דברי הרמב"ם לחילוקן שבין דורות הראשונים לדורות הללו, דמדברי הרמב"ם בפשטות אין שום הוכחה לדבריו אלו, וגם בסיום דבריו יש לדקדק, דכתב אבל האידנא וכו' מ"ע על כל איש מישראל וכו' להגות בהם הוא ובניו, וצ"ב למה הוצרך לחזור ולומר דמצוה על כל איש מישראל, והול"ל דמצוה לכתוב חומשים ומשניות וספרים אחרים, וממילא ידענא דכמו דבספר תורה מצוה על כל איש מישראל כמו כן בשאר ספרים, וגם למה האריך בלשון לומר

להגות בהן הוא ובניו, למה לא סגי לי' לומר שיהגה בהן, ולמה הוצרך להוסיף שגם בניו יהגו בה, ומה נפקא מינא מזה.

עוד נקדים קושית השאגת אריה ז"ל (בסי' ל"ו) שהקשה על הרא"ש שתלה טעם מצוות כתיבת ספר תורה שהיא כדי ללמוד בה, דלדבריו אם יש לו ספר תורה ללמוד בה בשום ענין, קיים מצוה זו, אם כן אמאי אמר רבא (פנה"ק דף ט"א:) דאע"פ שהניחו לו אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם וגו', הרי יכול ללמוד מספר תורה שהניחו לו אבותיו, אלא ודאי עיקר המצוה היא שיכתוב הוא בעצמו משלו, ואם כן אין לחלק בין דורות הקודמים לאלו. (ועיין ע"ס שטעם אחר נחית עלה לפטור כהיום ממ"ע ז).

והנה קושיא זו יתיישב בניקל להמעיין בספר החינוך (מ"א תרי"ג) שכתב להדיא כדברי הרא"ש ז"ל דטעם המצוה הוא, כדי שיהיו לו ספר תורה ללמוד ולהגות בו ולא יצטרך ללכת אחריו לבית חבירו. וכתב על זה ונצטוונו להשתדל בזה כאו"א מישראל, ואע"פ שהניחו לו אבותיו, למען ירבו הספרים בינינו ונוכל להשאיל מהם לאשר לא תשיג ידו לקנות, וגם למען יקראו בספרים חדשים עיין שם. הרי שנחית בזה לתרץ קושית השאגת אריה ז"ל דאף על פי שטעם המצוה הוא משום לימוד התורה, מכל מקום רצתה התורה הק' שיתרבו הספרים ויהא לכל אחד ספרים חדשים עיין שם בלשון קדשו.

ועל פי דבריו נתיישב לי מה דהיה קשה לי ומצאתי קושיא זו בספרים, על

ע"ר כתב דמהאי טעמא השמיטו הטור דבר פשוט הוא עיין שם, ומכל מקום צריך עיון דכיון שהוא הלכה מבוארת בגמרא וברמב"ם לא הוי לי' להשמיטו.

והנראה בעזרת השי"ת בכיאר דברי הרא"ש ז"ל, ולתרץ כל הדקדוקים שהקדמנו, בהקדם עוד מה שיש לתמוה על מה שהחליטו הרמב"ם והרא"ש והטור והחינוך דהמצוה מוטלת על כל אחד מישראל, ומשמעות דבריהם דאין יוצאין בשותפות, ומנ"ל זאת, דהרי בקרא כתיב לשון רבים כתבו לכם, (וכמו שהבאנו בתחילת דברינו משו"ת בית אפרים שדייק כן מדברי החוס' סוכה דף ל"ז), ואני תמה על מה שכתוב בספר מנחת חינוך מצוה תרי"ג בתוך דבריו, שהאחרונים חקרו אם יוצאים זו בשותפות כיון דכתיב לכם הוי כלולב, ומסיק דמהפסוק עצמו אין אנו יכולים ללמוד כלל, וגם מטעמי המצוות ועיין שם שהאריך והניח הדין בספק, וצע"ג האריך לא דייק מדברי ספר החינוך שלפניו וגם משאר הראשונים הנ"ל שמשמעות דבריהם הוא שאין יוצאין בשותפות, ובאמת צ"ע מנא לן הא, כמו שכתב המנחת חינוך דמהפסוק עצמו אין ללמוד.

וביאור כל הנ"ל נראה בעזה"י על פי דברי החתם סופר ז"ל בתשובותיו (ציו"ד סי' כנ"ד) בכיאר דברי הרא"ש ז"ל במצות כתיבת ספר תורה דדרשינן טעמא דקרא, כיון דטעם המצוה הוא ללמוד בה כדכתיב ולמדה את בני ישראל ע"כ דרשינן טעמא דקרא ואין

מה שמבואר מדברי רשי"ל (במנחות דף ל', והוצא צטו"ז סי' ע"ר סק"א) דגם קונה ספר תורה מן השוק יצא ידי חובת המצוה, אלא דאם כתבה הוי מצוה טפי. וכן משמע מדברי הנימוקי יוסף שהובא שם בטורי זהב, וחולק הטורי זהב על הרמ"א ז"ל דאינו יוצא בקונה, והגר"א ז"ל בכיאר הסכים לדברי הטורי זהב וכתב "ודברי רש"י עיקר", ולכאורה קשה מאי שנא כשקנה ספר תורה מן השוק ליורש מאבותיו, דאם הכתיבה הוא דוקא אז גם קנה למה יצא ידי חובתו, ואם לאו דוקא למה לא יצא בירש מאבותיו.

ועל פי דברי החינוך הנ"ל יש ליישב, דעיקר טעם המצוה הוא ללמוד בה, ועם כל זה בירש מאבותיו לא יצא שרצון התורה הוא שיתרבו הספרים החדשים ויהיו לכאור"א ספרים חדשים, אבל אם קנה מחבירו, שחבירו מצווה גם כן במצוה זו, אם כן אם מכר לאחר צריך היא לכתוב לעצמו ספר תורה אחרת, ואם כן אין כאן חסרון במה שקנה מחבירו שמכל מקום יתרבו הספרים שעל ידי כן יצטרך לכתוב לעצמו, משא"כ ביורש מאבותיו שאין כותבים עתה ספר תורה חדשה אם כן לא נתקיים בזה כוונת התורה.

ועם כל זאת יש לתמוה על הרא"ש והטור והשו"ע שהשמיטו דין זה שפסקה הרמב"ם ז"ל (נפ"ז מהל' ספר תורה) דאף על פי שהניחו לו אבותיו מצוה לכתוב משלו, והיא מדברי רבא במסכת סנהדרין דף כ"א ולא מצינו שם בגמרא שום חולק על זה. והב"ח ז"ל בסימן

יוצא ידי חובתו במה שכותב ספר תורה דהרי אין לומדין בה, וצריך דוקא לכתוב ספרים שלומדים בה. והנה אנן קיימא לן כרבי יהודה דלא דריש טעמא דקרא כמבואר במסכת בבא מציעא (דף קט"ו בלאו ללא תחנול נגד אלמנה). ואף על גב דר' יהודה שם סבירא לר' דהיכא דמבואר הטעם בקרא דרשינן טעמא דקרא, מכל מקום לא קיימא לן כוותיה במס' סנהדרין (דף כ"א בלאו ללא ירבה לו נשים עיין ע"ס) דקיימא לן דאפילו אין מסירים לבו אסור בלאו דלא ירבה ולא כר' יהודה. ומכל מקום הא דלא דרשינן טעמא דקרא הוא דוקא להקל לפטור על ידי זה ממצוה זו, לא נוכל לסמוך להקל על פי הטעם ולא קיימא לן בזה כר' יהודה, אבל להחמיר פשוט דצריך לחוש ולהחמיר לטעם המקרא, ואם כן לחייב לכתוב שאר ספרים נדרוש הטעם ואינו יוצא ידי חובתו בכתיבת ספר תורה שאין לומדים בה, אבל להקל ולפטור עצמו מכתיבת ספר תורה על ידי הטעם, זה תלוי במחלוקת ר"ש ור' יהודה וקיימא לן כר' יהודה דלא דריש טעמא דקרא. (ועיין ע"ס שכתב דגם לר"ש אי אפשר לפטור עצמו מכתיבת ספר תורה עיין ע"ס).

ובספר מלא הרועים על סוגיות (בחלק ב' במערכה טעמא דקרא) האריך ביסודה, וכתב דלהרבות על משמעות הכתוב נוכל לדרוש טעמא דקרא ולא להקל ואפילו במקום שנראה קצת סתירה. וכתב שם טעם הדבר דבאמת אם אנו דורשין טעם המקרא אין אנו אומרים שהתורה לא כיונה אלא לטעם זה, כי מי עמד בסוד ה' הלא דבריו כאש וכפטיש

יפוצץ סלע מתחלק לכמה טעמים, רק דאנו אומרים דגם טעם זה הוא אחד מהרבה טעמים של המקרא, ולכן להחמיר ולהוסיף על משמעותיה הכתוב נוכל לדרוש הטעם ולא להקל.

ומרן הגה"ק ז"ל בשו"ת דברי יואל (אה"ע סי' ק"ט) הביא דברי החתם סופר והמלא הרועים הנ"ל, ובנה על זה יסוד גדול להלכה דלהחמיר דרשינן טעמא דקרא, ובאמת מדברי הרא"ש הנ"ל הוא סייעתא גדולה לדבריו שהרי הרא"ש ז"ל חידש כאן מצוה חדשה שאין מבואר כלל בקרא, דבפסוק מבואר להדיא כתבו לכם את השירה הזאת דקאי על תורה שבכתב ואי אפשר לפרש הפסוק על תורה שבעל פה שהרי מן התורה אסור לכתוב תורה שבעל פה רק חז"ל התירו משום עת לעשות, ועם כל זאת כתב הרא"ש דדרשינן טעמא דקרא להוסיף על המצוה, ואם כן כש"כ באיסור חמור דא"א בודאי יש לדרוש טעמא דקרא להוסיף ולהחמיר.

ועל פי הקדמה זו יש לומר דהא דכתב הרמב"ם מצוה על כל איש מישראל לכתוב ספר תורה וכתבנו שהמנחת חינוך ז"ל כתב דמפסוק עצמו אין לנו לדרוש וגם לא דרשו טעמא דקרא, ועל פי הנ"ל יתיישב כיון דלחומרא דרשינן טעמא דקרא לכן החליט הרמב"ם ז"ל להחמיר על פי טעמא דקרא דכדי שכל אחד יוכל ללמוד לעצמו ולא יצטרך לילך ללמוד לבית חבירו כמ"ש בספר החינוך, מסתבר שהמצוה הוא על כל יחיד ויחיד, ועל זה כתב הרא"ש דכהיום שאין לומדין מתוך

מישראל, ודקדקנו למה הוצרך לחזור על זה דהחויב הוא על כל איש מישראל. ולדברינו מיושב היטב, דהרי זה הוא העיקר החילוק בין כתיבת ספר תורה לשאר ספרים, דספר תורה גם כן יש מצוה לכתוב רק דאין זה מצוה לכל אחד ושאר ספרים מצוה לכל אחד לכתוב.

ובזה יתיישב גם כן על נכון המשך לשון קדשו של הרא"ש ז"ל שכתב שמצוה לכתוב ספרים להגות בהם הוא ובניו, ודקדקנו שנראה כלשון מיותר דלמה לא סגי ליה לומר שיהגה בהם הוא בעצמו. ולהנ"ל יש לומר דהוי קשיא ליה להרא"ש קושית השאגת אריה ז"ל הנ"ל דאם הטעם הוא משום לימוד התורה למה אמר רבא שלא יצא במה שהניחו לו אבותיו, וצ"ל דאי דרשינן טעמא דקרא אה"נ דהוי סגי ליה בזה, אבל כיון דלהקל א"א לסמוך אטעמא דקרא צריך להחמיר כפשטות הכתוב דצריך לכתוב לעצמו, ע"ז אמר רבא דצריך לכתוב לעצמו אפילו הניחו לו אבותיו, משא"כ בכתיבת שאר ספרים שלא נכתב בקרא בפירוש רק אנו מוסיפים לחייב בזה מכח טעם הקרא משום לימוד התורה א"כ בזה יוצא הבן בספרים שהניחו לו אבותיו ולא כסברת החינוך הנ"ל, לכן כתב הרא"ש דיכול להגות בהן הוא ובניו ואין בניו מצווים לקנות ספרים חדשים, וזה אחר שמתו אבותיו, ואפילו בחיי אבותיו י"ל דאם סמוך על שולחן אביו ודר ביחד עם אביו י"ל דיוצא בזה, דכן משמע בלשון החינוך דעיקר הקפידא שלא יצטרך לילך לבית אחרים אם ירצו ללמוד, אבל אם יש לו

הספר תורה לא שייך טעם זה, ואף על פי דלהקל לפטור ממצות עשה אי אפשר לדרוש הטעם להקל, מכל מקום הא דחידש הרמב"ם שהמצוה על כל או"א דזה אין מבואר בקרא רק מכח טעם הקרא נקטינן להחמיר, א"כ כהיום דהטעם אינו שייך ואין אנו מקיימים מצות כתיבת ספר תורה רק משום דכן מבואר בתורה בלי ידיעת הטעם, אם כן אפשר דבכה"ג אין המצוה על כל יחיד ויוצאים במה שמניח הספר תורה בבית הכנסת ואפילו כותבים אותו רבים בשותפות.

ובזה מדויק יפה המשך דברי הרא"ש שהביא מקודם דברי הרמב"ם שהחויב הוא על כל אחד מישראל, וע"כ כתב דזה דוקא לדורות הראשונים שלמדו מתוך הספר תורה ושייך טעמא דקרא לחייב את כל אחד, אבל כהיום המצוה הוא על שאר ספרים שצריך שיהא לכל איש מישראל.

ומיושב דיוקו של הדרישה למה כתב בסתם שאין זה רק לדורות הראשונים, כיון דלפי פירוש הבית יוסף לא נשתנה הדין היום מקודם רק להחמיר, ולשון הרא"ש משמע דקאי על מה שכתב להקל במצות כתיבת ספר תורה וע"ז קאי דהיום אין המצוה כן.

ולדברינו אתי שפיר דקאי על מה שכתב לעיל לחייב את כל איש מישראל ועל זה כתב דלא שייך רק לדורות הראשונים, ומיושב מה שכתוב הם הספרים שמצוה על כל איש

ספרים בביתו ללמוד בעצמו וגם עם בניו יוצא לפי טעם הקרא.

ובזה מיושב מה שתמהנו למה השמיט הרא"ש והטוש"ע דין זה דאפילו הניחו לו אבותיו אינו יוצא בזה, והרמב"ם ז"ל פסקו להלכה. ועל פי הנ"ל יתיישב, דהרמב"ם ז"ל שהביא הדין לפי דינא דגמרא כמו שביאר הרא"ש דבריו על כן כתב בפ"ח דצריך לכתוב בעצמו לקיים הפסוק כתבו לכם כמשמעות הפסוק, משא"כ הרא"ש והטור שכללו בקיום מצוה זו גם שאר ספרים לדורות הללו, ובספרים האחרים כבר כתבנו שיוצא גם במה שהניחו לו אבותיו ע"כ סתמו הדין.

ובדרך זה אפשר להבין ג"כ דברי רש"י הנ"ל שכתב (מנחות 79 ב') דקונה ספר תורה הוי כחוטף מצוה מן השוק דמצוה עבד אבל אי כתב הוי מצוה יתירה, דהוא קצת מקושי הבנה דממ"נ אם מקיימים בזה המצוה למה צריך לכתוב בעצמו, והנימוק"י נדחק בביאורו כמובא בטו"ז. ועל פי הנ"ל יש לומר דהרי יש כאן שני חלקים במצוה זו, עצם הכתיבה אפילו לא שייך בי' הטעם משום לימוד, ואחד במקום ששייך הטעם של לימוד, ובקנה ספר תורה קיים חלק מצוה זו כמו בשאר ספרים, אבל לא קיים בשלימות מצות התורה.

והיוצא לנו מכל זה אם כנים דברינו לאמיתה של תורה, דקיום מצות כתיבת ספר תורה כהיום דאינו רק משום

קיום מצות עשה דאורייתא ולא משום לימוד התורה יוצאים גם בשותפות, ועיין מ"ש בשו"ת החתם סופר הנ"ל דגם כהיום שייך הטעם של לימוד התורה במקום דצריך לידע חסרות ויתירות ותיקון וכיו"ב, ולכן גם לר' שמעון דדריש טעמא דקרא לקולא מודה כאן, מכל מקום גם לטעם זה אפ"ל דלזה אין צריך שיהי' לכל אחד ספר תורה, דזה רק במקום דאיכא איזה ספק נצטרך לעיין בספר תורה, וזה סגי במה שיש בבית הכנסת ספר תורה, דעיקר הלימוד הוא בשאר ספרים) אבל אינו יוצא בזה חלק המצוה דכתיב ועתה כתבו לכם בקנה או בירושה רק אם שוכר סופר לכתוב לו, אבל חלק שני מהמצות עשה הוא בספרים שהיא משום טעם דתלמוד תורה, ויש בזה חומרא וקולא, חומרא דצריך לכל אחד לעצמו להיות לו ספרים ולבניו הדרים אתו ולא סגי בשותפות עם אחרים כיון דצריך ללמוד מהם, אבל אם יש לו ספרים אפילו בקנין או בירושה יש לומר דיוצא בזה משום דיש לו הספרים ללמוד בהם.

ויצא דברינו בלימוד זכות על בני ישראל, שאם אינם נביאים בני נביאים הם ועושים כדת וכדין וזוכים במצוות קיום כתיבת ספר תורה אפילו הוא בשותפות.

ויעזור השי"ת שכשם שנראה בגמר הספר תורה ובשמחת הכנסתה לביהמ"ד נזכה לקיים גם החלק השני ממצותה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה.

מבי מדרשא

חידושים ובירורים
מבני החבורה

❧ מבי מדרשא ❧

הרב ליפא מאשקאוויטש

מגיד שיעור בבית מדרשינו

ספר תורה שבלה

ומדחה הגמרא את הראי', דדלמא מיירי להשלים, פירש"י, דדלמא מיירי הברייתא דספר תורה שבלה, באופן שאינו חותך פרשה שלימה מהס"ת, אלא מיירי בחותך רק שורה אחת מהספר תורה ומשלימה בה במזוזה שחסר בה אותה שורה, וממילא אינו שייך לדין פתוחות וסתומות לפי שהפרשה בעצמה נשארת כמו שהוא במזוזה מקודם.

ובתוס' (ד"ה דלמא) הקשו על רש"י דהלא בירושלמי מבואר דתפילין ומזוזות אין נכתבים אלא על עור אחת, וא"כ איך כשר כאן, ותירצו דהדין של הירושלמי הוא בשלא תפר ביחד העורות, אלא מניחם כך נפרדים, אבל אם תפרם מודה הירושלמי שכשר.

ועוד תרצו בתוס' באופן אחר, דלא מיירי בכלל שרוצה לחתוך מתוך הס"ת, אלא מיירי שפרשת והי' אם שמוע נכתב בראש העמוד ויש מקום פנוי בהגליון למעלה מהעמוד ורוצה ליכתוב שם פרשת שמע, או איפכא שפרשת שמע נכתב בסוף העמוד ורוצה להוסיף פרשת והי' אם שמוע בסוף הגליון עיין שם.

בגמרא מנחות (ל"ז ע"א) ישנו נדון אי הפרשיות של מזוזה צריכות להיות פתוחות או סתומות, נובפשטות, סתומה, היינו שבסוף הפרשה מניח ריוח כט' אותיות ואח"כ ממשיך הלאה, ופתוחה היינו שבסוף הפרשה מניח פנוי עד סוף השורה והפרשה השני' מתחיל בשורה שלאחרי זה].

והנה בספר תורה הדין הוא שצריך להיות סתומות, והגמרא רוצה להוכיח דאף למ"ד שם דמזוזה פרשיותי' פתוחות, היינו אף' פתוחות, דא"א לומר דסתומות פסול מהא דתניא דספר תורה שבלה אינו יכול לעשות מזה מזוזה מכיון שאין מורידין מקדושה חמורה לקלה, פירוש, שרוצה לחתוך פרשה השייך למזוזה מספר תורה, ולעשות מזה מזוזה, אסור לעשות את זה מפני שמוריד מקדושה חמורה לקלה, ומוכיח הגמרא מזה לגבי דין הנ"ל, דאי תימא דבמזוזה צריך להיות דוקא פתוחות א"כ גם בלי הדין של הורדה מתמורה לקלה אינו יכול לעשות מהספר תורה מזוזה שהלא בהספר תורה הפרשה סתומה ובמזוזה צריך להיות פתוחה, אע"כ הוי ראי' דגם במזוזה כשר סתומה.

שמע לפני' אין הפסול של 'שלא כסדרן', דמכיון שפ' והי' אם שמוע נתקדשה לקדושת ס"ת, ממילא איכא עלי' גם קדושת מזוזה דבכלל מאתיים מנה, א"כ אם יכתוב אח"כ פ' שמע למעלה על הגליון, כשרה המזוזה ההוא כיון דפ' והי' מקודשת ועומדת הוא, לולי הדין של הורדה מקדושה.

[**אולם** לפי"ד החת"ס יש להבין הך דינא באור"ח סימן ל"ב סע' כ"ז, דאם נמחק איזה אותיות במזוזה א"א לתקנן מחמת הדין דכסדרן, ולכאורה אם הביאור הוא כהחת"ס, למה נפסול, הלא הפרשיות נכתבו בקדושה, ומה דנמחקו אח"כ לכאורה לא נלך לו הקדושה. אולם עי' שם בסעיף כ"ג במחבר, שם הוא מקור דין זה מהרמב"ם, ובבאר הגולה מציין לטור בשם מכילתין, ושם מיירי שמצא אות א' חסר אין לו תקנה מחמת הדין של כסדרן, וזה מתאים עם החת"ס, אבל מש"כ בסעיף כ"ז הוא חידוש של התרומת הדשן דגם בנמחק אמרינן כן, ונוכל לומר לפי' החת"ס, דבאמת התוס' לא ס"ל זה.

ויש שהקשו עוד על החת"ס דאם יסוד דין כסדרן הוא מחמת דפ' והיה א"ש לא נתקדשה בלא קדמה לה שמע, א"כ למה בספר תורה כשהתחיל באמצע לא יהא הדין כן, דלא נתקדשה באופן זה, אולם באמת כוונת החת"ס הוא דילפינן דין כסדרן מפסוק והיו הדברים האלה, בהויתן יהיו, וחז"ל הבינו שדין הזה ביאורו הוא מחמת הנ"ל, ובספר

והקשה בט"ז (יו"ד סימן ר"ל סק"א), על אופן הא' של תוס', דלכאורה האיך אפשר להוסיף פרשת שמע על הגליון של הספר תורה הלא נקטינן שבמזוזה צריך להיות 'כסדרן', ומתריך הט"ז דלדעת התוס', 'כסדרן' היינו רק בתוך הפרשה גופי' שלא להקדים ליכתוב תיבה אחת לפני השני', אבל להקדים פרשת והי' אם שמוע לשמע אין קפידא, עיין שם שהאריך בזה.

ובחת"ם סופר יו"ד סי' רפ"ב הקשה על הט"ז, דהלא כל הדין של כסדרן מקורו הוא מהמכילתא פ' בא ושם מפורש רק תפילין, אלא שהראשונים למדו מזה גם על מזוזה דדינא חדא להם, ובתפילין הלא מפורש בתוס' גופא בהקומץ רבה (דף ל"ד ע"ב ד"ס וסקולא) דדין כסדרן הוא בהפרשיות לא רק בהתיבות.

ומחדיש החת"ס ביאור חדש ונפלא בהדין של כסדרן, דהא דפסלינן בהקדים והי' אם שמוע לשמע, משום דבשעה שכתב והי' אם שמוע לא תפסה קדושת מזוזה כלל, משום שכן הדין כל והי' אם שמוע שאין לפניו שמע אינו נתפס בקדושה, ואם אח"כ יכתוב שמע לפניו על אותו הקלף אין זה מועיל, דכיון שבשעת כתיבה של אותו פרשה לא נתקדשה כיון שעדיין לא נכתב שמע לפניו ה"ה כשיכתוב שמע לא יתקדש פ' והיה א"ש למפרע.

ולפי זה מבאר החת"ס את דברי התוס', דבנדון הזה שפ' והי' אם שמוע נכתבה בספר תורה ורוצה להוסיף פרשת

תורתך

מבי מדרשא

שיעשועי

קסג

תורה אפשר לחול קדושה אפי' לא נכתב דבר מקודם].

והנה לכאורה לפי היסוד של החת"ס יצא לנו חומרא, דאם יש לו קלף שעליו פ' והי' אם שמוע, ורוצה להדביקה עם קלף שנכתב עליו מקודם (לפני ש' פ' והיא"ש) פ' שמע, דלפי פשטות הדין של כסדרן הרי הי' צ"ל כשר, שהרי כתב פ' שמע מקודם, אבל לפי החת"ס הרי הוא פסול כיון שבשעה ש' פ' והי' אם שמוע על הקלף לא הי' לפני' פ' שמע הרי לא נתפסה עלי' קדושת מזוזה.

והנה להלכה נפסק בש"ע יו"ד רפ"ח סעיף ד', שאם כתבה בשני עורות אע"פ שתפרן פסולה, והוא מהרמב"ם, וזה דלא כהתוס' הנ"ל שמתרץ דברי רש"י דבתופרם מודה הירושלמי דכשר, נמצא דעורות תפורים להרמב"ם פסול ולהתוס' כשר.

אבל בפתחי תשובה שם סק"ד הביא מרבינו עקיבא איגר ז"ל, דאם תפרם מקודם ואח"כ כתב את הפרשיות אז הוא כשר, והנה אם מעיינים בפנים תשובות רעק"א נראה שנשאר בזה בספק בדין זה, אולם ישנם כמה מהאחרונים וכן בבית"ל בסימן ל"ב באו"ח, שכותבים במפורש שכשר באופן זה, וגם מהראשונים יש שכתבו כן במפורש, ולעומת זה יש שכתבו במפורש שגם באופן זה פסול.

ונראה להסביר מחלוקתם דהנה השיטות שסוברים דאפי'

כשתפרם לפני הכתיבה פסול, אינו צריך הסבר, דהרי הוא מובן פשוט דכיון דיש דין של עור אחד, התפירה אינו עושה אותה לעור אחד בין לפני הכתיבה ובין לאחר, לאחרי,

אבל להשיטות שסוברים שתפרם לפני הכתיבה כשר, הדבר צריך ביאור, מה נ"מ אם תפרם קודם כתיבה או לאחר, ויש להסביר שיטתם לפי חת"ס הנ"ל, ונאמר שיסוד הך דינא דשני עורות פסול אפי' כשנתפרו, אינו מחמת דין מיוחד שפסול בשני עורות, אלא הוא ג"כ מחמת טעם החת"ס דכשכתב והי' אם שמוע לחודי' לא חל עלי' קדושת המזוזה וכנ"ל, וממילא א"א לצרף שני העורות, משא"כ אם תפרם לפני הכתיבה, שפיר דמי דבשעה ש' פ' והי' כבר הי' פ' שמע לפני'.

ואיה"נ לפי"ז הי' יוצא דאם נטל מספר תורה פרשה אחת ורוצה לצרף למזוזה, הי' צ"ל כשר אע"פ שהם שני עורות, אלא שלמעשה הוא פסול מחמת טעם אחר לפי שאין מורידים מקדושה חמורה לקלה.

ולולי דברי התוס' היו יכולין ליישב בזה מה שהקשו על רש"י מהירושלמי הנ"ל דבשתי עורות פסול, והתוס' משמע להו לרש"י דבכל ענין כשר אם תפרו את ב' העורות, אבל לפי דברינו נוכל לומר שרש"י לא כתב זה רק כשמביא פרשה מס"ת, שנכתבה בקדושתה, משא"כ אם רוצה לתפור ב'

שעשועי

מבי מדרשא

תורתך

קפד

פ' ויהי' יהא צריך להיות כשר, כיון דבשעה שכתב ויהי' אם שמוע כבר הי' שמע לפני', אבל אם נימא דלא כדברינו, ונימא דחסרון שתי עורות הוא כפשוטו, א"כ אפי' לאלו הסוברים דתפרם לפני הכתיבה כשר, אבל בנדון זה שכ' פ' שמע על עור אחד ואח"כ תפרה, יהא פסול].

עורות בסתם, פסול, כיון דוהי' אם שמוע נכתבה שלא בקדושה.

[אלא שיש לעיין לפי"ז אם כתב שמע על עור אחד ואח"כ צירף לזה עור אחר וכתב עלי' ויהי' אם שמוע, דלפי ביאורינו (דכל החסרון של שני עורות הוא מטעם ללא נחקדשה



הרב חיים ווייס

מאנשעסטער יצ"ו

מבואר בגמרא דיש ב' מחלוקות בין ר' יודא לר' יוסי (א) אם מותר להתחיל סעודה מן המנחה ולמעלה דלר' יודא אסור ולר' יוסי מותר (ב) אם התחיל אפילו בהיתר ואח"כ קידש היום דלר' יוסי מותר להמשיך הסעודה בלילה ולר' יודא צריך להפסיק בעקירת השלחן ובברהמ"ז. וכתבו התוס' בד"ה אין מפסיקין, ומורי רבינו יחיאל אומר מדפסיק כר' יוסי בהפסקה מכלל דלכתחלה לא קיי"ל כוותיה, וכן הביאו בד"ה מכלל דפליגי בהפסקה ומורי רבינו יחיאל אומר דגריס דתניא דדייק מדקאמר ר' יוסי אין מפסיקין דהיינו אפילו בערב פסח דבע"ש שרי ר' יוסי להתחיל. ומהרש"א כתב דברא"ש דחה סברא זו דתרי מילי נינהו, דאפשר דאע"ג דשרי ר' יוסי להתחיל מ"מ משתחשך צריך להפסיק. והרא"ש הביא בשם דבה"ג דבע"ש ויו"ט לא יתחיל בסעודה דתניא לא יאכל אדם וכו', ואפי' ר' יוסי לא אמר אלא דאי אתחיל לא יפסיק אבל לכתחילה לא, והר' ישעיה מטראני הביא ראייה לדברי הבה"ג מדאיצטריך ליה לר' יוחנן לפסוק הלכה כר' יוסי בע"ש בהפסקה מכלל דלא סבירא ליה כוותיה בהתחלה, דאי סבר כוותיה השתא להתחיל שרי כש"כ שאין צריך להפסיק

בפסחים (דף 5"ט ע"ג) ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, ובגמרא מקשה מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות ויו"ט נמי, דתניא לא יאכל אדם בערבי שבתות ויו"ט מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה דברי ר' יודא ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. ויש בגמרא ב' תירוצים, א. ל"צ אלא לר' יוסי דאמר אוכל והולך עד שתחשך ה"מ בערבי שבתות ויו"ט אבל בע"פ משום חיובא דמצה מודה, ור' פפא מתרץ אפילו תימא ר' יודא התם וכו' מן המנחה ולמעלה אסור סמוך למנחה מותר אבל בע"פ אפילו סמוך למנחה נמי אסור. ובגמרא דף ק' ע"א מקשה לרב פפא והאמר ר' ירמי' א"ר יוחנן ואיתימא א"ר אדא אמר ר' יוסי בר ר' חנינא הלכה כר' יודא בער"פ והלכה כר' יוסי בע"ש. הלכה כר' יודא בע"פ מכלל דפליגי ר' יוסי בתרווייהו, ומתצינן לא הלכה מכלל דפליגי בהפסקה דתניא מפסיקין לשבתות דברי ר' יודא ר' יוסי אומר אין מפסיקין ומעשה בר"ש ב"ג ור' יודא ור' יוסי שהיו מסובין בעכו וקידש עליהם היום א"ל רשב"ג לר' יוסי רצונך נפסיק וניחוש לדברי יהודא חברנו וכו', אמרו לא זזו משם עד שקבעו הלכה כר' יוסי, עכ"ל הגמרא.

רל"ב (סעיף ז'), לא ישב אדם וכו' ואם התחיל באחת מכל אלו אינו מפסיק אע"פ שהתחיל באיסור והא שיהא שהות ביום להתפלל אחר שיגמור סעודתו, וזה דוקא בתפלה שהוא דרבנן אבל בדאו' צריך להפסיק כמבואר בסי' רל"ה לענין ק"ש בסעיף ב', אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק"ש של ערבית ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה מפסיק וקורא ק"ש בלא ברכותי' וגומר סעודתו ואח"כ קורא אותה בברכותי' ומתפלל, אבל א"צ להפסיק לתפלה הואיל והתחיל לאכול אבל אם לא התחיל לאכול אע"פ שנטל ידיו צריך להפסיק (כ"ז פ"ק דשבת). ובמשנ"ב ס"ק כ"א אהא דאם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה מפסיק הביא בשם הפרי מגדים דצריך להפסיק מיד אפילו לא הגיע זמן ק"ש, ובשעה"צ ס"ק כ"ז הביא דמשמעות הפוסקים הר"ן והרא"ש דא"צ להפסיק מיד אלא כשמגיע זמן ק"ש, והביא לשון הרא"ש פ"ק בברכות דלאותו מ"ד דבסמוך למנחה קטנה נמי מפסיק אם התחיל לאכול סמוך למנחה קטנה יפסיק כשיגיע זמן המנחה.

נמצא דבכלל הוא דהיכא דהתחיל בהיתר אפילו בדאו' א"צ להפסיק אם יש שהות לקיים המצוה אח"כ, ובהתחיל באיסור אז יש חילוק דבדאו' צריך להפסיק כשיגיע זמן המצוה אפילו יש שהות אח"כ לקיים המצוה, ובדרבנן אע"ג דהתחיל באיסור א"צ להפסיק כיון דיש שהות. ולכאורה קשה כיון דהתחיל באיסור למה התירו לו להמשיך לאכול, וצ"ל דכן הי' תחלת

אלא ש"מ דוקא בהפסקה פסק כוותי' ולא בהתחלה, והרא"ש דחה דבריו דהא ליתא דא"כ תקשי לך לר' יוסי גופיה מאי איצטריך ליי' לאשמעינן דאין מפסיקין השתא אתחולי מתחלינן איפסוקי מיבעיא, אלא ודאי כמו שפירש ר"י דתרי מילי נינהו דאפשר דאע"ג דשרי ר' יוסי להתחיל ולא חיש ליכנס כשהוא תאב מ"מ לכשתחשך צריך להפסיק מפני כבוד השבת, עכ"ד. ובאמת צ"ע להבין דבריהם של הרבינו יחיאל ור' ישעי' מטרנאני.

בדברי הרא"ש רצה מתחלה ללמוד שהרי"ף ס"ל להלכה כר"פ, ובתוך דברו הקשה על דברי ר' יוחנן דפסיק הלכה כר' יודא בע"פ ואוקימנא מכלל דפליגי לענין הפסקה דמה טעם יש להפסיק בע"פ יותר מבע"ש, דבשלמא לענין להתחיל יש להחמיר בע"פ משום תיאבון דמצה ומסתברא להחמיר יותר בע"פ אבל לענין הפסקה דהוא משום יקרא דשבת איזה סברא יש להחמיר בע"פ, ומפני זה רצה לומר דהרי"ף לא פסיק כר"י עיין שם בדבריו.

בספר מהר"ח או"ז על הרא"ש כתב, והיכא דאתחיל ליי' מקמי' איסורא צריך להפסיק כשיבא זמן מנחה, ולכו"ע דלעולם ידעינן דהפסקה הוא כשיבא קידוש היום ולא קודם לכן בזמן.

הגמרא שבת (דף ט' ע"ב, במשנה טס איתא), 'לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל וכו' ואם התחיל אין מפסיקין, ועיין שם בתוס' דאפילו התחיל באיסור, וכן נפסק בשו"ע סי'

גזירת חז"ל רק על ההתחלה אבל אם הוא כבר באמצע לא הטריחוהו להפסיק אכילתו.

ולענין הסוגיא דערבי פסחים יש להסתפק לחומרא דאסור להתחיל מן סמוך למנחה, בכל ע"ש מה הדין אם התחיל באיסור, דמפשטות הסוגיא יש ב' מחלוקות בין ר' יודא ור' יוסי א) אם מותר להתחיל דלר' יודא אסור להתחיל סמוך למנחה ולר' יוסי בע"ש מותר ובע"פ אסור, וכן יש מחלוקת כשהתחיל בהיתר קודם זמן המנחה מה הדין כשהתחיל בהיתר דלר' יודא צריך להפסיק בעקירת השולחן ולר' יוסי אוכל והולך וממשיך סעודתו, אבל היכא דהתחיל באיסור אם צריך להפסיק מיד לא מבואר, והנה להלכה בכל ע"ש ויו"ט אין נ"מ דהלכה כר' יוסי דאוכל לכתחלה עד שתחשך, אבל בע"פ דיש איסור לר' יוסי צ"ע מה הדין. והנה הפרי מגדים בסי' תע"א פסק דכשהתחיל באיסור צריך להפסיק, וצ"ע מנ"ל הא, הא לפי הכלל באיסור דרבנן היכי דהתחיל באיסור א"צ להפסיק, ואולי יש לחלק דדוקא היכא דהאיסור הוא שמא ימשך בסעודה וישכח להתפלל או לקרות ק"ש אז י"ל דחז"ל לא אסרו אלא לכתחילה, אבל היכא דכבר התחיל לא הטריחוהו להפסיק, אבל היכא דהאיסור הוא כדי שיאכל מצה לתיאבון או לר' יודא בכל ע"ש שיאכל סעודת שבת לתיאבון, אז י"ל אע"ג דכבר התחיל כיון דהי' באיסור סוכ"ס צריך להפסיק דאל"כ לא יאכל לתיאבון. רק צריך להבין לפ"ז אף היכא דהתחיל

בהיתר קודם שעה ט' יהא צריך להפסיק, וזה מבואר דהכא דהתחיל בהיתר א"צ להפסיק לכו"ע רק בלילה. וכע"ז מבואר בפנ"י וברע"א סי' רל"ב על המג"א סק"ט, דבהתחילו סמוך למנחה קטנה מפסיקין אפילו יש שהות, והק' הגרעק"א דהא קיי"ל דברבנן אף התחיל באיסור דא"צ כשיש שהות, ותירץ דהכא גרע דעיקר זמן הוא בתחלת מנחה קטנה דבאותו שעה היו מקריבים התמיד ברוב פעמים עכ"ל, וכן לעניינו כיון דסוף סוף צריך לאכול הסעודה בתיאבון אף אם כבר התחיל צריך להפסיק.

וי"ל דר' יודא ור' יוסי פליגי לענין הפסקה בתרתי, א' כשמגיע הלילה אם צריך להפסיק אם התחיל בהיתר. וב' היכא דהתחיל באיסור אם צריך להפסיק מיד, וזה מה שכתב מהר"ח או"ז לר' יודא היכא דהתחיל באיסור צריך להפסיק כשמגיע זמן מנחה, וזהו כעין שהבאנו לעיל מדברי המשנ"ב לענין ק"ש כשהתחיל באיסור בחצי שעה קודם הלילה מדברי הרא"ש דצריך להפסיק כשמגיע הלילה, וכן פסק לר' יודא שהאיסור אכילה מתחיל חצי שעה קודם זמן מנחה היכא דהתחיל באיסור צריך להפסיק מיד כשמגיע זמן מנחה קטנה, וע"ז פליג ר' יוסי וס"ל כמו כל דיני דרבנן דאף בהתחיל באיסור א"צ להפסיק ובוזה פליג ר' יודא .

ובזה יש ליישב קושית הרא"ש על הר"י מטראני שהביא רא"י לבה"ג, דאפשר דאע"ג דשרי ר' יוסי להתחיל

ומיושב מה שהק' הגרעק"א בגליון הש"ס
 אדברי ר' יחיאל הא ר' יוסי אומר
 דאין מפסיקין אפי' אחר שתחשך
 דלכתחילה אסור קודם קידוש דמ"מ אין
 מפסיקין, וצ"ע. ולהנ"ל בדברי ר' יוסי דאין
 מפסיקין הוא בזמן מנחה כשהתחיל
 באיסור, ומזה דייק ר' יחיאל דע"כ מיירי
 בע"פ דבע"ש שרי אף להתחיל.

ובזה יש לתרץ ומיושב בזה מה שהקש'
 הרא"ש דאיזה סברא יש להחמיר
 בע"פ יותר משאר יו"ט וע"ש לענין
 הפסקה בלילה שהוא משום יקרא דשבת.
 וע"פ הנ"ל דמיירי לענין הפסקה בזמן
 מנחה כשהתחיל באיסור, דכמו דחמיר
 ע"פ משאר ע"ש ויו"ט לענין התחלה
 משום חיובא דמצה, ה"ה היכא דכבר
 התחיל לענין להפסיק כשמגיע זמן
 המנחה.

ולא חייש ליכנס כשהוא תאב מ"מ
 לכשתחשך צריך להפסיק משום כבוד
 השבת הלכך אע"ג דר' יוחנן סבר כר'
 יוסי בהתחלה הוצרך לפסוק כמותו
 בהפסקה. ויש לומר בדעת הר"י מטראני,
 דר' יוסי לא מיירי רק בהפסקה אלא גם
 היכא דהתחיל באיסור דא"צ להפסיק
 מיד כשמגיע זמן מנחה כמו לר' יודא
 אלא מותר להמשיך, וע"ז כתב הר"י
 מטראני אם מותר להתחיל באותו זמן
 כש"כ דא"צ להפסיק, וזה גם דעת רבינו
 יחיאל שהביאו התוס' דע"כ ר' יוסי מיירי
 בע"פ כשאומר שא"צ להפסיק דהא בע"ש
 שרי אף להתחיל, והקשה המהרש"א
 כקושית הרא"ש דאיזה שייכות יש בהפסק
 דהיינו בלילה, ולפי הנ"ל י"ל דרבינו
 יחיאל מפרש הפסקה בזמן מנחה היכא
 דהתחיל באיסור, ובזה ע"כ צ"ל דמיירי
 בע"פ.



הרב מרדכי יהודה פרידמאן

מאנשעסטער יצ"ו

בענין המקדש במלוה

והאבני מילואים (סימן כ"ה ס"ק ט"ז) כתב, דהרמב"ם אזיל לטעמיה שכתב בפ"ה מאישות (הכ"ד) דמתנה ע"מ להחזיר דאינה מקודשת ה"ט משום דאם לא תחזיר אינה שלה ואם תחזיר הרי לא נהנית ע"ש, והוא מפרש דהא דאמרינן בפ"ק דקידושין (דף ו: בכולהו קני (במתנה ע"מ להחזיר) לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין, ר"ל דהוי ממש כמו חליפין כיון דלא נהנית, וכיון דאמרינן בכולהו קני דהיינו במכר ובאינך שם, א"כ מוכח דאע"ג דהו"ל כסף אפילו במתנה ע"מ להחזיר, אבל בקידושי אשה דבעינן נהנית, וכשאינה נהנית בשוה פרוטה גנאי היא לה לקדש נפשה בחנם. וז"ל הרמב"ם שם, המקדש במלוה אינה מקודשת מלוה להוצאה ניתנה ואין כאן שום דבר קיים ליהנות בו מעתה שכבר הוציאה אותו דינר ועבר הנאתו עכ"ל, ומשו"ה בקידושין דבעינן הנאה דווקא ומלוה לא הוי הנאה אצלה שכבר עבר הנאתה, אבל במכר דלא בעינן הנאה דהא במתנה ע"מ להחזיר מהני בתורת כסף ה"ה מלוה נמי קונה בתורת כסף ואע"ג דליכא הנאה דכבר עברה הנאתו, עכת"ד האבני מילואים שם.

אך בשערי יושר (שער ז' פרק י"ז ד"ה ועפ"ד) הקשה על האבנ"מ, דטעמא

בגמ' קידושין (מז). אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת מלוה להוצאה ניתנה, נימא כתנאי, המקדש במלוה אינה מקודשת וי"א מקודשת, מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר מלוה להוצאה ניתנה ומר סבר מלוה לא להוצאה ניתנה, ותסברא אימא סיפא ושויים במכר שזה קנה, אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה במאי קני.

והנה הרמב"ם בפ"ה מהלכות אישות (ה"ג) כתב דהמקדש במלוה אינה מקודשת, ובפ"ז מהלכות מכירה (ה"ד) כתב דקרקע נקנה במלוה. ולכאורה קשה עליו מדברי הגמ' הנ"ל דמשמע דקידושין ומכר כי הדדי נינהו, ואיך פסק הרמב"ם דמכר קנה ובקידושין אינה מקודשת, ותי' הרב המגיד דסמך לו על הסוגיא בפרק הזהב (וכן נקודוטי' כה) דמבואר שם גבי דמי שור בפרה דאוקמה אדאורייתא דאמר ר' יוחנן ד"ת מעות קונות והתם מלוה הוי ע"ש.

אולם אכתי צריך טעמא דסו"ס מ"ש קידושין ממכר, דממ"נ, אי נימא דמלוה חשיב כסף א"כ בקידושין נמי אמאי לא מהני מלוה, ואי לא מקרי כסף ומשום דלא יהיב מידי דכבר הם ברשותה דידיה א"כ מאי שנא מכר דמהני.

בה דכולה בה, דוק בש"ס ופוסקים ותמצא כן, וזכורני שכדברים האלה כתב הגאון ר' אלעזר משה מפניסק (שיחי) [ז"ל] בהסכמתו להשסי"ם דווילנא הגדפס במסכת ב"ב, ודוק בדבריו כי נכונים הם מאד. עכ"ל החזו"א שם.

וע' בקובץ שיעורים סימן מ"א שכתב לפרש הצריכותא שעושה הגמרא בדף ז. שדין ערב ועבד כנעני נוהג בין בקידושין בין בממון, לפי מ"ש התוס' (כתובות ק"ט) דבמקום דגמר ומקני נקני באמירה, והדבר פשוט דזה אינו אלא בממון ולא בקידושי אשה ואפי' אם ידוע דגמר ומקדש, וכן היא מ"מ אינה מתקדשת כדיבור גרידא, והכא בתן מנה לפלוני היה אפשר לומר דאינו כסף הראוי לקנין רק דמזה מוכח דגמר ומקני בלב שלם ומשו"ה הו"א דמהני בשדה ולא בקידושין, עכ"ל הצריך לנו.

מבואר מכל זה שיש חילוק גדול בין מכר לקידושין, דבמכר העיקר הוא הגמירות דעת וכנ"ל מחזו"א, משא"כ בקידושין שצריכין ג"כ לכסף ממש לעשות הקידושין ולא סגי בגמירת דעת וכנ"ל מהקובץ שיעורים. והסברא לחלק הוא פשוטה, דבמכר צריכין להעביר הבעלות מהמוכר להלוקח וזה נעשה ע"י גמירת דעת המוכר והלוקח, משא"כ קידושי אשה שאין האשה מוכרת א"ע לבעלה אלא שיש חלות קידושין, וזה צריכין לעשות ע"י מעשה קידושין, וא' מדרכי הקידושין הוא כסף ולכן צריכין לתת כסף במציאות. ופשוט.

דהרמב"ם דס"ל במתנה ע"מ להחזיר דאינו מועיל בקידושין הוא משום דכשאדם מקנה לחבירו חפץ בעד כסף של תורה שאין למקנה בו תועלת מורגשת, בע"כ הוא מוזיל בנפשו את החפץ שהוא מוכר או שהוא מכוון ליתן במתנה ולא בעד הכסף ומשו"ה בקידושין שהיא מוכרת את עצמה בעד הכסף קשה לה להרגיש הרגש זה לזלזל את עצמה להמכר בעד כסף זה. אם לא שתכוין בעצמה להקנות את עצמה בלי כסף, וזה לא מהני דבעינן שתקנה את עצמה בעד הכסף, וכן מפרש הרמב"ם דמה"ט אמרינן בגמ' דכסף במתנה ע"מ להחזיר לא מהני בקידושין מה"ת, אף דבמכירה מהני משום דכסף כזה הוא רק כסף של תורה ולא כסף מדינה, ואם אדם מקנה חפץ בכסף כזה הוא מוזיל את החפץ למכור בעד כסף שלא יהיה לו שום תועלת בפועל. - ולדעתי יש לדון דגם בעבד עברי לא יועיל כסף כזה לשיטת הרמב"ם, - וטעם זה אינו ענין כלל למקדש במלוה, דשם הוא להיפך, דמצד הרגש האנושי שעבוד של חוב הוא כסף ורק מדין תורה אינו ככסף, עכ"ד השערי יושר עי"ש.

וְזו"ל החזו"א סוף חו"מ: כלל גדול יהי' לך בקנינים, דעיקר הקנין הוא שיגמור בלבו להקנות הדבר לחבירו וחבירו יסמוך דעתו עליו, ויש דברים שקים להו לחזו"ל שבדבור בעלמא גומר בלבו להקנות לחבירו ויש שאינו גומר בלבו רק ע"י הקנינים המפורשים מן התורה או מחזו"ל, ודוק היטב בזה והפוך

שיש לי אצלך ורצה המוכר וכו' עיי"ש. ולכאורה יפלא מה שכ' הרמב"ם ורצה המוכר, הלא זהו תנאי ראשון בכל מכירה שירצה המוכר למכור, ולמה הדגיש הרמב"ם את זה כאן בקנין ע"י מלוה. אלא כאן נרמז ברמב"ם החילוק שבין קידושין למכר, דמכר תלוי בעיקר ברצון המוכר ובגמירת דעתו וכמו שכתבתי, ולכן כ' הרמב"ם "ורצה המוכר", פי' כיון שההרגש של ההנאה הוא בשלימות ע"י מחילת המלוה כמו ע"י נתינת הכסף בעין, רק החסרון שאין כאן מציאות של נתינת המעות, ממילא נתהווה רצון המוכר (פי' גמירת דעת) למכור, וזהו העיקר שצריכין אצל קנינים, ומשו"ה מהני, (וזהו שהדגיש הרמב"ם 'ורצה המוכר' כדי להסביר חילוק זה), לאפוקי קידושין ששם צריכין נתינת מעות במציאות וזה ליתא במלוה כיון דלהוצאה נתנה וכו"ל וא"כ אין כאן כסף במציאות לקדשה ומשו"ה לא מהני.

ועפ"ז יתכן להסביר ג"כ חילוקו של הרמב"ם שפסק דמלוה לא מהני בקידושין ובמכר מהני, וע"פ הנ"ל אפ"ל דהנה מצד הרגש האנושי שעבוד של חוב הוא כסף רק מצד הדין אין עליו שם כסף, לכן במכר דלא בעינן אלא גמירת דעת המקנה (וכדברי הקו"ש הנ"ל) מהני במלוה הואיל והוא נהנה גמר ומוכר, אבל בקידושין שצריכים כסף שיהא עליו תורת כסף מדין תורה ולא מהני מה שהיא גומרת בדעתה להתקדש לו, לכן לא מהני מלוה, שאין עליו תורת כסף מדין תורה, ובקידושין בעינן כסף מדין תורה, משא"כ במכר דלא בעינן רק גמירת דעת המוכר, לכן מהני במכר ובקידושין לא מהני.

וז"ל הרמב"ם שם בפ"ז מהל' מכירה ה"ד: מי שהיה לו חוב אצל חברו ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב



הרב בערל ווייס שליט"א

מגי"ש בבית מדרשינו

בסוגיא דעמד במקומו וקיבל ועקר ממקומו וקיבל

הנחה דממילא נח החפץ בידו ועל כן חייב הזורק שהוא עשה העקירה וההנחה, אבל כשעקר ממקומו וקיבל היינו שהוא עשה פעולת ההנחה, וכגון שקפץ ידו על החפץ וע"י כן אין החפץ יכול לילך הלאה וא"כ עשה המקבל פעולת ההנחה, [ובעמד במקומו כיון שבלא"ה הי' נח כאן לא הוצרך המקבל לעשות שום פעולה, וה"ה אם העמיד החפץ באמצע הילוכו באופן שנח בלא שום הוספת פעולה מהמקבל, גם כן הזורק חייב שהוא עשה הכל], א"נ שעקר ממקומו וקיבל היינו שתפס החפץ מאחוריו דאז בודאי צריך לקמוץ ידו לעכב הילוך החפץ, ועמד ממקומו וקיבל היינו שהעמיד ידו נגד החפץ בעת הילוכו וממילא בא לתוך ידו ונתעכב ונח בלא הוספת פעולה משלו, וא"כ עשה הזורק כל המלאכה, העקירה וההנחה ולכן חייב.

ולביאור זה מובן היטב ספיקא דגמ' בנעקר הוא עצמו ממקומו לקבל החפץ, דכיון שהעמידו ולא הניח החפץ ללכת עד המקום שנזרק לשם, לא הוי הנחה דלא נח מכח הזורק, כמ"ש תוס' והרשב"א, והיינו דבזורק כיון שכל פעולתו נגמר בשעת הזריקה צריך שיהיו כל חלקי המלאכה נעשים בשעת הזריקה

בגמ' שבת (ס, ט) א"ר אבין א"ר אילעאי אמר ר' יוחנן זרק חפץ ונח בתוך ידו של חבריו חייב, מאי קמ"ל ידו של אדם חשובה לו כד' על ד' והא אמר ר"י חדא זימנא, מהו דתימא הני מילי היכא דאחשבה הוא לידיה אבל היכא דלא אחשבה הוא לידיה אימא לא קמ"ל.

א"ר אבין א"ר אילעאי אמר ר' יוחנן עמד במקומו וקיבל חייב עקר ממקומו וקיבל פטור וכו', בעי ר' יוחנן זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקיבלו מהו, מאי קמבעיא ליה, א"ר אדא בר אהבה שני כוחות באדם א' קמבעיא ליה, שני כוחות באדם אחד כאדם אחד דמי וחייב או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור, תיקו.

ופרש"י עמד, המקבל במקומו וקיבל. חייב, הזורק דאיהו עבד עקירה והנחה. פטור, הזורק דלא עביד הנחה.

א. והנה יש לפרש בב' אופנים טעם הדין והחילוק שבין עמד המקבל השני וקיבל לעקר ממקומו וקיבל, (א) י"ל דטעם הפטור כשקבל השני דהוי כשנים שעשאוהו דהזורק עשה רק עקירה והמקבל עשה הנחה וכשעמד במקומו וקיבל לא עשה המקבל שום פעולת

תורתך

מבי מדרשא

שיעשועי

קעג

(ולא דמי למעביר דכל חלק נעשה בשעתו, וכן לא קשה מה שהקשה הרש"ש מכתב אות ו' שחרית וא' בין הערביים דמצטרפין), או דילמא דכיון דסוף כל סוף נעשה כל המלאכה ע"י אדם אחד די בזה וחייב.

ומבואר בתוס' והרשב"א הנ"ל דסבירא להו כביאור זה בדין הגמ', וכן משמע ברש"י הנ"ל ד"ה פטור, דכתב דלא עביד הנחה, וכ"כ בד"ה כשני בני אדם דמיא ופטור, דהוה ליה שנים שעשאוהו וכו', הו"ל עקירה קמייתא בלא הנחה, וכ"כ בריטב"א ושי' להר"ן.

ב. אמנם יש לפרש באופן אחר, דהטעם בעקר ממקומו וקבל דפטור, הוא כיון שלא נח החפץ במקום שהי' בדעתו שינוח שם בשעת הזריקה, ובמלאכת הוצאה יש דין דבעינן שיונח החפץ במקום שהי' דעת הזורק שיונח ואם לא אינו מלאכת מחשבת וכמבואר בסוגיא צז, ב במסקנא, דבין בנתכוון לזרוק ד' זורק ח', ובין שנתכוון לזרוק ח' זורק ד' פטור, כיון דלא נתקיימה מחשבת הזורק, ולכן פטור גם כאן, אבל בעמד במקומו וקיבל חייב כיון שזהו המקום שהי' מחשבת הזורק מתחלה שינוח שם, וכפירוש זה משמע ברבינו חננאל כאן (וכן נ"ל, ג) וכן משמע לשון הרמב"ם (פי"ג ט"ו) וז"ל, הזורק ונחה בתוך ידו של חברו, אם עמד חברו במקומו וקבלה, הזורק חייב, שהרי עקר והניח, ואם נעקר חברו ממקומו וקבלה פטור, זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ

וקבלו בידו וכו' פטור כאילו נעקר אחר ממקומו וקבלו, שאין ההנחה גמורה עד שינוח החפץ במקום שהי' לו לנוח בשעת עקירה, ע"כ. וכן כתב שם בה"ג, הזורק חפץ וכו' קלטה אחר בידו וכו' פטור, מפני שאין זו הנחה שנתכוין לה, לפיכך אם נתכוון בשעת זריקה לכך חייב עכ"ל. וכתב בלחם משנה דמה שקלטה אחר הוא באופן שנעקר ממקומו וקיבל דמבואר בסוגיין דדוקא בכה"ג פטור, א"כ מבואר ברמב"ם דאף בכה"ג מהני אם נתכוון לזה הזורק מעיקרא, וע"כ משום שכל החסרון בעקר ממקומו וקיבל, שלא הונח החפץ במקום שהי' מחשבת הזורק מעיקרא שינוח שם אבל אם נתכוון לזה מהני, וכ"כ במאירי בסוגיין דאם נתכוון בשעת זריקה שיקלטו, תלוי בשני הפי' בטעם הפטור דקלטו אחר, דאי הטעם משום דהוי כשנים שעשאוהו, אזי בכיוון מתחלה לכך פטור, דעדיין עשאוה שניים, אבל להטעם דהואיל ולא נח במקום שהי' דעתו לכך מתחלה, אזי אם כיוון מתחלה לכך חייב.

ג. אלא שלפי הביאור שהטעם הוא כיוון שלא היתה ההנחה במקום שנתכוין, צריך ביאור האיבעי' של הגמ' בעקר הוא עצמו וקיבל, דמהו הצד שיתחייב הלא כיון שעקר ממקומו וקיבל, לא היתה ההנחה במקום שהי' דעתו לכך מעיקרא, א"כ לא נתקיימה מחשבתו [ומ"ש הרמב"ם בה' זו, פטור, אף דבגמ' אסיק בתיקו. כ"ה דרכו של הרמב"ם. מגיד משנה], ועל רבינו חננאל לא קשה דיש לו גירסא אחרת בבעי' הגמ' עי'

בזה בתוס', אבל להרמב"ם שהביא את האבעי' של הגמ' כגירסת רש"י קשה, ודוחק לומר דבאדם אחד אמרינן שהוכיח סוף דעתו שקלטה, שלזה הי' דעתו מעיקרא בשעת זריקה, דלא חילקו כן בגמרא.

ואפשר לחדש ולבאר דהרמב"ם מפרש איבעית הגמ' כמ"ש בתוס' הרא"ש, דבהא גופא מספקא ליה להגמרא אי הטעם לפטור בשני בני אדם הוא משום שנים שעשאוהו וזה לא שייך בעקר הוא עצמו וקיבל, (דס"ל דכיון דסוף כל סוף אדם א' עשה העקירה והנחה חייב), א"ד הטעם משום שלא הי' ההנחה במקום שהי' מחשבתו לכך מעיקרא וזה שייך לפטור גם באדם א', וכיון שהרמב"ם הביא להלכה דפטור גם באדם אחד לכן הביא הטעם שלא הוה ההנחה במקום שכוון לכך מעיקרא.

ד. עוד צ"ב בדעת הרמב"ם, דהנה הריטב"א ושי' להר"ן (ובתוס' הרא"ש) דס"ל כפי' הראשון בטעם הפטור בעקר וקיבל משום שנים שעשאוהו, כתבו דאי אפשר לפרש כפי' השני משום דבסוגיא לקמן צז, ב מבואר דנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' חייב, והיינו דזה תלוי בהגירסאות שם, דבחי' הר"ן רשב"א וריטב"א לקמן מבואר דלגי' רה"ג מחלק הגמ' שם דבנתכוון לזרוק ד' אמות וזרק ח' פטור, כיון שלא רצה אותו שיעור ומקום כלל, אבל בנתכוון לזרוק ח' והלך רק ד' חייב, דהוא הי' רוצה ד' אלא שהי' רוצה עוד יותר, אבל עכ"פ עשה

חלק ממחשבתו וזה כבר נמצא בשיעור שחייבים עליו, ולכן אי אפשר לפרש כאן דפטור בחטף אחר החפץ באמצע הילוכו משום שלא הי' ההנחה במקום שכוון לכך, דהא מבואר שם דאף שלא הלך החפץ כל השיעור שנתכוון חייב כיון שעכ"פ הלך חלק ממנו. ולפי"ז קשה דהא הרמב"ם (פי"ג הכ"ט) פסק כגי' הראשונים הנ"ל דבנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' חייב, שהרי נעשה כשיעור המלאכה ונעשית מחשבתו, שהדבר ידוע שאין החפץ מגיע לסוף ח' עד שיעבור כל מקום ומקום מהח' וכו' עכ"ל, וא"כ למה כ' בהלכה ט"ו דבעקר וקיבל פטור משום שאין ההנחה גמורה במקום שהי' לו לנוח מעיקרא, שזה מתאים לפי' השני בסוגיין וכנ"ל.

ד. והנה על שיטת רש"י בסוגיין שפירש שהטעם שפטור הוא משום שנים שעשאוהו, לכאורה קשה למה הוצרך לזה, והא ס"ל בדף צז, ב כגי' בגמ' דידן (ולא כגי' רה"ג) דבין נתכוון לזרוק ד' וזרק ח', ובין נתכוון לזרוק ח' וזרק ד' פטור עיי"ש ברש"י ותוס', וא"כ הו"ל לפטור גם כאן בעקר וקבל, כיון שלא הוי ההנחה במקום שנתכוון לכך.

וי"ש לתרץ דבסוגיין מיירי כשאמר הזורק דאינו מקפיד על מקום ההנחה ובכל מקום שתרצה תנוח, ואדרבה מדויק כן כאן דהוי המשך מימרא שלפניה, אמר ר' אבין אר"א בשם ר"י בזרק חפץ ונח בתוך ידו של חבירו דחייב, ומוקים הגמ' דמיירי בלא אחשביה לידיה דהיינו שלא נתכוון

תורתך

מבי מדרשא

שעשועי

קעה

לאחד שעשה עקירה ושני קיבלו מהמושיט דהוי שנים שעשאוהו, דשם לא הי' מונח במעשה העקירה פעולת ההנחה דעדיין חסר עצם פעולת ההנחה, אבל בזרק הרי במעשה הזריקה יש גם הנחה (דהחפץ הי' נח ממילא בלא קבלת המקבל), ולכן כיון שנח במקום שהי' עומד לנוח, מתייחס ההנחה להזורק אף שאחר קיבלו, ורק אם המקבל שינה את מקום ההנחה שהי' עומד לנוח בו מכח פעולת הזורק אז מתייחס ההנחה להמקבל, והוי שנים שעשאוהו, שהנחה במקום זו אינה חלק ממעשה הזורק, וזהו כוונת הרמב"ם שאין ההנחה גמורה (היינו מעשה ההנחה מכח הזורק) עד שיונח במקום שהי' לו לנוח בשעת עקירה.

ולפי"ז מובן האבעי' דגמ' בעקר הוא עצמו וקיבל, אם שייך לפטור משום שנים שעשאוהו באדם אחד, כיון שסוף סוף עשה איש אחד העקירה והנחה וכנ"ל לשי' רש"י.

וגם אינו סתירה למ"ש בהלכה כ"א דנתכוון לזרוק ח' וזרק ד' חייב, דשם מיירי בפעולה אחת ובשעת זריקה כבר זרק בכח שמונח בסוף ד', אבל כאן בשעת זריקה הי' עומד לנוח במקום אחר ואח"כ נשתנה בכח שני.

ח. אבל עדיין צריך ביאור מ"ש הרמב"ם בהלכה י"ג, וז"ל הזורק חפץ מרשות לרשות או מתחלת ד' לסוף ד' ברשות הרבים, וקודם שתנוח קלטו אחר בידו וכו' פטור, מפני שאין זו הנחה

הזורק שיונח ביד חבירו והלכה מעצמה ונחה שם כמו שפירש רש"י, וצ"ל דמיירי באופן שאמר הזורק בכל מקום שתדעה תנוח וכמ"ש בבעה"מ בסוגיין, [וגם לפי' רה"ג בדף צ"ז י"ל דצריך לאוקימתא זה דלכאורה מיירי בכל אופן שזרק ונח ואף בנתכוון לזרוק לצד צפון וזרק לצד דרום דלכו"ע פטור, דהוי כנתכוון לזרוק ד' וזרק ח' ועל זה בא המימרא השניה דר' אבין דמה שאמרנו דזרק לתוך ידו של חבירו חייב היינו דוקא בעמד במקומו, אבל בעקר ממקומו פטור משום שנים שעשאוהו, אבל משום טעמא דנחה במקום אחר מכוונתו ליכא למפטריה, דהא מיירי באומר כ"מ שתדעה תנוח.

ו. עוד יל"ע בלשון הרמב"ם (נהלכה ט"ו) הנ"ל בטעם עקר ממקומו וקיבל, שאין ההנחה גמורה עד שיונח החפץ במקום שהי' לו לנוח בו בשעת עקירה, דאי כוונתו לפטור רק מטעם שלא הי' הנחה במקום שנתכוון לכך היה לו לומר שאינו חייב על ההנחה עד שיונח במקום שנתכוון לכך בשעת עקירה, ומלשון שאין ההנחה גמורה משמע שאין פעולת ההנחה נגמרת, ולא רק דין בכוונת ההנחה.

ז. לכן יראה לומר בשי' הרמב"ם דפוטר גם כן מטעם שנים שעשאוהו, אבל סובר דאם עמד במקומו וקיבל, אף שהי' ההנחה בכח המקבל, כגון שסגר ידו ועכב החפץ וכדו', מ"מ כיון שבלא"ה הי' עומד לנוח במקום זה מכח זריקת הזורק, לא איכפת לן אם עכשיו עשה השני את פעולת הקבלה, ואינו דומה

היינו שנתכוון על מקום ההנחה אבל בהלכה ט"ו כ' סתם הזורק ונחה בתוך ידו של חבירו.

ויש להעיר על הרמב"ם דבגמ' לקמן ק"ב א' על המשנה דהזורק וקלטה אחר או כלב או שנשרפה פטור, איתא אמר רבה זרק ונחה בפי הכלב או הכבשן חייב והאנן תנן פטור התם דלא קמכוין הכא דקמכוין, והרמב"ם בהלכה י"ג העתיק דבנתכוון לכך מעיקרא חייב גם בקלטה אחר, ובגמ' איתא רק על כלב ואש, ולהנ"ל י"ל משום דבאחר ל"מ נתכוון לכך מעיקרא דסוכ"ס הו"ל שנים שעשאוהו, ויש לדחות דרבה אמר רק על קלטה כלב ואש דשם יש עוד חידוש דמחשבתו משויא ליה מקום ד' עיי"ש בסוגיא ומ"מ הדין אמת גם בקלטה אחר.

מ. ומלי' רש"י ותוס' בסוגיין שכ' דהו"ל שנים שעשאוהו מכיון שלא הניח החפץ ללכת עד מקום הילוכו, משמע דהיינו כמ"ש בדעת הרמב"ם דרק בכה"ג הו"ל ב' שעשאוהו, אבל אינו מוכרח דלפי מ"ש לעי' באות א' לפרש דרך הראשון דעקר וקיבל היינו שתפסו מאחוריו דאז לעולם הוא עושה מעשה ההנחה אבל כשמקבל החפץ מכנגד יתכן דנח בידו בלי שום הוספת פעולה משלו [ולכן חילקו הגמ' באופן הרגיל והמצוי], יתכן שזהו כונת רש"י וכמ"ש בהמשך דבריו שרץ אחריו ועכבו, היינו שבא מאחוריו.

י. והנה לקמן (מ, א) תניא זרק חוץ לד' אמות ואחזתו הרוח (ואפי')

שנתכוון לה, לפיכך אם נתכוין לכך בשעת זריקה חייב, וכ' בלח"מ דהיינו עקר ממקומו, וכמו שפי' רש"י המשנה בדף ק"ב א', שממנו מקור הלכה זו של הרמב"ם, ולפי מ"ש לבאר דעת הר"מ דפטור משום שנים שעשאוהו קשה דא"כ לא מצי נתכוין לכך מעיקרא כיון דהנחה זו אינה פעולת הזורק, [וכמ"ש לעיל מהמאירי] ומה מהני שלא שינה המקבל מכוונת הזורק מ"מ שינה הקבלה של הזורק, ואם כן הזורק לא עשה פעולת הנחה. וגם לשון הרמב"ם שכ' כאן שפטור משום שאין זו הנחה שנתכוון לה, לא משמע משום ב' שעשאוהו, והי' אפשר לומר דלהרמב"ם המשנה בדף ק"ב א' דקלטה אחר, אינה אותו דין דר"י בדף ה' דעקר ממקומו וקיבל, די"ל דסובר דטעם המשנה הפוטרת הוא משום שלא הי' ההנחה במקום שנתכוון לכך מעיקרא, ואף דלעיל ביארנו דלהרמב"ם שפסק נתכוון לזרוק ח' זורק ד' חייב לא שייך לומר כן שהרי שם לא היתה ההנחה במקום שנתכוון מתחילה ובכ"ז חייב, י"ל דקלטה אחר גרע מזרק ד', דקלטה הוי כנתכוין לד' זורק ח' או לדרום זורק לצפון דכיון שבא החפץ ביד אחר אינו ברשות הזורק והוי כמקום שלא כוון לה כלל, והא דר"י בדף ה' וכן הרמב"ם בהלכה ט"ו פטרו רק בעקר ממקומו וקבל ומטעם שנים שעשאוהו, שם מיירי באומר כ"מ שתרצה תנוח ולא הקפיד הזורק אם ינוח בידו של חבירו. וכן מדויק בלשונו שבהלכה י"ג כ' הזורק חפץ וכו' מתחלת ארבע לסוף ארבע,

תורתך

מבי מדרשא

שעשועי

קעז

מסייעתו, ניל"ע בזה ממ"ש הרא"ש בב"ק פ"ו סי"א ועי"ש ובתו"ד כיון ומלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח ועי' חת"ס בג' מג"א סי' רנ"ב סק"כ, ושו"ר דיש שר"ל דלאו כו"ע ס"ל כהרא"ש שם צ"ל בלאו כו"ע ס"ל, ולפי"ז י"ל דה"ה בעשה הרוח ההנחה. אבל לשי' הרמב"ם קשה דהא לא נח במקום שהי' לו לנוח בשעת עקירה. ומי עדיף הרוח מעקר הוא עצמו וקיבל, וצ"ל דאחזתו הרוח באויר היינו באותו מקום שהי' עומד לנוח בו על הקרקע, וא"כ הוי כעמד במקומו וקיבל.

באויר, רש"י) משהו, אע"פ שחזרה והכניסתו חייב, ולכאורה שם שהרוח אחז החפץ באויר א"כ לא עשה הזורק הנחה ההוא, ובשלמא לפי' רבינו חננאל בסוגיין דפטור בעקר וקיבל דלא כוון למקום הנחה ההיא, י"ל דשם מיירי דאמר כ"מ שתרצה תנוח וכמ"ש הרשב"א שם בפ"י המשנה והגמ', וכן לשי' רש"י דפטור משום שנים שעשאוהו י"ל דשם באחזו הרוח לא הוי שנים שעשאוהו עי' ביה"ל סוף סימן שי"ט ד"ה מפזר מס' אלפי מנשה עפ"י ירושלמי דמעביר ד"א בסיוע הרוח חייב כמו זורה שהרוח



הר"ר בעריש קרויס

מאנשעסטער

ביאור ענין עובר על תקנת חכמים במצוה, אי יצא גם מה"ת

המג"א הביא מרבינו ירוחם בסימן שמ"ג, בדבר של מצוה ספינן ל' לקטן איסור בידים, כגון שמחנכין אותן לתקוע בשבת, והביא המג"א ראי' מתוס' בפסחים דף פ"ח דמותר להאכיל לקטן קרבן פסח אע"פ שלא נמנה עליו כיון שהוא חינוך מצוה, ורבי עקיבא אייגר זצ"ל חולק עליו בפשט דברי התוס' וכתב בזה"ל, בשופר איכא חינוך מצוה דבתקיעתו מקיים מצוה דשופר, דגם גדול שתוקע בשבת קיים מצוה דשופר דזמנו גם בשבת, אלא עבר על שבות דשבת, אבל אכילה שלא למנויין ליכא מצוה כלל, עכ"ל.

ובפשטות הי' נראה לחלק דהנה מה שחכמים עקרו מצוה מן התורה בשוא"ת, הוא משום סייג להמצוה, וכמפורש ברבינו יונה ריש ברכות, וא"כ תינח בסוכה בשלחנו בתוך הבית גזרו שאם עבר על תקנתם לא יצא יד"ח אף מדאורייתא דאל"כ יבוא לעבור על תקנתם אם לא יפסיד את המצוה דאורייתא, ולכן בהכרח גזרו שאין לו המצוה אפי' מה"ת, וכן בק"ש אחרי חצות אם לא היו עוקרים את המצוה לגמרי יבואו לקרות ק"ש אחרי חצות, משא"כ בשופר בשבת שגזרו שלא לתקוע כל עיקר, אין שום חשש שיבוא לתקוע ולעבור על תקנתם, ובכגון דא לא הי' סבה לעקור את המצוה לגמרי).

בחלקת יואב בקונטרס קבא דקשייתא, הביא דברי רע"א אלו, וכתב דהם תמוהים מאד, לא מבעי' לפי דעת התוס' סוכה ג' בדין יושב וראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית דאין יוצאים אף מדאורייתא, אלא אף לדעת הר"ן דחולק על התוס', זה דוקא התם שלא בטלו את המצוה לגמרי אלא הוסיפו דינים באופן קיומה, אבל בשופר בשבת שבטלו את כל המצוה, בודאי שנעקר לגמרי, ומסיים שדברי רע"א תמוהים מאד, ועי' בספר מגדנות אלי' סימן כ"ז שהאריך לתרץ קושיא זו על פי דרכו.

והנה יש לבאר מקודם את דברי התוס' בעצמם, כי לכאורה נראה (וכן מובא מח"א) שמה שכתבו שאינו יוצא אפי' מדאורייתא תלוי בחקירה של הדברי סופרים (סימן ג') אי כשעקרו חכמים מצוה מן התורה לגמרי עקרו אותו ואין כאן מצוה בכלל, או שהמצוה מן התורה במקומה עומדת אלא שהתורה נתנה רשות לחכמים לצוות לנו שלא לקיים המצוה במקום שיש להם טעם על זה.

אולם יש לומר דדברי התוס' אינו ענין להחקירה הנ"ל. דהנה בקונטרס

מזה שהבין שחקירתו אינו ענין להתוס'. גם בדברי סופרים לא הביאו, [האמנם בקובץ הערות הובא, ומביא גם דעת הר"ן החולק על תוס', אבל אינו תולה חקירתו במחלוקתם] אלא תולה חקירתו בשני הצדדים בספר האשכול המובא לעיל, וכנראה מזה הי' דעתו שיש לחלק בין חקירתו לדברי התוס'.

ונראה להסביר צד החקירה של הדברי סופרים דלא נעקר עצם המצוה, דלכאורה הלא אם יש כח בידי חכמים לעקור המצוה בשב ואל תעשה, הרי הם מבטלים במציאות את הדאורייתא, ולמה נימא שהמצוה בעצמותה נשאת.

דהנה לפי צד השני של הדברי סופרים, דהמצוה בעצמה נעקרה, לכאורה רואים בזה דבר חדש דכח החכמים נכנסת גם להדאורייתא בעצמה, לא רק למעשה שלא לעשות המצוה, אלא גם בנוגע לדברים אחרים, מה שבדרך כלל אינו כן, דהלא ידוע בדרך כלל דדין דרבנן לגבי דאורייתא לא נחשב, הן לגבי מצוות, כגון לגבי הדין דמצוות מבטלות זו את זו, דנקטינן דמצוה דרבנן לענין זה כדבר הרשות, וכן להוציא את אחרים, אם מחוייב באותו הדבר מדרבנן אמרינן שאינו יכול להוציא את המחוייב מדאורייתא, וכן כיו"ב, וגם לגבי מה שהאריכו בפוסקים אי קנין דרבנן מועיל לדאורייתא, נראה מדבריהם שצריך להיות סבה מיוחדת שיועיל, דהיינו לא עצם דהרבנן נחשב לגבי הדאורייתא, אלא מחמת הפקר בית דין הפקר שזהו דין מיוחד מן התורה,

דברי סופרים שם הביא מחלוקת שהובא בספר האשכול לגבי סדין בציצית, שגזרו חכמים שלא להניח עלי' ציצית, אם עבר והניח ציצית, אם חייב עלי' מלקות משום שעטנז או רק מכות מרדות, והגרא"ו רצה לתלות את זה בחקירה הנ"ל, דהיינו דאי נימא שע"י עקירת חכמים נעקרה המצוה מן התורה ונעשית טלית פטורה, ואם ילבש הסדין בציצית לא יקיים מצוה כלל א"כ ודאי לוקה מלקות, דהוי כלאים שלא במקום מצוה, אולם אם נאמר דמצות ציצית דאורייתא במקומה עומדת אלא שצריך לשמוע לדברי חכמים שאסרו להטיל ציצית בסדין אבל אם ילבש הסדין בציצית תתקיים בזה מצות ציצית דאורייתא אין כאן מלקות אלא מכות מרדות שעבר על דברי חכמים, וכשהצעת דבר זה לפני מורי ורבי הגאון רבי חיים הלוי זצ"ל מבריסק, אמר לי שי"ל דתרווייהו ס"ל, שהמצוה של תורה לא נעקרה, ומ"מ אפשר לומר דבכה"ג אין עשה דוחה לא תעשה, כיון שבפועל אין עליו חיוב לקיים המצוה. עכ"ד.

ובאבני נזר ג"כ (יו"ד סימן קמ"א) דן בחקירה של הדברי סופרים, ומסיק דמה שחכמים עקרו את המצוה לא עקרו את עצם המצוה, ומביא ראי' מגמרא יבמות דאם יבם חייבי לאוין אם בעלו קנו, ואם נימא דעקרו חכמים לגמרי את המצוה למה קנו הלא אין כאן מצוה בכלל, ע"ש, אבל אינו מביא דברי תוס' אלו, אשר לכאורה הם סתירה למסקנתו, גם מה שהפמ"ג מסיק להלכתא בכמה ענינים עפ"י דברי תוס' הללו, ונראה

או שאר סבות המבוארים בפוסקים, אבל לגבי עצם הדבר, תקנה דרבנן לא נחשב כלפי ענינים דאורייתא.

וכן מה שדנו בחקירה אי דבר שאינו ראוי מדרבנן אי הוי אינו ראוי מן התורה, ומצינו בזה במסכת סוכה פרק שני מחלוקת ר"מ ור"י בעשה סוכה על אילן אי הוי ראוי לשבעה כיון שאינו עולה עליו בשבת ויו"ט, רבי יודא ס"ל דאינו ראוי לשבעה, ור"מ ס"ל דהוי ראוי דמדאורייתא חזיא חזי, ע"ש, וביאר שם הריטב"א ז"ל שיטת ר"י, וזה לשונו, ובודאי לר"י איסורא דבהמה דרבנן הוא אלא שהוא סובר שכך דין תורה לפסול כל סוכה שאינה ראויה לשבעה מאיזה צד וענין שיהי' עכ"ל, רואים מדבריו שלא רצה לפרש אפי' בדעת ר"י שמחמת שיש איסור דרבנן יהא בעצם נקרא דבר שאינו ראוי לגבי דין תורה, וכ"ז אפי' לר"י, אבל אנן פסקינן כר"מ דהוי סוכה הראויה לשבעה כיון דמה שלא ראוי אינה אלא מדרבנן, ועי' עוד בזה בשער המלך בהלכות לולב, שדן בענין זה באריכות, אבל היוצא מכל דבריו שזהו דבר פשוט שדבר מדרבנן אינו נחשב לגבי דאורייתא.

(אולם עי' בברכת אברהם על סוגיא זו שרוצה לחדש שלפי דעת התוס' בדף ג' שבשלחנו בתוך הבית לא יצא אף מה"ת, נוכל לפרש שדבר שאינו ראוי מדרבנן בעצם אינו ראוי מן התורה ע"ש).

ועי' במשנה למלך הלכות תרומות פרק ז', בהא דאי' דכהן טמא שאכל תרומה טמאה אינו חייב מיתה בידי

שמים דכתיב ומתו בו כי יחלוהו, לאפוקי זה שמחוללת ועומדת, ונסתפק המל"מ אם אכל תרומה שהיא טמאה מדרבנן, אי חייב מיתה בידי שמים כיון דמן התורה הרי היא תרומה טהורה, או דלמא כיון דמדרבנן טמאה היא נימא גם בזה דמחוללת ועומדת היא.

ויש' לעיין בכוונת חקירתו, דלכאורה הכא א"א לומר כמו גבי סוכה שאינה ראוי לשבעה, כסברת הריטב"א דכיון שלמעשה בפועל א"א לעלות באילן א"כ הוי אינה ראוי, דהלא הנדון הכא הוא לגבי אם נקרא מחוללת בעצם, וזה דבר שאינו תלוי בפועל למעשה, ואולי אפשר לומר דכוונתו דכיון למעשה הוא מחוללת לבני אדם מטעם דין דרבנן, א"כ גם מן התורה הוא מחוללת ועומדת דהרי למעשה הוא מחוללת, וצריך עיון בזה, ובכל אופן זה רק הו"א של המל"מ, אבל מסקנתו נראה דכיון דמה"ת טהורה אינה נקרא מחוללת ועומדת.

עכ"פ זה ברור שבדרך כלל ענינים של דרבנן אינם נחשבים בעצם לגבי דאורייתא. והנה בהא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת, חזינן שחז"ל יש להם כח אף לגבי דאורייתא, וזהו הכח שהתורה נתנה להם, אבל י"ל שזהו רק במה שנוגע למעשה, ובמה שנוגע למעשה לא נחשב שהדבר נעקר בעצם, וכעין שמצינו גם ענין של אונס שנפטר למעשה, שאין הפשט שבעצם נתבטל המצוה, והנפק"מ בין בעצם לבין למעשה הוא כשנוגע לדבר צדדי, שאם אנו אומרים

שחז"ל עקרו בעצם את המצוה אז גם אם נוגע לדבר צדדי נקוט שאין כאן מצוה, ואם נאמר שלא עקרו בעצם אז לגבי דבר צדדי נחשב שיש כאן מצוה.

והנה בשלחנו בתוך הבית, י"ל לפי דעת התוס', שהי' תקנתם לכתחילה שלא לצאת המצוה, ולא שזה פועל יוצא מתקנתם, וממילא כשאנו דנים אם יצא המצוה מדאורייתא אין זה דיון על דבר צדדי, אלא זהו חלק הלמעשה של התקנה שלא לצאת המצוה מכל וכל כדי שלא יבואו לעבור על תקנתם, וכן הדינים הנוגעים לקיום המצוה עצמה, כגון אי לברך עוה"פ ברכת שהחיינו וכיו"ב, לגבי כל זה אמרינן שלא יצא אף מה"ת, כי כל זה נוגע לקבוע שאין כאן מצוה למעשה, ובקיצור כמו שאנו מבינים שיש כח ביד חכמים לומר שלא לקיים מצוה דאורייתא, כן יש כח בידם לומר שלא יצא יד"ח מדאורייתא, אבל גם זה אינה רק מדרבנן.

אבל אין כוונת התוס' לומר שבעצם אין כאן מצוה, וממילא לא יהא נחשבת מצוה אף כשיהי' נוגע לדברים צדדיים לגמרי, (כגון לגבי סדין בציצית אם עבר על דבריהם והניח ציצית שיתחייב מלקות על הכלאים, כי בזה יתחייב מלקות רק אם עצם המצוה נתבטל לגמרי) וזהו כבר חקירת הדברי סופרים ואבנ"ז, דיש צד לומר שבעצם נתבטל המצוה לגמרי, אבל אין זה ענין לדברי התוס'.

ומעתה נוכל לומר דגם רע"א מודה לדברי התוס', אלא שלגבי חינוך קטן, כיון שיש כאן קיום מצוה

בעצם, (ואין אנו דנים על חיוב או פטור הנוגע לקיום המצוה, אלא בדבר צדדי) ודי בזה שמותר לקטן לעבור על איסור מחמת חינוך, כי בלא"ה צריכים לומר פשוט בדברי הרבינו ירוחם דמשום שיש כאן ענין של מצוה הקילו, כי הלא למעשה אין כאן מצוה.

ועפ"י דברים אלו יתבאר גם סתירת התוס' שכתבו בסוכה דף ב' בתוד"ה כי עביד ליה, וזה לשונם, וא"ת וכיון דלא חיישינן אלא שיהא ראוי לעשותה ארעי אע"פ שעושה אותה קבע א"כ אמאי קאמר גשמים סימן קללה בחג והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בתוכה ואפילו אם תימצי לומר דאסור משום גזירת תקרה וכו' מ"מ כיון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר שהגשמים סימן קללה, וע"ש בתוס' שמכח קושיא זו חדשו שבסכך איכא דין מן התורה שלא יהא קבע ע"ש.

ולכאורה משמע מדברי התוס' אלו, דס"ל דמה"ת יוצאים בסוכה המסוככת בסכך המסומר, וזה סתירה לדברי התוס' הנ"ל דאין יוצאים אפי' מה"ת.

ולפי הנ"ל יונח, דבזה שאינו נוגע למעשה, בודאי אנו אומרים שבעצם יש כאן קיום מצוה כלפי שמיא, אלא שלמעשה לא יד"ח, לפי שגשמים סימן קללה בחג תלוי במה שהמצוה הוא בעצם ולא במה שיכולים לקיים למעשה או לא.

הרב משה יהושע ערלאנגער הי"ו

בענין סוכה ואח"כ זמן

והלכתא כתבו וז"ל ולא חיישינן לסתם משנה א"נ חשיב נמי לחה"פ חובת היום אעפ"י שהם משבת שעברה ע"כ, אבל במהרש"א הקשה ע"ז דא"כ צ"ע מאי דוחקי' דתלמודא לאוקמי רב כתנאי נימא דרב ככו"ע (והמח' בברייתא הוא בסברא זו אי חשיב חובת היום או לא) וע"ש בפנים.

וכתבו האחרונים לתרץ בכמה אופנים בהקדם דיוק בלשון הגמ' דמסיק "והלכתא סוכה ואח"כ זמן" ואמאי לא קאמר והלכתא כוותי' דרב ומוכח מזה דקיימא לן כרב ולא מטעמי' כמשי"ת.

ג. בחת"ם עמד בדברי רש"י דזמן תדיר שנוהג בכל הרגלים דדייקא פ"י כן דמה שזמן מצוי במשך כל השנה על פרי חדש וכדומה לא מקרי תדיר כמסקנת הגמ' (זנחיס ל"א). דמצוי ל"ה תדיר ולכך הוצרך לפרש תדיר דחובה.

ועל פי זה קשה דברכת סוכה תדיר מברכת זמן דזמן אינו אלא ג' רגלים וסוכה קיי"ל דבכל יום מברך והו"ל לכה"פ ז' פעמים.

אבל באמת הך דמברך כל יום על סוכה זהו רק מצוה ולא חובה, דהא אי לא יצא מסוכתו כל שבעה אינו מברך

א. בגמ' (סוכה נ"ו ע"א) איתמר רב אמר סוכה ואח"כ זמן רבב"ח אמר זמן ואח"כ סוכה ופירש"י מי שלא ברך שהחיינו בעשייתה שהייתה עשוי' ועומדת ותניא (לעיל מו, א) כשנכנס לישב מברך שתים סוכה וזמן ואמר רב סוכה לימא ברישא והדר זמן, עכ"ל, ומפרש לה בגמ' טעמא דרב דס"ל חיובא דיומא עדיף וטעמא דרבב"ח דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם ופרש"י זמן תדיר שנוהג בכל הרגלים.

ובהמשך הסוגיא מקשינן עליה דרב מהא דתנן בעצרת (פי' כשאירע בשבת ויש בו חילוק חמץ דשתי הלחם וחילוק לחה"פ שהוא מצה) אומר לו הילך מצה הילך חמץ, והא הכא דחמץ עיקר שהיא חובה ליום ומצה טפל שהיא של שבת שעברה וקתני דפליגא מצה ברישא אלמא תדיר עדיף ותיובתא דרב, ומשני דאיכא פלוגתא בברייתא ואבא שאול ס"ל דחמץ קודם והיינו כרב דחובת היום קודמת לתדיר ומסיק והלכתא סוכה ואח"כ זמן, ע"כ הסוגיא.

ב. ולכאורה יפלא דהא מסקינן דסתם משנה דלחם הפנים קודמת לשתי הלחם והיינו דלא כרב ואמאי פסקינן דלא כסתם משנה. ובתוס' ד"ה

בזה וכ' בקר"א שם להעיר על הא דקי"ל באו"ח (סי' תקפ"ד ס"ד) דק"ש ומילה, מילה קודמת, דהא מילה היא רק מצוי ולא תדיר דחובה, וכ' דמילה עדיפא ממנחת חוטא וסוטה, וכ"מ בסוגיא דזבחים דאי דלבתר דמסיק דמצוי דשלמים לא מקרי תדיר לגבי חטאת ואשם מסיק בחד תי' דמצוי דמילה מקרי תדיר לגבי פסח וצריך לחלק בין מצוי למצוי.

ו. [ובעיקר בחשבון כמ"פ אומרים זמן דחובה - הנה בג' רגלים ושמע"צ אומרים ד"פ ואם נצרף ר"ה ויוהכ"פ הרי לנו ששה פעמים, אכן בחת"ס כ' דאליבא רב ושמואל אזלי' דס"ל עירובין מ' דאין חובה לומר זמן כ"א בג' רגלים. אך להלכה קי"ל דאומר זמן בר"ה ויוהכ"פ, ועי' ערוך לנר שהעיר ג"כ דאכתי הוי רק ששה פעמים, אך ל"י אמאי שביק זמן דחנוכה ופורים - ודוחק לומר דדרבנן לא חשיב - דהא כל הברכות הם רק מדרבנן, אך ז"פ דלא חשיב יו"ט שני דהא הוי רק מספיקא ויש לדון בזה, ובערוך לנר כ' דלא דנין רק מזמן דרגלים ולא מזמן דמצוות דזהו ברכה אחרת - וכידוע השאלה לענין עושה מעשה בראשית של ברכת החמה וברכת האילנות הי מינייהו קדים ואכמ"ל. אך בחנוכה יש לדון דהזמן קאי גם על היום וכמ"ש בשעה"צ סימן תרע"ו ס"ק ג', ועוד יש להעיר דסוכה אע"ג דהוה ז' פעמים מ"מ הו"ל בזמן א' וזמן הוה בזמנים נפרדים ולכך מקרי תדיר טפי, ובחת"ס כתב על זה דהוא סברה חדשה שלא ראיתי - אכן בערוך לנר הוכיח כן

רק פעם אחת. אמנם זהו מח' מג"א ושל"ה (סי' תל"ט סק"ז) ולדעת הפוסקים דחייב לברך כל שבעה אפי' בלא היסח הדעת קשה כנ"ל. ועל כן צ"ל דסוגיין כמ"ד בזבחים שם דמצוי נמי מקרי תדיר ובזה כל הנידון אי חובת היום עדיפא מתדיר או תדיר עדיפא מחובת היום - דזמן הו"ל מצוי במשך כל השנה יותר מסוכה דהו"ל רק ז' פעמים. ולפי זה לדין דקיימא לן דמצוי לא מקרי תדיר א"כ סוכה נחשב כתדיר לגבי זמן ולכו"ע אית לן להקדים סוכה לזמן דהא הו"ל תדיר וקודם ולק"מ ממתני' דהקדים מצה לחמץ דשפיר מקדימין תדיר לשאיננו תדיר ומדויק הל' והלכתא סוכה ואח"כ זמן, עכ"ד.

ד. אך יש להעיר על זה מפרש"י דמפרש זמן תדיר שנוהג בכל הרגלים הרי מוכח דמפרש דתדירות דזמן הוא מזמן הרגלים וע"כ צריך לומר דס"ל כשיטת המג"א דחובת ברכת סוכה אינה רק יום אחד וכמ"ש הח"ס בפ"י בתוך דבריו דפשטות הסוגיא מוכח כדעת המג"א.

ה. ועוד יש להעיר דמה דנקט החת"ס בפשטות דמצוי לא מקרי תדיר הוא לכאורה פלוגתא דתנאי במנחות דף ס' ע"ב דר"ש ס"ל דמנחת חטא ומנחת סוטה מצויין אפי' מאה פעמים בשנה אם אירע הדבר אבל מנחת העומר הוא פעם אחת בשנה ותו לא, ולכך אין ללמד מנחת העומר מהנך ור"י ס"ל דאדרבה מנחת העומר מצוי טפי דבכל שנה היא, וכאשר העיר שם בקר"א וברש"ש דנחלקו

מגמ' שבועות (ט.) דחשיב שעיר ר"ח תדיר נגד שעירי רגלים אף דיש ט"ז שעירי רגלים ורק י"ב שעירי ר"ח אע"כ תדיר נק' מה שבא בזמנים הרבה וכן מבו' במטה אפרים (סי' תקפ"א ס"ו) דמקדימין מזמור ברכי נפשי למזמור לדוד ד' אורי, ועש"ב.]

ז. ובש"ת נודע ביהודה (קמא ל"ח סי' ל"ט) כתב לתרץ באו"א והוא בהקדם דברי הרא"ש (סוכה פ"ד סי' ד') בשם יש מן הגדולים שאומרים דבליל שני אומר זמן תחילה - לכו"ע - דזמן לא קאי אסוכה, דאפילו אם הי' ליל יו"ט ראשון חול יצא בזמן דסוכה. וה"ר שמואל מאיירא ס"ל דלא יצא בזמן דסוכה ביום חול דדוקא בשעת עשי' או בשעת קיום המצוה ולדבריו לא שאני בין ליל א' לליל ב' דבשני הלילות קאי הזמן על סוכה, והראבי"ה פליג וס"ל דאפי' אי זמן לא קאי אסוכה אומר זמן באחרונה ומוכח לה מיקנה"ז וע"ש בהרא"ש. וכ' הנודע ביהודה דיש לברך זמן באחרונה מטעם חדש דבשלמא בליל ראשון דהזמן ודאי כמו הסוכה (ואפי' אה"ל לאכתי אינו יו"ט ללא נקיאין נקביעא ליכחא הלל זמן יכול לנכך אף קודם החג וכנ"ל) שפיר יש לדון איזה מהם קדים, אבל בליל שני הזמן רק דרבנן והסוכה הוא דאורייתא כל שבעה, א"כ יש לסוכה מעלת מקודש ומעלת חובת היום וגם דהוי ודאי. ולכו"ע מקדימין לה לזמן דהוי רק ספק.

ועל פי זה מישב דלהכי קיימא לן דהלכתא סוכה ואח"כ זמן. דכיון

דבליל שני מוכרח לברך סוכה ואח"כ זמן, א"כ אם הי' מברך בליל ראשון זמן ואח"כ סוכה, הי' בליל שני זלזול לקדושת יום שני ולכך עבדינן גם בראשון סוכה ואח"כ זמן (והא דכסוגיין פליגי בזה פי' עפ"י גיכסת הרא"ש דגריס רב יהודה, ואיכו דס"ל לסוכה רק יום אחד עש"ב - ולפי גיכסתו מיושב גם קו' החת"ס דלפי"ז א"ש דזמן תדיר מסוכה).

ח. ויש להעיר ע"ד הנו"ב במה שבנה פסקו דכיון דבליל שני צריך לומר סוכה ואח"כ זמן לכך גם בליל ראשון אומר כן כדי דלא לחלק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני, דלכאורה בכל דוכתא אזלינן בתר איפכא דכי היכי דלא ליתי לזלזולי ביו"ט שני התקיננו לדמות יו"ט שני ליו"ט ראשון בכל מה שאפשר (ודוגמא אחד - סוכה נה. ונכש"י ד"ה אנו דאית לן תרי יומי היכי עבדינן ע"ש וכ"ה נש"ע סי' תרס"ג ס"א ומשנ"ב סק"ג) אבל לשנות ביו"ט ראשון כדי להשוותו ליו"ט שני זו לא מצינו (וע' כע"ז במשנ"ב סי' תקכ"ט)

ועוד יש לעיין בעיקר מש"כ דבליל שני לכו"ע מקדימין סוכה לזמן מטעם דסוכה ודאי זמן ספק דתמוה טובא דא"כ יקדימו סוכה גם לקידוש וזה פשוט דלא אמרינן הכי. וע"כ טעמא דמילתא דכל מה דקבעינן סוכה על כוס יין הוא מצד המנהג לקובעו בשעת אכילה, וממילא רק לאחר קידוש היום הוא דמברך לה, וא"כ אדרבה זמן השייך לקידוש היום בדין הוא שתקדים. (שו"ר הערה זו מובא בלקוטי הערות הגלמ"ח על ס' הנו"ב בש"ס שו"ת גור ארי' יהודה ל"ח סי' נ"ט ע"ש).

דאי כבר בירך אסוכה א"כ לכו"ע זמן ואח"כ סוכה (ויהי' מזה ראי' דלא כהק"נ) או יל"פ דס"ל כשי' התוס' (מ"ו ע"א) דאם בירך בחול פטור לגמרי מברכת זמן ולכך הוצרך לצייר באופן דלא בירך בחול וע' בזה.

יא. ולפיום אעיר לשי' הפוסקים דס"ל דבליל שני מברך ג"כ סוכה ואח"כ זמן (והוא ד' הנו"צ והב"ח ועוד) דלכאורה פשוט דטעמם אינם כשי' בני איברא דס"ל דזמן קאי נמי אסוכה, גם בליל ב', דהא מדקיימא לן (סי' תכ"ג ס"ג) דאינו מברך על לולב ביום שני זמן. הרי דס"ל דיצא על הזמן ביום ראשון ממה נפשך ולא מחלקי' בין שעת עשי' לשעת נטילה. וע"כ דס"ל כשי' הראבי"ה וכמ"ש בט"ז. ולכאורה יקשה דא"כ מה נענה על קו' התוס' סוכה מ"ו ע"א דבשלמא לשי' בני איידרא יש לומר דמודים לשי' התוס' דכל שבירך זמן אסוכה יצא על זמן דיו"ט ומה שאנו מברכין זמן בליל ב' היינו משום דלא יצא כלל בליל א' מספק. אבל לפי מש"כ להוכיח דע"כ קי"ל דיצא בליל א' על סוכה ומ"מ מברך בליל ב' הרי דמברך רק על יו"ט ואם היינו סוברים לחלק בין ליל א' לליל ב' היינו מישבים קו' התוס' כמ"ש הק"נ שם אבל לשי' הראבי"ה דלא מחלק צ"ב.

יב. ובקרוב נתנאל (פ"ד סי' ד' אות ז') יישב הקושיא באופן אחר עפ"י שיטת יש מן הגדולים המובא ברא"ש (הנ"ל אות ה') דבליל שני אומר זמן ואח"כ סוכה. דבפשטות מפרשים דשיטה זו סוברת דכל המח' רב ורבב"ח הוא באופן דהזמן קאי הן על הסוכה והן על היו"ט ובזה נחלקו אם זמן קודם או סוכה קודם אבל בליל שני דהזמן קאי רק על היו"ט ולא על הסוכה כו"ע מודו דאין מקום להקדימו לסוכה קודם זמן אבל הק"נ מפרש דבוודאי המח' אי סוכה קודם לזמן או זמן קודם לסוכה, הוא דווקא באופן דהזמן לא קאי אסוכה, אבל באופן דהזמן קאי גם אסוכה לכו"ע סוכה ואח"כ זמן כדי שהזמן יעלה נמי אסוכה. וה"ט דפסקי' הלכתא הכי, ולא דפסקינן כרב, (וי"ל גם באו"א קצת דהמח' הוא בין באופן דזמן קאי אתרוויהו ובין באופן דקאי רק איו"ט ואנן עבדינן כעין הכרעה לחלק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני מטעם המבו', אבל זה ק"ק דא"כ אנן דלא כחד מהם) ומיושב דלא שבקי' לסתם מתני' דתדיר קודם לחובת היום, אך באופן שהזמן קאי אסוכה שאני והבן.

יג. ומדברי רש"י בסוגיין מבו' דמפרש המח' באופן דלא בירך אסוכה מקודם יו"ט, ויל"ע בטעמי', דיל"פ דס"ל כשי' הגדולים הנ"ל ברא"ש

הר"ר משה חיים פאללאק

הערות במסכת סוכה

הצל תלוי לפי צלו למטה ובודאי האי סוגיא אזלא לכורע ולא רק אליבא ר"ז.

ועל כרחין צ"ל דמה דאמרינן דמשערינן למטה אין הפי' למטה על הארץ אלא דמשערינן קצת למטה מהסכך ולפי התפשטות החמה בשיעור הזה למטה לפי"ז משערינן אי הוה צילתה מרובה מחמתה או חמתה מרובה מצלתה, וא"כ שפיר י"ל דקים להו לחז"ל דבשיעור הזה לעולם יהא צילתה מרובה מחמתה אם יש אפי' קצת סכך יותר מאויר ובאמת מוכרח לומר כן דאל"ה נמצא שסוכה שגבוהה י' אמות צריך יותר סכך להכשירה מסוכה שגבוהה ה' אמות כיון שיש יותר מקום להחמה להתפשט עד למטה אע"כ דרק לר"ז משערינן למטה ממש ולדידי' יוצא שלסוכה גבוהה צריך יותר סכך מסוכה נמוך אבל לכל אינך אמוראי משערינן הצל מעט תחת הסכך ודו"ק.

והנה הקשו האחרונים על מש"כ רש"י (דף ב' ע"ב ד"ה לימות המשיח) דסוכת מצוה אינה לצל, והא אמרינן להדיא לקמן (דף ח' ע"ב) והוא שעשויה לצל סוכה עיין שם, ולפי הנ"ל אפשר לומר דהא שכתב רש"י ז"ל דסוכת מצוה אינה לצל היינו דאינו צריך ליהיות לצל על היושב למטה כשיטת ר' זירא אלא סגי שיהיה

בדין חמתה מרובה מצלתה

א. איתא בגמרא (סוכה 77 כ"ב) היינו דאמרי אינשי כוויי מלעיל כאיסתרא מלתחת עי' פירש"י. והק' הרש"ש דאי אזלינן בתר מטה מאי פסקה למתני' לומר ושצילתה מרובה מחמתה כשרה וקאי אלמעלה כדאיתא בגמרא הלא אפשר שיהא רוב סכך למעלה ואעפ"כ למטה יתפשט החמה עד שיהא רוב חמה והיינו באופן שיש קצת יותר סכך מאויר ועדיין יפסל הסוכה.

ואפשר לומר בזה בהקדם דברי הר"ן (וכ"כ הריטב"א) שהק' לדעת ר"י דמכשיר למעלה מכ' למה פסול סוכה שחמתה מרובה מצלתה הלא לא בעי צל לדידיה (וכן ק' לאינך אמוראי דפליגי אר' זירא בגמ') ות"י דאה"נ לא בעי שיהא מיצל תחתיו אבל צריך שיהא מיצל, ויוצא מזה דלר' זירא צריך הסכך להיות מיצל על האדם שיושב בסוכה ושאר מ"ד ס"ל דלא צריך שיהא מיצל על האדם אלא שיהא מיצל על איזה מקום.

וצריך עיון דהא אמרינן בגמרא (לקמן 77 כ"ב) כווזא מלעיל כאיסתרא מלתחת, ולפי פירש"י שם וכן כתב הר"ן הפי' הוא שמשערים שיעור הצל במה שמיצל מלמטה וא"כ רואים ששיעור

מיצל עכ"פ מעט תחת הסכך ולקמן אמרינן דסוכת גנב"ך ורקב"ש צריך ליהיות ניכר מתוך אופן שהסוכה נעשה שכוונת עושהו היה לשם צל ואה"נ היה די אם כיוון לשם צל מעט תחת הסכך.

ב. ע"י פרי מגדים מ"ז סי' תרכ"ט סוף ס"ק ב' שנסתפק אם מותר לסכך בזכוכית הנעשה מאפר ועיקר ספיקתו שם הוא שנשתנה צורתו ממה שהיה האם כשר לסכך בו. ומקשים העולם הלא אם יסכך בזכוכית יהא הסוכה חמתה מרובה מצלתה ומתאמרא משמי' דהגרי"ז ז"ל מבריסק דאפילו זכוכית שקוף עושה משהו צל שאינו דומה היושב בחוץ תחת כיפת השמים ליושב תחת זכוכית וא"כ אינו חמתה מרובה מצלתה אלא כולו צל שאינו שיעור לאיכות של הצל הנצרך לכשרות הסוכה עכת"ד.

ובאמת מסתבר לומר כן, דהר"ן בסוגיא דהמקרה סוכתו בשפורדין (ק"ו ט"ו) כתב דמחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול למ"ד פרוץ כעומד כשר כי סוכ"ס אין כאן חמה לבטל הצל וכן אם הסכך מרובה למעלה אפי' אם למטה החמה שוה כמו הצל הסוכה כשרה לכו"ע אפי' למ"ד פרוץ כעומד אסור וביאור דבריו הוא שהסוכה צריך סכך העושה צל, ואם יש חמתה מרובה מצלתה הצל בטל בחמה כדברי רש"י והרי הוא כמי שאינו, וא"כ אין כאן סכך העושה צל, אבל אם הצל והחמה שוים למטה או שאין חמה בכלל אעפ"י שזה משום הסכ"פ מ"מ אין כאן ביטול ושוב מהני מה שיש סכך

למעלה. ורואין מזה שהטעם שחמתה מרובה מצלתה פסול הוא משום ביטול הצל בהחמה ואם אין כאן ביטול משערינן רק בהכיסוי שלמעלה כמו שאר דיני מחיצה התלוי בפלוגתא דר"ה בריה דרבי יהושע ור"פ במחצה על מחצה וא"כ ביש כיסוי של זכוכית למעלה על כל הסוכה א"א לומר שהצל בטל בהחמה וא"כ מה"ת לפסול.

אמנם בסוגיא דעירובין (ק"ג ג') מדמינן מקצת קורה למעלה מכ' ומקצת קורה למטה מכ' למקצת סכת בתוך כ' ומקצת למעלה מכ' ואמרינן שם דבקורה ע"כ נעשית כשפורדין של מתכת והיינו דע"י החלק שלמעלה נעשה כובד הקורה שאין ניטלת ברוח וכמו"כ בסוכה ע"כ נעשית החלק שלמטה צילתה מרובה מחמתה. והמפרשים שם נתקשו בזה דאיך שייך לדמות סוכה לקורה הלא בקורה אפשר שפיר לומר דכיון שעכשיו אין ניטלת ברוח כשרה משא"כ בסוכה הלא בעינן שיעור של סכך כשר של צילתה מרובה מחמתה למטה מכ' ואיך אפשר לומר ע"כ נעשית צילתה מרובה מחמתה בצירוף מה שלמעלה מכ'.

וב' החזון איש דזה מה שהוקשה להתוס' שם ומשום כך פירשו התוס' בפ"י א' שהגמרא איירי באופן שלמטה מכ' יש שפיר מספיק סכך לעשות צילתה מרובה מחמתה אלא שהוא תלוי בסכך שלמעלה ואם נוטלין הסכך מלמעלה יתפזר הסכך מלמטה ושפיר הוי דומה לקורה ועוד פי' בתוס' בפ"י ב' וז"ל

אבל אם נאמר ששיעור צילתה מרובה מחמתה הוא באיכות א"כ הזכוכית אינו עושה מספיק צל והוי כמו שיש לו מספיק סכך כשר וסכ"פ של חמתה מרובה מצלתה וכשר.

בדין דופן עקומה ולבוד

כתב הר"ן (נכוגיא דאליטבא) דלא אמרינן דופן עקומה כשאין הדפנות מגיעות לסכך, והגרע"א מבאר דטעמא דמילתא הוא משום דלא אמרינן ב' הילכתות כשאחד תלוי בהשני וכיון דא"א לומר דופן עקומה כשאין הדפנות מגיעות לסכך אלא א"כ נימא בתחלה גוד אסיק לכך א"א לומר דופן עקומה עכת"ד עיין שם באורך.

והנה בדף ד' כתב הר"ן וז"ל ולפי דעת הרי"ף ז"ל כי אמרינן בגמרא כי איצטריך הלכתא לגוד וללבוד ולדופן עקומה מאן דמני גוד אסיק בהדייהו לענין שבת אתמר דלגבי סוכה ליכא גוויני דנימא בה גוד אסיק דהא מסקינן דאפי' על שפת הגג פסולה. עכ"ל.

והק' הפנ"י דאכתי איצטריך גוד אסיק באופן שאין הדפנות מגיעות לסכך (והיינו משום דס"ל להפנ"י דבעינן שיהא הדפנות מגיעות לסכך ואם אין נוגעות בסכך היה הסוכה פסולה אי לאו האי דינא דגוד אסיק וכ"כ הריטב"א לקמן בדף ט"ז ע"א).

ותי' הערוך לנר (דף ו' ע"ב) דדעת הר"ן הוא דלא בעינן שיהא הדפנות מגיעות לסכך בכלל וסגי במחיצות

ועוד נוכל לומר הכא דאי קלשת ליה הוי חמתה מרובה ע"י קלישה לחוד ומצטרף לסכך דלמעלה מכ' עכ"ל ויש שפירשו דברי התוס' לומר דסכך למעלה מכ' לא נקרא סכך פסול כדעת ר"ת בתוס' סוכה ט' ע"ב וכ"כ התוס' להדיא שם אבל החזון איש לא ניחא ליה לפרש כן דלפי"ז אין טעם קורה וסוכה שוים ומדברי הגמרא נראה דהיינו הך וע"כ מפרש החזון איש שדעת התוס' הוא דכמו שצריכין צילתה מרובה מחמתה בכמות ה"נ צריכים צילתה מרובה מחמתה באיכות והגמרא איירי באופן שחלק הסכך למטה מכ' הוא קלוש באיכותו עד שהוא חמתה מרובה מצלתה באיכות וע"ז שפיר מדמינן לקורה שיש מספיק שיעור אלא שהוא קלוש באיכותו וע"י החלק שלמעלה ע"כ נעשית כשפודין של מתכות בקורה וצילתה מרובה מחמתה בסכך כיון דכל חלק וחלק של סכך במשך כל אורך הסוכה עושה מספיק צל וא"א לחלק ולראות שאיכות הצל בא מחלק שלמעלה מכ' עכת"ד החזון איש וזה חידוש גדול לומר שיש שיעור לאיכות הסכך וכמו שנתבאר.

ויכול לצאת מזה גם קולא דאם נאמר שמה שנשתנה צורת העץ לאפר ומאפר לזכוכית פוסלו, או בימינו אלה שהזכוכית לא נעשה כלל מגידו"ק מה יהא הדין אם נותנים זכוכית ע"ג סכך כשר (או תחתיו לדעת הראשונים שלא נפסל הסוכה בסכך פסול הניתן למעלה מסכ"כ עי' ר"ן דף ט') אם נאמר שאין שיעור לאיכות הצל אז נפסל הסוכה כי יש סכך פסול המיצל

גבוהות י"ט והסוכה כשר גם בלי שנצטרך לומר גוד אסיק.

ולכאורה דברי הערל"נ אינם עולים בקנה אחד עם הביאור של הגרע"א, שהלא לפי דבריו ס"ל להר"ן דבסוכה לא בעינן דפנות מגיעות לסכך ולכן לא בעינן גוד אסיק בכלל ואין לומר דהר"ן כתב כן בדעת הר"ף והוא בעצמו לא ס"ל הכי חדא דזה דוחק ועוד הלא גם הא דכתב הר"ן דל"א דופן עקומה באין הדפנות מגיעות לסכך הוא בדעת הר"ף שפסק כרבא ולא כרבה עיין שם היטב.

ונראה דלק"מ דכוונת הגרע"א לומר דכשאין הדפנות מגיעות לסכך א"א לומר דופן עקומה משום דכיון דדופן עקומה פירושו הוא שרואין הסכך

כאילו הוא המשך מהדופן א"א לומר כן אם הדופן אינו נוגע בהסכך דא"א ליהיות המשך לדופן שכבר נפסק הרבה לפני כן אלא דהוקשה להגרע"א דעכ"פ הלא אפשר להשתמש הכא בדינא דגוד אסיק לומר שהדופן לא נפסק ואז נימא דופן עקומה ועל זה כתב ביאורו דא"א לומר תרי הלכתות.

וממילא צדקו דברי הר"ן דבסוכה לא אמרינן גוד אסיק משום דלא צריך לה כיון דכשר אפי' באין הדפנות מגיעות לסכך ואם אין הדפנות מגיעות לסכך וגם יש סכך פסול מן הצד וצריכים להכשירה ע"י דופן עקומה רק שיש עיכוב מצד שאין הדופן נוגע בסכך אז א"א להשתמש בדינא דגוד אסיק דלא אמרינן תרי הלכתות וכדברי רע"א.



הר"ר אלימלך יוסף רודזינסקי נ"ו

מנכ"ל בית רחל מאנטשעסטער

ביאור בענין חלה כשעשאו לעצמו פטור

אפייה ומהיכי תיתי לפטור, וכן הקשה באבני נזר בי"ד סי' תי"ט.

והיה נראה לומר דכל הדין דחלות תודה הוא מדין עיסת הכלבים (חלה פ"א מ"ח) דעיסת כלבים אם אין הרועים אוכלים ממנה פטור מחלה, ושם הוה לכלבים אחר האפייה ואפילו הכי פטור, א"כ כמו כן בחלות תודה דפטור משום שיהיה אח"כ (אפילו הוה לאחר אפייה) להקדש.

ובאמת יש מחלוקת בירושלמי כאן (ה"ה) אי עיסת הכלבים הוא עיסה שאי אפשר להאכילה לבני אדם דמשונה במינו מסתם עיסה וא"כ פטורה דהוי כעין עיסת הקדש או הפקר ה"ה עיסת הכלבים, או אפשר לומר וכן מבואר ברמב"ם ורמב"ן ושיטתם מבואר בחי' הגר"ח על הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה דבאמת עיסת כלבים לא שנא מכל עיסה ואין זה חפצא של עיסת כלבים, וז"ל הגר"ח שם: הרי דכל יסוד הדין של עיסת כלבים והפקעת דין חיוב שלה הוא רק משום מחשבתו שחשב עליה שלא להאכילה לאדם עכ"ל,

ובאמת בדבריו שם רוצה לומר דאפילו למ"ד דעיסת כלבים משונה היא מסתם עיסה ג"כ מודה דאינו פטור משום

בחלה פ"א מ"ו חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו פטור למכור בשוק חייב, ועי' בר"ש דסיבת הפטור כשעשאן לעצמו הוא דכתיב עריסותיכם ולא עיסת קודש, ועי"ש בר"ש דהקשה דסוכ"ס לא נעשה קדוש אלא בשחיטת הזבח וא"כ זה אינו קדוש ולמה פטור, ומתרץ או דזה דלא קדשי אלא בשחיטת הזבח זה אינו אלא בקדושת הגוף אבל קדוש בקדושת דמים קדוש מיד, אי נמי אפי' לא קדוש כלל פטורי כיון דגלגלן לקדשן עי"ש.

ולכאורה צ"ע איזה דין הוא זה דאפי' עדיין אינו קדוש כלל, משום דבמחשבתו לקדשן פטור.

והיה אפשר לומר שזהו כדין (המונח) ביחולמי חלה פ"א) העושה עיסה על מנת לחלקה בצק דפטור, אפילו מדין יש ביה שיעור שמחויב, פטור, משום שעושה ע"מ, הוא הדין כאן.

אבל לכאורה אי אפשר לדמות להעושה עיסה על מנת לחלקה, דשם מחלקה כשהיא בצק משא"כ ע"מ לחלקה כשהיא אפיה מהיכי תיתי שיועיל, וכאן לא יקדש הלחם אלא בשחיטת הזבח דהיינו לאחר

תורתך

מבי מדרשא

שעשועי

קצא

חפצא דעיסה דהא חזינן דראוי הוא לאכילת אדם דמטמאה טומאת אוכלין, אלא מודים דפטורו הוא משום שחישב עליה שלא להאכילה לאדם, ורק דסבירא ליה דא"כ צריכים מעשיה מוכיחין עליה, ובזה שמשנה עיסה זו מכל סתם עיסה הוה מעשיה מוכיחין.

נמצא דאפילו למ"ד דמשונה הוא הוה משום מחשבתו שלאחר אפייה וא"כ הוא הדין בהקדש בדין דחלות תודה דגם שם הוא מחשבתו על לאחר אפייה ופטור.

אבל לכאורה קשה דכתוב בירושלמי דעושה עיסה ע"מ לחלקה בצק פטור, ולהנ"ל למה דווקא אם מחלקה כשהוא בצק.

אבל באמת לא קשה כלל דשני פטורים חלוקים מיסודן הם, דאה"נ אי הפטור בעושה עיסה לחלקה בצק הוה דמחשבת חלוקה משוי לה כחלוקה מהשתא אז וודאי היה צריך להיות דגם בחשב לחלקה לאחר אפייה דתיפטר, וזה אינו כדביארנו מזה שנאמר שצריך דווקא לחלקה בצק, אלא וודאי דיסוד הפטור הוא כדביאר הגר"ח בהלכות בכורים דהוא דין מסוים בחלה דכתיב ביה לחם הארץ דדין לחם הוא יסוד דין המחייב בחלה וע"כ חיוב חלה שמשעת עיסה מיתלא תלוי בדין לחם העתיד להיות בה אח"כ וא"כ עושה עיסה ע"מ לחלקה פטורה משום שאין לה שיעור לחם המחויב.

וא"כ כ"ז הוא דווקא שייך אם מחלקה כשהוא בצק אבל בחשב לחלק לאחר אפייה שכבר נגמר חובתה וכל דין לחם שבה לפני שנאפה, לא איכפת לי עוד מה שעשה בה אח"כ ואין מחשבתו דלאחר אפייה יכול לפטרו, משא"כ עיסת הכלבים אי אפשר לומר כנ"ל דהא לעולם לא יהיה עיסת כלב בחפצא, א"כ רק מחשבתו של ע"מ להאכילו זהו מה שפוטרו וזה פוטרו מהיום דמחשבתו שיתן לכלב אז, פוטרו היום אפילו לא נעשה לעולם עיסת כלב בחפצא.

אבל לכאורה צ"ע דלכאורה בין הפטור דהעושה עיסה ע"מ לחלקה ובין ההלכה דעיסת כלבים שניהם נלמדין מילפותא דעריסותיכם, וא"כ מהיכי תיתי לחלק, דכאן הוא הפטור משום מחשבתו וזה שייך לאחר אפייה, וזה פטורו משום שאין בה דין לחם ושייך רק כשהיא בצק.

ואפשר דפשט הוא בסברא הוא דבדבר שעושה שבמחשבתו לא יהיה לו שם לחם זה שייך רק לפני אפייה, משא"כ בדבר שיהיה לו אח"כ ג"כ שם לחם ורק יש סיבה שפוטרו זה שייך ג"כ לאחר אפייה דלאו שם לחם הוא המכריע.

ולפי כל הנ"ל אפשר לישב בזה מה שקשה על הרמב"ן בהלכות חלה דשם יש מחלוקת רמב"ן ור"ת על המתני' פ"א מ"ה דחלה, ושם: עיסה שתחילתה עיסה וסופה ספגנין וכו' חייבין בחלה ע"כ, ר"ת פירש דלא מיבעיא אם

דעושה עיסה לחלקה בצק, צ"ל כצד הראשון שמוכא בחי' הגר"ח לעיל דהוה כעין עיסה מחולק מעכשיו, וכן למעשה נקט הרשב"א בפסקיו (והגר"ח היקשא ע"ז א"כ למה דווקא בצק ע"ש).

וא"כ אי אפשר להקשות על הר"ת מעושה עיסה ע"מ לחלקה בצק, דע"ז שפיר סובר ר"ת דמעריסותיכם ילפינן, דהשם עיסה דהיום מחייבו בחלה, וע"כ מקשה הרמב"ן מעיסת כלבים, דרואין דיש בעצם פטור כשעושה ע"מ,

ואם עיסת סופגנין אינו בכלל עיסה אז גם ע"מ לעשות סופגנין פוטר מהיום בעצם פטור, ואין חילוק בין עיסה שהוא בעצם סופגנין ועיסה שעושה ע"מ לעשותה סופגנין, ועל דין זה וודאי דא"א לומר עריסותיכם דעיסה דהיום מחייבו, דא"כ עיסת הכלבים למה פוטרו, וזה מה שהוקשה להרמב"ן דווקא מעיסת כלבים, ולא הוקשה מע"מ לחלקה, דאי משום ע"מ לחלקה לא הוקשה ליה דשם שאני כדביארנו והוא מחייבו מדין דעריסותיכם.

מתחילתו לא היה דעתו לסופגנין אלא שנמלך פשיטא דחיובא רמי עליה משעת גלגול ולא פקע מיניה, אלא אפי' דעתו היה מתחילה לעשותה סופגנין בסוף לא פטרא מחשבתו כיון שנעשית עיסה, אבל הרמב"ן והר"ש חולקים וסוברים דהכל תלוי במחשבתו, ומתני' דווקא בנמלך שמתחלה עשעה עיסה בסתם ונמלך אח"כ לסופגנין והלכך חייבת, אבל אם מתחילה ג"כ הי' דעתו לעשותה סופגנין בסוף ועשאה כן פטורה.

והרמב"ן מקשה על שיטת ר"ת מדין דעיסת כלבים דחזינן שם דהכל בתר מחשבתו אזיל ע"ש,

וצ"ע על הרמב"ן דרק הקשה מעיסת כלבים ולא הוקשה מדין דעושה עיסה לחלקה בצק דג"כ אזלינן בתר מחשבתו (וכזה מקשה הר"ש למעלה).

אבל לפי דברינו הנ"ל מובן, דהר"ת סובר דילפינן מעריסותיכם דהשם עיסה דהיום מחייבו בחלה (מיד בשעת גלגול ולא דווקא בשעת אפייה) וזה



הר"ר יהושע ליברעכט

כולל יטב לב

בענין ברכה על הנאת החיך והנאת מעיו ברכה בדבר המזיק

על כל אחד לבדו והיינו דחז"ל תקנו ברכת האכילה באופן שיש לו הנאה מדבר הנכנס בתוך הגוף בדרך אכילה (לאפוקי שלא כדרך הנאתו וכדו') ובין שיש לו הנאת החיך דהיינו שנהנה מטעם המאכל ובין שיש לו הנאת מעיו היינו שהי' רעב ונעשה שבע מגוף האכילה חייב לברך עליו.

והנה עי' ברש"י ברכות לה: וז"ל אזוקי מזיק לגופי' ואין זו אכילה שטעונה ברכה דגבי ברכה ואכלת כתיב (ואע"ג דקרא מיירי בבהמ"ז ורש"י מיירי מברכה ראשונה דשמן זית מוכח מזה דחיוב ברכה ראשונה שתקנוה רבנן אהאי קרא אסמכוה עיין בסוגי' דף לה ע"א, ואע"ג דבמסקנא אמרינן סברא היא עכ"פ אסמכוה אקרא עי' פנ"י שם).

ולפי"ז י"ל דהא דאינו מברך על מאכל המזיק היינו דוקא באופן שאין לו שום הנאת חיך מן המאכל ובצירוף שהמאכל מזיק - ומזיק אין לו שם אכילה ממילא לא שייך לברך, אבל אה"נ באופן שיש לו הנאת חיך אע"ג דאין לו שם אכילה חייב לברך.

והשתא א"ש הא דאינו מברך בשמן זית משום דחויך מזה דאין לו

כתב המחבר באו"ח ס' ר"ב סעי' ב' בשמן זית אם שתאו כמות שהוא אינו מברך עליו כלל, משום דאזוקי מזיק, ומקורו בגמ' ברכות (ל"ה:) אזוקי מזיק, ועי' ברש"י שם וכן הביא המחבר בסימן ר"ב סעי' ב' דעל החומץ לבדו אינו מברך כלום מפני שהוא מזיק.

וראיתי מקשים מהא דכ' המח' בהל' פסח סי' תע"ב סעיף י', וז"ל 'מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ד' כוסות'. ואין לומר דאה"נ דאינו מברך עליו דא"כ לכאורה אין עליו שם שתי' כלל וכדכ' רש"י בברכות (ל"ה:) ובודאי לא היו יוצאין בזה מצות ד' כוסות.

והנראה בזה דבכל אכילה יש ב' הנאות א' עצם האכילה שמשביע את האדם היינו שהי' רעב ונהנה בהאכילה בזה שנעשה שבע (וכלשון הגמ' לה. כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש) ובאופן זה שמשביע אע"ג שאינו נהנה מטעם המאכל ודאי הוה אכילה ב' כל שנהנה מטעם המאכל ואע"ג שאינו רוצה האכילה כגון שהוא שבע ואין כוונתו רק ליהנות מטעם המאכל ודאי דמיקרי הנאה ונראה לומר דחיוב הברכה הוא

שם אכילה שהרי מזיקו גם אין לו ממנו הנאת החיך וכלשון הרמב"ם בפ"ח ה"ב שהרי לא נהנה בטעם השמן, ונראה מדבריו דה"ה בחומץ דכ' המחבר דאין מברכין עליו הוה נמי מטעם זה שהרי אין לו שום הנאה ממנו וכדכ' המג"א שם דמירי בחומץ חזק שמבעבע אבל יין בפסח אע"ג דמזיקו אבל הרי נהנה ממנו בשעת השתי' [ובשונאו י"ל דנהנה ממנו עכ"פ הנאת מעיו ואה"נ אם מזיקו ושונאו דאז לכאורה אין לו שום הנאה י"ל דאינו יכול לברך וצ"ע].

וכנראה שזהו דעת המג"א.

וראי' לזה מהא דכ' המחבר בסי' ר"ד סעי' ה' בשמרי יין דמברך עליו בפה"ג ועיי"ש במג"א ט"ו שהק' דהא אזוקי מזיק לי' ותי' דאפשר דראוי לשתי' ועיי"ש במחה"ש וז"ל ואפשר דראוי לשתי' וא"כ אע"ג דמזיקו מברך עליו משא"כ שמן זית דאינו ראוי לשתי' לבד בלי אניגריין.

הרי מוכח דאע"ג דמזיק כיון שנהנה ממנו צריך לברך ולכ' אינו דומה לשמן זית דאינו ראוי כלל לשתי' בפנ"ע.

ולפי הנ"ל יל"פ הא דאי' בגמ' לו. בקמחא דשערי דמברך עליו שהכל והק' בגמ' פשיטא ומת' דמהו דתימא כיון דקשה לקוקאני אינו מברך עליו קמ"ל דכיון דנהנה ממנו צריך לברך. והנה בהס"ד ס"ל להגמ' כיון דקשה עבורו הרי הוא כמזיק דאין לו שם אכילה

ואינו יכול לברך קמ"ל דכיון דנהנה ממנו הנאת חיך אע"ג דהוה קשה עכ"פ צריך לברך על הנאת החיך (ואין צריכין לחלק בין קשה למזיק), ועי' בשו"ע הרב סי' ר"ב סוף ס"ג. וז"ל וכל זה בשמן שהוא מזיק ואין הנאה כלל בשתייתו כמות שהוא אבל אוכלים ומשקים שהחיך נהנה מהם אע"פ שהם "מזיקים וקשים" לגוף צריך לברך עליהם ברכה המיוחדת לכך (ומה שסיים שם ואם אין החיך נהנה מהם אע"פ שהם יפים ומועילים לגוף אין מברכין עליהם כמו שיתבאר בסי' ר"ד נראה דאין כוונתו רק למעט היכא דאוכלו לרפואה וכמבר' שם סי' ר"ד אבל לכאורה ודאי היכא דאוכלו לרעבונא אע"ג דאדם זה אינו נהנה ממנו בהחיך צריך לברך). וע' במג"א סי' ר"ד סק"ח בקימחא דשערי דהעתיק שם סוגית הגמ' ואינו מבואר כוונתו בזה ונראה דהנה הב"י הביא בשם הרשב"א על הא דמברכין על קמחא דשערי שהכל משום דקשה לקוקאני ולא שכיח למיכל ועל קמחא דחיטי ס"ל להרשב"א דמברכין בופה"א וכרב יהודה בגמ' לו. ועי' כ' המג"א דאנן דקיי"ל דעל קמחא דשערי מברכין שהכל לא הוה מטעם דקשה לקוקאני אלא מטעם דאישתני, וזהו שסיים המג"א מה"ד כיון דקשה לא לברך קמ"ל כיון דאית לי' הנאה מיני' בעי ברוכי, וכוונתו בזה דהא דהוה "קשה" אינו משנה כלל מטבע הברכה כיון דעכ"פ נהנה ממנו צריך לברך עליו ברכה הראוי' לו וכדכתיב בשו"ע הרב דצריך לברך ברכה המיוחדת להם והא דקמחא דשערי שהכל הוא

תורתך

מבי מדרשא

שעשועי

קצה

משום דאישתני, וקיי"ל כרב נחמן וה"ה בקמחא דחיטי.

ברכה באוכל מאכל לרפואה

עייין בגמ' ברכות (לו.) בסוגי' דשמן זית מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין לא לברוך עלי' כלל קמ"ל כיון דאית לי' הנאה מיני' בעי ברוכי, (וכן אי' כזה בגמ' לח. בשתיא רכה) ועי' שם בתוס' בד"ה כיון ונראין הדברים דאם אדם שותה משקין אם המשקין רעים לשתות דלית לי' הנאה מיני' לא בעי ברוכי ואי אית לי' הנאה מיני' בלא הרפואה בעי ברוכי. וצריכין להבין דברי התוס'. חדא דקא' הלשון ונראין הדברים משמע שאינו דומה לגמרי למש"כ בגמ', ולכאורה מה הוסיף הא בגמ' נמי קאמ' דכיון דאית לי' הנאה מיני', ואי נימא דהוסיף הדין דאם הם רעים לשתות א"צ לברך הא לכאו' זהו פשיטא ומאי צריך למימר והא אי' בסוף פרקין בחנקתי' אומצא ושתה מים א"צ לברך מטעם משום דלא נהנה מיני' מידי וא"כ במשקים הרעים ודאי לא נהנה מיני', [והי' מקום לתרץ ע"פ מה שחילק בתהלה לדוד בסי' ר"י דבחנקתי' אומצא אין הרפואה בגוף המים רק שמעבירין האומצא משא"כ כאן דהוה הרפואה בהמשקה הי' מקום לומר שצריכין לברך וע"ז קמ"ל בתוס' דא"צ לברך בכה"ג].

והנראה לומר בזה דהנה הא דאין מברכין על המים רק בשותה לצמאו היינו דבמים אין בהם שביעה כלל וכל הנאתו הוה רק לרוות צמאונו

משא"כ שאר משקין יש בזה נמי משום שביעה [והא ראי' מהני ראשונים דס"ל דז' מינין ברכה לאחריו מה"ת ושמן זית נכלל בהאי קרא ד'שבעת'] (אבל ודאי אין להביא ראי' מהא דר"מ דאמר 'ושבעת' זו שתי' דשם קאי על מים באמצע הסעודה, דהיינו לשרות האכילה במעיו ובזה נגמר השביעה באכילה).

והנה בגמ' איתא דמהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין לא לברך עלי' כלל קמ"ל כיון דאית לי' הנאה מיני' בעי ברוכי, וי"ל דתוס' בא להשמיענו דבמשקין הרעים אינו מברך עליהם אע"ג דיש בזה מעט שביעה כיון דלרפואה קא מכוין וממילא אין שם אכילה על הא שביעה דליברך עלי' והנאת החיך נמי אין כאן כיון דהוה משקים הרעים, וזהו שסיים התוס' ואי אית לי' הנאה מיני' בלא הרפואה היינו או הנאת החיך או שכוון בזה לשבוע את עצמו בעי ברוכי. ולפי"ז פ"י הגמ' הוא כך מהו דתימא כיון דלרפואה קא מכוין לא לברך דאין עלי' שם אכילה קמ"ל כיון דאית לי' הנאה מיני' וכו', היינו הנאת החיך או שכוון להשביע את עצמו. ועי' במג"א סי' ר"ד ס"ק י"ט אהא דכ' המחבר סעי' ט' כל האוכלין ומשקין שאדם אוכל ושותה לרפואה אם טעמם טוב והחיך נהנה מהם מברך עליו תחלה וסוף, ובמג"א שם דאם הם רעים לשתות דלית לי' הנאה מיני' א"צ לברך, ע"כ. דצ"ע בדבריו הק' דמאי בעי בזה. ועי' בשעה"צ ס"ק ל"ז שכ' דאף אם טעמם אינו טוב כ"כ כיון שעכ"פ אינם

רעים והחייך נהנה מהם, משמע ממ"א ס"ק כ"ד דאעפ"כ מברך ומה דנקט המחבר אם טעמם טוב הוא לאו דוקא אלא לאפוקי אם הם רעים, וזה רמז המג"א בסקי"ט דבתוספתא לא נזכר כלל טעמם טוב.

ובתהלה לדוד סי' ר"ד סק"ז הק' על המג"א סקכ"ב דס"ל דאם אינם רעים ולא טובים צריך לברך דמאי שנא ממים שג"כ אינם רעים ולא טובים ובחנקתי אמצא אינו מברך. ותי' כנ"ל דבחנקתי אומצא אין המים גוף הרפואה משא"כ בהא דמג"א שגוף הרפואה הוא מן המאכל, ולפי"ז רוצה לחדש דבשותה מי מינעראל לרפואה שגוף המים הוא לרפואה צריך לברך על המים, ולכאור' קשי' זו שייך נמי על השעה"צ שכ' דכיון דאינם רעים החייך נהנה מהם ולכאור' איזה הנאה יש בו ומאי שנא ממים וכן"ל.

אולם לפי הנ"ל נראה בפשיטות דודאי אין מברכין על מי מינעראל ששותין לרפואה וכדאי' בהדיא בלשון התוס' דדוקא כשיש לו הנאה בלא הרפואה, והחילוק היינו דדוקא במים שאין בו שום שביעה וכל הנאתו רק מה שמרווה בזה צמאנו אינו מברך רק לצמאון משא"כ בשאר דברים שיש בהם נמי קצת שביעה ע"ז כ' המג"א שאם אינם טובים ולא רעים צריך לברך.

וזהו מה שרמזו במג"א סקי"ט דהנה במחבר כתב דאם טעמם טוב והחייך נהנה מהם מברך עליהם בכל אופן אפי' אינו רוצה השביעה דעל הנאת החייך

נמי צריך לברך וע"ז כ' המג"א דעל רעים דלית לי' הנאה מיני' אין מברכין דבכה"ג ליכא שום הנאה והשביעה נמי לא נחשב בכה"ג כיון דכוונתו לרפואה וטעמם רע אבל לא רעים ולא טובים ורוצה ליהנות בלא הרפואה, דהיינו שתלוי בדידי' דאם יש לו הנאה מהשביעה יכול לברך אבל אה"נ במאכל שאינו רע ולא טוב ולא היה אוכלו כלל בלא הרפואה דכבר שבע מאכילתו אינו יכול לברך.

היוצא מכל הנ"ל לדעת המג"א דבדבר המזיק אינו יכול לברך רק על הנאת החייך משא"כ באוכל לרפואה תלוי בדידי' דאם רוצה ליהנות מהשביעה מברך עליו.

ועי' במ"ב בסי' ר"ב סעי' ה' בדין דשמרי יין דמברכין עליהם בפה"ג שכ' ואף דשמרים אזוקי מזיק אפשר דמיירי שמצין רק הלחלוחית מהם ועיי"ש בשעה"צ שכ' דאפשר דזהו כוונת המג"א. ולפי מה שבררנו לעי' ולפי השו"ע הרב נראה ודאי דאין זה כוונת המג"א, אולם נ' דס"ל להמ"ב דעל דבר המזיק אין יכולין לברך ואע"ג דהחייך נהנה מהם.

ואולי יש להביא פמוכין לדבריו מדברי רש"י (לה:) בד"ה אזוקי מזיק לגופי', ואין זו אכילה שטעונה ברכה דגבי ברכה ואכלת כתיב, ועי' בראש יוסף שדקדק בלשון רש"י, דמיירי ב'ברכה ראשונה' והביא מ'ברכה אחרונה', והו"ל למימר דלא נהנה, ועיי"ש מה שהביא ראי' מרש"י זו. ולדברינו אולי י"ל דס"ל

ברכה נמי צריך לברך בטועם ופולט יותר מרביעית והוה כשיטתו הנ"ל דעיקר הברכה הוא על הנאת החיך.

אבל שי' המג"א (על פי משמעות דבריו בסימן ר"י) דבטועם ופולט אינו מברך, נראה דאזיל לשיטת הרא"ש, ואע"ג שכתבנו לעיל דס"ל להמג"א דשייך לברך בין על הנאת החיך בין על הנאת מעיו והיינו השביעה הנ"מ היכא דהי' דרך אכילה והיינו שאכל כדרך אכילה דהיינו מן החיך למעיו ואז אע"ג דבחד מינייהו אין לו הנאה מברך על האידך אבל באופן דלא הוה דרך אכילה והיינו שטועם ופולט ודאי אינו מברך והוה כמו ברכו בסיב ובלע דאינו מברך כיון דלא הוה דרך אכילה אע"ג דאיכא הנאת מעיו ורק באופן שהי' צורת אכילה אע"ג דאין לו הנאה אלא בחד מינייהו מברך על אותו הנאה.

וזהו נמי שי' המג"א בר"י דמטעמת ובלע ליכא מ"ד דאינו מברך כיון דעל כל פנים נהנה במעיו וזה אין לו שייכות בהטעימה.

ועיין במשנה ברורה שם בר"י בדעה ראשונה המחבר בפסק המח' דאע"ג דבולע א"צ לברך דכתב המ"ב דאם דעתו נמי להנאה צריך לברך ועיי"ש בשעה"צ שהביא רא"י מסי' ר"ד ס"ח היינו בשותה לרפואה ולבסוף מסיק דיש לדחות דהתם צריך לברך היכא בנהנה אע"ג דלא נתכוון כלל להנאה. וכ"ז הוא לשי' דס"ל דבהנאת החיך לחוד א"צ

לרש"י דעיקר הברכה הוא על הנאת מעיו ולא על הנאת החיך ומשו"ה לא כתב הלשון דלא נהנה דאז הי' משמע דרק משום דליכא הנאת החיך אבל אה"נ היכא דאיכא הנאת החיך אע"ג דהוה מזיק צריך לברך משו"ה כתב רש"י דלגבי ברכה ואכלת כתי' להשמיעני דהיכא דליכא הנאת מעיו וכגון הכא דמזיק דאין לו שם אכילה [ובודאי שם אכילה קאי על הנאת מעיו - וכדכתי' ואכלת ושבעת] לא שייך ברכה [ועל עיקר קשיות של הראש יוסף עיין מש"כ לעיל].

ויש להביא סמוכין לזה ממש"כ רש"י לו. בשמן זית לרפואה דבמסקנת הגמ' ס"ל דכיון דאית לי' הנאה מיני' בעי ברוכי וכ' רש"י וז"ל דכיון דאית לי' הנאה מיני' לבד הרפואה יש לו הנאת אכילה. וע"ע ברש"י לח. בשתיתה רכה כיון דאית לי' הנאה מיני' דמאכל הוא בעי ברוכי. ומשמע מלשוננו דהס"ד דגמ' היא דכיון דכוונתו לרפואה אין עלי' שם אכילה ולא שייך לברך קמ"ל כיון דאית לי' הנאת אכילה שהרי מאכל הוא והיינו דנעשה שבע מזה ויש לו הנאה מזו השביעה צריך לברך והיינו כנ"ל דעיקר הברכה הוא על הנאת מעיו.

ועיין ברא"ש בסוגי' דמטעמת יד, דטעימת רביעית אסור בתענית אע"ג דאינו בולע כיון דמיקרי הנאה אבל לענין ברכה א"צ לברך דלענין ברכה בעינן הנאת מעיו.

בשו"ע הרב בסדר ברכת הנהנין שלו בסוף פרק ח' פסק כר"ח דלענין

קצח תורתך מבי מדרשא שעשועי

לברך וממילא ע"כ הא דצריך לברך
באוכל לרפואה עכצ"ל דאינה דומה
למטעמת דהתם אע"ג דאינו מכוין צריך
לברך על הנאת החיך משא"כ לשי'
המג"א הא דצריך לברך התם היינו אה"נ
משום דנהנה הנאת החיך.



הר"ר שלמה שטערנבוך

מאנשעסטער יצ"ו

בסוגיא דנשאל לחכם

הראשון. ובאמת הרא"ש בע"ז אומר כמו הראב"ד דאמר "ופר"י דה"ק לא ישאל לחכם אחר בסתם כדי שיתיר לו ויסמוך על הוראתו דכיון דכבר אסרו הראשון ושויא חתיכא דאיסורא אין לו לסמוך על אחר שיתירנו לו". וראיתי שהתורת חיים בעבודה זרה דף ז' אומר טעם אחר כנ"ל וז"ל "טעמא נראה משום דספיקא דדינא הוי דמאי חזית דאזלת בתר הך זיל בתר אידך, ואשמעינן דאע"ג דאותו חכם שטיהר גדול מאידך בחכמה ומנין אפי"ה הוי ספיקא דדינא, דלא אמר אחרי רבים להטות אלא היכא דשקלי וטרי בהדי הדדי אבל היכא דלא שקלי וטרי בהדי הדדי לא, דקי"ל שלשה דיינים שאמרו שנים מהן זכאי או חייב ואחד אומר איני יודע יוסיפו דיינין, דכיון דלא אמר דעתו כמאן דליכא דמי, דאיכא למימר אלו הוה ידע דטמא הי' מחזירן, והכא נמי כיון דלא שקלי וטרי בהדדי לא אזלינן בתר רובא ואיכא למימר אילו הוי שקיל טרי בהדי' דלמא הוי מודי לי' דטמא הוא".

ויש' לברר מה הדין אם החכם הראשון התיר, האם החכם השני יכול לאסור, עיין תוס' בע"ז (ק"ז ז' נד"ה הנשאל לחכם), שכתב "ודוקא אסר אין חבירו רשאי

בגמרא (ע"ז ק"ז ז') "ת"ר הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר לא ישאל לחכם ויתיר. היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר אם הי' אחד מהם גדול מתבירו בחכמה ומנין הלך אחריו ואם לאו הלך אחר המחמיר, רבי יהושע בן קרחה אומר בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל. א"ר יוסף הלכתא כרבי יהושע בן קרחה".

יש' לעיין מהו הטעם אם נשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר. הרשב"א בע"ז (ק"ז ז') מביא ראב"ד וז"ל "אינו רשאי אין לו היתר קאמר, דכיון דאסרו אסורא רביעא עלי' ונעשית חתיכא דאיסורא, דהרי תניא בפרק אלו טרפות חכם שטימא אין חבירו רשאי לטהר אסר אין חבירו רשאי להתיר, מדקאמר אינו רשאי משמע דאם התירו אינו מותר, ועוד מדקתני ואם היו שנים אחד מתיר ואחד אוסר, אם הי' אחד מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו אלמא היכא דלא היו שנים בבת אחת, אלא שהאחד אסר בפני עצמו, אין חבירו רשאי להתיר אפי' גדול בחכמה ומנין. ומביא הרשב"א דרש"י בנדה (ק"ז כ') פליג על הראב"ד וסובר דהאיסור הוי מפני כבודו של

ב. אם הראשון אסר והשני הוא גדול ממנו בחכמה ומנין אם השני הוי יכול להתיר דלטעם הראב"ד דשוי' אנפשי', אסור לשני להתיר כדמפורש בראב"ד מוכח בר"ן עבודה זרה דף ז. אבל לפי טעם של כבוד הראשונים מותר לשני להתיר אם הוא גדול מחבירו בחכמה ומנין, וכן ס"ל הר"ן בע"ז דף ז'.

ג. אם הראשון פסק איסור מכוח סברא ושיקול הדעת, ויש להשני סברא להתיר והראשון מסכים לסברתו של השני, דלפי טעם הראב"ד דהוי מפני שויא אנפשי' אע"פ שהראשון מסכים לסברתו של השני, אפילו הכי אסור לשני לפסוק מפני דהראשון שויא אנפשי' חתיכא דאיסורא, ואסור לשני לפסוק היתר, משא"כ לטעם הר"ן דהוי מפני כבוד הראשונים, אם כן אם הראשון פסק איסור מכוח סברא ושיקול הדעת והראשון חוזר מסברתו ומסכים לדבריו, השני יכול להתיר. ובאמת עיין בר"ן בע"ז שהקשה על הראב"ד מגמ' בסנהדרין דף ל"ג. דמשמע שחכם שטעה בשיקול הדעת מחזירין הוראתו. וגדר טעות בשיקול הדעת מבואר בגמ' שם כגון דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי וסוגיין דעלמא כחד מינייהו ופסק כאידך זהו טעות בשיקול הדעת. ואיתא דהיכן הוי מה שעשה עשוי דאין מחזירין בשנשא ונתן ביד, והקשה הר"ן על הראב"ד דלפי טעותו דשויא הראשון חתיכא דאיסורא, לא הוה צריך רב חסדא לאוקמי בדאגע בהו שרץ דבלאו הכי מה שעשה עשוי.

להתיר אבל אם התיר חבירו רשאי לאסור". אבל עיין ברמ"א יו"ד סימן רמ"ב סעיף ל"א דאומר "ואפי' אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו, אין לשני לאסור מכוח שיקול הדעת". ולכאורה מחלוקת הזה תלוי' במחלוקת דלעיל מה טעם האיסור של נשאל לחכם וטמא לא ישאל לחכם ויטהר, דאם הטעם הוא מפני כבודו של הראשון, א"כ הוא הדין אם הראשון התיר אין חבירו רשאי לאסור, אבל לפי טעם הראב"ד דנחשב חתיכא דאיסורא א"כ אם הראשון התיר, חבירו הוי יכול לאסור. ועיין בביאור הגר"א שהקשה מגמ' בסוף ברכות סג ע"ב דאיתא: "בשלמא הוא מטהר והם מטמאין לחומרא אלא הוא מטמא והן מטהרין היכי הוי, והא תניא חכם שטימא אין חבירו רשאי לטהר אסר אין חבירו רשאי להתיר, קסבר ר' היכי דלא נגררו בתרי"י" מבואר בגמ' דאם הראשון מטהר, השני יכול לטמא.

ובאמת האחרונים אומרים שיש עוד כמה נפק"מ בין טעם הר"ן והראב"ד הנ"ל שנחלקו אם טעם הדין דנשאל לחכם וטימא שלא ישאל לחכם ויטהר, אם הוא מפני כבודו של הראשון או מפני דשויא אנפשי' חתיכא דאיסורא, וכדלהלן.

א. אם הראשון אסר ואח"כ חכם השני התיר, אם חל פסק השני בדיעבד להיות מותר או לאו, דאם הטעם הוא מפני כבודו של הראשון, א"כ בדיעבד מותר, אבל אם טעם האיסור הוא מפני שוי' אנפשי', א"כ אפי' בדיעבד אסור, וכן מפורש בר"ן בשם הראב"ד בע"ז דף ז'.

ד. **הבאנו** לעיל עוד נפק"מ, אם הראשון התיר אי השני יכול לאסור, דאם הטעם מפני שויה אנפשי, השני יכול לאסור מה שהתיר הראשון דלא שייך כאן טעם זה דהא לא שווייה חתיכא דאיסורא, אבל אם הטעם הוא מפני כבודו של ראשונים, השני אינו יכול לאסור.

ה. **עוד** נפק"מ יוצא בין הטעמים הנ"ל, אם האיסור הוא על השואל או על החכם, דאם הטעם הוא מפני שויה אנפשי ופסקו של החכם עושה החפץ לחתיכה דאיסורא, כמו שכתב הנמוקי יוסף שכיון ששאל ממנו תחלה גמר בלבו לעשות ככול אשר יורה אותו והוא שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, א"כ רק להשואל אסור כיון שגמר בלבו לעשות כן, ולאדם אחר אין איסור. דהאיסור הוא על השואל. משא"כ לפי טעם של כבוד הראשונים, הוי קפידא על החכם.

הרמ"א אומר ביו"ד (סימן רמ"ב סעיף ל"א) "ואפי' אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו, אין לשני לאסור מכח שיקול הדעת" עכ"ל. ועיי' בש"ך ס"ק נ"ט שכתב: "ד"מ מהרא"ש שכתב שם כן בשם הירושלמי אבל לא שם לבו דהתוס' שם והסמ"ג עשין קי"א והגמ' ספ"א מהל' ממרים חולקים, וסוברים דדוקא להתיר מה שכבר אסר אינו יכול אבל יכול לאסור מה שהתיר אף שכבר חלה הוראתו, ופירשו כן הירושלמי וכ"כ מהרש"ל (פסק אלו טיפות סימן י"ח) בשם מהר"ם ופסק שם "וכן נראה מהראב"ד והרשב"א והר"ן דלעיל שכתבו דלא

משום כבודו של חכם נגעו בה אלא משום דשויה חתיכה דאיסורא, משמע דיכול לאסור מה שהתיר חברו וכן בריב"ש סימן שע"ט עכ"ל.

ועיי'ן בחידושי רעק"א שם בשו"ע דמביא תורת השלמים ח"ב הנקרא לחמי תודה, שהעלה בכוונה דכתחילה כתב חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר היינו דאין בכחו להתיר ואף דיעבד לא מהני דכבר נעשה חתיכה דאיסורא, אבל כאן אפי' אם התיר וכבר חלה הוראתו אין לשני לאסור, ולא כתב דאינו רשאי אלא דאין מהראוי לעשות כן מפני כבודו של הראשון. נמצא לפי"ז דהרעק"א לומד פשט ברמ"א, דהרמ"א ס"ל ב' הטעמים הן הטעם דהראב"ד דשויה אנפשי' חתיכא דאיסורא ונעשה הדבר חפצא של איסור, ובין הטעם של כבוד הראשונים, ובאופן שהראשון פסק להיתר דשייך רק טעם של כבוד הראשונים ולא שייך הטעם דשויה אנפשי' חתיכא דאיסורא, אם השני בא ואסר חל הפסק שלו בדיעבד.

אבל צ"ע קצת על הרמ"א, דהא הרמ"א אמר אח"כ "וכל זה באותה הוראה עצמה אבל במעשה אחר פשיטא שיכול להורות מה שנראה עליו", דדין זה אתי שפיר אם הטעם דאסור לשאול לחכם שני הוא משום דשויה אנפשי', ולכך במעשה אחר מותר דהא לא שויה אנפשי' וכו' במעשה אחר, מה שאין כן אם ס"ל להרמ"א גם הטעם של כבוד הראשונים, א"כ אפי' במעשה אחר אסור מפני כבודו של הראשונים. ועיי' במגי' על חי' הר"ן

הוא מפני שויה אנפשי, א"כ הפסק של השני אינו חל אפי' בדיעבד, משא"כ אם טעם האיסור הוא מפני כבוד של הראשונים הפסק של השני חל בדיעבד, אלא דלכתחלה אין לשאול חכם שני. ועוד אמרנו נפק"מ בין השני טעמים כגון דחכם הראשון פסק להיתר, אם השני יכול לפסוק לאיסור, דאם טעם האיסור הוי מפני שויה אנפשי, א"כ החכם השני יכול לפסוק איסור, אבל אם טעם האיסור הוא מפני כבוד של הראשונים, אסור לחכם השני לפסוק איסור, ואמרנו ג"כ דרעק"א מבאר דהרמ"א ס"ל שני הטעמים הן הטעם של שויה אנפשי, והן הטעם של כבוד הראשונים, ולכאורה לפי"ז י"ל דזהו הפשט בגמ' ברכות לפי הרמ"א, בשלמא הוא מטהר והם מטמאין לחומרא, דכיון דהראשון פסק היתר, ולכן אינו שייך טעם של שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא, רק טעם של כבוד הראשונים, ולכך בדיעבד חל פסק של השני, אבל הוא מטמא והן מטהרין, דכיון דהראשון מטמא א"כ עדיין שייך טעם של שויה אנפשי', ולכן שואלת הגמ' איך חל פסק של השני דיעבד הרי כיון דהראשון פסק איסור הוי שויה אנפשי', וא"כ אפי' בדיעבד אינו חל פסק השני, וזהו גופא קושית הגמ' דפסק של השני אינו חל אפי' בדיעבד. ולכך אינו קשה עוד מגמ' שם על הרמ"א דהגמ' שם אומרת דאם פסק להשני להחמיר יותר מהראשון חל הפסק שלו, אבל לא אמרה שמותר לעשות כן לכתחלה, ושוב לא קשה על הרמ"א.

בע"ז (ק"ז). דאמר אם אתי עובדא אחרינא קמי' דשני ולא אתי קמי' הראשון דיכול להתיר כיון דעל זה לא שוי' חתיכה דאיסורא, ואמר המג"י דלפי הטעם של הר"ן דהוי מפני כבודו של הראשון, אפי' בעובדא אחריתי אין להתיר מפני כבודו של הראשון וא"כ קשה על הרמ"א דאם סבירא ליה גם הטעם של כבוד הראשונים, איך אמר במעשה אחר הוי יכול להתיר, ואולי י"ל כמו שכתב הפתחי תשובה ס"ק כ"א וז"ל "עיינ בשו"ת שיבת ציון סימן כ"ה שכתב בזה דדוקא אם נשאל החכם השני עליו אז רשאי לפסוק מה שנראה אליו המעשה אחר, וכמעשה דמהרי"ק שם, אבל להיות קופץ להתיר מאליו מה שאסר חכם אחר לא שמענו ע"ש". ואולי כוונתו דכבוד הראשונים ששייך במעשה אחרינא היינו דוקא אם קופץ מאליו ובזה אסור, משא"כ אם נשאל החכם השני עליו ס"ל לרמ"א דלא שייך כבוד הראשונים במעשה אחרינא.

מה שהבאנו לעיל קושיית הגאון על הרמ"א מגמ' ברכות (סג, ב) דאמר "בשלמא הוא מטהר והם מטמאין לחומרא אלא הוא מטמא והן מטהרין היכי הוי, והא תניא חכם שטימא אין חברו רשאי להתיר, דמבואר בגמ' דאם הראשון מטהר, השני יכול לטמא, וי"ל דהפשט הוא דלעיל בארנו דיש מחלוקת בין הראב"ד והר"ן אם טעם האיסור לשאול החכם השני הוא מפני שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא או מפני כבוד של הראשונים, ובארנו דאם טעם האיסור

שמואל שווארץ

מאנשעסטער יצ"ו

בענין חצי שיעור במצות עשה

מין אתרוג לא יביא, הא אתרוג פסול מביא ואף מברך עליו), וע"ש ברא"ש עוד ובב"י שם. עכ"פ חזינן מהכא ראייה לומר דאף מי שאין לו רק חצי שיעור יש מצוה ליקח מה שבידו לקיים אף מקצת מהמצוה.

אולם כדי לעמוד על שורש הענין יש לעיין בדין חצי שיעור באיסורין, דהנה מבואר בגמרא (יומא ע"ג:) דהיינו טעמא דחצי שיעור אסור מן התורה משום דחזי לאצטרופי, וא"כ י"ל דה"נ בנידון דידן ג"כ חזי לאצטרופי. דאפשר שיביאו לו תוך כדי אכילת פרס עוד חצי כזית וישלים לכזית, ובשאג"א (סי' ק') חיזק סברא זו ברא"י חזקה, דאמרינן בגמרא (פסחים ק"ד) גבי טיבול ראשון בליל הסדר, "פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות (דמברך עליהם הברכה של בו"פ האדמה), היכא דליכא אלא חסא מאי, אמר רב הונא מברך מעיקרא בו"פ האדמה והדר על אכילת מרור, מתקיף לה רב חסדא, לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה, אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליו בו"פ האדמה ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל חסא בלא ברכה, ורב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא", ע"כ

מי שאין לו אלא חצי כזית מצה וא"א לו לסדר שיהיה לו יותר לע"ע כמו במדבר או בספינה וכדו', יש לחקור אי אמרי' כיון שאין לו יותר וממילא לא יקיים המצוה בשלימות א"כ פטור, או דלמא כיון שיש לו רק חצי זית, לכה"פ יעשה מה שיש לו ויאכל עכ"פ חצי הזית. ואת"ל אמרי' דחייב לאכול האי פחות מכזית, מה דינו לענין הברכה.

ועוד יש לחקור, אם היו ב' אנשים בספינה ולאחד כזית מצה ולשני אין לו כלום, אי אמרינן לזה שיש לו כזית מצה לחלק הכזית בין שניהם או דלמא זה שיש לו הכזית יקיים מצוה מן המובחר ועדיף ממה שיתחלקו בין שניהם.

והנה איפסקא הלכתא בשו"ע (סי' תמ"ט סעיף ו') גבי אתרוג, דבשעת הדחק עשאין נמצא אתרוג כשר בעיר, כל הפסולים ניטלים ואין מברכים, ומכלל הפסולים כשהם חסרים השיעור, ומקורו בש"ס (סוכה ל"א.) דאמרן "מי שאין לו אתרוג לא יביא לא פריש ולא רמוץ" וכו'. וכתבו התוס' והרא"ש שם, די ש לדקדק מכאן דאם לא מצא אתרוג כשר יכול לברך על פסול (דדווקא דבר שאינו

דברי הגמ'. והקשה השאג"א, כיון דקי"ל דטיבול ראשון פחות מכזית א"כ מאי כולי האי שהוקשה לרב חסדא "אחר שמילא" כו', הרי יש לומר שיאכל קודם פחות מכזית ואז אינו יוצא חובת המצוה, ואח"כ לאכול ולברך כיון שעדיין לא יצא יד"ח המצוה.

אלא על כרחך צ"ל כסברא הנ"ל, דכיון דחזי לאצטרופי להשלים השיעור א"כ יש בו מקצת מצוה וא"כ היה צריך לברך עליה. ולברך עליה כשלא יאכל השיעור ג"כ אינו נכון לאכול בלתי ברכת המצוות. וא"כ לפי"ז בנידון דידן גבי מצה שפיר נאמר דיש בו מצוה לאכול לכה"פ אותו חצי שאין בו כזית כיון דיש בו מקצת מצוה.

אבל גבי אתרוג ודאי לא שייך ביה חזי לאצטרופי, דאי אפשר להשלים על אתרוג זה, וא"כ אין בו המצוה, אלא ודאי מה דאמרי' בס"י תרמ"ט ס"ו ליטלו אף שהוא פסול ופחות מכשיעור, צ"ל דהיינו כדי לעשות זכר למצוה שלא תשתכח המצוה בשעת הדחק כמבואר בראשונים (עיין ז"י), וא"כ בזה יהיה לו שכר כעושה זכר למצות התורה, כיון דלא נקראת מקצת גוף המצוה כדין חצי שיעור במצות כיון דלא חזי לאצטרופי. וא"כ בזה אין בו חיוב לטלו אלא החרד על דבר ה' ורוצה לעשות זכר למצוה הוא יעשנה ברצונו הטוב. משא"כ במצה שזכרנו לעיל דאף שאין לו רק חצי המצה יש בו חיוב כיון שהוא מקצת מגוף המצוה.

והנה הוי קשה לן ממאי דפסיק המחבר ביו"ד (ס"י ל"ח סט"ו) בהיה כבר לפניו ואמר שבועה שאוכלנה לא יצא ידי חובתו עד שיאכל את כולה לפיכך נשרף מקצתה אין צריך לאכול המותר שלא יצא בו ידי חובתו ע"כ. וק' אמאי לא צריך לאכול המותר נהי דלא יצא ידי שבועתו לגמרי עכ"ז איכא קצת קיום שבועה בזה. אלא ע"כ לומר דמה שורש הדבר בקיום מקצת מצות כיון דדומיא דחצי שיעור דחזי לאצטרופי הכ"נ בשבועה כיון דנשרף מקצתה הרי כבר שוב אינו חזי לאצטרופי ע"כ אין צריך לאכול המותר.

והנה בטו"ז שם בס"ק י"א כתב ומזה נ"ל ללמוד הא שנשבע לחבירו לפרוע לו מנה ביום פלוני ואירע לו אונס שלא היה לו כל המנה לא כסף ולא שוה כסף באותו יום שהגביל לו שפטור מן השבועה כיון שלא יכול לקיים כמו שנשבע ע"כ, ואשתומם כשעה חדא. דלפי דברינו דטעמא דמילתא שבשבועה ונשרף אי"צ לאכול המותר כיון דלא חזי לאצטרופי א"כ אין הנידון דומה לראיה דבשבועה לפרוע כו' התם וודאי חזי לאצטרופי א"כ וודאי נימא דחייב לפרוע מה שבידו. אולם הדר מצאתי ראיתי בחי' רע"א שציין לת' הרדב"ז (סימן ס') (נדפוס עלנו הוא בס"י חלף קל"ד) שהעלה שצריך ליתן לו מה שבידו ע"כ וכן הביאו המל"מ (פ"ה משבועות ה"ט) וע"י ברדב"ז גופא שהאריך בדיני שבועה. ולדברינו יכון פסקו מאוד דבאופן שאינו חזי לאצטרופי אינו חייב אף באותו מקצת

וכשחזי לאצטרופי וודאי חייב גם במקצת המצוה.

והנה כי כן דעת רוב האחרונים בקיום המצוות דקצת מצוה איכא וכדמבואר עוד להלן. איברא דעת הגאון שבות יעקב (ח"צ סי"ח) ודגל מחנה ראובן (הו"ד נש"ת חיים שאל סי' ג') דליתא מצוה בחצי זית. והביא ראייה מסי' תפ"ה, ודחאו הרה"ק חיד"א שם בשו"ת חיים שאל (סי' ד') ובמחזיק ברכה סי' תע"ה וכ"פ בברכ"י בסי' תפ"ב להלכה. וכ"נ השאג"א כנזכר לעיל (סי' ק') וע"ע שו"ת כת"ס סי' צ"ו בסופו. ובזה יובן מה שנסתפקו הפוסקים באם היו שני אנשים במקום הדחק זו הלחץ כגון במדבר או בספינה ואין ביניהם אלא כזית אחד מצה אי אמרינן יחלוקו ביניהם כיון דאמרינן דאף מקצת המצוה יש בו מצוה וע"כ יחלוקו ביניהם או נימי דישאר הכזית כולו ביד אחד מהם. ובהא תליא האי שאילתא דאי סבירא לן דמצוה איכא במקצת מצוה נימא דעדיף שיתחלקו ביניהם ולכ"א יהיה חצי מצוה ממה שישאר אחד בלא המצוה לגמרי, דהא גם בזה קיים עכ"פ מקצתה אך אי ס"ל דאף מקצת מצוה ליכא וודאי דישאר המצה ביד אחד. דהיינו מוטב שיצא אחד בהמצה כולה ממה שיתחלקו ואף אחד לא יקיים המצוה. וכן למד הרב עיקרי הד"ט (סי"ט ס"ק י"ג), וכן צידד השע"ת (נסי' תפ"ג ס"ק ז') דתלוי הא בהא, אך השדי חמד (נמערכת אכילה אות כ"ד) דחה זה דלא תלוי הא בהא, וכתב דנלפענ"ד דאף אי נימא דאיכא קצת מצוה בחצי זית אעפ"כ לא

נסלק הכזית הזו ואדרבה מוטב שאדם אחד יקיים המצוה כתיקונה ממה שישאירו שניהם מחצי מצוה. פי' דאף אם כשיש לו רק חצי זית אמרינן דיש בזה קצת מצוה וחייב לאכול, אבל כאן שיש כזית שלם אדרבה מוטב שאחד יקיים המצוה כתיקונה בשלימות ממה שיחלקו המצוה.

ובשע"ת שם (נסי' תפ"ג ס"ק ז') כתב יותר מזה, דאף לאותן הסוברים דבח"ש מצוה איכא הכא יודו באופן דאפשר ששניהם יקיימו המצוה כתיקונה וודאי עדיף והיינו כשיטילו גורל ואם שיזכה האחד לקיים המצוה בשלימות יהיה חלקו עמו בשכר מצוה שעל ידו נגמרה ולולי הוא לא היתה המצוה נעשית בשלימות ודמי ליששכר וזבולון דחולק עמו בשכר העוה"ב כיון דע"י הזבולון היה האפשרות ליששכר לעסוק בתורה. והוסיף עוד שם (נשע"ת) וז"ל ופשיטא דשכר מצוה בשלימותה היא יותר גדול מאוד מהשכר דקצת מצוה שיקיים בעצמו וע"ש עוד.

ונראה להביא ראייה דמצוה כתיקונה עדיף מלחלק המצוה שיקיימו שניהם מקצת (פי' זמ"ה נאיכות המלאה עדיף מיותר נכמות ופחות נאיכות) והוא מדברי המג"א בסו"ס תע"ב (ס"ק י"ד) במי שאין לו אלא ד' כוסות מצומצמות אחרי המזיגה לא יקחם ב' בלילה ראשונה וב' בלילה השניה מפני הטעמים שביאר שם ע"ש. ומ"מ צ"ב דהלא אפשר לקיים כל ד' הכוסות בב' הלילות והיינו כשיעשה כוסות קטנות

הוי וא"כ ע"כ במה דפסול בראשון פסול בשני כיון דאין חיוב אכילת מצה בו אלא משום ספיקא דראשון וזה ברור, עכת"ד השאגת אריה. וא"כ הוא ה"נ י"ל לגבי ד' כוסות דאין לחלק בעניני ליל הסדר בין ראשון ושני ושפיר קאמרינן ראייה מהכא דמצוה כתיקונה עדיף מהא דלא אמרי' לסלק הכוסות בשיעורים קטנים. ברם בדברי המג"א לכאור' א"א לומר כן דכ' שם (נסי' תע"ב ס"ק י"ד) דהטעם דלא אמרי' לחלק ב' כוסות בראשון וב' בשני לפי דיומא קמא עיקר. וכ' עוד תירוצים, ונראה דאה"נ לא ברירא ליה הא מילתא אי יומא קמא עיקר לגבי ליל הסדר כהא דשאג"א ודו"ק.

ומעתה הדרן לדידן ח"ש במצות עשה דדעת גדולי האחרונים דוודאי מצוה איכא הלא המה הגאון החיד"א בכמה מקומות (מח"צ סי' תע"ב אות ד', ובנכ"י תפ"ב אות ג' ע"ע זיעיר און מערכ' ה' אות ל"ח ובשו"ת חיים שאל סי' ג"ד) השאג"א (נסי' ק') ובשו"ת מהרי"א (או"ח סי' קל"ז) שו"ת תורה לשמה מהבן איש חי (סי' קל"ז), ובשדי חמד (ח"ה מערכי אכילה אות ד') כתב על שו"ת דברי מרדכי בסי' נ' אחושבנייהו בברית התורה והעלה הלכה ברורה דלגבי מצה ומרור כל משהו ומשהו נחשב לו מקצת ממצות ה', ועל כן מי שא"א לו לאכול כזית שלם חייב לאכול כל מה שביכלתו והנה שכרו אתו כי כן שורת הדין ניתנת זאת חקת התורה. וקודם שנבוא לדבר בעוד מן המצות בהאי דינא דח"ש המקום לעיין בדין הברכה כיון דאמרי דאיכא

פחות מרביעית ועכ"פ יהיה לו ח"ש במצות עשה כזה יש מקצת מצוה. ומ"מ יהיה לו כל הד' כוסות בב' הלילות ואמאי בעינן שיהיו באופן שיקח כוסות שלימות אף כשאין לו יותר אלא מאי דעיקרא דמלתא דמצוה אחת כתיקונה עדיף מלחלקו לכמה מצות שאינם כתיקונם. ועל ראייה זו הקשה לי הבה"ח המופלג פחימה נ"ו דמקום יש בראש לחלק בין הא ושאלתא דידן הנזכר ביש לו כזית אחד ושני בנ"א, דהתם הוא לליל הראשון אך לשני בנ"א אבל בד' כוסות ולחלקם בשיעורים לב' הלילות י"ל דליל הראשון עיקר וליל השני רק משום ספיקא דיומא. ומו"ח הרה"ח ראי"צ קליין שליט"א תי' ע"ז עפ"י דברי השאגת אריה (נסי' נ"ה) לענין מצה גזולה שאינו יוצא אף בליל שני (כמנ"ו נסי' תנ"ד סק"ד) אפי' לפי מש"כ הרמב"ם בהלכות לולב (פ"ח ה"ט) דכל אלו שאמרנו שהן פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה ביו"ט ראשון בלבד אבל ביו"ט שני עם שאר הימים הכל כשר ע"כ (עיי"ש נכ"מ ובשו"ע סי' תרמ"ט ס"א ובמ"צ ס"ק ח') שאני הכא דלולב נהי דאינו נוהג מה"ת אלא ביו"ט ראשון מדרבנן מיהא נוהג כל שבעה לפיכך אע"פ דא"א ליטול פסולין אלו ביו"ט שני מחמת ספיקא דיומא ספק יו"ט ראשון מ"מ ניטל מתורת שאר ימי החג. אבל גבי מצה דאינו נוהג אלא בליל יו"ט ראשון בלבד ומכאן ואילך רשות והא דאנו אוכלים מצה בליל יו"ט שני אינו אלא משום דשוויהו רבנן כאילו אין אנו בקיאין בקביעא דירחא וספיקא

קצת מצוה בח"ש וחייב לאכול כל מה דאפשר י"ל דגם יעשה עליו הברכה, אך ק' דהא קיי"ל דאין אכילה פחות מכזית (עי' יומא ע"ט:) והאמת יורה דבספר שדי חמד (ס) הביא מספר דברי מרדכי הנ"ל גם לעשות ברכה ואותו ברכה של המצוה כי הא דאמר שם בתוס' פסחים (דף 12) לענין להכניסו בבריתו של אברהם אבינו אחר המילה ולהכניסו להבא משמע וכבר הכניס אלא דהברכה הוא ענין של שבח שאומרו באותו פרק שעושה המצוה אף לאחר מעשה המצוה וז"ל דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבא לידו, ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה לשם יוצרינו ולא לשם כו' ולפי"ז כ' דה"נ י"ל באוכל אפי' ח"ש יכול לומר ברכת על אכילת מצה, דקאי על עצם המצוה שצונו לאכול מצה, ועושה זאת בעת קיומו מצוה זו אף שאין לו רק ח"ש, ודו"ק, ע"כ תו"ד. ומ"מ מסיק דאם יש עמו אחר שיבקש מאתו להוציאו בברכתו וזו"ז נתקיימה בידו. וכ' שם השד"ח דקיים כ"ז מסברא דנפשיה קודם שראה בשו"ת דברי מרדכי שראה דברי המרדכי בעת שלא היה יכול לאכול הכזית מרור ביקש מחתנו להוציאו בברכתו ואכל כפי מה שהיה יכול.

ולענין הברכה במרור עי' בשו"ת אמרי נועם ס"ג (ס"ס 3). וע' במהרי"ט אלגאזי בכורות לענין חצי שיעור במצות חלה, וע' ספר פסקי תשובה סי' רצ"ה בהגה"ח ד"ה וראיתי דדין זה לגבי אכילת מצה דהשיעור שיוכל לאכל כזית מצה,

מ"מ אם אינו יכול לאכול מצה רק חצי שיעור פטור אפי' לדעת האומרים ח"ש במצוה ג"כ מצוה מ"מ כיון דלא שייך חזי לאצטרופי פטור וחייב אולם אפשר דגם אם יכול לאכול ע"י טחינה או שרויה כיון דנראין בכך. (ודענו נזו"ע ע"ד האצ"ז ב"א"ח סי' ל"ט, ע"ז).

ולענין אם יש בזה משום בל תגרע עי' שו"ת שבט הקהתי ה"ג סי' קס"ז.

ולדשלמת הענין דכמה גדול וכמה ישר לקיים אף חצי מצות עשה שבידו אף שלא יוכל בשום פעם גרם חצי השני, ראה נא בפי' המשניות להרמב"ם אבות פ"ד מ"ב וברבינו בחיי ואתחנן ד' מ"ה ושם שמזה נתעשר משה ועלה להשגה גדולה כו' וע"ש. וע' בספר ייטב פנים (לסכות ליל א' אות יו"ד) דגם אברהם התנהג כן. ודו"ק.

עוד בחצי שיעור במצות עשה, עי' שו"ת בית יצחק חיו"ד סי' צ"ד (מ"א) ס"ק י"ב, ובשו"ת דברי חיים סי' כ"ה (מ"א) (דאין מצוה בחצי שיעור אמנם משום זכר איכא) וע"ע משל"מ ה' חמץ ומצה פ"א ה"ז, ועי' חידושי מהרי"ץ חיות יומא ל"ט.

ובמי שיש לו ב' מצות ולחבירו אין כלום, אי עדיף שיהיה הוא מקיים מצות מצה בב' הלילות או שיקיימו שניהם בליל הראשון. ראה שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' ל"ה.

ועי' ויגד משה סי' כ"ח אות כ"ד (וקצת לעיל מיניה) דבמצות עכ"פ שאין

לשמונה חלקים ונעשה נס אף הלולב הראשונה דלק כל הלילה. ולכאורה קשה דהאיך חלקו הפך לח' חלקים וא"כ נמצא דלא היתה להם שיעור של שמן אף ללילה אחד ולא יקיימו המצוה שיש מצוה לתת בו שמן כשיעור מדת לילה. אלא כיון דאף בח"ש של מצות עשה יש בו המצוה סברי כי לקיים ח' ימים המצוה יותר טוב משקימו המצוה בשיעורה והידורה יום אחד ואח"כ לא יהיה להם להדליק עוד עד שיביאו שמן טהור.

די ליתן לכל המסובים כזית. וזה מצוי שייך לבעה"ב יש מאותן המצות. יתן עכ"פ חתיכה קטנה מהם שיהיה לו חצי שיעור במ"ע, וזה יקיים המצוה עכ"פ. וכנראה נקט דיש מצוה בח"ש. ודו"ק.

ויש להביא ראיה לזה דחשיב מצוה מהא דתי' הב"י בס' תרע"א דלמה קבעו חנוכה ח' ימים והלא נס היה רק ז' ימים דהלא הפך שמן שמצאו היה בו כשיעור ליל אחד ויום. ותי' דלכתחילה חלקו הפך



הר"ר נפתלי פדווא

כולל ישיבת מאנשעסטער

איסור בל תוסיף

הוספה שהוסיף אבל אינו גורע בזה עיקר המצוה כיון דלחודיה קאי ומש"ה אין חייב זקן ממרא ע"ז, ומשום דסבירא ליה לר"א דכדי לחייב זקן ממרא צריך שיהיה פוסל המצוה בהוראתו וכיון דלמ"ד לולב אין צריך אגד האי לחודיה קאי וכו' ונמצא דאינו פוסל המצוה בזה אינו חייב.

ובתוס' וכן הריטב"א והרא"ה בסוכה ושאר ראשונים פירשו דלפי מה דאמרי' האי לחודיה קאי וכו' אינו עובר על איסור בל תוסיף כלל, ולדבריהם כלל גדול נאמר כאן בלאו דבל תוסיף והוא דכדי לעבור באיסור בל תוסיף צריך שיהיה ההוספה שמוסיף אגדי עם המצוה עצמה, ואם לא הוי אגדי אמרי' האי לחודיה קאי וכו' ולא מיקרי מוסיף ואינו עובר, ולפי זה כתבו הראשונים דמה דמקשינן בר"ה (כה:) ובעירובין (טו.) הישן בשמיני בסוכה ילקה ומשום בל תוסיף, קושיית הגמרא הוי דוקא אם ישן בשמיני דרצופים הוי עם שאר הימים ואין הפסק בינתיים ובזה הוי אגדי עם המצוה ולא קאי לחודיה ושפיר עובר באיסור בל תוסיף וילקה. והא דמביא בר"ה שם מתני' דהניתנין מתנה אחת שנתערבו וכו' דלר"י עובר באיסור בל תוסיף כשנותן

במנהדרין (פמ:) בסוגיא דזקן ממרא, אמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע ואין לנו אלא תפילין וכו', והיינו דזקן ממרא אינו חייב אלא כשיאמר להוסיף בתפילין עוד בית דתפילין עיקרן מד"ת ופירושו מדברי סופרים שהם ד' בתים וכשמוסיף עוד בית על הד' בתים נמצא דעובר על איסור בל תוסיף וגורע הוא בזה דאינו יוצא המצוה כלל בכהאי גוונא.

ומקשינן, והאיכא לולב שגם כן עיקרו מן התורה ופי' מדברי סופרים, ומתריצין בלולב מאי סבירא לן למ"ד לולב צריך אגד גרוע ועומד הוא ולמ"ד לולב אין צריך אגד האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, וכן מקשינן מציצית ומתריצין דאי סבירא ליה קשר העליון לאו דאורייתא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, ופרש"י 'ואין זה גורע' ומבואר דעת רש"י, דלא אמרי' האי לחודיה קאי וכו' אלא לענין שאין ההוספה שמוסיף גורע עיקר המצוה דכיון דלחודיה קאי א"כ המצוה לחודיה קאי וההוספה לחודיה קאי ושפיר יצא המצוה, ואה"נ דעובר האי לחודיה קאי בהאי

ובשלמא לפי רש"י לא אמרי' האי לחודיה קאי וכו' אלא לענין שאינו גורע בזה עיקר המצוה, והיינו טעמא דכדי שיהיה גורע עיקר המצוה בתוספתו צריכין אנו שההוספה יהיה חד עם המצוה דכה"ג נמצא דהמצוה מעיקרא הוי של ה' מינים ובכגון זה שייך לומר דלא קיים עיקר המצוה כיון דהמצוה הוי נטילת ד' מינין וזה הרי הוי איזה מצוה עשה של ה' מינין ומעולם לא קיים מצות נטילת לולב דהוי מצוה- של ד' מינין, וזה לא יצויר רק למ"ד לולב צריך אגד דחיוב אגד פירושו שהאגד עושה אותן לחטיבה אחת וכשהוסיף עוד מין בתוך האגד ניהוי צורה אחרת של ה' מינין, אבל למ"ד אין צריך אגד האגד לא מעלה ולא מוריד ומש"ה אמרי' בגמרא דהאי לחודיה קאי וכו' וכיון דההוספה לחודיה קאי ל"ש לומר שפוסל המצוה בזה אבל לענין הלאו עצמה בוודאי עובר כיון דלמעשה הוסיף עוד מין על הד'.

ובראשונים הקושו ממה דאמרי' בסוכה (לא:): אמר מר כשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן ודין זה הוי לכו"ע בין למ"ד לולב צריך אגד ובין למ"ד לולב אין צריך אגד, ולשיטתם הרי מבואר בגמרא סנהדרין דלמ"ד אין צריך אגד אמרי' האי לחודיה קאי וכו' ואינו עובר אב"ת והכא אמרי' דיש איסור להוסיף אפי' למ"ד אין צריך אגד ובתוס' סנהדרין שם ד"ה אי וכו' כתבו לתרץ דהכא לא הוי אלא מדרבנן ומדאורייתא אה"נ דא"ע ומותר להוסיף ומשום דהאי

ד' ולא אמרי' דההזאות שמוסיף קאי לחודיה כתבו האחרונים דהיינו טעמא משום דהוי אגידי במזבח, וכן מה דמביא שם הגמרא ברייתא דכהן שמוסיף ברכה בברכת כהנים עובר באיסור בל תוסיף ולא אמרי' דברכה שמוסיף קאי לחודיה, כ' הריטב"א בסוכה משום דכיון דבר"כ צריך פרישת כפים והברכה שהוסיף עשה ג"כ עם פרישת כפים א"כ בזה הוי אגידי עם שאר הברכה דהפרישת כפים היא האגד ומש"ה עובר.

ולפי שיטה זו דאמרי' האי לחודיה קאי וכו' גם לענין הלאו עצמה. ומשום דסבירא להו דלא שייך לעבור באיסור בל תוסיף אלא כשמוסיף במעשה המצוה דהיינו דהמצוה נעשית עם ההוספה ובכגון זה נאמר הלאו והאי כיון דלחודיה קאי לא מיקרי מוסיף במצוה ואינו עובר. נמצא דלמ"ד לולב אין צריך אגד ל"ש לעבור אב"ת בלולב, והנה הא וודאי דלכו"ע מיירי הגמרא ג"כ כשעשה אגד דהא בסוכה (דף ל"ג ע"א) אמרי' דלכו"ע לכתחלה מצוה לאוגדן ומשום זה אלי ואנוהו ועם כל זה למ"ד אין צריך אגד אמרי' בגמרא דהאי לחודיה קאי וכו' וא"ע באיסור בל תוסיף כלל, והשתא מאי איכפת לן דמן הדין אין צריך אגד והא במציאות הוי אגידי עם המצוה כיון דנאגד ביחד המצוה וההוספה ולמה א"ע באיסור בל תוסיף ולכ' לא גרע ממאי דאמרי' דהישן בשמיני בסוכה שייך ב"ת כיון דרצופין הוי עם שאר הימים ובזה נקרא אגידי עם המצוה. ועוד יותר למה לא יחשב אגידי בהא דאוחזין בידו כאחד.

לחודיה קאי וכו' ע"כ, וצ"ע דהא מקשי' שם בגמרא על הא דאין מוסיפין וכו' פשיטא ומתרצי' מהו דתימא הואיל ואומר ר"י לולב אין צריך אגד האי לחודיה קאי וכו' קמ"ל, ולפמש"כ התוס' דכל האיסור לא הוי אלא מדרבנן מאי זה דאקשי' פשיטא דמהיכא הוי ידע ליה האי דינא דהא רק הכא נתחדש דין זה דיש איסור להוסיף.

ובאמת דמהכא הוי ראייה דאמרי' האי לחודיה קאי וכו' לענין הלאו עצמה שאין עוברין כלל, דהא מתרץ הגמרא על מה דאקשי' פשיטא מהו דתימא הואיל ואמר ר"י לולב אין צריך אגד האי לחודיה קאי וכו' קמ"ל, והכא הרי הנידון הוי אם יש איסור להוסיף וע"ז קאמר הגמרא דאם האי לחודיה קאי וכו' אין איסור להוסיף, ובסנהדרין ג"כ אמרי' כהאי לישנא דלמ"ד לולב אין צריך אגד האי לחודיה קאי וכו' וממילא בפשטות גם הכא לענין שאין איסור כלל אמרי' הכי.

בתוס' ר"ה (כח:) ד"ה ומנא תימרא הקשה על מה דאמרי' שם דף ט"ז ע"ב למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין וכו' כדי לערבב את השטן והא עבר משום בל תוסיף ועוד הקשה ממאי דאמרי' (סס דף ל"ד ע"א) שלש תרועות נאמרו שנים מד"ת ואחת מדברי סופרים וכו' ובהא ג"כ קשה דעבר משום בל תוסיף, ותירצו דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים וכן כל מצוה כגון ברכת כהנים אפי' מברכין כמה פעמים ביום אין זה בל תוסיף, וכן אם נטל לולב

כמ"פ ביום ואוכל בפסח כמה זיתים של מצוה, ומסקי התוס' דגם בהדס וערבה שבלולב אפי' נותן כמה הדסים וכמה ערבות אינו עובר באיסור בל תוסיף ואפי' למ"ד לולב צריך אגד, ולכ' קשה בדברי התוס' דמאי הדמיון בין כופל המצוה אחר שכבר נתקיים המצוה לבין עושה מתחילה מצוה בהוספה, דסברת התוס' לכ' הוי משום דב"ת לא הוי רק כשעושה מצוה עם הוספה וההוספה הוי במעשה המצוה אבל כשכופל מצוה אינו מוסיף במעשה המצוה, וכ"ז שפיר כשכופל המצוה כמ"פ בזאח"ז אבל כשמוסיף בהדס וערבה הרי הוי הוספה במעשה המצוה ומאי נפק"מ אם ההוספה הוי עוד מין או דהוי הוספה באותו מין.

ולולי דברי התוס' הי' נראה לומר דבכמה הדסים וכו' הוי ככופל מצוה רק למ"ד לולב אין צריך אגד ומשום דלדידיה הא אמרי' בגמרא דהאי לחודיה קאי וכו' וא"כ לא הוי הוספה במעשה המצוה, דהמצוה קאי לחודיה ואינו אלא כלוקח עוד הדסים בפ"ע וא"כ לא הוי אלא כופל מצוה ולפי זה אפשר לומר דרק בכה"ג אמרי' בגמרא שם האי לחודיה וכו' ואינו עובר באיסור בל תוסיף, דרק לזה מהני האי לחודיה קאי דמיחשב ככופל מצוה אבל כשמוסיף עוד מין אה"נ דאפי' למ"ד אין צריך אגד עובר באיסור בל תוסיף, ומשום דלמעשה הא עשה מצוה עם הוספה.

ומצאתי בפרי מגדים בפתיחה כוללת חלק א' אות ל"ד שהביא בשם

לולב אחד ואתרוג אחד וג' הדסים וב' ערבות לא הוי בהדיא בקרא ומדברי סופרים פירושו ושפיר שייך ביה חיוב בזקן ממרא.

והנה מאי דאמרינן בסוכה שם כשם שאין פוחתין כך אין מוסיפין כ' הריטב"א שם דמייר כשמוסיף עוד מין, ומדייק לישנא דגמרא כשם שאין פוחתין שיהו שלשה כך אין מוסיפין שיהו חמשה, ולפי זה יתיישב מה שהוקשו הראשונים דבסנהדרין אמרי' דלמ"ד אין צריך אגד האי לחודיה קאי וכו' ולשיטתם לענין שאין עוברין כלל אמרי' הכי ובסוכה אמרי' דלכו"ע אין מוסיפין דבסוכה מיירי הגמרא כשהוסיף עוד מין על הד' ובזה אף אי נימא דלחודיה קאי עובר באיסור בל תוסיף כיון דלמעשה הוסיף עוד מין על הד', משא"כ בסנהדרין מיירי כשמוסיף באותן המין עצמו וע"ז שפיר קאמרי' דקאי לחודיה ואינו עובר דהוי ככופל המצוה וכסברת התוס' כנ"ל.

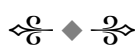
פיכום הדברים כשמוסיף באותו מין כגון כמה לולבים או הדסים וכן בכולהו כפי שהוכחתי לעיל סוגיא ערוכה הוא בסנהדרין דתלי במחלוקת אי לולב צריך אגד, דלמ"ד צריך אגד האגד עושה אותן לחטיבה אחת ונמצא דהמצוה נעשית עם הוספה ועובר באיסור בל תוסיף, ולמ"ד אין צריך אגד האגד לא מעלה ולא מוריד ואמרי' דלחודיה קאי ולא ניהווי חלק מהמצוה וכיון דהמצוה לחודיה קאי וההוספה לחודיה קאי הוי ככופל המצוה ואינו עובר כלל וכפשטא

הרא"ם כע"ז, ולפי זה הגמרא בסנהדרין מיירי דווקא כשמוסיף באותו המין כגון כמה הדסים וכו' ב' לולבין אתרוגים דרק בכה"ג שייך לומר האי לחודיה וכו' בכל סברת הגמרא הוא משום דמיחשב ככופל מצוה וזה ל"ש רק במינו אבל במין אחר שפיר עובר בד"ת ואפי' למ"ד אין צריך אגד וכו"ל, וצריך לעי' דא"כ שייך חיוב זקן ממרא כשצוה להוסיף מין אחר.

ואשר נראה לומר דל"ש חיוב זקן ממרא במין אחר, דיעוי' במתני' שם חומר בדברי סופרים וכו' האומר אין תפילין כדי לעבור על ד"ת פטור, וברש"י ד"ה האומר כ' וז"ל ואין זו הוראה דזיל קרי ביה רב הוא עכ"ל, וכך הוא הלשון בגמרא הוריות דף ד' ע"א, והשתא ניחזי אנן אם הורה הזקן להוסיף עוד מין אשר לא נאמר כלל בתורה הרי אין זו הוראה דזיל קרי בה רב דלא הוי פרי עץ הדר ולא כפות תמרים ולא ענף עץ עבות ולא ערבי נחל ואף אם יאמר שזה המין הוי חד מהנך דכתיב בקרא דבגמרא סוכה דף ל"ד מבואר דבכולן יש לטעות דמקשי' שם ואימא חרותא ואימא פלפלין, וכן בהדס וערבה ואתרוג מקשי' כה"ג, אבל כיון דכדי לחייב זקן ממרא צריכין אנו שיהיה מוסיף על המצוה א"כ כשיאמר להוסיף אף אם יאמר שזה הוי המין דכתיב בקרא אבל מ"מ ממ"נ חד מהנך לא כתיבי דלא מצינו רק ד' מינין בקרא (ועי' ח"י ה"ן ע"ס ו"ב) ואלא ע"כ דהגמרא איירי כשיאמר להוסיף במנין המינין דהיינו כמה לולבים או הדסים וכו' דמנין

היטב השקלא וטריא בגמרא דמהו דתימא דאמרי' האי לחודיה קאי וכו' כמו דאמרי' בסנהדרין ומסיק דל"א הכי אלא במוסיף באותן המינין ולא כשמוסיף עוד מין על הד' וכנ"ל.

דהגמרא בסוכה, וכשמוסיף עוד מין על הד' מינין בכגון זה מיירי הגמרא בסוכה, ואמרי' דאסור להוסיף לכו"ע ומשום דאף אם לחודיה קאי אבל מ"מ במציאות עשה המצוה עם הוספה, ולפי זה יובן



הר"ר דוד רוח

בענין מצוה דאורייתא שקיימו באופן שהוא פסול מדרבנן

דבר שאינו אלא גזירה כמו נסרים רחב ד' שאסור שמא יבוא לישב תחת קורת בית בכהאי גוונא י"ל דעכ"פ מן התורה יצא אפי' במזיד ובדין ד"א ליתא להאי כללא המבואר בתוס' הנ"ל, ובאמת אף כי ניתן להבין סברא בדבריו מ"מ קשה מאוד מה מקור הדבר ולמה היה פשיט להפרמ"ג החילוק, הן ובאמת הר"ן שם חולק על דברי התוס' וסבירא ליה דבוודאי יצא מן התורה ורק לא קיים המצוה כרצון חכמים, וצ"ע להבין שורש המחלוקת למה הבינו בתוס' כדבר פשוט שלא יצא, והר"ן הבין בוודאי יצא, עוד קשה דמבואר בתוס' פסחים דף קכ. לענין הקטר החלבים אחר חצות דאע"פ שאמרו חכמים עד חצות, מ"מ בדיעבד לאחר חצות יצא מדין תורה עכ"ל ולכאורה הוי נגד התוס' בסוכה. וכמ"ש בתלמיד ר"י לענין ק"ש אחר חצות דלא יצא גם מן התורה.

וי"ש לחקור במי שעבר על הגזירה דרבה ותקע שופר בר"ה שחל להיות בשבת, אם קיים מצות תרועה מן התורה ועבר על איסור דרבנן או לא קיים כלל שום מצוה, ובדרוש וחיידוש (מס' חגיגה דרוס ח) כתב רעק"א כדבר פשוט שבוודאי

בפרמ"ג בפתיחה אות ז' דן בשאלה זו, דמי שקיים מצות עשה באופן שקיימו מן התורה ופסול הוא מדבריהם, כמו שסיכך סוכתו בדבר המקבל טמאה מדרבנן, או שקרא ק"ש של ערבית אחר חצות, וכדומה, אי קיים עכ"פ המצוה מן התורה ורק עבר על דרבנן או שלא קיים המצוה כלל, וכן לדברי התוס' בסוכה ג'. על הא דאמרי' "א"כ לא קיימת מצות סוכה מימך" ואע"פ שלא היה אלא פסול דרבנן ומ"מ לא קיים אפי' מן התורה מזה כתבו התוס' דמי שלא קיים מדרבנן לא קיים גם מן התורה, וכ"כ בתלמידי רבינו יונה בברכות לענין ק"ש של ערבית לאחר חצות שלא קיים כלל מצות ק"ש, וכן נקט הפרמ"ג להלכה, (והוסיף שכן הוא דוקא במזיד אבל באונס שלא היה ביכלתו לקיים המצוה רק כדין תורה קיים עכ"פ מן התורה וכן מוכח מ"מ"ש המ"א בסימן תרכ"ב לענין מסכך בנסרים בשעת הדחק עיי"ש), ושם חידש הפרמ"ג חידוש בדין זה די"ל דדווקא בדבר שאסור מדרבנן בדין איסור כמו דבר המקבל טמאה מדרבנן שכן הדין בכל התורה שמדרבנן הוי מקבל טמאה וא"כ לא יצא בזה אפי' מן התורה (עכ"פ במזיד כנ"ל) אבל

מקום אין עשה דוחה לא תעשה (כמו בלא תעשה ועשה) דוודאי אי עבר וקיים העשה ועבר על הלא תעשה בוודאי קיים העשה עכ"פ (עיין תוס' חולין ק"ז.). וא"כ אי לא הוי אסור מיבום רק מטעם דאין עשה דוחה, אם היה עובר היה עכ"פ מקיים העשה של היבום ועכשיו שיש לו ילפותא נפק"מ טובא לדינא שאין כאן יבום כלל. ועל זה תירץ דדווקא באופן דאין עשה דוחה כמו למשל במי שאין לו מצה בפסח אלא מצה טבל שאין העשה דמצה דוחה האיסור טבל שיש בו מיתה בידי שמים, ומ"מ יש לו חיוב לאכול מצה כך, וממילא אם עבר ואכל מצה של טבל עשה ב' דברים בבת אחת, שאכל מצה ואכל טבל, ומצד המצה יצא ידי שמים ומצד הטבל לבד עבר איסור ואין אחד סותר השני (רק שיש לדון מטעם מצוה הבאה בעבירה ואין כאן מקומו), משא"כ בפרשת יבום שונה לגמרי שהרי בפרשת אחרי כתוב איסור לישא את העריות ואח"כ יש פרשה של יבום שיש מצוה עכשיו לישא, ואין המצוה דוחה האסור דיש כאן מצוה ועבירה על מעשה אחד, ולא שייך לומר שאה"נ שהוא חייב לישא אותה ערוה מדין יבום רק אסור מדין ערוה, שאם אסור אינו מצוה ואם מצוה אינו אסור, ודווקא אצל מצה דגם כשאין לו מצה ואם לו אלא טבל מ"מ י"ל מצוה עדיין לאכול מצה וממילא י"ל שקיים מצותו כשאכל באיסור, משא"כ אם נאמר כאן שיש עבירה לנישואין הנה היאך שייך לומר שעדיין יש לו מצוה הא אין כאן

קיים מצוה של תקיעה ולא עבר אלא לשבות בשבת עכ"ל, והאחרונים הקשו על דבריו מדברי התוס' הנ"ל דהואיל ומדרבנן אין כאן מצוה ממילא לא קיים גם מן התורה, ואם כי י"ל דסבירא ליה כדעת הר"ן א"כ הוי ליה לציין לדבריו ולמה סתם לן במילתא דתלוי באשלי רברבי.

לתריץ כל זה יש להקדים ענין מה שכתב בספר חדושי ר' שלמה (מהר"ר שלמה היימאן ר"מ לתוכה ודעת) עמ"ס יבמות, דמבואר בריש מסכת יבמות דחמש עשרה נשים שהן עריות שנפלו ליבום כגון שנשא אחיו אחות אשתו ומת בלא בנים שאינו נופל ליבום ואפי' באופן שלאחר המיתה פקע האיסור ערוה אינו נופל שוב ליבום משום "דנאסרה עליו שעה אחת" (וילפינן כל זה מפסוקים כמבואר בגמרא) ובתוס' (דנ דאשה נדה שנפלה ליבום ואע"פ שטבלה י"ל דהוי נאסרה עליו דהואיל וטומאה כתיב בה כעריות, ומסיק דאין לה דין נאסרה וגם בשעת נדתה אם עבר וכנסה קיים עכ"פ מצות יבום אע"פ שעבר על האיסור, ולא נתבאר בתוס' סברת הדבר למה באמת לא הוי כדין ערוה, וביאור שם בהקדם קושית רבו הר"ר ברוך בער זצ"ל שהקשה על הא דאמרו שם בגמרא דילפינן מקרא דערוה אינו נופל ליבום והקשה הגמרא על זה למה לן קרא הא דאין עשה דוחה לא תעשה (ותירצו בגמרא דאי לאו קרא הוה ילפינן מדרשת אשת אח) והקשה דהלא הכלל הוא דבכל

מצוה כלל ולא נאמרה כלל מצות יבום באשה זו, וממילא בנדה אע"פ שאיסור נדה חמור כדין עריות מ"מ הוי כאיסור צדדי, למשל דאם היה זמן בשנה שהיה אסור מן התורה בנישואין והיה לאחר חיוב ליבום, וכנסה בזמן האסור היעלה על הדעת לומר שלא קיים המצוה בוודאי אין זה אלא איסור צדדי ולא שייך לומר שמשום זה פקעה המצוה, וכמו כן בנדה שבוודאי עדיין יש לו חיוב לכנסה רק לו "בזמן זה" וא"כ אין ספק דוודאי קיים כמו בכל איסור דאין עשה דוחה כנ"ל, עכת"ד בתוספת ביאור קצת.

וישב בסוכה פסולה ומ"מ שייך המצוה, משא"כ בשופר עבר על איסור "שבת" וקיים מצות "שופר" וכמו לענין נדה ויבום המבואר לעיל, ועל פי זה מובן לשון רעק"א שכתב ולא עבר אלא על שבות "דשבת", ואם כוונתו כדעת הר"ן לא הוי ליה למימר שבות דשבת אלא "שבות" דכן הבין בכל שבות, ולהנ"ל ניחא דאין סברת רעק"א דגזירה דרבה הוי דין של שבת, ולא דין של שופר, (שוב התבוננתי שיי"ל כפשוטו כוונת רעק"א שבות דשבת אין הכוונה לגזירה דרבה אלא מדין דשמא יתקן כלי שיר וצ"ע).

והנה לפ"ז נתבאר שאפי' באיסור תורה אם הוא איסור צדדי אפי' כשעבר האיסור לא אמרינן שלא קיים המצוה אלא קיים ועבר, ומעתה יש לדון בזמן הבית קודם גזירה דרבה אם הלך אחד אצל בקי בשבת ואח"כ תקע בוודאי נאמר שיצא ידי תקיעה מן התורה ועבר על איסור העברת ד' אמות, וא"כ גם לאחר החידוש בגזירה דרבה הוי כאילו נאמר דראו חכמים דע"י תקיעת שופר בשבת יעבור בוודאי על איסור הוצאה, וממילא הואיל ואין איסור הוצאה נדחה מפני תקיעת שופר ממילא אסרו התקיעה, אבל בוודאי לא גרע ממעביר בפועל קודם הגזירה, שאין הגזירה משום "דין שופר" שמצד בין שופר בוודאי גם לרבה שייך בשבת כמו בחול רק מדין הוצאה וא"כ פשוט דאם עבר קיים המצוה, ודווקא באופן שישב בסוכה ושלחנו בתוך הבית שזה פסלו חכמים מדין "סוכה" וא"כ ליכא למימר שעבר

ועכשיו נבאר את סברת הפרמ"ג שחילק בין גזירה של "שמא יבוא" כמו גזירת תקרה, או דין דרבנן כמו מקבל טומאה מדרבנן, דסבירא ליה להפרמ"ג דדווקא בסוכה דהוי דין סוכה ממש אמרינן שלא יצא מן התורה משא"כ באופן שגזרו שמא יבוא לסכך בנסרים, אפי' אם נאמר דהוי וודאי שיבוא עי"ז לסכך בנסרים בשנה אחרת מ"מ לא מיפסלה עי"ז הסוכה של שנה הזו, ואין זה דין באדם עצמו כן שחשו חכמים שגם במשך הזמן לא יבוא למכשול ומן התורה א"צ לחוש לזה אפי' אם היה וודאי, וממילא לא נקרא פסול בסוכה אמר שלא קיים גם החכמים לא ראו חיסרון בו "מצד עצמו" רק שלא יבוא ואין זה אלא כאיסור צדדי. ולפ"ז מתורץ ג"כ סתירת התוס' דסבירא ליה להתוס' דמה שחשו חז"ל שלא יתאחר אחר עלות השחר אין זה רק גדר של להסיר מכשול

באופן אחר ואין זה דין בעצם המצב של הקטרה אחר חצות (מה שסבירא ליה לתלמידי ר"י לזמן ק"ש צ"ע ואולי יש לחלק דסבירא ליה הואיל ויש חשש על עצם הק"ש הזה שלא יבוא לקרות אחר חצות הוי ליה פסול בזה ממש, ומ"מ אין זה סתירה לפרמ"ג בנסרים ששם אין הגזירה על נסרים אלו כלל שנסרים אין יכול להיות בית אלא שבאופן אחר יבוא וכו', ודו"ק).

ולהבין שורש מח' תוס' ור"ן י"ל דבעצם ביסוד לא פליגי כלל דלכ"ע הדבר תלוי ביסודות הנ"ל אם הדין הוא מצד דבר זה ודין זה אז לא יצא גם מדין תורה כמו באיסור תורה כנ"ל, ומה שחולקין על התוס' גם בסוכה יש להקדים מה שכתבו בספר דברי סופרים מהגאון ר' אלחנן זצ"ל לבאר שיטת הרמב"ן והרמב"ם בדין לא תסור שהרמב"ם כתב דכל דיני דרבנן אסורין משום לא תסור ומה שיש קולות בדברי סופרים הם אמרו והם אמרו, והרמב"ן הקשה על זה וחולק על הרמב"ם, אבל בדברי הרמב"ן במקום אחר נראה דמודה שאסורי דרבנן אסור משום דכן קבלנו בסיני לשמוע לדברי חכמים וא"כ גם לדעת הרמב"ן קשה מה שהקשה על הרמב"ם שנמצא יש לדבריהם חומר כדין תורה שכיום נתנו בסיני, והביא על זה מרבו הגר"ח בריסק"ר דנהי נמי שגם לדעת הרמב"ן נצטוונו מסיני על דיני דרבנן מ"מ אין בהם איסור "מצד עצמן" וכדוגמא שבות של שבת אין לו שייכות לשבת מן התורה כלל רק שיש עליו דין לשמוע דברי חכמים,

משא"כ לדעת הרמב"ם יש לו "שם" האיסור ממש, ומהאי טעמא חידש הרמב"ם לומר דאע"פ שאין דין זקן ממרא אלא כשחלק על דין שיש בו כרת מ"מ מי שחלק על דין חמץ לאחר שש שעות (דאסור בהנאה רק מדרבנן) והלך אחד וקידש בו ופסק על זה הזקן ממרא דהוי קידושין הוי כחולק על דבר שיש בו כרת שהרי חמץ יש בו חיוב כרת, והגם כי מן התורה אין עליו דין כרת הואיל ואסרו רבנן משום "חמץ" יש לו עכשיו מדין תורה חיוב לשמוע לדבריהם שעשו אותו דין חמץ וממילא חמץ נקרא מן התורה עיי"ש באריכות (דכ"י סופרים אות ל"ב ואל"ך).

[**ועוד** יותר מזה מבואר בספר שערי יושר, שדן במי שהזיק ממון חברו ועשה אותן אסורין מדרבנן או אסורין משום ספק והביא חידוש גדול מהגאון רעק"א ביו"ד (חלק י"ח) - שכתב בשחיטה שיש עליו ספק מן התורה וספק דאורייתא להחמיר (מן התורה לדין) ואין ראוי לאכילה, והכלל הוא דאשר יאכל כתוב וכל שאינו מותר באכילה פטור מכסוי הדם, ומ"מ בספק כתב רעק"א שחייב, וביאר שם שכמו שיש לומר באיסור דרבנן (כמו שנתבאר עכ"פ לדעת הרמב"ן) שאינו איסור בעצם רק איסור צדדי הוא כמו שיש גבור אחד שאינו מניח לו להגיע לחפץ הזה אבל אין זה מציאות בעצם החפץ, כמו כן באיסור ספק אפי' שאסור מן התורה - בוודאי - הואיל והוי ספק אין זה דין "נבילה" שדין נבילה הוא הגדרה בעצם החפץ

שיש לו מציאות שהוא נבילה, משא"כ ספק איסור האיסור אינו מטעם החפץ עצמו, באמת שרופי גליא נבילה שמ"מ פטור אין אלא מטעם צדדי שאינו ידיעה לנו איזה ידיעה ואין זה דין נבילה אלא דין ספק, שהוא סוג איסור אחר לגמרי, ונמצא אפי' בד"ת הואיל ואינו אסור אלא משום מצב של ספק לא נקרא דין בעצם החפץ, אבל הפרמ"ג שם חלק וכתב דפירש דפטור מכסוי הדם דאינו ראוי לאכילה שיטתו הוא שחולק על רעק"א וסבירא ליה דהואיל ואיסור הספק איסורו איסור וודאי ואסור סוכ"ס משום הצד איסור "נבילה שבו" א"כ הוי כאסור מדין נבילה, (עיי"ש בשער הספיקת פיק י').

לענין ספק איסור וי"ל דסבירא ליה דאע"פ שנאמר שבכלליות דיני דרבנן יש להם שם של האיסור בדעת הרמב"ן הנ"ל, מ"מ י"ל דלא אלימא מספק דין תורה שעל דיני ספקו הוי בגדר של ספק וא"כ מובן ממילא סברתו לענין שופר שאפי' אם היה דין בשופר אינו אלא גדר של ספק וממילא כשופר יצא עכ"פ מן התורה אמנם לפ"ז צ"ע באופן של תוס' אם נאמר ג"כ דלא כהתוס' וצ"ע בזה ואולי יש לחלק שלא נאמר סברא זה אלא לענין ראוי לאכילה דווקא, אבל עכ"פ זה ברור שהפרמ"ג חולק גם על דבר זה ולכן סבירא ליה דהיכא דאסור עכ"פ בדין ממש כמו במקבל טמאה לא יצא גם מדין תורה, והבן].

ועכ"פ מובן מזה שיש מחלוקת ביסוד גזירת חכמים אם זה גורם שם של האיסור או שאינו דין של לשמוע דברי חכמים בכלל, דאין עליו שם איסור בעצם מצד עצמו ולכן י"ל דהר"ן סבירא ליה כדעת הרמב"ן וכמו שאין על איסור חמץ שם איסור מן התורה כמו כן של איסור דרבנן אין זה דין דעצם החפץ וממילא גם בסוכה מצות סוכה קיים מן התורה שמה שאסור מדרבנן לישיב בסוכה בשולחנו בתוך הבית אין זה דין סוכה כלל, משא"כ התוס' סבירא ליה כדעת הרמב"ם דגם יש לו דין בעצם של סוכה והואיל והוא דין סוכה א"כ לא הוי סוכה כלל, שלא שייך לומר שאין זה סוכה כשירה, ומ"מ הוי סוכה כנ"ל באריכות.

ועל פי כל הנ"ל מתורץ ג"כ מה שיש להקשות סתירה בדברי הפרמ"ג שכתב בסימן קפ"ו (ס"ק ז') דלאחר שראה דברי הט"ז במי שעבר על דברי חכמים ובירך במקומו ברכת המזון באופן שהיה צריך לחזור יצא עכ"פ מן התורה (הגם שספק ברכת המזון להחמיר) וכתב הפרמ"ג שאחר שראה זאת חזר מלפסוק כדברי התוס' דלא יצא אפי' מן התורה וקשה דבסימן תרכ"ב פסק ג"כ כדעת התוס' ולפי' הנ"ל מובן מאד ששם בסימן קפ"ד אין זה אלא גזירה משום אופן אחר מכהאי גוונא י"ל גם התוס' מודים דליכא כלל סברא לומר שלא יצא שהרי גם באיסור תורה אם אינו איסור זה אמרינן דיצא כנ"ל וכמ"ש הפרמ"ג בעצמו בסימן תרכ"ב לחלק דין דין נסרים לדין מקבל טמאה ודו"ק, ומש"כ בפרמ"ג שהדין הוא רק במזיד ולא באונס י"ל

[**ולענין** שיטת רעק"א לענין שופר י"ל דרעק"א לשיטתו ביו"ד הנ"ל

תורתך מבי מדרשא שעשועי ריב

דהואיל וסוף כל סוף אפי' לדעת הרמב"ם ילפינן כל דיני דרבנן מלא תסור נמצא דיני דרבנן יסודם הוא הצווי של חכמים ורק עי"ז יש לו שם האיסור ג"כ כנ"ל וממילא באונס שלא שייך לצוות כלל על אונס ממילא אין שייך לומר בו דין דרבנן כנ"ל משא"כ דין תורה הוא עצם גלוי מציאות של התורה של המצוה ואפי' אם אינו מצוה על זה בפועל דהוי אונס דרחמנא פטריה, אין זה אלא י"ל צווי בפועל אבל שם הדבר נשאר גם כשאינן לו צווי ודו"ק.



יצחק מלול

כולל ייטב לב דסאטמאר

בענין מטבילין גר קטן על דעת בית דין

דין דרבנן משמע דדוקא מצינו דמרבנן נעשה גר ולכאור' בגמ' משמע דאפשר לגירות לישא בין ישראל' דשייך בקנס דמפתה.

ונראה לבאר ובהקדם ביאור שיטת התוס' בד"ה גר קטן דהקשה דאיך אפשר לגיירו מטעם זכין לאדם הא זכיה מטעם שליחות ואין שליחות לקטן כמבואר בגמ' בבא מציעא דף ע"ב. ותי' דקטן יש לו זכיה מדרבנן כמבואר בגמ' שם ואה"נ שא"א גר מדרבנן ומדאור' הוי גוי ולפ"ז הקשו איך מתירין אותו בבת ישראל' דהא מה"ת עדיין עכו"ם הוא ותירץ רב הונא ס"ל כמ"ד יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה ואה"נ עדיין גר מדרבנן וכתב דלפי הספרים גרסו שם בב"מ דיש להם זכיה מה"ת א"ש דנמצא דהוי גר מה"ת ושפיר מותר בבת ישראל'.

ועי' ברשב"א שהקשה ג"כ כנ"ל דאיך מתירין במילי דאור' ע"פ כשחיטה ושליחות בגירושין וכו' הא זכיה מטעם שליחות ואי רב הונא רק במילי דרבנן מיירי הל"ל וממתניתין נמי מבואר דמותר בד"ת ותי' וז"ל דהכא שאני דכיון דהוא עצמו נוהג בגירות כישרא' (דהיינו בקטנתו) "חזקה כמנהגו" נוהג ושוב לא

בגמ' כתובות דף יא. אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד פרש"י אם אין לו אב ואמו הביאתו להתגייר ע"ד ב"ד וכו' והן נעשין לו לאב דמגעו ביין כשר. ומקשה הגמ' מאי קמ"ל דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו תנינא זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין שלא בפניו מהו דתימא דעבדא בהפקירא ניחא להו וכו' הני מילי בגדול דטעם טעם דאיסורא אבל קטן זכות היא לו, עוד שם אמר רב יוסף הגדילו יכולים למחות עכ"ד הגמ'.

לכא' יש לבאר בדעת רש"י למה כתב ואמו הביאתו והן נעשין לו לאב דכיון דנעשה ע"י זכין לאדם שלא בפניו מה לי בא מעצמו או אמו הביאתו ועי' בהגהות יעב"ץ שכתב דרש"י לאו דוקא אמר דה"ה בא מעצמו, אבל איתא בב"י סי' רס"ח על הא דאיתא בטור בשם הלכות גדולות דחרש שוטה וקטן שבאו להתגייר אין מקבלים אותם והקשה הטור וז"ל איני יודע למה פסק דלא כרב הונא דאמר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד ותי' הב"י דהבה"ג ס"ל כרש"י דרב לא מיירי אלא בהביאתו אמו. ולכאור' צריך לדעת הטעם בה.

ועי' בפנ"י שהקשה על לשון רש"י דכתב דמגעו ביין כשר דזהו רק

ימחה ומבואר בדבריו דאה"נ א"א גר מדרבנן מכח זכיה שהוא דרבנן אלא כיון דיש לנו חזקה דלא ימחה החזקה מועיל לסמוך באיסורי תורה דשלא ימחה נעשה גר מה"ת

וע"ע בדבריו דמחתו אינו כשיגדיל ממש בן י"ג שנים אלא שיהא בדעת להבחין אפי' אינו גדול בשנים.

ובזה מחלקין דברי תוס' להרשב"א דלפי דעת התוס' דהא דמותר בכת ישראל הוא דכיון דרב הונא ס"ל יש כח ביד חכמ' לעקור דבר מה"ת בקו"ע מש"ה נעשה גר רק מדרבנן לעולם משא"כ הרשב"א ס"ל דיש לו חזקה שלא ימחה מועיל באיסורי תורה וכשלא ימחה נעשה גר מה"ת

עוד יש להקדים דברי המחבר הלכות גרים סי' רסח סעיף ג' אפי' לא טבל לשם גירות אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה הוי גר ומותר בישראלית ופי' הט"ז ס"ק ד' דלא שלא כיון בכלל לשם לגירות אלא שטבל לשם קרי ואנן יעדינן (הב"ד) שטבל נמי לשם גרות עלתה לו הטבילה משא"כ בלי שום כוונה לא יועיל כלום.

עוד יש לעיין איך נעשה קטן גר עפ"י ב"ד הא קי"ל שצריך קבלת מצות קודם מילה וקודם טבילה. ות"י בריטב"א דאינו לעיכובא א"כ בקטן אפי' קיבל עליו המצות נעשה גר.

ובזה אפשר לבאר התוס' ועפ"י דברי הברכת שמוא' קידושין סימן ט"ו

דתוס' ס"ל הכוונה מעכב ואפי' קיבל עליו המצות נעשה גר והגירות חל ע"י טבילה ומילה לשום יהדות ומעכב הכוונה כנ"ל בלי הכוונה לא נעשה גר. ובקטן הב"ד מכוונים לשם ישראל ע"י דעת אחרת מקנה לה ומכח זכין לאדם שלא בפניו וע"י המילה וטבילה וכוונה שב"ד מכוונים לשם יהדות מצטרפין ונעשה גר ואה"נ דא"א מדרבנן וזהו גירותו דנעשה גר מדרבנן ויש כח ביד חכמ' לעקור דבר מה"ת בקו"ע ולהתירו בכת ישראל.

אולם צ"ע דאם נעשה גר מכח זכין לאדם שב"פ למה אפשר לו למחות הא אמרו התוס' שם דהוי זכות גמור לו.

ועי' מחנה אפרים זכיה ומתנה סימן א', דאה"נ דבשעת קטנות הגרות זכות לו אבל לאחר שהגדיל נעשה חוב וממילא אפשר לו למחות .

ויש לתרץ עפ"י שיטת הט"ז יו"ד סי' ש"ה על הרמ"א שכתב לבאר דעת הרמ"א בשם הריב"ש דאין ב"ד יכולין לפדות קטן (יתום) עפ"י תוס' דידן דכתב דזכיה אין שייך בקטן אא"כ הוא זכות גמור משא"כ אם יש קצת חוב א"א לזכות להם ועפ"ז כתב הט"ז הא דאי' דב"ד דתרם תרומה מגדול תרומתם תרומה משא"כ בקטן דאין תרומתם תרומה דכיון דאינו זכות גמור דאמר ניחא לי' לתינוק לתרום כשיגדיל אפי' הוא זכות אלא יש בו קצת חוב כתוס' דזכיה אין שייך בקטן אא"כ הוא זכות גמור א"כ בפדיון הבן נמי אמרינן ניחא

לי' טפי למעביד כשיגדיל וע"כ אין לבד לעדותו כשיטת הרמ"א.

אלא כח האב וא"כ דקשה דמבואר בגמ' דנעשה ע"י זכין לאדם וכו'.

וע"ז הקשה הש"ך בנה"כ אדרבא מהא נימא דלא אמרינן ניחא לי' טפי למעבד כשיגדיל דא"כ נימא בגירות נמי ניחא לי' כשיגדיל מעצמו וממילא יצא לחלוק על הרמ"א והט"ז ופסק דיש כח לב"ד לפדות קטן עיי"ש.

ולבאר ובהקדים דברי התוס' סנהדרין סח ע"ב ד"ה קטן לתרץ קושיות הרשב"א הנ"ל וז"ל ונראה דזכית דגירות לא דמי לשאר זכיות דמה שב"ד מבטלין אותו אינם זוכים בעבורו אלא הוא זוכה בעצמו בגופו שנעשה גר וכו' והא דפריך תנינא זכין לאדם שלא בפניו [משמע דהוי מכח זכיה] והיינו משום דאם היתה חובתו לא הי' ב"ד יוכל להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה וכו' אע"ג דהגדילו יכולין למחות ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה.

וכתב בחת"ס לתרץ קושית הש"ך מהא דאמרינן דעבדא בהפקירא ניחא להו שייך רק בגדול א"כ בקטן אי לא דגיררו הב"ד אפשר יטעום טעם איסור ושוב לא ירצה להתגייר מעצמו ובלאו האי סברא נמי אפ"ל ניחא לי' להתגייר מעצמו כשיגדיל דימחה שעה אחת ושוב יתגייר [דדעת התוס' שצריך שימחה משיגדל ממש דלא כהרשב"א לעיל דיגדיל היינו בדעת כמבואר בתוס' ד"ה לכי גדלה] ומבאר מהכי דהכח דיש לב"ד לזכות הגירות בשביל הקטן א"א דאפשר למחות לו כשיגדיל, [והא דאפשר לו למחות אפי' רוצה בגירות כתב החת"ס ע"פ הר"מ זכיה ומתנה דאפשר למחות על מתנה אפי' רוצה בה אבל איני רוצה שיזכה בה מכח פלוני].

וביאר הברכת שמוא' קידושין סימן יא אות ו בשם הגר"ח דתוס' ס"ל דגירות צריך מילה וטבילה ואחר שמל וטבל נעשה גר וא"צ כוונה [כקונה חפץ נותן כסף ומשלם נעשה שלו ה"ה הכי] וזהו דכתב תוס' דזוכה בגופו ובעצמו דכיון דמל וטבל נעשה ישראל אלא דבקטן אין כח לב"ד לעשות מילה וטבילה בגופו אלא מכח זכין לאדם והיינו דכתב דא"א לב"ד להתמצע להכניס גופו בהמילה וטבילה אם הוא חובה לו וע"ז הקשו תוס' דאי נעשה גר ממילא אחר שטבל ומל וא"צ קבלת המצות איך ימחה כשיגדיל ואי יש לו כח למחות משמע דמעכב איך נעשה גר א"כ ממנ"פ אי מעכב לא נעשה גר ואי אינו מעכב מאי מהני למחות וע"ז תירצו דאנ"ג קבלת המצות אינו מעכב בקטנותו ונעשה

אבל ברש"י א"א לומר כן דאיתא בשיטה מקובצת לפרש מה דכתב רש"י דהב"ד נעשין לו לאב דרש"י ס"ל דאינו בגדר זכיה מטעם שליחות אלא דצריך כח האב כדאמרינן בגמ' דניחא במאי דעביד אבוהון ואינו בגדר שליחות כלל

גר בקטונתו והא דיש לו כח למחות היינו דצריך עכשיו קבלת המצות ואי קיבל עליו המצוות נעשה גר ואי קיבל היינו מחאתו, דקבלת המצות אינו אלא דתלי וקאי.

ובזה אפ"ל גם בדעת רש"י ובה"ג כן דס"ל ג"כ דממילא נעשה גר ע"י מילה וטבילה ואלא צריך כח לעשות המעשים בגופו של הקטן ולזה לא מהני סתם זכיה כדעת תוס' אלא צריך קצת כח האב או מכח האב עצמו או האם הביאו לבי"ד והבי"ד נעשין לו לאב וניחא לי' במאי דעביד אבוהון מ"מ מבואר דברי הש"מ בדעת רש"י דצריך בעלות ואינו בזכיה גרידא ומבואר נמי קושית הפנ"י דהקשה למה כתב רש"י מגעו

ביין דאינו מילי דרבנן והקשה דמשמע דאינו גר רק למילי דרבנן ולא לדאורי' אלא לעולם ס"ל רש"י דנעשה גר אפי' מילי דאורי' והא דמהני מחמתו שכשיגדיל דצריך עכשיו קבלת המצות ואי קיבל עליו המצוות נעשה גר ואי קיבל היינו מחאתו, דקבלת המצות אינו אלא דתלי וקאי.

והא דכתב רש"י מגעו ביין כשר אפ"ל עפ"י מה דדנו הפוסקים כשימחה שכשיגדיל אי נעשה גוי למפרע וני"מ ביין שנגע כשהי' קטן ועי' תשובות חת"ס סי' קנג דכתב בפשטות דנעשה סתם יינם ואסור אבל עיין בהמאירי דכתב דלא אמרינן דנעשה גר למפרע ויין שנגע מותר ואפשר דרש"י נמי ס"ל הכי .



הר"ר יואל גרינהוט

כולל יטב לב מאנשעסטער

בדין עיסת חו"ל

ובשוי הרא"ש דבעינן שישיר יותר מכדי חלה כתבו ג"כ התוס' דף ט' ע"א ד"ה גלגל בא"ד וצריך שתהא גדולה כדי שיהיה לה היכרא אחר הפרשה דכתי' ראשית דבעינן שיהיו שירי ניכרין.

והנה פליגי הראשונים בדין דאוכל והולך ואח"כ מפריש אי יש על עיסת חו"ל דין טבל או לא דבשו"ת מהר"י וייל ס' מ"ח כתב דיש על חלת חו"ל דין טבל דרבנן ובדרבנן אמרי' יש ברירה וא"כ כשמפריש אחר אכילתו אמרי' דהוברר הדבר למפרע לפני אכילתו דזה הוה חלה וכן מדברי הרא"ש מבו' דיש עלייהו דין טבל שכתב בס"ס י"ג ואם יבואו אח"כ לידי צירוף נתחייב בחלה "ואוכל טבל" יעו"ש וכ"מ ברשב"א ברכות מ"ה בשם הראב"ד שכתב דאלו שאין מפרישין חלת האור אע"פ שאינה אלא מדרבנן אין זימון ביניהן וטעמא דמילתא דאין מזמנין על מי שאכל דברים האסורים וכו'.

ועיין בשו"ת חכם צבי (נחוספות עכסוף הספר ס"ק ג') דהק' על פי' זה דאין אפ"ל הוברר למפרע וכאילו הופרשה חלה שעה מקודם והלוא הפרשת חלה בדעת בעלים תלי' וכיון שאין דעת בעלים להפריש אלא בשעה זו איך תחול למפרע

במס' ביצה (ת. – ט:) אמר רבה שחט ציפור מערב יו"ט אין מכסין אותו ביו"ט גלגל עיסה מערב יו"ט מפריש ממנה חלתה ביו"ט אבוה דשמואל אמר אפי' גלגל עיסה מערב יו"ט אין מפריש ממנה חלתה ביו"ט לימא פליגא דשמואל אדאבוה דאמר שמואל חלת חוצה לארץ אוכל והולך ואח"כ מפריש אמר רבה מי לא מודה שמואל שאם קרא עלי' שם שאסורה לזרים.

ופירשוי בד"ה אוכל והולך כל הפת ומשייר ממנה "כדי חלה" ומפרישה באחרונה אלמא הפרשתה שלא לצורך היא ולא הויא הפרשה והמפריש ביו"ט אינו כמתקן דליתסר כשאר הגבהת תרומה דגזיר בי' רבנן מפני שנראה כמתקן.

וכתב הרא"ש (סימן י"ג) פירש"י אוכל כל הפת ומשייר "כדי חלה" ולא נהירא דא"כ הול"ל ומשייר כדי חלה אלא משמע שצריך לשייר יותר מכדי חלה כדי להפריש עליו חלה משום דבעינן "ראשית" ששירי' ניכרין כדתנן בפ"ק דחלה האומר כל גורני תרומה כל עיסתי חלה לא אמר כלום עד שישיר מקצת ומיהו מוקף וודאי לא בעינן מדשריא אוכל והולך ואח"כ מפריש.

תורתך

מבי מדרשא

שעשועי

רכה

נגד דעת בעלים בשלמא כשהוא אומר ב' לוגין שאני עתיד להפריש וכו' ועל סמך הפרשה זו רוצה לאכול מעתה שייך לומר יש ברירה משא"כ במפריש חלתו לתקן עיסתו מכאן ולהלאה ואין רצונו כלל שתהא חלה למפרע אין לו ענין ברירה יעו"ש.

ועיין במנחת יצחק (חלק ד' ס' נ"ט אות ה') שכתב ליישב קו' דמי יאמר דאין רצונו לתקן למפרע כדי להנצל מאיסור טבל (ואולי י"ל דקו' החכ"ל לאפשר דאינו יודע בכלל לנריך לתקן את טבלו למפרע וא"כ צאופן כזו אין כאן דעת בעלים שיחול למפרע חלף דכונה להפריש מכאן ולהלאה) וכתב המנח"י שם דעדיין קשה הוא מה מהני מה שמפריש כעת כיון דבתחילה לא אמר מה שאני עתיד להפריש.

ובחזו"א דמאי (סימן י"ג ס"ק י"ד) כתב ליישב דהוה תנאי ב"ד דתיכף לחיוב העיסה בחלה תוקדש החלה אותה שעתיד להפריש וכיון שקבעו חז"ל תקנה קבועה לכל ישראל וכל ישראל עושה ע"ד חז"ל הוי כהתנה כ"א על עיסתו בשעה שמגלגלה שמפרישה יעו"ש.

אבל שאר ראשונים פליגי וס"ל דלא הוה טבל אלא דאיכא דין הפרשה כ"מ בבעה"מ בסו' (דפי הרי"ף ד' ע"ב) שכתב דחלת חו"ל מאחר דקיימא לן כשמואל דאוכל והולך ואח"כ מפריש "הא לא טבולא כל עיקר" יעו"ש וכ"כ הר"ש משאנן בפ"ד מחלה בא"ד דנהי "דאינה טובלת" כדאמר שמואל וכו' וכ"כ הטור

ביו"ד ס' שכ"ג "דלא הוה טבל" דמותר לאכול מהפת ולהפרישה אח"כ יעו"ש.

וכ"כ הרי"ט אלגזי בפ"ד מבכורות (ס"ק מ"ז אות ב') דלא תקנו תרומה בחו"ל כ"א לענין הפרשה בלבד כדי שלא תשתכח תורת תרומה אבל לא תקנו דכל עוד שלא הפריש אסור משום טבל וכתב דלפי"ז י"ל דמה שתקנו להפריש הוא משום כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ובעינן דלהוי הפרשה כעין של תורה ובעינן מוקף ודלא כהרא"ש הנ"ל.

ולפי זה בחלת חו"ל אף אם לא יפריש לבסוף כלל לא עבר איסור טבל דרבנן רק ביטל מצות הפרשה שתיקנו כ"כ בבית מאיר יו"ד ס' שכ"ג ובחלקת יואב (אור"ח ס' י"ד נהגות ז"ה וע"ה) אבל לפי שי' המהר"י וי"ל והרשב"א וכו' בוודאי דעבר איסור דרבנן דהרי הוה טבל דרבנן אלא דיכול לאכול ואח"כ להפריש.

עוד נפקא מיני' יש לומר בדברי התהלה לדוד (ח"ג ס' קכ"ח) שכתב דלפמש"כ המג"א בריש ס' ח' דהא דמותר לברך ברכת חלה מיושב כיון דאינו אלא לתקן מאכלו משא"כ בחלת חו"ל דאוכל והולך ואח"כ מפריש כתב התהלה"ד דנראה דצריך לברך מעומד (דהכי אינו מתקן מאכלו דהא מותר לאכול ואח"כ להפריש) ולכאורה זה דוקא להשי' דאינו טבל רק דאיכא דין הפרשה שייך שפיר למימר דבכה"ג צריך לברך מעומד ככל ברכת המצות משא"כ לפי השי' דס"ל דאיכא עלייהו שם טבל גמור א"כ אע"פ דיכול לאכול ואח"כ

להפריש מ"מ מתקן מאכלו (ע"י זכיה וכו"ב).

שם שמביא רא"י לדבר ולפי זה י"ל דתי' הגמרא דאעפ"כ כיון דיש עלי' שם חלה א"כ מחזי כמתקן.

והנה בפשטות סו' הגמרא בביצה (ק' ט' ע"א) משמע דלא הוה טבל רק דאיכא דין הפרשה ולכן בעי הגמרא למימר דמותר להפריש חלת חו"ל ביו"ט דאין כאן תיקון וכפירש"י בד"ה אוכל והולך "אלמא הפרשתה שלא לצורך הוא ולא הוה הפרשה וכו'" יעו"ש, אבל אי נימא דאיכא עלייהו דין טבל רק דסמכינן אברירה א"כ לכאורה הוי מתקן דהרי איכא על העיסה דין טבל וע"י הפרשתו תיקן את הטבל, ותי' החז"א (ס' י"ג ס"ק י"ד) די"ל אי חייל בתנאי בי"ד א"כ י"ל דפריך דלא הוה שבות כיון דכבר חייל בתנאי בי"ד ומשני הגמרא מי לא מודה שאם קרא עלי' שם וכו' וא"כ ע"י הפרשתו חייל השתא, מיהו סיים החז"א דלשון הגמרא ל"מ כפירוש זה דהול"ל מי לא מודה שמואל שאינה אסורה לזרים עד שיפריש.

ובקהל"י הק' עוד דלפי השי' דצריך שישתייר יותר מכדי חלה א"כ מדוע בעי הגמרא למימר דכשמפריש אינו מתקן והא בזה שמפריש מתקן המקצת שצריך לשייר לבסוף ותי' הקהל"י דכיון דע"י הפרשתו אמרי' דחל החלה למפרע עוד לפני אכילתו א"כ לא מקרי מתקן, דמתקן לא הוה אלא כשמחדש דבר משא"כ הכא שמברר איסור מן היתר וא"כ אע"פ שמפריש חלה מ"מ כיון דתיקנו חז"ל דיש כאן חלה אינו אלא מברר איסור מן היתר וניתקן עיסתו עיין

ולכאורה פלוגתא דרש"י-תוס' והרא"ש אי בעינן שישתייר מקצת בשעת הפרשה דבעינן ראשית דשירי' ניכרין תלוי בהנ"ל דרש"י י"ל דס"ל כשי' הטור והבעה"מ ודעמי' דלא הוה טבל אלא כדי שלא תשתכח מצות חלה חייבי חז"ל להפריש לכן לא בעינן שישתייר מקצת בשעת הפרשה וסגי בזה דמשייר כדי חלה (והגם להמהרי"ט אלגזי כתב דלע"ג דהוה רק דין הפרשה מ"מ י"ל דכל דתיקון רבנן כעין דלורייא תיקון ובעינן מוקף מ"מ כשי' רש"י י"ל דלא ס"ל הכי דהרי ס"ל דלוי' לשייר כ"א כלי חלה ולא שייך כלל דין מוקף) אבל הרא"ש והתוס' ס"ל כשי' הראשונים דשפיר חל עלייהו דין טבל (וכמפורט גלסון הר"ש) ולכן שפיר כתבו דבעינן שישתייר מקצת כדי שיהא שירי' ניכרין ככל דיני חלה דבעינן שירי' ניכרין ואע"ג דכתב הרא"ש דלא בעינן מוקף מ"מ כיון דסוכ"ס יכול לאכול קודם שמפריש בפועל (ואף דכתב החז"א דיש כאן תנאי בי"ד מ"מ י"ל דהפרשה צפועל הוי לצוקף) א"כ בע"כ דאין כאן דין מוקף ולא מסתבר ל"י למימר דאיכא דין מוקף על מקצת שישתייר, משא"כ בדין שירי' ניכרין שפיר י"ל דאיתנהו כדין טבל גמור (ועיין רש"י זכורות כ"ז ע"א ד"ה אוכל והולך שכתב לגבי תרומת חו"ל דהוה טבל ואפשר דשאני חלה מתרומה ו"ע).

ולפי זה שפיר יתבאר מח' רש"י-תוס' בביאור תי' הגמרא אמר רבא מי לא מודה שמואל שאם קרא עלי' שם

יניח רק כשיעור חלה דמי כמהן דמפריש ביו"ט מבואר דלא כהנ"ל רק דגם לרש"י בעינן הפרשה בפועל, אבל צ"ע דהרי לפירש"י הטעם דאסור להפריש ביו"ט הוא משום דחל עלי' שם חלה והוי בכלל אין וכו' א"כ י"ל בגוונא דלא מפריש אין כאן איסור וצ"ע (עיין נחלת לחס ס' ז' ס"ק כ"ב שהק' לפי הש"י הנ"ל דאסור להיות אוכל והולך ולשייר כדי חלה ביו"ט א"כ מה מקשי' דבינה דף ט' ע"א לימא פליגא דשמואל אדאבדו מדיכול להיות אוכל והולך וכו' והלוא נשבת ויו"ט אסור להיות אוכל והולך א"כ שפיר יס' כאן תיקון יעו"ש ולכאורה יס' לישב דק' למס' הגמרא דמתרמינן מי לא מודה שמואל שאס קרא עלי' וכו' אמרי' דנשבת ויו"ט אסור לשייר כדי חלה כיון דאיכא עלי' שם חלה ה"ה בכלל אין מגביהין וכו' ודו"ק).

משא"כ לשי' התוס' והרא"ש דצריך לשייר מקצת כדי שיהא שירי' ניכרין והטעם דאסור להפריש ביו"ט הוה משום דמחזי כמתקן א"כ היכא דמשייר יותר מכדי חלה כדי להפריש במוצאי יו"ט תו לא הוה מחזי כמתקן דלא עביד מידי (עיין דב"י וז"ח ס' תק"ז שכתבו חילוק זה אס' משייר יותר מכדי חלה או דמשייר אלא כדי חלה).

ולכאורה נפק"מ נמי לענין ברכה דלשי' התוס' והרא"ש דמשייר יותר מכדי חלה ועושה הפרשה על מקצת שיריים שפיר אפשר למיברך (ואע"ג דהפרכתו חל למפרע מ"מ כיון שעושה הפרשה בפועל לכאורה שייך לברך) וכ"כ במקדש מעט הל' חלה ס' שכ"ג ס"ק ח"י דמברך, ומפקפק דאולי צ"ל בהדיא שיהא חלה זו גם על הנאכל אבל לפירש"י דמשייר רק כדי חלה א"כ

שאסורה לזרים דרש"י פי' בד"ה מי לא דאע"פ שאינו צריך להפרישה, שאם קרא עלי' שם שחל עלי' שם חלה ואסורה לזרים "ואיתא בכלל דאין מגביהין תרומות ומעשרות ביו"ט" ובתוס' פי' מי לא מודה וכו' א"כ כיון דשם חלה עלי' "מחזי כמתקן" (עיין בקרבן נתנאל-ל ס"ק א' דהביא ז' פירושים האלו יעו"ש).

ולכאורה י"ל דקאזלי לטעמייהו דרש"י ס"ל דאין כאן דין טבל אלא דאיכא מצות הפרשה א"כ אי אפשר לומר הטעם דמחזי כמתקן דהרי אינו טבל דנימא דמחזי כמתקן אלא דסוכ"ס כיון דאיכא עלי' שם חלה הוה בכלל אין מגביהין תרו"מ ביו"ט ותוס' ס"ל דהוה טבל אלא דיכול לאכול ואח"כ להפריש א"כ איה"נ דלא הוה מתקן ממש מ"מ מחזי כמתקן דהא איכא על העיסה שם טבל וע"י הפרשתו מתקן וא"כ שפיר כתבו התוס' הטעם משום דמחזי כמתקן.

ולפי זה שפיר מובן מה שהביא הרא"ש בס' י"ב בשם רבינו חיים שפסק בשם רש"י (והוציא בטור ס' תק"ז) דאפ' מה שאוכל ומשייר החלה הוה בכלל דינא דאין מגביהין תרומות ומעשרות ביו"ט פי' דאע"פ שאינו מפריש מידי מ"מ כיון דס"ל לרש"י דאי"צ לשייר מידי וטעם האיסור בזה דאיכא עלי' שם חלה הוה בכלל אין מגביהין וכו' א"כ ה"ה היכא דלא מפריש מידי רק משייר "כדי חלה", הוא הדין בכלל דאין מגביהין וכו'.

אבל עיין במשנה ברורה (ס' תק"ז ס"ק כ"ב) שכתב בא"ד ועוד דאם לא

לכאורה א"א לברך דהרי אין כאן הפרשה רק בזה שמשייר כדי חלה נקרא עלי' שם חלה ממילא וכ"כ בפתחא זוטא כלל ח' ס"ק ז' להסתפק לפירש"י א"א לברך דכבר נעשה מצות הפרשה ונשאר בצ"ע.

וכתב שם להסתפק אם צריך דעת קודם אכילה שיהיה משייר חתיכה בשביל החלה או דאי"צ שום מחשבה וכתב דאי נימא דאי"צ שום מחשבה א"כ צ"ע איך משכחת לה בחלת חו"ל שיאכל טבל דהרי אינו אוכל כל החמשת רבעים בלעיסה אחת א"כ בשעת אכילה אינו עושה שום איסור דאם ישייר מעט הרי נתקן אכילתו ואם יאכל כולה גם מה שצריך לשייר ג"כ אינו אוכל טבל רק

שאוכל חלה ולפי דברינו הנ"ל איה"נ דלשי' רש"י ודעמי' אינו דין טבל וכמו שנתבאר.

ועיין במעדני ארץ (פ"ד מהל' תרומות הט"ז אות ה') שכתב דבשני לוגין שאני עתיד להפריש מסתבר דאינו רשאי לברך דבשעת שאומר שני לוגין וכו' א"א לברך כיון שעדיין הוא צריך להפריש וכן בשעת שמפרישה א"א לברך כיון שהוא רק מברר עכשיו מה שכבר נעשה תרומה למפרע (ועיין ע"ס עמניא ע"ס משנת חכמים בלפנת פענח דיני בריכה אות ל"ב ע"כ) עמנך בשעת הפרשה) ולפי שי' א"א לברך אחר שכבר אכל העיסה כיון דחלות החלה חל למפרע ואינו רק מברר וצ"ע.



הר"ר בנימין אללעך

כולל יטב לב מאנשעסטער

אפשר לקיים שניהם

ביוה"כ בלבד דאינן כשרים אלא בו אבל בשאר ימות השנה כיון דאפשר בכהן הדיוט בלתי דחיית הל"ת דכלאים אין לנו לקיים עשה דעבודה בכהן גדול ע"י דחיית הל"ת וכה"ג אמרי' בשבת בפרק ר"א דמילה (דף קל"ג ע"א) גבי בשר דמרביןן אפי' במקום בהרת יקוץ ופריך לאביי אליבא דר"ש דס"ל דדבר שאינו מתכוון מותר אפי' במקום דהוה פסיק רישא ואי איכא אחר דלא קמכווין לקוץ הבהרת ליעבד אחר כדר"ש בן לקיש דאמר "כ"מ שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב וא"ל יבוא עשה וידחה הל"ת" הרי דאפי' גבי מילה דעיקר המצוה מוטלת על אבי הבן מ"מ היכא דאיכא אחר עביד ל"י ע"י אחר שלא לדחות הל"ת כ"ש מצות עבודה שאינה מוטלת על הכה"ג יותר מכהן הדיוט כיון דאפשר בכהן הדיוט בלתי דחיית הל"ת דכלאים אין לעשות ע"י הכה"ג כיון דאפשר לקיים שניהם ובגמרא אמרי' דכה"ג אם רוצה לעבוד העבודה הרשות בידו.

עוד הק' השאגת ארי' אפי' למ"ד אבנטו של כהן הדיוט הוי נמי של כלאים מ"מ בשל כהן הדיוט ליכא משום כלאים אלא באבנט לחוד ואילו בשל כהן גדול

ברמב"ם (ספ"י מהל' כלאים) כתב, 'כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת העבודה אפי' במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת העבודה שהוא מצות עשה כצ"ע.

וכ"כ הרמב"ם (נפ"ח מהל' כלי המקדש הי"א וי"ב) דבגדי כהונה מותר ליהנות לפיכך לובשם ביום עבודתו ואפי' שלא בשעת עבודתו חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנו אסור לכהן הדיוט ללובשו אלא בשעת עבודה ובראב"ד שם פליג וס"ל דאפי' האבנט מותר שלא בשעת העבודה.

והנה עיין בשאגת ארי' (סי' כ"ט) דהקשה מהא דפליגי אמוראי בפ"ק דיומא (דף ה: א.) אי אבנטו של כה"ג זהו אבנטו של כהן הדיוט דתרווייהו הוה של "כלאים" או דרק של כהן גדול הוה של "כלאים" אבל של כהן הדיוט הוה של "בוץ", וא"כ לשיטת הרמב"ם דבגד כהונה יש בה משום איסור כלאים בע"כ צ"ל דבשעת עבודה אשתרי משום עשה דוחה ל"ת א"כ למ"ד דשל כהן הדיוט הוה של בוץ לא היה הכהן גדול רשאי לעבוד שום עבודה כל ימות השנה אלא

היה עוד בגדים של כלאים והלובש כלאים לדבר הרשות עובר בכל בגד ובגד בפנ"ע.

כיון דסוכ"ס יכולה להתקיים ע"י אדם אחר.

אלא ע"כ כתב השאג"א דהא דהותרה כלאים בבגדי כהונה הותרה לגמרי אפי' שלא בשעת עבודה ולא משום דין עשה דוחה ל"ת ולכן רשאי הכה"ג לעבוד כל ימות השנה אפי' למ"ד אבנטו של כהן הדיוט הוה של בוץ מ"מ כלאים הותרה לגמרי.

ובבית הלוי שם תי' דבע"כ צ"ל דהאחר יקיים המצוה וימול בשליחותו של אב נמצא דהוא בעצמו (הא"ט) מקיים המצוה וא"כ שפיר מקרי אפשר לקיים שניהם גם לגבי אותו אדם עצמו דהל"ת אין עובר כיון דהוא בעצמו אינו המוהל ולגבי דינא דמצוה בו יותר מבשלוחו בוודאי דאין הל"ת נדחה כיון דלא הוה אלא הידור מצוה ע"כ דבריו.

ועי' בבית הלוי (ח"ט ס"י י) שתי' קו' השאג"א דהא דאמרי' כ"מ שאתה מוצא עשה ול"ת ואתה יכול לקיים שניהם מוטב, לא הוה אלא באותו אדם עצמו דיכול לקיים בלא הדחיי' של הל"ת, אבל אם הוא אינו יכול לקיים בלא דחיי' אע"ג דהך עשה יכול להתקיים ע"י אחר בלא דחי' לא מקרי דאפשר לקיים שניהם, ולפי זה מיושב קו' השאג"א דלא מקרי יכול לקיים שניהם הא דהכהן הדיוט יכול לעבוד העבודה בלא דחיי' הל"ת דהרי הכה"ג לגביא"א לקיים שניהם בלא דחיית הל"ת.

אלא דקשה ממש"כ רש"י שם בד"ה ואי איכא אחר שאינו חושש לטהרו ליעבד אחר "ולא ליקן אב להתם" ועי' בפרי מגדים (יו"ד ס"י כ"ח שפתי דעת ס"ק י"ד) שכתב דנראה מדברי רש"י דאם האב היה עומד שם הוה המוהל השליח של האב והאב היה עובר על קציצת הבהרת אף דאין שליח לדבר עבירה מ"מ "היכא דהשליח לאו בר חיובא המשלח חייב".

וכ"כ באפיקי ים (ח"ג ס"י ל"ד), דל"א כללא דכ"מ שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים שניהם וכו' אלא אם האיש בעצמו יכול לקיים שניהם וכנ"ל.

והביא דברי המש"ל (פ"י מהל' טומאת ל"עט ה"ט) שכתב דכיון דהמצוה מוטלת על האב א"כ כשהאב עומד שם המוהל שליחותי' דאב קא עביד וכיון שכוונת האב לטהרו ה"ה עובר בלאו יעו"ש.

והק' הפרי מגדים על המש"ל דמשמע מדבריו דכל זמן שאין האב עומד שם אף דבשליחותי' דאב קעביד אינו עובר והא לכאורה מה לי עומד שם ומה לי אם אינו עומד שם אם ממנה שליח יש כאן שליחות, ושמעתי מכ"ק אדמו"ר מפשעווארסק שליט"א (פ"ר תזייע ט"ס)

אלא דלפי"ז קשה מסוגית הגמרא בשבת בפרק ר' אליעזר דמילה דמוכח התם מהא דמקשינן וליעבד אחר, דאע"פ דאין העשה יכולה להתקיים באותו אדם עצמו מ"מ מקרי אפשר לקיים שניהם

ליישוב, די"ל דאע"פ דהאב אינו ממנה המוהל לשליח מ"מ אם האב היה עומד שם יש כאן ממילא חלות שליחות ד"עומד על גביו" וכמש"כ הרשב"א (חולין י"ז ע"ב) דאף בכה"ג דליכא שליחות מ"מ ע"י שעומד על גביו יש כאן חלות שליחות (והדברים ארוכים ואמ"ט) וא"כ שפיר מבואר דברי רש"י דאע"ג דלא מינהו שליח אם יעמוד ע"ג יש כאן חלות שליחות.

והנה המש"ל לא כתב הטעם דהוה שליח לדבר עבירה כיון דהמוהל לאו בר חיובא כמש"כ הפרי מגדים והיה אפ"ל דס"ל דגם השליח מקרי "בר חיובא" דהרי גם הוא בכלל לאו ד"לא תקוץ בהרתו" ודוקא בכה"ג דהשליח אינו בכלל הלאו כגון כהן שאמר לשליח ישראל-ל לקדש לו אשה גרושה דהישראל-ל לא הוה בכלל הלאו אבל הכא גם השליח בכלל הלאו דלא תקוץ בהרתו אלא השתא אין כאן עבירה כיון שאינו מכוין לקוץ בהרתו, אלא דע"י במש"ל פ"ה מהל' מלוה ולוה הי"ד שכתב דאף בכה"ג דעל מעשה זו שעושה עכשיו לא הוה בר חיובא אמרי' יש שליח לדבר עבירה (ולא כמש"כ רעק"א בתשו' סי' קצ"ד) וא"כ א"א לומר הנ"ל ודו"ק.

אלא י"ל דכונתו כמש"כ האפיקי ים (ח"ב סי' ל"ד) דאין לחלק מעשה אחת, וכיוון דלענין המצווה אמרינן שלוחו של אדם כמותו ה"ה לגבי העבירה ולכן אמרינן דלא ליקו האב להתם כדי שלא יהיה שליחות.

אולם הק' העונג יו"ט (חלק יו"ד סי' קי"ג) דלכאורה אף דאמרי' שלוחו של

אדם כמותו מ"מ אם יש במעשה שהוא עושה בשליחותו מידי דלא מצינן למירמי על המשלח ומידי דמצינן למירמי על המשלח אמרי' מה דלא מצינו למירמי לא רמינן עליו ומה דמצינן למירמי רמינן עליו, וא"כ מאי איכפת לן מה שהאב מכוין לקוץ בהרת בנו והמוהל עושה בשליחותו, מ"מ נימא דמה שמל הוא בשליחות האב ומה שמכוין לקוץ הבהרת אין המוהל עושה בשליחותו אלא אדעתא דנפשי' שאינו רוצה בקציצת הבהרת עיין שם דנשאר בצ"ע.

נמצא מכל האמור דעבדינן כל מה דאפשר דלא להוי שליחות כדי שלא נעבור על איסור קציצת בהרת, או כמש"כ הפרי מגדים דישלדב"ע כיון דהשליח אינו בר חיובא, או כמש"כ האפיקי ים דלא מחלקינן במעשה אחת בין השליחות להמצוה להשליחות לדבר עבירה, וא"כ צ"ב בדברי הבית הלוי שכתב ליישב סוגית הגמרא דכיון דהאב מקיים המצוה א"כ שפיר אפשר לקיים שניהם גם באותו אדם עצמו דלפי הנראה אין כאן שליחות אפי' לחלק קיום המצוה.

והנה ע"י בש"ך בחו"מ (סי' שפ"ב ס"ק ד') דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן את בנו לאחר למוהלו וכו' וכתבתי זה לפי שראיתי כמה אנשים מכבדים לאחרים למול את בניהם אף שהם בעצמם יכולים למול ולדעתי הם מבטלים מצות עשה ומצוה גדולה של מילה ויש לבי"ד לבטל הדבר עכ"ל.

וכתב בתבואות שור (סי' כ"ח ס"ק י"ד) להוכיח מסוגיא דידן (נפסק ר')

אינו אלא לגוף מצות מילה ולא לגבי המצוה המיוחדת של האב.

ולפי זה כתב באפיקי ים דמיושב נמי הקו' מפרק ר' אליעזר דמילה דמשמע דדינא דאפשר לקיים שניהם הוא לאו דוקא באותו אדם עצמו אלא אף אם נתקיים ע"י אחר מקרי אפשר לקיים שניהם, דלפי הנ"ל אין כאן ראוי דהרי על המצוה המיוחדת של האב אין כאן יתרון די"ג בריתות דנימא עשה דוחה לא תעשה ועשה ושפיר מקרי אפשר לקיים שניהם לגבי עצם מצות מילה.

והנה חזינן פלוגתא בין השאגת ארי' להבית הלוי בכללא דכל מקום דאפשר לקיים שניהם אי הוה דוקא באותו אדם עצמו או דאפי' אם יתקיים העשה ע"י אדם אחר מקרי אפשר לקיים שניהם, וצ"ב במאי נחלקו.

כתב הב"י בהל' ציצית (סי' י"א) בשם רבינו ירוחם בהא דחוטי פשתן פוטרים בבגד של צמר וכן חוטי צמר פוטרים בבגד של פשתן, דכלאים בציצית מותר, דעשה דוחה לא תעשה היינו דוקא כשאינו מוצא ממינו אבל אם מוצא ממינו פי' חוטי צמר שיפטרו לבגד של צמר לא יטיל בו כלאים, כדאמר ריש לקיש כ"מ שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול מוטב וכו'. והב"י חולק עליו וכתב דנראה לי דאע"פ שאינו מצוי לו ממין אחר מאחר שאפשר לקיים שניהם אילו הי' מצוי לו לא דחינן את הלא תעשה.

אליעזר דמילה) דלא כהש"ך, דאמרי' בגמרא "ואי איכא אחר ליעבד אחר" ואע"ג דהאב יכול למול אמרי' שהאחר ימול, ואי נימא דע"י שאחר ימול יבטל מצות האב א"כ אין כאן אפשר לקיים שניהם אע"כ דשפיר יכול האב לכבד לאחר בשליחותו ומקיים מצותו.

נמצא מתבאר מדבריו דאיה"נ דהמוהל שליחותי' דאב קעביד, ושפיר יתבאר דברי הבית הלוי שכתב דהכא מתקיים אפשר לקיים שניהם גם באותו אדם עצמו כיון שהאב ממנה את המוהל לשליח, אלא דמדברי רש"י הנ"ל מוכח לכאורה דאין כאן שליחות.

והנה עי' בבית הלוי (סס) ובאפיקי ים (ח"צ סי' ל"ה) שכתבו ליישב קו' התבו"ש עפמ"ש"כ התוס' בשבת (קל"ז ע"ב ד"ה הא' ע"ה) דהק' בהא דקיימא לן דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה נילף ממילה בצרעת דדחי, ותי' התוס' די"ל מה למילה שכן נכרתו עלי' י"ג בריתות.

והנה במצות מילה איכא תרי דינים במצות מילה, א' מצות מילה בעצמותה ונכרתו עלי' י"ג בריתות, ב' מצוה מיוחדת על האב למול את בנו, ובמצוה המיוחדת על האב אין יתרון בי"ג בריתות, וא"כ שפיר מיושב קו' התבואות שור, דאיה"נ דמיעקרא המצוה מיוחדת של האב מ"מ אין לנו לדחות עשה ולא תעשה דבהרת משום מצוה דאב דהרי במצוה זו לא נכרתו י"ג בריתות וא"כ אמרי' אין עשה דוחה לא תעשה ועשה דגילה הקרא דמילה בצרעת

ושמעתי מהגר"א אריאלי שליט"א שאמר לבאר פלוגתתם, דבאמת יש לפרש בתרי אנפין טעמא דאמרי' דבאפשר לקיים שניהם אין עשה דוחה הלא תעשה, אופן א', דעשה דוחה לא תעשה בקושי ובדוחק התירו ע"ד מש"כ רש"י במס' יומא (ק"ו ע"ב) ד"ה דחוי' דטומאה דחוייה בציבור בקושי הותרה ולא היתר גמור וכל כמה דמצינן להדורי מהדרינן שיעשה בטהרה.

ועיין ברמב"ם (פ"ד מהל' גי'אט מקדש ט"ו) שכתב וז"ל מפני שהטומאה לא הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחוי' היא עתה מפני הדחק "ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר", נמצא לפי"ז דכיון דכל הדחיית הלא תעשה אינו אלא במקום שאי אפשר ולכן כשאפשר לקיים שניהם לא דחינן.

ואופן ב', דאין הטעם דעשה דוחה לא תעשה כיון דא"א בענין אחר, אלא דבכה"ג דאי"צ שהעשה ידחה הלאו אמרי' דאין לו כח לדחות.

וא"כ אי נימא כהצד א' מהדרינן בכל מאי דאפשר דלא לידחי הלא תעשה דהרי בקושי הותרה וכיון שמצוי במקום אחר טלית של צמר וחוטי צמר א"כ אין לנו רשות לדחות הלא תעשה "אף במקום שאינו מצוי", וכמש"כ הב"י, דהרי כל הדחיי' אינו אלא בקושי. והרבנינו ירוחם ס"ל כצד ב', דכיון דאי"צ שהעשה ידחה אמרי' אפשר לקיים שניהם, א"כ במקום שאינו מצוי טלית של צמר וחוטי צמר שפיר אמרי' עשה דוחה לא תעשה

דהרי בכה"ג בעינן שהעשה ידחה הלא תעשה.

ולפי זה יש לבאר נמי מח' השאגת ארי' והבית הלוי, דהשאגת ארי' ס"ל כצד א', דכיון דלמעשה יכול להתקיים העשה ע"י אחר אמרי' "אפשר לקיים שניהם" כמו בטומאה דחוי' בציבור דמהדרינן לטהורים ה"ה הכא מהדרינן בכל מאי דאפשר דלא לידחי הלא תעשה.

והבית הלוי ס"ל כצד ב', דכיון דאי"צ שיעשה ידחה לא אמרי' עשה דוחה לא תעשה, א"כ שפיר י"ל דהנ"מ אם באותו אדם עצמו יכול להתקיים העשה והלא תעשה אמרי' אפשר לקיים שניהם אבל אם באותו אדם עצמו א"א לקיים שניהם א"כ אי אפשר לומר דאי"צ שהעשה ידחה דהרי לגבי אותו אדם עצמו בעינן שהעשה ידחה ללאו.

והנה עיין בשאג"א (סי' ל"ז) שכתב לגבי מי שאין לו מצה של מצוה של מצוה של היתר אלא של חדש או של איסור אחר, אם אמרי' עשה דמצה דוחה לא תעשה דחדש וכדו' וכתב באמצע התשו' בד"ה עוד עלה בדעתי "די"ל דכי אמרי' עשה דוחה לא תעשה הנ"מ בכה"ג שא"א לקיים המצות עשה בשום ענין אבל הכא דאפשר במצה דהיתרא אלא דלא נזדמן לו של היתר אלא של איסור אינו דוחה הלא תעשה דבאמת איכא היתרא בעלמא ולא אומרינן עשה דוחה לא תעשה אלא בכה"ג שא"א בשום ענין להתקיים בלתי דחיית הל"ת אבל היכא דאפשר לעשה להתקיים בשום ענין בלתי דחיית הל"ת

אלא שלא נזדמן לזה היתרא ל"א עשה דוחה ל"ת", והיינו ממש כסברת הב"י בהל' ציצית הנ"ל.

מ"מ כתב השאג"א (נד"ה מ"מ) דא"א לומר סברא הנ"ל דהרי מצינו בגמרא בפרק ר' אליעזר דמילה הנ"ל דאע"ג דבדאיכא אחר אפשר לקיים מ"ע בלי דחיית הל"ת מ"מ היכא דליכא אחר אמרי' עשה דוחה ל"ת א"כ ה"ה הכא אע"ג דאם נזדמן לו היתרא הי' אפשר לקיים בלתי דחיית הל"ת מ"מ אם לא נזדמן לו אלא של איסור שפיר דחי הל"ת.

ולפי מה שנתבאר דברי השאג"א דס"ל כצד א' דכל מאי דאפשר להדורי דלא לידחי לא דחינן א"כ הכא נמי נימא דכשלא נזדמן לו אלא של איסור לא לידחי הל"ת וכמו שנתבאר בשי' הב"י, דכיון דכל הדחוי' אינו אלא בקושי אין לנו רשות לדחות אף במקום שאינו מצוי.

וצריך ליישב בשי' השאגת ארי', דשפיר יש לומר דאע"ג דבקושי התירה מ"מ בכה"ג שאין לו מצה של איסור שפיר י"ל דס"ל דהוה בקושי ונדחה הל"ת.



הר"ר רפאל הכהן קאהן

כולל יטב לב מאנשעסטער

העובר ואינו פודה בנו בזמנו

היא דמן התורה אפשר לפדות לאחר שלשים, רק משום מצוה הבאה לידך אל תחמצינה צריך לפדות ביום שלשים.

הרא"ש במנחות (סו.) מביא ראייה מגמרא גבי ספירת העומר, "מיום הביאכם את עומר התנופה וכו' תספרו חמשים יום, יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור ת"ל מהחל חרמש בקמה תחל לספור", ראינו שיש פסוק מיותר לומר שצריך לספור מיד. א"כ בפדיון הבן שיש רק פסוק אחד הוא למעוטי לפני שלשים, אבל אחר שלשים מכאן ואילך זמניה, אי לאו משום ושמרתם את המצוות מצוה הבאה לידך אל תחמצינה.

המוגן אברהם מביא שיטת תוס' במס' מועד קטן שעוברין בשעה אחר ל', וכן הוא שיטת רש"י בגמרא בכורות (ק"ג) דענין הסוגיא שם הוא אימתי מתחיל המצווה, ומסיק הגמרא שם "רב ששת אמר שאינו עובר עליו עד שלשים יום", ולשון רש"י ד"ה רב ששת: "מכאן ואילך עובר" וכן כמה ד"ה ברש"י אחרי זה ד"ה מצוה לפדותו דמאלתר וכו' "ומכאן ואילך עובר" ואפילו דבעצם הגמרא מיירי מפדיון פטר חמור אבל הברייתא שם מיירי גם מפדיון הבן.

המחבר ביו"ד בהלכות פדיון בכור (סימן ע"ה סעיף י"א) כתב, "אין הבכור ראוי לפדיון עד שיעברו עליו שלשים יום, ואחר שלשים יום יפדנו מיד שלא ישהה המצווה", וכתב הרא"ש משום מצוה הבאה לידך אל תחמצינה, דכתיב "ושמרתם את המצוות" אל תקרי מצות אלא מצוות, מצוה הבאה לידך על תחמצינה, משמע משיטת הרא"ש שאין עוברים על עשה אם פודה את בנו אחר ל' רק משום מצוה הבאה לידך וכו'.

המהרי"ט אלגזי מביא ראייה לשיטת הרא"ש מגמרא (שנת קל"ג): בסוגיא דמילה דוחה שבת, "רב אחא בר יעקב אמר, אמר קרא וביום השמיני ימל בשר ערלתו אפי' בשבת", מקשה הגמרא "האי שמיני מיבעי ליה למעוטי שביעי" (שהמטה הוא רק מיום השמיני) ומתרץ הגמרא "מבן שמונת ימים ימול לכם כל זכר נפקה לאפוקי שביעי" מקשה הגמרא "ואכתי מיבעי ליה חד למעוטי שביעי וחד למעוטי תשיעי, דאי מחד הוה אמינא שביעי הוא דלא מטא זמניה אבל משמיני ואילך זמניה הוא" וכו'. א"כ בפדיון הבן שיש רק פסוק אחד, "ופדויו מבן חודש תפדה", הוא רק לאפוקי לפני יום שלשים, אבל אחר שלשים יום זמניה

שקודם כל בכור בניך תפדה ואח"כ עלייה לרגל, אבל בלי גזירת הכתוב מצוה של עליה לרגל קודם, וא"כ קשה לשיטת הלבוש שהוא עשה בכל יום ויום דא"כ בשביל זה לבד הוא קודם.

ובאמת יתכן שהמקור של הלבוש הוא מהגמרא בקידושין דלעיל, להלכה למעשה פסק הרמב"ם (הלכות נזירות פ"א הלכה ד') וז"ל: "היה בנו לפדות והגיע עת לעלות לרגל ואין לו כדי לזה ולזה פודה את בנו ואח"כ עולה לרגל, שנאמר כל בכור בניך תפדה ואח"כ לא יראו פני ריקם" עכ"ל. חזינן שהרמב"ם פוסק כשיטת ת"ק, ולמה באמת הוא קודם, הא קשה הב' קשיות שהקשינו, א"כ הקושיא שמשם מקשים על הלבוש שם הוא המקור, שהפסוק אומר לנו "כל בכור בניך תפדה" לפני "ולא יראו פני ריקם", בשביל שפדיון הבן עוברים בכל יום ועלייה לרגל הוא רק עשה אחד בשביל זה הקדים התורה פדיון הבן כשיטת הלבוש.

אבל לכאורה א"כ לפי שיטת הלבוש ה"ה בכל המצוות פדיון הבן קודם, והמגן אברהם בהל' לולב (סימן תנ"ט) כתב וז"ל: "אם אין בידו אלא ה' סלעים וצריך לפדות בנו ולקנות אתרוג יקנה אתרוג, שזה מצוה עוברת וזו מצוה שאין עוברת" עכ"ל, והביכורי יעקב מסביר ששיטת רבנן הוא רק גזירת הכתוב גבי לעלות לרגל ולפדות בנו אבל לא בכל המצוות.

אבל הבית מאיר חולק ואומר שהוא לימוד לכל התורה כולה, א"כ

שימת הלבוש בהלכות בין המצרים (סימן תקמ"א) שבבין המצרים אין אומרים שהחיינו על בגד חדש או על פרי חדש אבל בפדיון הבן צריך לומר שהחיינו, ומסיק שם ואם מעכב הפדיון הבן משום שהחיינו עובר עשה בכל יום שעובר מיום ל', וכן כתב רבינו יחיאל בן הרא"ש בספר תניא רבתי שכל יום עובר בעשה, וזהו יותר משיטת רש"י, דלרש"י הוא עובר רק עשה אחד אחר ל', אבל לפי הלבוש והתניא רבתי עובר כל יום ויום עשה, וצריך להבין מהיכן יליף הלבוש לומר שעובר בכל יום ויום.

המהר"ם שיק מקשה על הלבוש מגמרא קידושין, דאיתא שם באדם שצריך לפדות את בנו ולעלות לרגל ואין לו כסף לשניהם מה עדיף, ומביא הגמרא מחלוקת ת"ק ור' יהודה, ת"ק סבר פודה בנו ואח"כ עולה לרגל, ר' יהודה אומר עולה לרגל ואח"כ פודה את בנו, שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת, ומקשה המהר"ם שיק, לפי שיטת לבוש שעובר בפדיון הבן על כל יום ויום א"כ עשה של פדיון הבן יותר חמור מעלייה לרגל שעובר רק עשה אחד משא"כ פדיון הבן כל יום עובר עשה, א"כ אפילו עלייה לרגל הוא מצוה עוברת ויש דין קדימה לפדיון הבן ולמה אמר ר' יהודה שעלייה לרגל קודם. ועוד קשה דלרבנן שחולקים על ר' יהודה שפדיון הבן קודם, מקשה הגמרה בשלמא ר' יהודה משום מצוה עוברת אלא חכמים מאי טעמייהו, ומתריך דאמר קרא כל בכור בניך תפדה והדר לא יראה פני ריקם שהוא גזירת הכתוב

מהכא יליף הלבוש שיטתו, אבל קשה על הלבוש למה הדין שלו שעובר בכל יום ויום עשה מביא רק בהלכות בין המצרים בדין פדיון הבן בבין המצרים לומר שהחיינו באורח חיים, ובהלכות פדיון הבן סימן שה בכלל לא מביא שיטתו שעובר בכל יום ויום, אלא מביא שיטת הרא"ש ממצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, וזה לכאורה ממש איפכא מסברתו, וצ"ע.

ובשו"ת ר' יהודה אסאד השואל מקשה שם גבי פדיון הבן שחל במוצאי שבת מתי יעשה הפדיון, במוצאי שבת מיד או יום ראשון שיש יותר ברוב עם הדרת מלך וכו' שיש יותר בני אדם ממוצאי שבת, ובתשובה שם אומר דלכאורה לפי שיטת הלבוש שבפדיון עובר בכל יום ויום לכאורה מותר להשהות הפדיון הבן עד יום ראשון ואינו עובר עוד עשה שלא עשה הפדיון במוצאי שבת ומביא ראיה מתוס' פסחים בגמרא "המשהה חמץ ע"מ לבערו במוצאי יו"ט אינו עובר בכל יראה ובל ימצא" א"כ גם הכא בפדיון הבן שזה שאינו עושה הפדיון הבן עד יום ראשון ולא מוצאי שבת הוא בשביל ברוב עם הדרת מלך שיש יותר אנשים ממוצאי שבת אינו עובר בעשה, ומסיק שם בתשובה אבל משום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה יעשה מיד מוצאי שבת.

א"כ אם בשביל העשה יעשה רק ביום ראשון אבל משום ושמרתם את המצות מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה יעשה במוצאי שבת, א"כ לפי זה אפשר לומר דגם הכא לא קשה הקושיא למה

בהלכות פדיון בכור אומר הלבוש איפכא משיטתו, אלא אומר מצוה הבאה לידך וכו', משום דהכא במחבר בסעיף יא מיד אחר שהמחבר אמר הלכה זו שצריך לפדות מיד, אומר המחבר וז"ל: "ואם חל יום ל"א להיות בשבת אין פודין אותו בשבת אלא ימתין עד יום א'", על זה אומר הלבוש שיעשה במוצאי שבת משום מצוה באה לידך אל תחמיצנה ולא יחכה עד יום א' כמו שהמחבר אומר דכאן אין בכלל חשש שעובר בעשה, שאם בשביל עשה מותר לחכות עד יום א' משום ברוב עם הדרת המלך.

משא"כ בהלכות בין המצרים ששם מיירי שאינו רוצה לעשות שהחיינו בפדיון הבן משום שהוא בבין המצרים ובשביל זה רוצה לדחות את הפדיון הבן לאחר בין המצרים, על זה אמר הלבוש שאסור להשהות הפדיון הבן לאחר בין המצרים אלא יעשה בבין המצרים ומותר לומר שהחיינו ואם שוהה ואינו עושה פדיון עובר כל יום ויום בעשה.

א"כ יש לנו ג' שיטות, שיטת הרא"ש וכן כתב התרומת הדשן שאחר ל' יום אינו עובר בעשה רק משום ושמרתם את המצות מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה.

שיטת רש"י וכן משמע מתוס' מסכת מועד קטן שאחר ל' יום עובר רק עשה אחד.

שיטת הלבוש ורבינו יחיאל שעוברים כל יום שמעכבין בעשה.



הר"ר יואל קרויס

לונדון יצ"ו

בדין קידוש על יין לבן המצוי בזמנינו

וממילא לענין קידוש כשר לכתחלה [דכל לענין נסכים כשר בדיעבד כשר לקידוש אפילו לכתחלה], ויין בורק פירש הרשב"ם "לבן ורע הוא". הרי מבואר לכאורה בגמרא דיין לבן כשר אפילו לכתחלה, וא"כ קשה על הראשונים הסוברים דיין חיווריין כשר רק בדיעבד, וכש"כ דצ"ע על שיטת הרמב"ן דס"ל שיין לבן פסול אפילו בדיעבד.

ומצינו בראשונים ב' תירוצים עקריים בזה, ובוזה נבא בס"ד אל הביאור.

דעת הרמב"ן בזה הוא וכלשון הנמוק"י בד' הרמב"ן "והא דתניא בברייתא יין בורק לא יביא ואם הביא כשר, לא גרסי' לפי דבריהם אלא בודק, דבורק ר"ל לבן ובודק ר"ל שקשה", וכן מבואר בדברי הרמב"ן עצמו ועוד ראשונים.

ביאור חילוקם של הראשונים בשני מיני לבן

מיהו בתוס' כתבו חילוק אחר וז"ל: "דחיווריין לבן יותר מדאי, אבל בורק אינו אלא מבהיק ומתלבן קצת ודומה קצת לאדמומית".

ובביאור חילוקו של תוס' יש להוסיף ביאור, דיש בזה ב' סגנונות

בש"ע (או"ח סי' כע"ג ס"ד) פסק המחבר "מקדשין על יין לבן, והרמב"ן פוסלו לקידוש אפילו בדיעבד וכו' ומנהג העולם כסברא הראשונה". וכמובן כיון שהמחבר מביא דברי הרמב"ן שפוסלו אפילו בדיעבד, הרי שיש הידור שלא לקדש על יין לבן, ונתעוררתי [ע"י הר"מ וויינבערגער נ"ו] לבאר מה הדין בענין יין לבן שבזמנינו, דיש שרצו לומר דיין לבן שפוסל הרמב"ן הוא דוקא אי יש גריעות בהיין עצמו, וכן עוד כמה צדדים בזה וכיבואר בס"ד.

הנה מקור הדברים הוא בב"ב צ"ז ע"ב "בעי מיניה רב כהנא מרבא חמר חיווריין מהו, א"ל אל תרא יין כי יתאדם", וכמה ראשונים פירשו שאלת רב כהנא לענין קידוש [או עכ"פ גם לענין קידוש ולא רק לענין נסכים], ומבואר בגמרא דע"ז השיב לו רבא אל תרא יין כי יתאדם, אבל לא מבואר להדיא אי פסול בדיעבד או לא. וס"ל להרמב"ן דתשובת רבא היה "כלומר אינו נקרא יין אלא האדום" (לשון הנמוק"י). ויש ראשונים הסוברים דלא השיב ליה רבא כ"א דלכתחלה אינו כשר.

והנה לעיל מבואר בגמרא שם דבורק לענין נסכים כשר בדיעבד,

שלנו דיוא שיהא כיינ בורק שאמרו למעלה שמקדשין עליו ואומר עליו בפה"ג".

ומלשונו משמע לכאורה דס"ל שדוקא לבן כשלג שאל רב כהנא, וכל עוד שאינו כשלג ממש, אע"פ שאינו נוטה לאדמומית, הרי הוא בכלל בורק וכשר לכתחלה. דבשלמא בלשון התוס' שכתבו לבן יותר מדאי ביארנו דהכוונה שהאדמומית נעשה לבן יותר מדאי, ובאמת אינו לבן הרבה, אבל בלשון הריטב"א לכאורה לא משמע כן.

עכ"פ מצינו לכאורה ב' דעות בראשונים איזה מין יין לבן לפסול לגמרי [או עכ"פ לכתחלה] לקידוש, או כשאינו נוטה כלל לאדמומית, או שהוא לבן כשלג.

בדעת הרמב"ן בחילוקם של הראשונים הנ"ל

והנה כמבואר לעיל הרמב"ן ס"ל דיין לבן פסול אפילו בדיעבד, ומעתה ננסה בס"ד לבאר באיזה יין לבן מיירי הרמב"ן, שהרי כמבואר יש לכאורה ג' דרגות ביין לבן, נוטה לאדמומית, לבן שאינו נוטה לאדמומית, ולבן כשלג.

והנה בנמוק"י שם כתב מתחילה דהקדמונים פירשו דברי הגמרא לענין נסכים, ואח"כ כתב: "ומיהו גדולי

בראשונים, דהנה לשון התוס' הוא לחלק בין "חיוריין [שהוא] לבן יותר מדאי", לבורק ש"אינו אלא מבהיק ומתלבן קצת ודומה קצת לאדמומית", ולכאורה ממה שכתבו בסוף דבריהם דבורק דומה קצת לאדמומית, משמע דרק אם נוטה לאדמומית כשר לכתחלה, אבל אם אינו נוטה לאדמומית אינו כשר לכתחלה, וא"כ למה כתבו מקודם דחיוריין פסול [או אינו כשר לכתחלה] משום שהוא לבן יותר מדאי, הלא גם אם אינו לבן יותר מדאי מ"מ אם אינו נוטה לאדמומית, הוא כבר פסול. וע"כ דכוונת התוס' במה שכתבו לבן יותר מדאי, דהיינו שאינו נוטה לאדמומית כלל, שהאדמומית נעשה יותר מדאי לבן. וכן הוא לשון ספר תורת שבת בהעתיקו לשון התוס' (נפס ס"א) "לא יקדש על יין לבן יותר מדאי שאינו נוטה כלל לאדמומית", ודו"ק. עכ"פ כנראה שיטת תוס' הוא דתשובת רבא היה על כל יין שאינו נוטה כלל לאדמומית.

והנה בריטב"א כתב ג"כ לחלק בזה"ל (ד"ה חמר חוויין): "ומ"מ אין זה [ששאל רב כהנא] היין הלבן שלנו, דהאי חוורין הוא לבן כשלג. תדע דהא לעיל אמרי' יין בורק אם הביא כשר, ופירשו בו יין לבן, אלא ודאי כדאמרן, ויין לבן

א. לא מובן כ"כ מה שהוצרך הריטב"א לזה, שהרי מקודם כתב דכל שאלת הגמרא של יין חיוריין הוא רק לענין נסכים ולא לענין קידוש כלל, דלענין קידוש כשר, וא"כ גם אי יין שלנו היה בכלל חיוריין מ"מ היה כשר לכתחלה.

ב. והנה בריטב"א מבואר להדיא דכל הפסול לענין קידוש אינו אלא לכתחלה, ובתוס' אינו מבואר כלל אי מיירי לענין קידוש או לענין נסכים.

האחרונים כתבו דבין לקדוש בין לנסכים קא מבעיא ליה דאל"כ הו"ל לפרושי להדיא לנסכים מהו, וא"ל אל תרא יין כי יתאדם, כלומר אינו נקרא יין אלא האדום וכר"י דאמר בפרק ער"פ דחזותא בעי, ולפי דבריהם אין מקדשין ביין לבן וגם לנסכים פסול. והא דתניא בברייתא יין בורק לא יביא ואם הביא כשר, לא גרסי' לפי דבריהם אלא בודק, דבורק ר"ל לבן ובודק ר"ל שקשה".

ומסיק הנמוק"י: "ומ"מ לענין פסקא דמילתא מסתברא דלא לקדש על יין לבן אלא בשעה"ד שאין להם אדום וכדאמר"י בעלמא כדאי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק. חיווריינן. הוא לבן כשלג ויין בורק כייין לבן שלנו ולפיכך אם הביא כשר הריטב"א ז"לג".

ודברי הרמב"ן הובא בנוסח זה גם בחי' הר"נ על ב"ב שם, ובר"נ על הרי"ף בערבי פסחים (כ"ב: ד"ה גרסי'), ומדשום אחד מן הראשונים לא חילק בשיטת הרמב"ן בין יין לבן הרבה ללבן

פחותי. משמע לכאורה דס"ל דלהרמב"ן אין לחלק בזה, ואדרבה משמע קצת בנמוק"י שכתב להחמיר ביין לבן כשיטת הרמב"ן, ואף שיינות שלו לא היה כשלג, וכמבואר בריטב"א שהביא אח"כ, ואפ"ה כתב לעיל מיניה להחמיר בזה, משמע לכאורה דס"ל שלהרמב"ן לית ליה לחילוק הנ"ל של הראשונים. ואף שיש לדחות דשם לא מיירי בינות שבזמנו רק כתב לדינא דיין לבן ממש פסול, מ"מ מצינו גם בשו"ת תשב"ץ שכתב כעין דברי הנמוק"י להחמיר בינות שבזמנו, עפ"י דברי הרמב"ן עיין שם.

ובב"י (סי' ער"ב ד"ה גרסי' בגמרא) משמע עוד יותר, דלהרמב"ן גם אי נוטה לאדמומית הוא פסול ממש, שלאחר שהביא דברי הרמב"ן כתב: "זהויה נראה לי דהרמב"ן סובר דהא דמכשרי בגמרא בורק היינו שמבהיק ומתלבן קצת ודומה קצת לאדמומית, וכמו שפירשו התוס' וכו' **אלא שמצאתי** להר"נ בפרק המוכר פירות על מה שכתב דחמר חיווריינן פסול לקידוש ולפי זה בודק גרסי' וכו' וכן

ג. [והרואה יראה בדברי הנמוק"י שהמשך דבריו לא מובן כ"כ, שהרי מתחילה הביא דברי הרמב"ן ועוד [גדולי האחרונים] לפסול יין לבן, והביא שקשה עליהם ממה שכתבו לעיל בברייתא דבורק כשר, וכתב שהם תי' דגרסי' בודק, וכתב עוד תי' דברייתא לא שמיע ליה עיין שם, ואח"כ מתחיל כאילו קטע חדשה על דברי הגמרא ומחלק בין ב' מיני לבנות, והלא לכאורה זה המשך דבריו לההוא דלעיל, והוה ליה לכתוב והריטב"א כתב וכו', ולכאורה צריך להגיה שם בדבריו, וצ"ע].
ד. ואדרבה הרי הר"נ כבר הזכיר תי' הריטב"א לחלק בין סוגי הלבנות, ואפ"ה לא רמו כלל דלרמב"ן ג"כ יש לתרץ כן, משמע דס"ל דלהרמב"ן ל"ל חילוק זה, וכן הוא באמת פשוטות הדברים, שהרי יין אדום לכאורה מיקרי רק אם הוא אדום ממש, וכל עוד שלא מצינו ברמב"ן לחדש דאם נוטה לאדמומית כשר, מהיכ"ת לחדש כן.

תורתך

מבי מדרשא

שיעשועי

רמא

פירש הרמב"ן עצמו. משמע דס"ל שלהרמב"ן פסול גם אי נוטה לאדמומית (וש"ר ראה זו בספר "קידוש כהלכתו").

פסול הוא אף בדיעבד, א"כ ע"כ הא שכתב הנמוק"י להחמיר כדברי הרמב"ן הוא בכל אופן, גם אם נוטה קצת לאדמומית.

וישו"ר בספר פקודת אלעזר (נדפס בסוף השו"ע "אוצרות ספרד" מגדול אחד שנפטר שנת תרמ"ז) בענין זה וז"ל: "מספקא לן בהא דפוסל הרמב"ן ז"ל יין לבן אם הוא בלבן ביותר דוקא או פוסל יין לבן בכל ענין כל שאינו אדום גמור ... ומעתיק דברי הב"י הנ"ל ומסיים: "נראה מזה שהרמב"ן פסול ביין לבן בכל ענין", ואח"כ מביא דבכנסה"ג בשם האגור חולק כנראה על הב"י בהבנת שיטת הרמב"ן.

בדברי הפוסקים בזה

והנה בא"ר כתב על דברי הלבוש שכתב דאין מדקדקין במראה היין "ולענ"ד יש לירא שמים לעשות כמ"ש הר"נ (וכוונתו להנמוק"י הנ"ל) שלא לקדש על היין לבן אלא בשעה"ד שאין לו אדום עיין שם, מיהו זה דוקא בלבן יותר מדאי כמ"ש בתוס"ה. ב"ב דצ"ז".

הרי משמע לכאורה מדבריו דאף לדעת הרמב"ן [שהנמוק"י הנ"ל חושש לדבריו] מ"מ אם אינו לבן יותר מדאי הוא כשר אף לכתחלה, וכתוס' הנ"ל, ולדבריו הרמב"ן לא החמיר רק אם הוא לבן יותר מדאי, והיינו שאינו נוטה לאדמומית כלל, וכמו שנתבאר לעיל בס"ד דזהו כוונת התוס'. וכן במשנה ברורה (סק"צ) הביא דברי הא"ר "ובא"ר משמע דביין שהוא לבן יותר מדאי נכון לחוש לד' הרמב"ן שלא לקדש עליו אלא בשעה"ד שאין לו אדום". וכ"ז הוא דלא כמשמעות הב"י דלהרמב"ן פסול אף בנוטה לאדמומית.

הרי שבדברי הראשונים ראינו [א] י"א שיין לבן כשר בדיעבד [ב] וי"א שפסול אפילו בדיעבד. ובגדר לבן [א] י"א אף אם נוטה לאדמומית מ"מ פסול [ב] י"א דלבן מיקרי רק אם אינו נוטה לאדמומית, [ג] ויש שמשמע מדבריהם דלבן מיקרי רק אם הוא לבן כשלג.

והנה אם נאמר כנ"ל [כמשמעות הב"י] בשיטת הרמב"ן דלא ס"ל כלל לחלק בין סוגי הלבנות אלא כל שאינו אדום ממש, ואף אם נוטה לאדמומית מ"מ

ה. ממה שציין הא"ר לדברי התוס' ולא כתב מדברי הנמוק"י עצמו שם שהביא דברי הריטב"א שחילק בין לבן כשלג לפחות מזה, משמע ג"כ כמו שנתבאר לעיל בס"ד דחילוקו של הריטב"א הוא חילוק אחר ממה שחילקו התוס', ולכן לא רצה להביא מדברי הריטב"א שהרי לפי דבריו יוצא דכל שאינו לבן כשלג ניתן להקל, ובדיוק הביא דברי התוס' דמשם אינו מבואר להקל רק בנוטה לאדמימות, ומ"מ הדבר צ"ע לפי דברינו, שלא העתיק כל דברי התוס', שמלשון זה שהעתיק ניתן לטעות, וכמו שיתבאר למעלה בס"ד.

לדעת הרמב"ן אין חילוק בין יין לבן מחמת גריעות ללבן מחמת תולדה ולענין מה שיש שטענו לומר דכל הנדון בדברי הראשונים הוא רק ביין לבן שהוא לבן מחמת גריעות, באמת הוא סברת התשב"ץ כמובא בב"י, וכן מבואר בדברי הרשב"ם שכתב על ההוא דבורק: "יין לבן ורע הוא" (וכבר דייק התשב"ץ מדברי הרשב"ם כן), אבל דעת הרמב"ן עצמו מבואר להדיא מדבריו שאף ביין חשוב הוא בכלל לבן ופסול, שכתב לתרין הא דאי' בירושלמי: "אמר ר' ירמי' מצוה לצאת ביין אדום שנאמר אל תרא יין כי יתאדם", דלכאורה מלשון זה משמע דאינו אלא לכתחלה, וכתב ע"ז הרמב"ן (הלשון להלן הוא מדברי הר"ן שהביא הב"י וכתב אח"כ שכ"כ גם הרמב"ן עצמו) "דליכא למימר דלכתחלה בלחוד קאמר דמנא תיתי אי בעי קרא כדכתיב אפילו דיעבד נמי, ואי לא בעי קרא כדכתיב אפילו לכתחלה יהא כשר שהרי חשוב הוא ועולה על שלחן מלכים", הרי מבואר להדיא בדברי הרמב"ן שהפסול אינו משום דייין גרוע הוא, אלא פשוט משום דלא מיקרי יין אלא אדום ז'.

הסיכום לדינא לדעת המשנה ברורה, בתוס' דברים המתבאר בס"ד [והוא מובא בסוגריים].

ובאמת יש לדחות ולומר דאין מחלוקת בין הא"ר להב"י, אלא גם הא"ר י"ל דמודה דלהרמב"ן עצמו אף בנוטה לאדמומית פסול, רק ס"ל דכיון שרוב ראשונים חולקים על הרמב"ן, לכן בשלמא אם אינו נוטה לאדמימות כלל דבזה גם בדברי התוס' יש משמעות להחמיר [אף שאינו מבואר בדבריהם אי פסול בדיעבד], אבל אם נוטה לאדמומית דבזה התוס' מכשירים, א"צ להחמיר. מ"מ פשטות הדברים לא משמע כן [וכן בערוה"ש מבואר דגם להרמב"ן אם נוטה לאדמומית כשר].

וייש להדגיש עוד הפעם דלפי המבואר יוצא שמה שכתב המשנ"ב בשם הא"ר "דביין שהוא לבן יותר מדאי נכון לחוש לדעת הרמב"ן" וכו', אין הכוונה ליין לבן יותר מדאי כמו שלג וכדומה, אלא הכוונה שאינו נוטה לאדמומית כלל, וישו. שטעו בזה כיון דלפום ריהטא משמעות המשנ"ב הוא דרק בלבן יותר מדאי יש להחמיר, ולבן יותר מדאי יש לפרשו רק על לבן כשלג וכה"ג, אבל זה אינו אלא כנ"ל (וכבר כתבתי לעיל שבספר תורת שבת לפוסק קדמון העתיק דברי הא"ר בנוסח מבורר שכוונתו דאינו דומה כלל לאדמומית).

ו. עיין בספר שמירת שבת כהלכתה פמ"ז הערה פ"ט שכתב בזה"ל: "ועיין במ"ב ס"ק י"ב דיין לבן יותר מדאי נכון להחמיר, ומשמע דכל שאינו לבן יותר מדאי נקטינן כסברא ראשונה להקל", ולפי המבואר לשונו אינו מדויק, ודו"ק.

ז. ובספר "מבואו עד צאתו" הביא בשם מורה אחד דביינות שלנו אין להחמיר כיון דמשובחים הם, ולענ"ד זה אינו.

[א] לכתחלה מצוה לכו"ע לחזור אחר יין אדום, אם הוא משובח כמו הלבן (מ"צ סק"י).

[ב] אם אינו משובח כמו הלבן, אלא הלבן משובח^ח. ממנו, אבל גם האדום הוא יין טוב, אז יש נפק"מ בסוג הלבן, אם הוא נוטה לאדמומית יקדש על הלבן, אבל אם הוא לבן יותר מדאי דהיינו שאינו נוטה כלל לאדמומית, לא יקדש עליו אלא על האדום. [ויש אומרים דלדעת הרמב"ן גם אם נוטה לאדמומית פסול, ולכן יש מקום להחמיר בכה"ג ולא ליקח כ"א יין אדום].

[ג] אם האדום אינו יין טוב כ"כ [דהיינו לא רק שהלבן טוב ממנו, אלא הוא

[ד] אגב רוב הפוסקים סבירא להו דלא מהני מה שמערב יין אדום בתוך היין לבן להאדימו, דבעי יין מתולדה].

לא ביררנו עד כה טיבם של היינות המצוים בזמנינו, אי הוה בכלל לבן שאינו נוטה לאדמומית^י. [שבזה יש להחמיר לכתחלה לדעת המשנה ברורה והא"ר ותורת שבת], או שהוא בכלל נוטה לאדמומית [שבזה לדעת המשנה ברורה אין חיוב להחמיר, ולדברינו הנ"ל

ח. מקור דבר זה הוא ממה שכתב הטור בסו"ס תע"ב, ויל"ע מה הפירוש שמשוכח ממנו, אי מין היין משובח ממנו, או שאדם השותהו ערב לו יותר לחיכו. ואולי תרווייהו בכלל הם.

ט. מוכרח אני להרחיב קצת בזה, כיון שאינו מפורש להדיא במשנ"ב, ואדרבה משמע קצת דלא כדברינו. דהנה במ"ב סק"י כתב דלכו"ע מצוה לכתחלה לחזור אחר יין אדום, "אלא דאם אין לו אדום, או שאינו משובח ס"ל לדעה זו דמותר לכתחלה לקדש על לבן", הרי שכתב ב' דינים א' אם האדום משובח או בשוה עם הלבן לכו"ע יקדש על האדום ב' ואם הלבן טוב יותר או שאין לו אדום יקדש על הלבן לכתחלה.

ושוכ כתב אח"כ בסקי"ב דאם הוא לבן יותר מדאי נכון לחוש לד' הרמב"ן, שלא לקדש עליו אלא בשעה"ד שאין לו אדום, ובשעה"צ הוסיף "או שהיין האדום טוב ממנו כנ"ל", ובפשטות כוונתו במה שכתב "כנ"ל" דהיינו כמו שכתב לעיל בסק"י דאם הלבן טוב יותר מהאדום יקדש על הלבן, וא"כ נמצא דדברי המשנה ברורה צ"ב, שהרי בסק"י ביאר דעת שאר הראשונים החולקים על הרמב"ן ושם כתב דגם לדבריהם אם האדום טוב כמו הלבן וכש"כ אם הוא טוב יותר, יקדש על האדום, ורק אי אין לו אדום או שהלבן טוב יותר יקדש על הלבן, ולאחר מכן הביא המחבר דברי הרמב"ן, וכתב המשנה ברורה דיש להחמיר כדברי הרמב"ן ולכן אם הוא לבן יותר מדאי לא יקדש על הלבן אא"כ האדום הוא אינו משובח כ"כ, או שאין לו אדום, והלא זה הוא בלא"ה לכו"ע דבכה"ג יקדש על האדום.

ומכח קושיא זה [כנראה] כתב בספר משנה הלכה על המשנ"ב, דמוכרח דיש כאן ג' דרגות, א' אם שוים יקדש על האדום, ב' אם הלבן משובח יותר אבל האדום ג"כ טוב, אז תלוי אם נוטה לאדמומית יקדש על הלבן, ואם לאו לאו, ג' אם האדום אינו יין טוב כ"כ גם בכה"ג שאינו נוטה כלל לאדמומית, יקדש על הלבן.

ומ"מ צ"ע מה שכתב המשנ"ב "כנ"ל" דמה כתב לעיל מזה.

י. וע' שו"ע יו"ד סי' קפ"ח ס"א ופת"ש סק"ב לענין מראות.

יש להחמיר גם בזה], ואציין עכשיו קצת בס"ד לדברי הפוסקים הדנים בזה. ז"ל הקצות השלחן (נדה"ט סי' פ' הענה א'): "ואין הכוונה בלבן כמו שהעולם קורים לבן לייך שאינו אדום כ"כ ונוטה קצת ללבן, שזה בכלל אדום הוא, אלא הכוונה בלבן ביותר, וע"ז הוא מחלוקת הפוסקים בכ"י הנ"ל".

מבואר שבזמנו היה מין יין אדום שהיה נוטה ללבנות וזה היה העולם קוראים יין לבן, ובזה כתב דלכו"ע יש להקל. אבל ביינות הלבנים המצוי בזמנינו, לכאורה נראה דגם אי אינו לבן ממש אלא הוא נוטה לאדום מ"מ עדיין אינו בכלל נוטה לאדום ויש להחמיר ביה, עפ"י התנאים הנ"ל.

יא. [והנה אם יכולים לדייק מדברי הקצות השלחן משמע קצת דלא ס"ל כן]משמעות] דברי המשנ"ב דאם נוטה לאדומית ואינו לבן יותר מדאי, בזה הרמב"ן מודה להקל, אלא גם בזה הרמב"ן חולק, ודוקא אם הוא אדום ונוטה קצת ללבן, בזה מודה הרמב"ן].

הר"ר אשר אלטר גראס

כולל יטב לב מאנשעסטער

בענין נשים במצות כתיבת ספר תורה

ואף במצות שאין נוהגין בה מחויבות ללמוד משום מ"ע דתלמיד תורה משא"כ בנשים אין בלימודם שום מצוה רק דהסמ"ג כתב דמ"מ מחויבים ללמוד המצות שהן צריכות לקיימן ולכן יכולת לברך ברכת התורה אבל אין בזה שום מצוה דלימוד.

והנה כד נעיין היטב בדברי הרא"ש נראה לכאורה יישוב היטב בדברי

השאג"א דכתב הרא"ש בס' א' דהמצוה בדורות הראשונים שהיו כותבים ספר תורה ולומדין בה, אבל האידנא שכותבין ספר תורה ומניחין אותה בבתי כנסיות לקרות בה ברבים, מצות עשה ע"כ אדם מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה והמשנה והגמרא ופירושיהם להגות בהם וכו' ומצוות כתיבת התורה היא כדאי ללמוד בה דכתיב 'ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם'. ועל ידי הגמרא ופירושיה ידע פירוש המצוות "והדינים על בוריים".

הרי מבו' מדבריו דהמצוה הוא כדי שידע שידע המצות והדינים על בוריים, ובפשטות הביאור הוא לידע המצות כדי שידעו המעשה אשר יעשון וא"כ מיושב שפיר דברי השאג"א דכוודאי דחייב האנשים הוא ללמוד גם במצות שאין נוהגין בהן מ"מ מצות כתיבת ספר

בשו"ת שאגת ארי' ס' ל"ה נסתפק אי נשים חייבות במצות כתיבת ספר תורה די"ל דאע"ג דנשים פטורות מת"מ מ"מ מצות כתיבת ספר תורה לאו בתלמוד תורה תליא ותרי מילי ניהו דלא שייכי הדדי אלא שמביא מרמב"ם בסה"מ דחשיב מצות כתיבת ספר תורה מצוה שאין הנשים מחויבות בה, ותמה מנין לו זאת.

וכתב דאפי' לפי מה דמשמע לכאורה מדברי הרא"ש בהל' ספר תורה ס' א' דעיקר מצות כתיבת ספר תורה הוא כדי ללמוד בה מ"מ הא כתבו רבוותא דנשים מברכות ברכת התורה הואיל וחייבות ללמוד מצות הנוהגת בהן וכמש"כ הב"י בס"ס מ"ז בשם הסמ"ג ואי משום שאינן חייבות בהרבה מצות (מ"ע קה"ז וכו') א"כ יכולנו לפטור את כל העולם מדין מצות כתיבת ספר תורה שהרי הרבה מצות שאינו נוהג בישראל נוהג בכהן וכו' וכו' ואלא ע"כ הא לאו מילתא היא א"כ הכי נמי אין לנו טעם לפטור את הנשים ממצוה זו ע"כ.

ותמהו האחרונים (עיין צנית הלוי ח"א ס' ו' ונש"ת אבני נזר יו"ד ס' קנ"ב) בדברי השאג"א במה שדימה אנשים לנשים דהרי אנשים מחויבים בלימוד כל התורה כולה

דסמיכי הדדי וא"כ ילפינן לספר תורה ממזוזה דאע"ג דחייבין במזוזה פסולין קרא לכתוב מהיקשא ה"ה נמי דפסולין לכתובת ספר תורה אע"ג דאיתנהי במצות כתיבת ספר תורה ע"כ.

ובהא נמי תמהו האחרונים (עיין זמנ"ח מלוה תרי"ג אות ט' וזנית הלוי ח"א ס' ו' אות ג' ועוד) במה שדימה למזוזה דהרי במזוזה אין המצוה הכתיבה רק המצוה שיהיה בביתו מזוזה על פתחו א"כ שפיר י"ל דאע"פ דפסולין בכתיבתן מ"מ מחויבות בקביעתן משא"כ בספר תורה דעצם הכתיבה הוא המעשה המצוה א"כ אי אפשר לומר דמחויבות בה אם הם פסולין לכותבן.

וביישוב דבריו נראה בהקדם מה דקשה בילפותא דוקשרתם וכתבתם דילפינן דספר תורה שכתבה אשה פסולה והא קרא דוקשרתם בתפילין מיירי, וקרא דוכתבתם במזוזה מיירי, אבל ספר תורה מנלן ועיין בריטב"א גיטין מ"ה שכתב ליישב דתפילין ומזוזה יליף לה מהכא גופי' דקאי בתפילין ומזוזה (ואפי' אסא דחייבת במזוזה אינה ראויה כתיבתה) ומדאינה בכתיבת תפילין ומזוזה משום דקדישי ה"ה בספר תורה דקדישי טפי מינייהו, ובחי' הריטב"א (כת"י) כתב בא"א דכל התורה הוקשה לתפילין כדאי' בפ"ק דקידושין (ל"ה ע"ב).

ולפי זה שפיר יתיישב דברי השאג"א דאי נימא דדרשי' דכל שישנו במצוה ישנו בכתיבתה וכל שאינו במצוה אינו בכתיבתה א"כ שפיר אפשר

תורה הוא כדי לידע את המצות והדינים על בוריים וכלשונו של הרא"ש וא"כ אם אנשים מחויבים אע"פ דאינן מחויבים בכל המצות (כה"ג, מלך וכו') ה"ה דנשים מחויבים לכתוב ספר תורה אע"ג דפטורים במצות עשה שהז"ג וכיו"ב מ"מ מצד המצות והדינים שהם מחויבים בה שפיר איתנהי בכלל מ"ע דכתיבת ספר תורה.

ועיין שם בשאג"א דכתב דבאמת היה אפשר להביא ראיה לדברי הרמב"ם דנשים פטורות ממ"ע דכתיבת ספר תורה מהא דאמרי' בפרק השולח (גיטין מ"ה ע"ב) ספר תורה תפילין ומזוזה שכתבן מין, עכו"ם, ועבד, ואשה, קטן, וכותי, וישאל מומר פסולין שנא' וקשרתם לאות וכו' וכתבתם על וכו' כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה והשתא הא דתפילין שכתבן נשים דפסולין מובן שפיר דכיון דליתנהי במ"ע דתפילין ה"ה נמי דליתנהי בכתיבתן אבל בספר תורה אי נימא דמחויבין במ"ע דכתיבת ספר תורה א"כ מדוע פסולין לכתוב ספר תורה אלא ע"כ דמוכרח מזה דנשים פטורות ממ"ע דכתיבת ספר תורה ולכן שפיר ליתנהי בכתיבתן.

וכתב השאג"א דאין זו ראיה כלל דהא נשים פסולין לכתובת מזוזה אע"ג דחייבין במצוה כדתנן בברכות כ' ע"ב משום דגברי בעי חיי נשי לא בעי חיי וע"כ היינו טעמא דפסולין לכתובת מזוזה משום דהני קראי דוכתבתם גבי מזוזה כתיבי ודרשינן כל שאינו בוקשרתם דתפילין אינו נמי בוכתבתם דמזוזה

להוכיח דאשה פטורה ממ"ע דכתיבת ספר תורה אבל כתב השאג"א דאי אפשר לומר כן בפ"י הדרש דוקשרתם וכתבתם דהרי אשה מחויבת לקבוע מזוזה ואעפ"כ פסולה בכתיבתה ובע"כ צ"ל דמי שאינו בוקשרתם דתפילין אשה וכדו' אינו בוכתבתם ובוזה נכלל תפילין ומזוזה וספר תורה וכמש"כ הריטב"א.

א"כ שפיר מיושב קו' האחרונים דאע"פ דבמזוזה אין המצוה הכתיבה משא"כ ספר תורה המצוה הוא עצם הכתיבה מ"מ שפיר מוכיח השאג"א דאי אפשר לומר דהלימוד הוא דכל שישנו במצותה ישנו בכתיבתה דהא מזוזה ישנו במצותה ואעפ"כ פסולה בכתיבתה ואין להק' דבספר תורה הכתיבה עצמה המצוה הוא דמ"מ חזינן ממזוזה דא"א לומר כל שישנו במצותה ישנו בכתיבתה ובע"כ צ"ל דמי שאינו בוקשרתם דתפילין פסול בכתיבת סת"ם ואיה"נ דלפי"ז אין שייכת עצם הכתיבה למצותה די"ל דבכתיבתה ליתנהי ואעפ"כ שפיר איתנהי במצותה.

ועדדיין צריך לבאר דלא תקשי דאם אשה פסולה לכתוב ספר תורה איך אפ"ל דחייבת בגוף המצוה והא כל מילתא דאיהי לא מצי למיעבד שליח נמי לא מצי שווי' ועיין בשערי יושר שער ז' פ"ז שכתב דהאי כללא לא שייך רק במקום דלולי השליחות לא היו מעשי השליח מועילים, וכגון בכהני אי אמרינן דשלוחי דידן נינהו, הוה כח הכשרת קרבן רק ביד בעליהם ובלעדיהם אין

הקרבן מתכשר ממילא אין כאן מעשה שליחות, משא"כ במקום שמעשה השליחות ראוי מצד עצמו כגון בספר תורה שהשליח יכול לכתוב ספר תורה לעצמו והשליחות הוא רק להחשיב את המעשה כאילו נעשה ע"י המשלח בזה לא שייך האי כללא ולכן שפיר מובן דיכולה אשה לכתוב ספר תורה ע"י שליח אע"פ דפסולה לכתוב בעצמה.

ולפי האי כללא יתיישב נמי מה שהק' הבית הלוי בס' ו' אות ג' על הא דאמרי' במס' ע"ז דף כ"ז מנין למילה בעכו"ם שהוא פסולה דרו בר פפא משמי' דרב אמר דכתי' ואתנה את בריתי תשמור ור"י אמר המול ימול ומסיק דאיכא בינייהו אשה דלרב אשה פסולה למול ולר"י כשרה וכתבו התוס' דלרב הא דמצרכינן בקדושין דף כ"ט קרא דאותו ולא אותה דאשה אינה מצווה למול את בנה היינו לבקש מוהל והק' הבית הלוי דלכאורה כיון דאם תמול בעצמה פסולה א"כ פשיטא דאין עלי' חיוב דגם אם תבקש למוהל שימהלנו לא תקיים היא המצוה דאין האחר נעשה שלוחה דליכא מידי דאיהו לא מצי עביד ושלוחא מצי עביד.

ולפי דברי השערי יושר שפיר מיושב דהרי עצם מעשה השליח ראוי מצד עצמו למול את הבן והשליחות הוא רק להחשיב את המעשה כאילו נעשה ע"י המשלח אז שפיר אמרי' דחל השליחות.

הר"ר בצלאל שלמה זלמן לונצער

כולל יטב לב מאנשעסטער

בענין קידוש במקום סעודה

דהיינו פת די"ל דכוונת התוס' כדי לצאת יד"ח סעודת שבת וכן משמע מסוף לשונם שכתבו ואם מועיל מיני תרגומא להשלים ג' סעודות לשבת מבוי' דהתוס' מיירי לגבי סעודת שבת אבל יל"ע דהא התוס' כתבו בד"ה ובקידושא דעל סעודת שבת לא היה מקפיד וא"כ איך אפשר למימר דמש"כ התוס' "טעימת לחם" כוונתם משום סעודת שבת ולא משום קידוש במקום סעודה וי"ל דבוודאי עצם חששתו היה רק על קידוש במקום סעודה ולא על סעודת שבת אבל כיון דאמר להו לאכול כבר אמר שיאכלו לחם כדי לצאת יד"ח סעודת שבת שו"ר שכ"כ בספר תוס' שבת ס' רע"ג ס"ק י"א.

והנה בתוס' שבת שם ס"ק י"א מקשה על הא דאי' במסכת במס' מגילה כ"ז ע"ב שאלו תלמידיו את רבי זכאי במה הארכת ימים אמר להם וכו' ולא בטלתי קידוש היום והק' המהרש"א לשי' הפוסקים דמקדשין על הפת ק"ק מאי רבותי' דלא ביטל קידוש היום דהא מסתמא היה לו פת דאין קידוש אלא במקום סעודה ותי' המהרש"א דהפי' הוא לא בטלתי קידוש היום "על יין" עיין שם והק' דאשתמיטתיה להמהרש"א שי' הגאונים דס"ל דביין ומיני דגן לחוד

במתני' פסחים דף ק' ע"ב אותם בני"א שקידשו בביהכ"נ אמר רב ידי יין לא יצאו ידי קידוש ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו וכו' ואזדא שמואל לטעמי' דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה וכו' ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי דילמא אדאזוליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה.

ובתוס' ד"ה טעימו מידי כתבו נראה דהיינו טעימת לחם כדאמרי' בפ"ג דשבועות וכו' ואם מועיל מיני תרגימא להשלים ג' סעודות שבת כמו בסוכה היינו וכו' ע"כ ובתוס' ד"ה ובקידושא דהכא לא נפקיתו כתבו ומה שלא היה מקפיד על סעודת שבת שלא לאכול בלא נר כדפי' בקו' היינו משום וכו' ע"כ.

והנה לכאורה נראה להוכיח מדברי התוס' דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו "פת" דהרי כתבו נראה דהיינו טעימת לחם אבל עיין בב"י ס' רע"ג שכתב דאין להוכיח מדברי התוס'

אפשר לצאת יד"ח קידוש במקום סעודה וא"כ לא בעינן למימר דאיכא פת וכקר' המהרש"א דגם ביין ומיני דגן סגי.

והנה שיטת הגאונים הובא בטור ס' רע"ג שכתבו הא דאמרי' אין קידוש אלא במקום סעודה "אי"צ שיגמר שם כל סעודתו" אלא אפי' אכל דבר מועט או שתה כוס יין "שחייב עליו ברכה" יצא ידי קידוש "וגומר סעודתו במקום אחר" ודוקא שאכל לחם או שתה יין אבל פירות לא ע"כ ויל"ע בדבריו חדא מש"כ "וגומר סעודתו במקום אחר" דמשמע דלא סגי בשתיית יין לחוד ועוד יל"ע במש"כ "שחייב עליו ברכה".

וכתב הפרישה ס' רס"ט באריכות לבאר (וכ"מ נסו"ת בית שערס לו"ח ס' ל"ו) דבוודאי גם לשי' הגאונים דיכול לצאת יד"ח קידוש במקום סעודה עם יין מ"מ הסעודה שיאכל אח"כ מישך שייכא למה שאכל מקודם ובעינן שיאכל או ישתה דבר חשוב הטעון ברכה במקומו שמתוך חשיבתו עשה למקום קידוש זה קבע והתחלת הסעודה, ואף שאח"כ ילך למקום אחר לא יחשב הפסק והכל סעודה אחת מקרי עיין שם ויל"ע דלפי"ז יצטרך לאכול הסעודה תוך שיעור כדי עיכול דלאחר שיעור עיכול אין כאן שייכת עם מה שקבע מקודם על הקידוש ובחי' רעק"א ס' רע"ג סעי' ה' הביא דברי הפרישה מש"כ דבעינן שיקבע דבר שחייב ברכה במקומו וכתב דדוקא לשי' הרשב"ם והרמב"ם דכל ז' מינין טעונים ברכה לאחריהם במקומן, הוי מקום סעודה ויכול

לקדש על היין דהוי קביעות אבל לשי' הרא"ש וסייעתו דאין טעון ברכה לאחריהם במקומם אלא פת ומיני דגן משא"כ יין לא מהני למיחשבי' למקום סעודה ובעינן פת או מיני דגן א"כ נמצא דהגאונים דס"ל דאפשר לצאת ידי קידוש במקום סעודה עם יין ה"ה נמי בכל ז' מינים כיון דטעונים ברכה לאחריהם במקומן מבו' מדבריו קולא וחומרא קולא דל"ד "יין" מקרי קביעות סעודה רק כל הז' מינים דטעונים ברכה לאחריהם במקומן ומ"ש הגאונים אבל פירות לא היינו חוץ מז' המינים, דאפשר לצאת בהו יד"ח קידוש במקום סעודה ואיכא נמי חומרא דלידדן דס"ל דדוקא פת ומיני דגן טעונין ברכה לאחריהם במקומן א"א לצאת עם יין יד"ח קידוש במקום סעודה, וכמבואר בפרישה ומביא הכרח לזה מקושיית הגמרא ריש נזיר עיין שם.

וי"ל ע"פ דבריו דבס' קע"ח ס"ה הביא הרמ"א שי' הרשב"א והגה"מ פ"ד דס"ל דדוקא פת בעינן ברכה לאחריהם במקומן אבל מיני דגן וכ"ש ז' מינים אין טעונים ברכה במקומן ולפי זה שפיר מובן מש"כ בהגהות מיימוניות פכ"ט משבת אות פ' דכוס של מילה נותנים לתינוקת והיינו משום דס"ל דא"א לצאת עם יין וה"ה מיני דגן יד"ח קידוש במקום סעודה כיון דיין ומיני דגן אין טעונים ברכה לאחריהם במקומן.

וה"ה בפרישה הנ"ל דהגה"ם לשי' אזלי דמקשי על הא דמביא ב"י בס"י רע"ג מהגה"ם דכוס מילה שהיא בשבת

יתננה לתינוק עכ"ל ומסיים ולפי דברי הגאונים אם שתה שיעור שחייב עליו ברכה אין צריך לתינוק דשפיר דמי שישתהו המוהל עצמו, והקשה עליו הפרישה הא זהו רק לשיטת רשב"ם ודעימיה כדלעיל משא"כ לדידן דנקטינן כר"י והרא"ש דיין אינו טעין ברכה מקומו צריך פת לקידוש במקום סעודה ולא ממנהגא נותנים לתינוק אלא מדינא דודאי לא נעלם מעיניו דברי הגאונים אלא שסבירא ליהו כהר"י.

ובן הרשב"א אזיל לשי' דברשב"א בברכות קאמר על הא דאי' בגמרא דהיין גורם לקידוש כתב הרשב"א ל"ד יין אלא או פת או יין דאין קידוש אלא במקום סעודה וכתב התוס' שבת ס' רע"ג דמוכח מדבריו דס"ל דבעינן פת לקידוש במקום סעודה ושפיר מובן דאזיל לטעמי' דס"ל דדוקא פת טעונין ברכה לאחריהן במקומן (הוכח נכמ"א ס' קע"ח סעי' ה') ולכן א"א לצאת עם יין ומיני דגן אבל בדברי הרמב"ם קשה דפכ"ט מהל' שבת ה"ז כתב מקדש ואח"כ נוטל ידיו ומברך המוציא משמע דבעינן דוקא פת ובהל' ברכות ס"ל דגם ז' מינים טעונין ברכה לאחריהן במקומן (ועיין נעמוך השלחו ס' קע"ח סעי' ט' שכתב נשי' הרמב"ם דוקא פת ול"ע דהרי מפורש בלשוננו דכל הז' מינים) וא"כ

יל"ע מדוע אי אפשר לצאת יד"ח קידוש במקום סעודה עם הז' מינים הא טעונין ברכה לאחריהן במקומן ולפי הטור שכ' בשי' הגאונים דבעינן שיגמור סעודתו במקום אחר מובן שפיר דהרי הרמב"ם [פרק ח' מהלכות מאכלות האסורות הלכה טו] פסק כר' ששת (פסחים ק"א:) דגם בדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן אמרי' דשינוי מקום מחייב ברכה דל"א לקיבעא קמא הדר א"כ לא שייך למימר שיגמור סעודתו במקום אחר דהרי אין כאן שייכת עם מה שאכל מקודם דנעקר הקביעות לכן בעינן לאכול פת לקבוע סעודתו.

ולפי מש"כ מדברי הפרישה בשי' הגאונים דאע"פ דאפשר לצאת ביין קידוש במקום סעודה זה דוקא אי ממשיך סעודתו במקום אחר אבל בלא"ה אינו יוצא יד"ח קידוש במקום סעודה יש ליישב קו' התוס' שבת ס' רע"ג ס"ק י"א, הנ"ל דגם לשי' הגאונים בעינן למיכל סעודת פת משום קידוש במקום סעודה רק דע"י שתיית יין ואכילת מיני דגן יש כאן קביעות והסעודה אע"פ שאוכלו במקום אחר מישיך שייכא לקביעתו ולכך הקשה המהרש"א דמסתמא יש לו פת ויכול לקדש על הפת ודו"ק.



הר"ר יעקב מרדכי פרידמאן

כולל יטב לב מאנשעסטער

בענין גרם כיבוי

דלא התירו חכמים כ"א במקום פסידא והכא אסור מדרבנן (ועיין שם שתי' באופן אחר). והנה הרא"ש העתיק שי' התוס' וכתב ואין לפרש משום שממהר כביית הנר כשיכלה השמן דהיינו גרם כיבוי שנחלקו ר"י ורבנן וקיי"ל כחכמים דגרם כיבוי מותר, וכתב הקרבן נתנאל-ל אות ס' דמכאן משמע דלא ס"ל להתוס' והרא"ש כשי' המרדכי דלא התירו גרם כיבוי אלא במקום פסידא דהא הכא ליכא פסידא וכתב שכ"כ המג"א בס' תקי"ד ס"ק ז', וכפי הנראה מלשון התוס' דידן מבו' דס"ל כשי' המרדכי דאל"ה מה הפשט במש"כ ובשבת נמי אינו חייב וכמש"כ השפת אמת וכנ"ל.

ועיין בקרבן נתנאל שם שכתב ואין לומר דבאמת ס"ל להרא"ש כשי' המרדכי דאינו מותר אלא במקום פסידא וכוונת הרא"ש "וקיי"ל כרבנן דגרם כיבוי מותר" כשיש פסידא וא"כ במקום דלכא פסידא אינו אסור אלא מדרבנן וא"כ אמאי קתני בברייתא והמסתפק ממנו חייב דע"כ צ"ל אף לדברי הרא"ש הא דקתני חייב היינו מכת מרדות וכמש"כ התוס' "דנראה ככיבוי" דאלת"ה למה הק' מהא דקיימא לן כרבנן אפי' לר' יוסי נמי אינו אלא איסור דרבנן וכמש"כ בפרק כל כתבי יעו"ש.

במס' ביצה דף כ"ב ע"א קם שמעי' זקף לה לשרגא איתבי' רב יהודה לעולא הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה א"ל לאו אדעתאי, ע"כ. וכתבו התוס' ד"ה והמסתפק אינו ר"ל מפני שממהר כיבוי דלא הוה אלא גרם כיבוי וגרם כיבוי מותר ביו"ט אע"פ שממהר כיבוי' ובשבת נמי אינו חייב אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת ומכסה אורו דלא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר ולכך נראה ככיבוי, ע"כ.

והנה מש"כ התוס' ובשבת נמי אינו חייב עיין במס' שבת דף ק"כ ע"א דפליגי רבנן ור' יוסי אי מותר לעשות מחיצת כלים מלאים וריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה דר' יוסי אוסר במלאים מים דהמים מכבין את הדליקה בשביל שכלי חרס חדשים אין יכולים לקבל את האור והן מתבקעין ורבנן מתירין בכל גווני דהוה גרם כיבוי בעלמא, וא"כ מש"כ התוס' "ובשבת נמי אינו חייב" אי כר' יוסי שפיר מובן דאינו חייב ואי כרבנן הול"ל דמותר לגמרי, ועיין בשפ"א שכתב דתוס' ס"ל כשי' המרדכי ורבינו יואל (וכפסק הכמ"א ס"ס ע"ד)

והנה מש"כ התוס' הטעם הואיל ובאותה שעה שהוא מסתפק ממנה וכו' ולכן נראה ככיבוי נראה מדבריהם דאינו אלא מדרבנן וכמש"כ הקרבן נתנאל-ל' וכנ"ל וכ"כ הפנ"י דאינו אלא מדרבנן וא"כ מש"כ התוס' המסתפק שמן שבנר חייב לאו דוקא קאמר אלא היינו מכת מרדות אבל ממש"כ התוס' בקו' ובשבת נמי אינו חייב משמע דס"ל דחייב דוקא קאמר ולכך הק' דאפי' לרבנן דמותר היינו דוקא במקום פסידא והכא לא הוי ל"י לאסור אלא מדרבנן וכמש"כ השפת אמת, ולפי זה צ"ל הא דתי' התוס' דמכבה קצת ומכסה אורו היינו מדאורייתא.

ומש"כ התוס' ונראה ככיבוי צ"ל דל"ד קאמר כ"כ החזו"א ס' ל"ח ס"ק ו', ובשפ"א כתב דכוונתם כיון דבשעת מעשה נראה ככיבוי א"כ שפיר מתייחס גרם כזה להעושה אבל באמת החיוב הוא לבסוף כשיכבה לגמרי ועיין בפסקי תוס' אות ע"ח דכתב והמסתפק שמן שבנר אסור משום מכבה משמע לכאורה הפעולה שנתנה על גבי האש מ"מ חיובא מיחלי תלי לכשיבשל לבסוף ובלא"ה אינו מחייב.

והנה מש"כ הרא"ש דאין ליטול פתילה דולקת מנר זה וליתן לנר אחר דמיד שסילקה מן הנר הו"ל מכבה ומה הואיל אם חזר והדליק עיין בקרבן נתנאל-ל' שכתב דלפי תוס' דכשממעט השמן הוי מכבה פשיטא דאין ליטול פתילה דולקת

דהוי מכבה אלא אף לשי' הרא"ש דלא הוה אלא גרם כיבוי מ"מ אסור ליטול פתילה דולקת, ולכאורה יל"ע דהא לפי פשוטות דברי הרא"ש נראה דאין הוא חולק על תוס' דס"ל דכשמכחיש אור הנר הוה כיבוי אלא דמוסיף דגם בגוונא דשפופרת דאין מכחיש מאור הנר מידי מ"מ הוה גרם כיבוי וחייב, ולפי זה לא הו"ל להרא"ש להוסיף חידוש זה דאין ליטול פתילה דולקת וכו' דהא בזה ממעט מאור הנר ופשיטא דאיכא משום מכבה, וכן מהא דכתב הרא"ש הלכך נראה לי טעמא "דמסתפק מן הנר" משום שממהר הכיבוי ולא כתב טעמא דשפופרת ע"פ הנר משמע נמי דפליג על שי' התוס' גם בהא דס"ל דכשמכחיש מאור הנר הו"ל מכבה (דלא מסתבר למימר דפליגי תוס' והרא"ש בפלוגתא דמציאות אם מכחיש מאור הנר במסתפק). ולפי מה שנתבאר ביישוב קו' הרא"ש על רש"י משפופרת דכיון שהקצהו לנר שפיר הוה מכבה וכמש"כ הפנ"י והיינו לפי' השפת אמת דבאמת החיוב הוא כשנכבה לבסוף אלא כיון דבשעת מעשה נראה ככיבוי שפיר מתייחס גרם זה להעושה ולכן ה"ה הכא כיון שהקצהו לנר מתייחס גרם זה להעושה אע"פ שאינו מכחיש מאור הנר, אבל י"ל דהרא"ש למד בשי' התוס' כפשוטו דעצם הדבר שמכחיש האור דלא יכול לאנהורי כולי האי הוה כיבוי ולכן שפיר הק' משפופרת ע"פ הנר דאי אפשר לומר דהקצהו לנר וכפירש"י דסוכ"ס אין כאן כיבוי דלא הכחיש מאור הנר וס"ל דלא מקרי מכבה במכחיש האור דלא

הוה כיבוי אלא כשכבה לגמרי או ע"י שממהר הכיבוי ונכבה לבסוף, ולפי זה צ"ל דהרא"ש ס"ל כצד השני דבממהר הכיבוי אינו חייב אלא לבסוף דאי נימא כצד א' דמקרי עכשיו כיבוי בזה שסילק שמן מהנר וכן"ל א"כ כ"ש דכשמכחיש מאור הנר הוה מכבה ולפי זה שפיר מובן מה שהרא"ש צריך להוסיף דאין ליטול הפתילה וכו' כיון דלא ס"ל כשי' התוס' דכשמכחיש מאור הנר מקרי כיבוי וכמו שנתבאר.

אולם יש לעיין בהא גופא אי נימא כצד השני דאינו עושה הכיבוי עכשיו אלא דגורם וממהר הכיבוי א"כ מדוע אינו מועיל אם חוזר ומכניס הפתילה לתוך השמן והא סוכ"ס לא הוה כיבוי ולא גרם ולא מידי ומ"ש מהנותן פת לתנור בשבת ומסלקה מיד דלא עבר אאופה כיון דסוכ"ס סילקה מהתנור ולא אפה וא"כ ה"ה הכא כיון שהחזיר הפתילה ונתנה לתוך השמן לא גרם מידי וא"כ מדוע יתחייב על כיבוי.

ויש ליישב בפשיטות דלא דמי הדדי דבמבשל ואופה אמרי דע"י שסילקה מהתנור עקר פעולתו הראשונה מה שהניחה בתנור משא"כ בשמן מה שחוזר ונותן הפתילה לתוך השמן לא עקר פעולתו הראשונה אלא דעשה מעשה חדש ולא שייך מידי למה שסילק מקודם ולכן שפיר הוה כיבוי ואע"פ דסוכ"ס לא גרם כיבוי דהרי חזר ונתן הפתילה לתוך השמן מ"מ חשבינן דמה שנתן הפתילה בחזרה לתוך השמן הוה מעשה חדש ולא

שייך למה שסילק מקודם הפתילה ונחשב לנו כאילו כבה בזמן שהיה צריך לכבות ושפיר הוה גרם כיבוי. והנפק"מ בין השני הצדדים אי מקרי כיבוי עכשיו או דרך חייב על הא דממהר הכיבוי א' היכא שכבה מעצמו ע"י הרוח וכדו' נמצא דלמעשה דמה שהסתפק מן השמן לא גרם מידי דאי נימא כצד א' הוה כיבוי דבשעת דהיינו רק מדרבנן ולפי זה צ"ל דהא דכתבו בקו' ובשבת נמי אינו חייב אין כוונתם דהכא מדאורייתא קאמר אלא כיון דבשבת נמי אינו חייב א"כ ביו"ט וודאי שרי ודו"ק. וברא"ש הק' מהא דקתני בשפופרת ע"פ הנר (טבת כ"ט) דאסור דילמא אתי לאיסתפוקי מיני' הרי דע"כ מפני שממהר כיבוי שאינו מכחיש מאור הנר כלל שהרי הנר לעולם מלא שמן כן מן השפופרת מטפטף תמיד לאור הנר א"כ אף אם יסתפק מעט משמן שבתוך השפופרת אינו מכחיש מאור הנר ואפ"ה קתני דאסור.

וביישוב שי' התוס' עיין פירש"י שבת כ"ט ע"ב ד"ה שתהא מנטפת שפי' וטעמא משום גזירה שמא יסתפק הימנו וכיון שהקצהו לנר חייב משום מכבה ואפי' אותה שפופרת של חרס דמאיסא לי' גזרי' עכ"ל.

ועיין בפנ"י דהק' דרש"י התחיל בטעמא ד"הוקצה לנר" והיינו כטעמא דהרמב"ם בפ"ה הי"ב דכתב לא יתן אדם כלי מנוקב וכו' גזירה שמא יקח מן השמן שבכלי שהרי לא נמאס בנר ואסור ליהנות מן השמן שהודלק בו ואפי' כבתה

רנן ור"י בגרם כיבוי אינו אלא אם אינו נוגע בדבר הדלוק (לעשות מחיצת כלים מלאים מים סביב הדליקה) אלא עושה דבר חוצה לה הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה אבל הכא השמן והפתילה שתיהן גורמין את הדליקה והממעט אחד מהן וממהר את הכיבוי חייב, והיינו טעמא דנותן שמן בנר משום דמאריך בהבערתו וכו' וכן לענין כיבוי נמי ממהר הכיבוי ע"י שנסתפק מן הנר הוי כאילו כבה הוא וסיים הרא"ש ואין ליטול פתילה דולקת מנר זה וליתן בנר אחר דמיד שסלקה מן הנר הו"ל מכבה ומה הואיל אם חזר והדליק ע"כ.

והנה בביאור דברי הרא"ש י"ל בתרי אנפין ואיכא נמי נפקותא בדבר די"ל דע"י שמסתפק בשמן וממהר הכיבוי מקרי עכשיו "מכבה" והיינו כיון דמונח עכשיו בנר שיעור שמן שידלק עד גמר הכיבוי והוא סילק אותו השמן עשה עכשיו כיבוי בזה או י"ל דהכיבוי אינו עושה עכשיו אלא בזה שמסלק שמן מהנר וגורם וממהר הכיבוי כשיכבה הנר מתחייב על הכיבוי כמו בנותן קדירה ע"ג האש דאע"ג דעושה עכשיו שסילק השמן כבר נתחייב ואע"פ שאח"כ כבה מעצמו ע"י רוח וכדו' אבל לפי צד השני דהחויב הוא מה שממהר הכיבוי א"כ בוודאי היכא דכבה ע"י רוח וכדו' פטור דסוכ"ס לא מיהר את הכיבוי (ב) היכא שעדיין היה מונח שמן הרבה ויכבה רק במוצ"ש דלפי צד א' בוודאי דחייב דהחויב הכיבוי הוא עכשיו וכו"ל משא"כ לפי צד ב' י"ל כמש"כ המנ"ח בס' רח"ץ

נר וכו' מפני שהוקצה מחמת איסור ע"כ וסיים דחייב משום מכבה ותי' הפנ"י דכוונת רש"י דאפי' אי ס"ל כשי' התוס' דהא דמחייבין משום גרם כיבוי היינו דוקא משום מכחיש האור אבל בגוונא דשפופרת ע"פ הנר לא מכחיש מידי וכמש"כ הרא"ש לכן שפיר כתב רש"י הטעם דכיון שהקצהו לנר הוי השמן שבשפופרת כמו שמן שבנר דשייך ב"י טעמא דמכבה (ואע"פ דבאמת לא מכחיש מידי מ"מ כיון שהקצהו לשמן שבתוך השפופרת לנר א"כ הו"ל מכבה ואי נימא כפי' השפת אמת דבאמת החיוב הוא לבסוף כשנכבה לגמרי אלא דכיון דבשעת מעשה נראה ככיבוי מתייחס גרם זה להעושה אע"פ שאינו מכחיש מאור הנר מידי אבל אי נימא כפשוטו דעצם הדבר שמכחיש האור הוה הכיבוי א"כ מה מועיל בזה שהקצהו לנר וכן הק' הראש יוסף שם על דברי הפנ"י ולפמ"ש"כ השפת אמת שפיר מתיישב.

ובים של שלמה ס' כ"ח (טובא נקרבן נתנא-ל אות עיון) תי' קו' הרא"ש בא"א דחיישין שמא יקח כל השפופרת עם השמן ויסתפק ממנו ויפסיק הטיף טיף מיד והוי מכבה או יערה למקום ואפי' את"ל דלא חיישין לכתחי' שמא יקח השפופרת כולה מ"מ איכא למיגזר שמא יקח מעט ואח"כ יסתפק כולה והוי כחדא גזירה יעו"ש.

וכתב הרא"ש הלכך נראה לי דטעמא דמסתפק מן השמן שבנר הוי משום שממהר הכיבוי דעד כאן לא פליגי

דבנותן קדירה ע"ג על האש סמוך למוצ"ש פטור כיון דהבישול בפועל לא יהיה אלא במוצ"ש א"כ א"א לחייבו על מעשה העמדת הקדירה ע"ג האש וא"כ ה"ה בגמר כיבוי כיון דלא יכבה אלא במוצ"ש א"א לחייבו ע"מ שהסתפק מן השמן אבל עיין בחלקת יואב מהו"ק ס' י' ומהו"ת ס' י"ג שכתב לחלוק על המנ"ח והביא רא"י מדברי הרא"ש שכתב דהמסתפק מן השמן שבנר חייב משום מכבה והיינו אף בכה"ג שיש בנר שמן שידלק עד אחד בשבת ובמהו"ת ס' י"ג כתב ההכרח לכך דבאמת יל"ע במש"כ הרא"ש והיינו טעמא בנותן שמן בנר דחייב משום דמאריך הבערתו דאילו לא נתן שמן היה כבה כשיכלה השמן שבנר ומה שדולק מכאן ואילך הוה כאילו הדליקו ותמוה

טובא מה ענין מבעיר למכבה והלוא במבעיר את השמן תיכף כשהוסיף שמן אי אפשר שלא יהיה מעט שמן ממה שהוסיף נדלק תיכף ומיד דלח בלח יש בילה אלא דכתב החלקת יואב דכיון דהגמרא מביא ברייתא זו במס' ביצה וודאי דהברייתא נשנית גם ביו"ט ואף דהמסתפק היינו אוכל את השמן מ"מ אין זה בכלל היתר כיבוי לצורך אוכל נפש כיון שאינו נהנה מהכיבוי וכן בנותן שמן בנר מיירי נמי לענין יו"ט אע"ג דהבערה שרי ביו"ט מ"מ עכצ"ל דמיירי במוסיף שמן ביו"ט סמוך לחשיכה במוצ"ש שיהיה דולק במוצאי יו"ט וע"ז שפיר חייב מלקות משום דמבעיר מיו"ט לחול וא"כ שפיר מוכח דחייב אפ' ההבערה שנעשה במוצאי יו"ט יעו"ש.



כתבי הקודש

כתבי ידות
מגדולי הדורות זצ"ל

Handwritten text in Hebrew script, likely a manuscript fragment. The text is densely packed and appears to be a list or a series of entries, possibly related to a calendar or a record of events. The script is cursive and somewhat difficult to read due to the angle and the condition of the paper. The text is written on a single sheet of aged, yellowed paper with irregular edges.

כתב יד מאת הגאון הקדוש רבי מיכאל בכרך זצ"ל

Handwritten text in Hebrew script, likely a manuscript or a page from a book. The text is dense and covers most of the page, written in a cursive style. The ink is dark, and the paper shows signs of age and wear, including some staining and discoloration. The text is arranged in several lines, with some words and phrases being larger and more prominent than others, possibly indicating a title or a significant section. The overall appearance is that of an old, well-used document.

כתב יד מהגאון הקדוש מהר"ם שיק צ"ל

GRAND RABBIN
Salomon Eliezer
Alfandary
SAPPED (Palestine)

שלמה אליעזר אלפנדארי ס"ט



ראש הרבנים בעה"ק צפת ת"ו

ב"ת יום ג' עולהרש גרמאן... שנת תע"ו

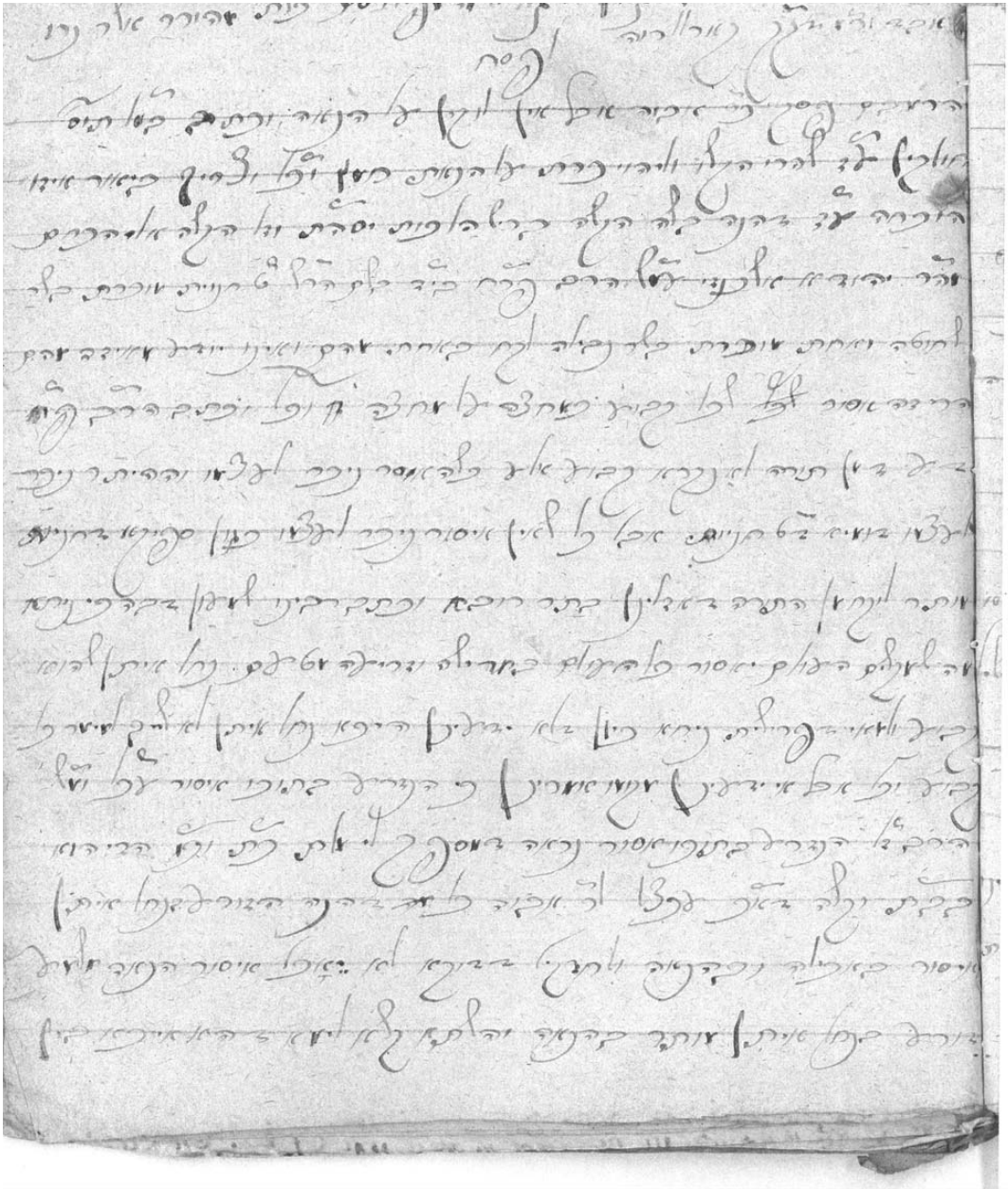
شامو العازار الفندري
رئيس روحاني
في صند

המחזיקות המרובות אשר קיבל האולם ראש תמיכה
בספק שמיחה פניא רבה ופניא בטא מעא היינא
הש הלקחים אשר סוף מעש אש הרב הגאון נחמיה זצוק
עוזא לנטא אשר הגאון עהרר חייב באולם לנטא
אין פניא רבה יחד כולל בארבת שיש לעמל עליהם ינהיגו
בנהר הרקול אבובים חהיאל ונהי אלם אקולם

מאחר קלט קיול השאף רב צפת נה לקח אבא האנות להודיע אודות פרישלת אהנות
סוף אורחת אהרן המורה היינעל אבא יחווה הן אמת אנה נהן גלעז פניא בוכות
האודיע קולי רוב כפי אנטא אנוני טאק בשאר מארבים השמר בשר ואל אהלום עכס
אשר בל פתארת אלהיות ענילו סאק טעם אפעל בן גונה. צמח נלסן פולא
אתן אהא קקלי אנה יכ אפולעים אדמוריס כולל יבלאן אהוטלה הבואת חתת יכו
ולא קפי כפולת חלולא אמוי יחנא קו אלה חפ יערן פצרון קלעט פתוקי
וריקא זכט טאק ליפון על אדמי חכמים האת ולקום חן הזאת חפ וסכטו
מכתור אהלארפ המנהג היינעל נעמן אל יפעל השלחורנה וקול צמות קענר
ואתל הן כהיום חתולען נאלף קול עולה נכ קול הלומר חסדוסא ולי יבי זנה
קטורמא חת ארבה יעידן עהרה אכן גרעו ירהמו הנער קנתן אהנקה קנרה
אקטמיה חאלא וססמא ועת להחיימה חת קטמ יחשנים חתן אחרמה עכ אה
עבא אלות פתקלות אז יכל אתן ונה עיל השאק קענו יעקל על אלת
אמהא ונכפ פול עהדיק וילסמ שלש חלורן קלעמ רבוע ולידו קלחט אלם אהת
תקנו ואנו וקית אז בעל טאק אהורכס קתק אהת חסדוס. נלח ארוח השאולמה
יפיהר הן האורן וצבה אהת הגאון חקא נדר נכף רשע סלח לי ער חלפארי מר



כתב יד מאת הגאון הקדוש רבי שלמה אליעזר אלפאנדרי זצ"ל



כתב יד מאת הגאון הקדוש רבי אשר זצ"ל בנו של הגאון השאג"א זצ"ל

✧ בכתבי הקודש ✧

**דרוש לשבת תשובה מאת הגאון רבי אלעזר קאליר זצ"ל אב"ד
קעלין בעל מחבר ספר אור חדש**

ב"ה לשבת תשובה תקמ"טית לפ"ק קעלין

האזינו בני אלים את שיחתי, אליכם אישים אקרא אליכם תמוף מילתי, מישרים אדבר במפתח שפתי, ארשת שפתי מרשות היחיד האמיתי שברא את העולם כולה מאפס המוחלט בששת ימים הראשונים, וכיום השביעי הוא דנה מעבודתו, ומה רב טובו וחסדו שעשה עם כל הני חויא ברייתו, כי הקדים הרפואה, מרפא לנפש, נפיש מילי דאורייתא תני תקנת, כל אמר דנחית ליורה והדר סליק בתיובתי, אשר לולי זאת אי איפשר לעלמא למיקם אדוכתי, והיא גופה מצוה דחביבה בשעתו כי המצוה הזאת מפורשה בזאת התורה תמימה משיבת נפש, אשר שם לעמו בחירתו, וכל העולם לא נברא אלא לצוותה, כמאמר אם לא בריתי, והיתה בריתה החיים והשלום, עושר וכבוד בשמאלה וכימינה גם חיי אריכת, והיא מחזרת על אכסניא שלה, אינון נטורי קרתי, התורניים הראשים וקצינים, מדברני דאומתי, מנהלי ומנהיגי עדת ישורון לאשורתו, גודרים גדר ועומדים בפריץ, להחזיק אבן הראשה, דת מורשה, ואורייתא תלית, ומחשבים באמונה, אלופי גבאי צדקה, צדקת פרזונם בישראל, משכילים אל דל בכל שעתו, ומשמר היוצא נכנס ראשון בקדושת הארץ לעולם עומדת צדקתם האלופים.... גומלי חסד של אמתם, וראש בית דין אומר מקודש קידשו לעתיד וקידשו לשעתי, כתלא חויר וחוויר שמעתי,

הוא בעל מחבר ספר "אור חדש" על פסחים ועוד מסכתות, נולד בשנת תק"א בעיר רעכניץ. אביו הי' שמו ג"כ רבי אלעזר, ונקרא על שמו כי אביו נפטר לפני הולדתו. הגאון רבי אלעזר נתגדל אצל אבי אמו הגאון הנודע רבי מאיר אייזנשטאט זצ"ל בעל "פנים מאירות". בצעירותו נתקבל לאב"ד בעיר זבלודאווא, ואח"כ נתקבל לעיר מולדתו רעכניץ, אח"כ רצו בו ג' קהלות: ווישניץ, באסקאוויץ וקעלין, והוא בחר בעיר קעלין.

הוא הוציא לאור את ספר "כתנות אור" מזקיננו הגאון רבי מאיר א"ש הנ"ל, והדפיסו ביחד עם דרשותיו ספריו הם על דרך הפלפול, עוקר הרים וטוחנן זה בזה בסברא, הגאון זצ"ל נפטר בעיר קעלין בשנת תקס"ב ביום ט"ו חשוון, זי"ע.

העתק מעצם כתב יד קדשו, והגיע לידנו מאוצר ידידינו מו"ה דוד שמעון בערגער נ"ו.

ובתר ריש' גופי גרירי, אלופי לומדי תורה הקובעים שיעורים הלכה גבורת, ויש סדר למשנה קובצים אל יד ירכו, גמרא גמירי הלכתו, ושאר עדה הקדושה, מכולהו נקיטנא רשותי, ויערב להם מנחתו, ואני זאת בריתי, אצוה להם ברכתי, ברכת השנים, שנה באמירה בקדשים, שלימים וטובים וחיי אריכותי וכל מעליותי, מאת עילת עלותי.

לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה, להורות דרך ה' אשר יעשה

הושע. שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעוניך, קחו עמכם דברים ושובו אל ה', אמרו אליו כל תשא עון וקה טוב ונשלמה פרים שפתינו.

יאמר שמדרך התשובה לאחוז בקצה האחר, כדרך מ"ש והבריה התיכון מבריה מן הקצה אל הקצה, ופי' השל"ה וכו', ואני אמרתי כך, ע"ד משלי, מדנים ישבית גורל כמו בריה ארמון, שהמפרשים דימו אחדות לבריה המחזיק הבית כ"כ אחדות, ולא חרבה ירושלים אלא בשביל שנאת חנם, וזה שכתוב והבריה התיכון, אבל מבריה מקצה אל קצה, הפזורים בין הגויים, וז"ש מדנים ישבית גורל כמו בריה וכו': ומדרך התשובה לאחוז בקצה האחר, וז"ש שובה עד ה' כולה, ולא בדרך ממוצע, כי כשלת וכו'.

עד ה' אלקיך. וצריך ביאור, ונ"ל ע"ד שאמרו עפ"י שנים עדים או שלשה יומת המת, לא יומת על פי עד אחד, דרך שאלו לחכמה ולנבואה וכו', וז"ש שובה וכו' עד ה' אלקיך, הוא האומר יעשה תשובה.

אמרו דרשו ה' בהמצאו זה עשרת ימי התשובה, אבל לציבור תמיד מהני, וביום כיפורים הקב"ה בעצמו דן, וז"א שובה ישראל עד ה' אלקיך שהוא י"ב, שיהי' הוא דיין שלך, אבל קחו עמכם דברים ושובו אל ה' ואמרו אליו כל תשא עון, בכל זמן.

אמרו גדולה תשובה שדוחה לא תעשה שבתורה, דכתיב לא ישוב, אך הקשו, הלא מפרשים התוספות בעירובין דע"י פשיעה אין עשה דוחה ל"ה, ונראה ע"ד המדרש, בשעה שהקב"ה עולה ויורד על כסא הדין מדת הדין אמרת שלם לרשעים כפעלם, ומדת הרחמים אומרת אם עוונות תשמור קה אדנ' מי יעמוד, ולכאורה י"ל ע"ד גומל לאיש חסיד כמפעלו יתן לרשע רע כרשעתו. רק י"ל עוד, ע"ד שאמרו בסוכה, שלשה מתחרט עליהם הקב"ה בעצמו, חד יצה"ר דכתיב אשר הרעותי, ולכאורה קשה, הלא בלעדו לא יצוייר שכר ועונש, ורש"י כתב אשר בראתי יצה"ר המחטיאם, וי"ל ע"ד בעשרה מאמרים, ובטוב העולם נידון, א"כ היה יכול לקיים בעשי' טוב ומרשעתו וז"ש רש"י המחטיאם, וזה פי' מדה"ד אומרת שלם כפעלם הרע, ומדה"ר משיב אם עוונות תשמור קה אדנ' מי יעמוד בדברו הלא הוא בעצמו מתחרט עליו,

הרי עכ"פ יש... ביצה"ר שהוא בעצמו מתחרט, ולבעבור זה קראו מכשול יעיין שם, וזה פי' שובה דעשה דוחה ל"ת, וכי תימא הא הוה ע"י פשיעה, אומר כי כשלת.

ע"ד שאמרו ואם תאמר מי מעיד בי, שני מלאכים המלויים לו לאדם מעידים בו, וי"א אף נשמתו ש"א, וי"א קורות ביתו ואבניו, וז"ש על פי שנים עדים יומת המת דמיקרא הן שני מלאכים, וקשה למה לו עדים הלא הוא הדיין הוא העד, וז"ש לא יומת על פי עד אחד, מיוחד, וזה מהחסד הקל, שלא יהיה מודה בקנס שבאו עדים מקודם, וז"ש שובה ישראל מטעם מודה בקנס, וכי תימא מנ"ל, וי"א הלא עד ה' אלקיך, ולמה לו עדים אחרים, אלא על כרחך כי היכא דלשוב.

אומר שובה ישראל, ע"ד הפסוק שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול, דמאהבה זדונות נעשים זכיות אבל מיראה שגגות, וזה פי' בתהילים הצילני מאויבי עז ומשונאי כי אמצו ממני, יקדמוני ביום אידי ויהי ה' למשען לי, והנה כתיב לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו, גם נאמר יראת ה' טהורה עומדת לעד, ע"ד שכת' בתיקונים, אית יראה ואית יראה, לאו כולא יראה שוין, אית יראה דדחיל בר נש ממינת בנהוי ומעניא וכפנא ויסרא, דא היא יראה רעה, ולא עיקרא, דאי לאו כדין לא הוה דחיל, אלא יראה שלימתא למידחל מגו רחימתא דמארי, דאיהו רב ושלטי ועיקרא ושרשא דכולי עלמין ורב חסדא, עיין שם. והנה יראה תחתונה לאו כל יומא זמנה, וז"א יראת ה' טהורה עומדת לעד, וז"ש ולדבקה, מדת אהבה בו, ובזוהר פי' והיה ה' לי לאלוקים שאירא מן השם הוי"ה ב"ה וזו מדת יראת רוממות מכח אהבה. וז"ש שובה ישראל כ"כ עד ה' אלקיך כי כשלת בעונך, וזה מכשול, לכן אם תשוב מאהבה יהי' לך זכיות. מכל חטאתיכם לפני ה', אותיות שלפני השם מ' ד' ד' ה' גימטריא כ"ב, כ"ב אותיות שבתורה, ומשום הכי מתודין דרך א"ב: אי' שעל חילול השם צריך לעשות קידוש ה', והיינו להוכיח אחרים, וזה מופת לאהבה, הוא חושק שלא יהי' שום התנגדות להקב"ה, משא"כ מיראה, וז"ש שובה, אם אתה לבר שובה כי כשלת, נשאר מכשול, משא"כ קחו עמכם דברים, להוכיח אחרים, ושובו, רבים, אז אמרו אליו כל תשא עון לגמרי. וגם י"ל דהפי' קחו עמכם דברים כאלו הדברים נוגעים לעצמיכם, וכמאמר ר' יוחנן בן זכאי ולואי שיהי' מורא שמים כמורא בשר ודם.



דרוש לפ' נצבים מהגאון המפורסם מוהר"ר יהונתן אייבשיץ זצ"ל

במדרש רבה אתם נצבים היום וכו', הלכה אדם מישראל ששכח להתפלל מהו שיחזור ויתפלל, כך שנו חכמים תפילת השחר עד חצות וכו' ונ"ל להקדים קושי' המפרשי' למה הי' משה כורת ברית עם ישראל קודם מותו בערבות מואב הלא כבר כרת ברית בהר חורב ותירצו דבהר חורב הי' אנוס' כדאיתא במס' שבת התיצבו בתחתית ההר מלמד שכפה עליהם הר כניגית אם מקבלין התורה מוטב ואם לאו וכו' אמר רבא מכאן מודעה רבה לאורייתא שיכולין לטעון אנוסים היינו ומש"ה הוצרך לכרות עמם ברית בערבות מואב כדי שלא יכולים לומר אנוסים היינו.

והנה איתא בתשובת מיימוני הלכות משפטים דרבינו מאיר סבר הא דאמרינן גבי מקח וממכר אם הי' באונס המקח בטל היינו דוקא בלא שבועה אבל אם נשבע לקיים המקח המקח קיים דאגב השבועה גמר ומקנה והקשה הר"ר אליעזר ממיזן על הא דאמרינן מכאן מודעה רבה לאורייתא שיכולים לטעון אנוסים היינו הא בשבועה אינם יכולים לטעון אנוסים היינו וא"כ קושי' המפרשי' בערבות מואב אמאי היה צריך בערבות מואב דהא בלא"ה אין להם טענת אנוסים היינו.

ונ"ל דעיקר סברת ר"מ דאמר בשבועה אינו יכול לטעון אונס הייתי משום העונש דשבועה גמר ומקנה וזה לדידן דכבר נצטווינו על לא תשא, וא"כ י"ל כנ"ל, משא"כ אם ישראל טוענים אנוסים היינו על קבלת התורה א"כ הלאו דלא תשא נמי הי' באונס ואין מצווין כלל על השבועה ומש"ה צריך לכרות ברית בערבות מואב. אבל אי אפשר לומר דב"נ אין מצווין על השבועה אלא בהר סיני אלא ודאי הב"נ נמי מצווין על השבועה קודם מ"ת, א"כ כיון דעל השבועה אינם יכולין לומר אנוסים היינו ה"נ על קבלת התורה לא הוי טענת אונס דאגב השבועה וכו', א"כ קשה כנ"ל.

ונ"ל דהמפרשים הקשו, כיון דמצוות שבועה דב"נ דהא אברהם נשבע לאבימלך א"כ ע"כ דבני נח מצווים על השבועה ואמאי לא חשב בכלל המצוות דב"נ.

ותירץ דבאמת ב"נ אינם מצווין על השבועה, והא דנשבע אברהם אינו אלא לגדור מלתא וא"כ לפ"ד לק"מ קושי' הר"א, אך קשה לשיטת הרמב"ם דכתב דב"נ

נעתק מכתב יד הנמצא באוצר ידידינו מו"ה דוד שמעון בערגער נ"ו, ולפי צורת הכתב ברור שזה אותו הכתב יד של הדרוש מהגאון רבי אבישיל פראנקפורטער זצ"ל (הכותב חי בזמנו של רבי אבישיל, שכן הוא כותב עליו נר"ו)

תורתך בכתבי הקודש שעשועי רעא

אינו רשאי להוסיף שום מצוה מה שנצטווה ישראל במ"ת, א"כ ע"כ דב"נ מצווים על השבועה דאל"כ האיך היו רשאי לאברהם לישבע וא"כ קושיא ר"א במקומה עומדת, רק לכאורה נסתר דעה זו, דאיתא מחלוקת הפוסקים, דהראב"ד סבר דתפלה דרבנן, ורק התפלה שאדם מתפלל בעת צרה היא דאורייתא, דכתב בצר לך וכו' ושבת עד ד' וכו', והרמב"ם סבר דהתפלה דאורייתא, וא"כ לדעת הרמב"ם דתפלה דאורייתא קשה האיך התפללו האבות כדכתיב וישכם אברהם בבוקר וכו' והא אין רשאי להוסיף שום מצוה ממצות דאורייתא אע"כ דב"נ רשאי להוסיף על ז' מצות, וא"כ י"ל דב"נ אינם מצווים על השבועה ואברהם קבל עליו השבועה, א"כ מיושב שפיר קושיא הר"א ממיין.

ועפ"ד מיושב המדרש מי ששכח להתפלל מה שיתפלל, דלכאורה י"ל דתפלה דרבנן וא"כ פשוט דא"צ לחזור ולהתפלל, וא"ל מג"ל דתפלה דרבנן, ז"א דא"כ קשה דהאיך התפלל אברהם הא אסור להוסיף על המצות אע"כ דרבנן הוא, וא"כ השתא מדכתיב אתם נצבים וכו' וכתר ברית עם ישראל וקשה קושי' המפרשי' הא כבר כרת ברית עם ישראל' בהר סיני וצ"ל כדי שלא יכולים לטעון אנוסי' וקשה קושי' הר"א ממיין דבשבועה הוי לא שייך אנוסים היינו וצ"ל כנ"ל דאם היו אנוסים לא שייך שבועה, וקשה דלמא ב"נ נצטוו על השבועה וע"כ מוכח מדנשבע אברהם וצ"ל דאברהם נשבע לגדור מלתא וא"כ מוכח דב"נ רשאים להוסיף על המצות וא"כ י"ל דתפלה דאורייתא ואפ"ה מותר לאבות להתפלל וא"כ שפיר קאמר מי ששכח להתפלל וכו' ודוק היטב



מהרב הגאון הגדול רבי אברהם אבוש זצ"ל מפראנקפורט

לפ' וירא מהגאון הגדול מה"ו אברהם נר"ו אב"ד דק"ק פ"פ

פלוגתא היא אי האבות יצאו מכלל בני נח להחמיר ולא להקל אם לאו, ויש להקשות למ"ד להחמיר יצאו ולא להקל למה נשא יעקב שתי אחיות, ותירצו המפרשים המצות אינו נוהג אלא בא"י אבל לא בחו"ל. והקשה הפרשת דרכים, לתירוצם, הא קשה קושי' על תוס' בגמרא דסנהדרין, דהתם מקשה לפי מה דאמר וה' בירך את אברהם בכל י"א בת ה' לו ובכל שמה, למה לא השיאו ליצחק למ"ד בן נח מותר באחותו, ולפי תירוצא דהכי דמצוות אינו נוהג אלא בא"י מאי מקשה תוס' למה לא השיאו ליצחק הא יצחק לא ה' יכול לצאת לחו"ל משום שהוא עולה תמימה מה עולה תמימה פסול ביוצא אף יצחק פסול ביוצא ולפי זה לא יכול לישא לו, ונתרץ קודם קושי' אחרת ויתרץ ג"כ זו דתוס' משני התם על קושי' זו למה לא השיא ליצחק ומשני דלמא קמנה הית' א"נ מהגר ה', יש להקשות על תירוץ ראשון דלמא קמנה ה' קשה הא רבקה קמנה ביותר דלאחר מיתת שרה נתבשר אברהם שנולדה רבקה ואי אמרת משרה בא הא ה' רבקה קמנה ביותר וי"ל לתרץ דאי' כשנתבשר אברהם מן העקידה הרהור בלבו למה לא השיא אשה לבנו מקודם אם שחטו האיך יקיים ברכות, מיד יצא בת קול ואמר כבר נולדה רבקה בת זוגתו ולפי זה י"ל לתרץ דקושי' קאי על שלא השיא לו קודם עקידה ושפיר משני תוס' קמנה ה' שבאותה פסח ה' קמנה מיותר שישא רבקה עכשיו ולפי זה קושי' הפרשת דרכים יתבאר ממילא שהקושי' קאי קודם עקידה ואז לא ה' עולה תמימה ויכול לילך לחו"ל ושפיר מקשה תוס' וגם על תוס' לאו קושי' הוא כנ"ל ודו"ק היטב.



הרב מורנו אברהם אבוש הוא הגאון האמיתי, חסיד ועניו וכו', אב"ד ליסא וק"ק פראנקפורט ד'מיין, בן הגאון המפורסם רבי צבי הירש. עמד לימין צדקו של הגאון מורנו הרב יונתן אייבשיטץ זצ"ל, בעת המחלוקה הידועה, ובמקום גדולתו שם שכנה ענותנותו, ונפלאות מדובר בו מתמימתו, ונח נפשי' דרב בשנת תקכ"ט (מספר שם הגדולים החדש).

כתב יד זה הוא מזמנו של הגאון זצ"ל עוד בחיים חיותו, כאשר הוא כותב אחרי שמו: נר"ו, כנראה שהי' א' מן שומעי לקחו, ולא נודע לנו לעת עתה שם הכותב. הכת"י הגיע לידינו מאוצר הרה"ח ר' דוד שמעון בערגער הי"ו, והוכן להיות ראוי לדפוס בהשתדלות הר"ר בצלא' לונצער נ"ו.

כתב יד של הרב הגאון רבי אשר בנו של הגאון הגדול השאגת ארי'

הרמב"ם פסק כר' אבהו אבל אין לוקין על הנאה וכתב בעל תוס' חולקין ע"ז שהרי הקשו [פסחים כג: ד"ה מאי] וליהוי כרת על הנאת חמץ וכו' וצריך ביאור איזו הוכחה ע"ז דהנה קשה הקישה בריש הלכות יסה"ת [פ"ה ה"ח] וז"ל הקישה אל הכרם. **והר'** יהודה אשכנזי עיין שם הרב פר"ח בי"ד [סימן ק"י ס"ק י"ג] בשם הר"ש דמ' חנויות מוכרת בשר שחומה ואחת מוכרת בשר נבילה לקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהם הרי זה אסור שכל קבוע כמחצה על מחצה וכו', וכתב הרב פר"ח דמן תורה לא נקרא קבוע אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר ניכר לעצמו דומיא דמ' חנויות אבל כל שאין האיסור ניכר לעצמו כגון ספיקא דחנות מותר ליקח מן התורה דאוליגן בתר רובא, וכתב רבינו שמעון דבהכי ניחא מה שמקשים העולם יאסר כל העולם בחרישה וזריעה מטעם נחל איתן שהוא קבוע, ולמאי דפרישית ניחא כיון דלא ידעינן היכא נחל איתן לא שייך למימר כל קבוע וכו' אבל אי ידעינן מקומו אמרינן כי הנזרע בתוכו אסור עכ"ל.

ומ"ש הרב ז"ל הנזרע בתוכו אסור נראה דמספק ליה מילת כל תועבה וכו' הרי הוא בכל תאכל. וקשה דא"כ ע"כ צ"ל לר' אבהו כל, דהנה הזורע בנחל איתן אסור באכילה ובהנאה, ולחזקיהו דדוקא לא יאכל איסור הנאה משמע זורע בנחל איתן מותר בהנאה, והשתא קשיא לימא דהא איכא בין חזקיה לר' אבהו הזורע בנחל איתן והניח בצ"ע. ונראה דלק"מ דלא יכול התלמוד לומר דהא איכא ביניהו די"ל אף לחזקיהו דכיון דעכ"פ איסור אכילה נפקא ליה מלא תאכל כל תועבה שוב ממילא למילף לאיסורי הנאה מקל וחומר דערלה כמו דיליף לה איסי ב"י לבשר בחלב מהאי קושיא גופא פסחים דף כ"ה ע"א, ואין לומר מה לכלאי הכרם וכו' דהא באנו למידים ערלה וחמץ בפסח לחוד בחזור הדין, וקושיא בעפר נמי אינו לפי הגמרא בחולין דף קט"ו ע"ב

הגאון רבי אשר אב"ד קארלסרוה, נולד לעת זקנתו של אביו הגאון בעל השאגת ארי', כשהי' בן ס"א שנה. הגאון רבי אשר הי' גאון עולם, ובימי חורפו הללו אותו גדולי ישרא' שהכירו אותו, ובשו"ת החדשות שאגת ארי' יש ממנו זר זהב לקונטרס חבת קרקע בשם "הגהות אשר", הוא נפטר בשנת תקצ"ז, ביום כ"ה תמוז, ואותו היום הוא גם היא"צ של אביו השאגת ארי' (לרוב דעות כותבי הדורות). נעתק מכתב יד מתלמיד השאגת ארי' זצ"ל.

תודתינו נתונה להר"ר יצחק מלול ני"ו שחזר וכתב את הכתב כדי להיותו מוכן לבוא בדפוס.

דאם חזר הדין אפי' בחד מתלת פרכינן פירכא כל דהיא מה לתלת שכן גדולי קרקע וא"כ זה לא שייך רק בב"ח אבל הזורע בנחל איתן שהוא ג"כ גידולי קרקע הרי הק"ו ניחא. ואין להקשות הא איכא למימר אליביא דר"ש בב"ח יוכיח שנעבדה בו עבירה ומותר בהנאה מגז"ש דקודש קודש מטריפה דבאמת לר"ש ס"ל הכי, אבל הגמרא י"ל א"כ לי אליבא דהלכתא דבב"ח אסור בהנאה, ומש"ה הצריך לומר חולין שנעבדה בהם עבירה איכא בנייהו אבל הזורע בנחל איתן אפי' דאסור לחזקיהו נמי באיסור הנאה מק"ו דערלה.

אך אכתי קשה לימא איכא בנייהו הנאת זורע בנחל איתן דלחזקיהו דנפקא לי' מק"ו דערלה אין לוקין דהא אין מזהירין מן הדין אבל לר' אבהו דהנאה בכלל לא תאכל כל תועבה לוקין עליו כמו אכילה, ומש"ה הכריח הרמב"ם ז"ל הדין לעצמו דאין לוקין כלל על הנאה ודו"ק. אמנם לדעת תוספות דחולקין על הרמב"ם וסבירא לוקין על הנאה עדיין צריך יישוב לימא זורע בנחל איתן איכא בנייהו ולענין מלקות על הנאה. ונ"ל ליישב גם זה דהנה בא"ח [באור חדש] על פסחים בדרך מה תחילת עמוד ב' מביא בשם כנה"ג קושיא קרא או ג"ש לאיסי דבב"ח אסור באכילה אמאי לא יליף מלא תאכל כ"ת, ותי' דהוי לאו שבכללות ואין לוקין ומשה"כ איצטריך קרא וכו'. אמנם לפמ"ש הרא"ה דלא הוי לאו שבכללות קשה.

היוצא מזה דיש לנו שתי שיטות בדבר ילפינן איסרו מלא תאכל כ"ת אי לוקין עליו או לאו, ומעתה דהתוספות סבירא להו כהך שיטה דל"ת כ"ת הוי לאו שבכללות ותו ליכא למימר, א"ב דזורע בנחל איתן דליכא ספיקא ליה מידי דלענין איסור הנאה אף לחזקיהו איסור מק"ו דערלה ולענין מלקות אפי' לר' אבהו אין לוקין משום דל"ת כ"ת הוי לאו שבכללות, וכל זה שפיר י"ל אליבא דהתוס' אבל אליבא דהרמב"ם לא דהרמב"ם אזיל לשיטתו דפסק להדי' בפרק ח"י מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ג' וז"ל, כל קרבן שנאמר שהוא פסול בין שנפסל במחשבה בין במעשה בין שאירע בו דבר שפסלו כל האוכל ממנו כוית במויד לוקה שנאמר לא תאכל כ"ת עכ"ל, הרי להדיא דהרמב"ם ס"ל דקרא דל"ת כ"ת לא הוי לאו שבכללות ולוקין עליו. וא"כ לדידי' שפיר הוי קשה אכתי לימא איכא בנייהו זורע בנחל איתן דלר' אבהו לוקין הנאה ולחזקיהו מק"ו דערלה אין מזהירין הדין, מש"ה הוכיח הרמב"ם לשיטתו דאין לוקין כלל על הנאה אף לר' אבהו ואזיל הרמב"ם לשיטתו ודו"ק. ולכאורה יש להוכיח כהרמב"ם אהרא"ה דל"ת כ"ת לא מקרא לאו שבכללות, דאל"כ קשה קושיית הגמרא בחולין דף קטו ע"א דפריך שם כלאי זרעים ליתסר דהא תיבעתי לך במקומה עומדת והתי' דמשני שם הגמרא מודגלי רחמנא גבי כלה"כ תקדש מכלל דכלאי זרעים זה נסתר להו שיטה זו דל"ת כ"ת הוי לאו שבכללות ואין לוקין עליו והוא מוכן מעצמו.

[לפסח]

גם זה מהגאון הנ"ל, ואמינא לי לישב עוד בזה בדרך ואופן אחר, דהנה לכאורה יש לחקור פסח שנתבשל יהיה אסור בהנאה לר' אבהו דאמר כ"מ שנאמר ל"ת וכו' דהא כתיב אל תאכלו ממנו וגו' והא וודאי אין לחלק כלל בין מילת לא למילת אל, ואף דאין צריך ראיה דאין לחלק בהכי, מ"מ יש להביא עוד ראיה מוכרחת לה, דאי לא תימא הכי למה לי דכתיבה רחמנא גבי נזיר וכן תרומה וחדש ושאר כל אינד להתירן בהנאה כמו קצירכם ותרומתכם ולכם גבי שרצים וכן בכולה היה ליה לכתוב במקום לא תאכל אל תאכל ולא היה לכתוב תיו יתירא להתיר בהנאה, א"ו דאין חילוק כלל בין לא לאל, וא"כ לר' אבהו פסח שנתבשל יהיה אסור בהנאה דכתיב אל תאכלו ממנו וגו'. ואין לומר דילמא באמת כן הוא, דקשה לפי דבריו איכא בינייהו בין חזקיה ובין לר' אבהו פסח שנתבשל, אך באמת לא קשה מידי עיין חולין דף קט"ו ע"ב ב[רש"י] ד"ה אבל בהנאה לא קי"ל וכו' מה פסח מבושל אסור באכילה ובהנאה דכל קדשים וכו' ויצא לבית השריפה וכו' עיין שם הטיב, א"כ תו ליכא למימר א"ב הוא שהרי אפי' לחזקי' נמי ע"כ פסח שנתבשל אסור בהנאה דכל קדשים שנפסלו בשריפה. אמנם הא דכל קדשים שנפסלו בשריפה בין בק"ק ובין בקדשים קלים הוא מהלכה גמירי לה כמיקנת [כמסקנת] הגמרא בפסחים דף פ"ב ע"ב עיין שם, וידוע מה שכתוב הר"ן בפשיטות בפרק כלל גדול דאין עונשין על ההלכה ואני הרואה ראיתי מצאתי בגמרא בכורות דף י"ו ע"א ואי מהילכתא ה"א איסורא איכא לאו ליכא דהא בודאי אין עונשין ואין לוקין על ההלכה, והשתא אכתי יש כאן איכא בינייהו דלחזקי' אי נהנה שנתבשל דלא עובר אלא על הלכה אינו חייב מלקות לר' אבהו דנפקא מאל תאכלו ממנו בשל מבושל לאו מעליא היא ולוקה אם נהנה מפסח שנתבשל, אלא הכריח הרמב"ם מזה דאין לוקין כלל על הנאה ושוב ליכא נ"מ בין איסור לאו לאיסור הבא מכח הלכה ודוק. והנה הוכחה זו קיימת לכו"ע ואף אמנם הרמב"ם לשיטתו דפסק כאשר כבר זכרנו לעיל דכל האוכל כזית מן הקדשים שנפסלו בין במחשבה בין במעשה לוקה מל"ת כ"ת, והשתא הא גם זולת פסח שנתבשל היה לכאורה יכול למימר איכא בינייהו כל הקדשים שנפסלו דלר' אבהו אם נהנה מהם לוקה מל"ת כ"ת אבל לחזקיה אף בודאי אפי' קדשים קלים שנפסלו כיון דהלכתא גמירי דבעי שריפה אסורים בהנאה מ"מ אכתי מלקות אין כאן דאין לוקין על הלכה, הי' ג"כ מוכח מכאן דאף לר' אבהו מלקות מיהא ליכא בהנאה, ובודאי כן הוא באמת להרמב"ם לשיטתו דס"ל דל"ת כ"ת לא הוי לאו שבכללות יש לו הוכחה גם מקדשים שנפסלו שאין לוקין על הנאה, אלא דקושיא אין כאן על התוס' דס"ל דלוקין על הנאה, די"ל דס"ל לתוס' דל"ת כ"ת הוי לאו שבכללות כמו שכתב בכה"ג בשם הרא"ה כנזכר ואם בשאר קדשים שנפסלו ליכא

בין חוקי' ור"א ולא כלום דאף לר' אבהו אין לוקין אלאו דל"ת כ"ת ואיסור איכא מצד הלכה מדבעי שריפה ושפיר לא הי' אפשר לומר שאר קדשים שנפסלו איכא בנייהו, אבל מפסח שנתבשל ודאי קשה על התוס' כדאמרו מ"מ פסח שנתבשל איכא בנייהו לר' אבהו לוקה על הנאת פסח שנתבשל ולחוקי' לא דהא נא מבושל דכתבי בי' בקרא לכ"ע לא היו לאו בשבכללות כדאי' בב"מ ופסחים דף מ"א.

[גם זה לפסח מהגאון הנ"ל]

בבבא קמא דף מ"א ע"ב והשתא דנפקא לי' איסור אכילה ואיסור הנאה מלא יאכל בעל השור נקי למה לי, ע"כ לשון הגמרא. ויש לדקדק מדוע לא פריך קושיא זו תיכף על הברייתא וכו'. ויש לתרץ דהנה בלא"ה קשיא מה משני הגמרא [שם בעמוד א] א"כ לכתוב לא יהנה לדעת הרמב"ם דפסק כר' אבהו דכ"מ שנאמר לא יאכל ולא תאכל וכו' דלפי דבריו אין לוקין על הנאה א"כ אי היה כתוב רחמנא לא יהנה ודאי היה מלקות על הנאה והכא כתוב לא יאכל לכלול הנאה ואכילה בחד קרא שוב אין לוקין על הנאה, כמו שכתוב הר"י... ז"ל לתרץ דלכאורה קשה עוד מה פריך הגמרא והשתא בעל השור נקי למה לי דילמא להכי כתב בעל השור נקי להורות איסור אכילה והנאה שלא כדרך הנאה, ולא יאכל דמשמע דרך אכילתן דווקא היינו איסור לאו ובעל השור נקי אתא לאיסור בעשה שלא כדרך אכילה, דהא בשאר איסורין אפי' איסור עשה ליכא מן התורה ללא כדרך אכילה וכמו שכתב התוס' להדיא בשבועות דף כ"ב ע"ב בד"ה אהתירא קמשתבע עיין שם בסוף דבריהם, ולהכא כתב רחמנא בעל השור נקי בשור הנסקל ולא כתב איסור עשה או בלשון אכילה לאיסור אפי' שלא כדרך אכילה וכדאמר אביי דף כ"ד ע"ב שלוקה אפי' שלא כדרך אכילה. ונראה להגאון הנ"ל לתרץ שתי קושיות אלו, דהמהרש"ל בשבועות דף כ"ג ע"ב תוס' בד"ה דמוקי [כתב] דלר"ש דאמר בכל איסורין כל שהוא למלקות ס"ל נמי דחייב בכל איסורין אף שלא כדרך אכילתן דלא גרע מכל שהוא, והמהרש"א שם חולק על סברא זו וכן ב"א עיין שם. והנה יש לדקדק מדוע איצטריך תרי שינויים, ונ"ל דחד אתא לר"ש וחד אתא לדידן, ד... עה"ש בהלכות מאכלות אסורות כתב הטעם להרמב"ם דאין לוקין על הנאה משום דכל דבר הראוי לאכילה לא מקרי כדרך אכילתן ודרך הנאה אלא כשאוכל אבל כל שאר הנאות הדין שלא כדרך הנאה ולהכא אין לוקין על הנאה, ולפ"ד י"ל לשיטת מהרש"ל אליבא דר"ש שריבה שלא כדרך הנאתן בכל איסורין הכי נמי דלוקין אפי' לא כדרך הנאתן לר"ש א"כ מהראוי לר"ש ללקות נמי על הנאה והוא מובן מעצמו, והשתא י"ל דהאי תירץ דמשני א"כ לכתוב רחמנא לא יהנה אויל אליבא דר"ש ולשיטת מהרש"ל ותו ממילא לא קשה קושית בש"ה, והשתא ממילא מתורץ נמי קושיא שני

תורתך בכתבי הקודש שעשועי רעז

די"ל דקושיית הגמרא דפריך והשתא בעל השור נקי למה לי אזיל נמי אליבא דר"ש וכל זה אי נימא כשיטת מהרש"ל ולא כמהרש"א, והא"ש דבלאו הכי ובלא תירוץ הקודם לא היה יכול להקשות והשתא דכתב רחמנא וכו' בעל השור נקי למה לי היה אפשר לומר כקושי' שני דילמא למימר בעשה שלא כדרך הנאה, ואין לומר דאכתי קשה לר"ש די"ל האמת כמהרש"א ולא כמהרש"ל, אבל לבתר דמשני א"כ לכתוב רחמנא לא יהנה וקשה ע"ז קושיית בש"ה, וצ"ל דתירץ זה אתא אליבא דר"ש וממילא מוכרח כמהרש"ל וכמו שכתבתי לעיל לכך פריך שפיר השתא דכתב וכו'.

[מהגאון הנ"ל]

הרמב"ם פוסק כר' אבהו כ"מ שנאמר לא יאכל וכו' לגר בנתינה ולנכרי במכירה עכ"ל הגמרא. פסק ג"כ אין מכין על הנאה, וקשה הא בפסחים דף כ"ד ע"ב אמר אב"י הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהם אפי' שלא כדרך הנאה מאי מעמא משום דלא כתיב בהו אכילה דאנו למדין מפן תוקדש המלאה וכו' ונמצא דלוקין על הנאה, ויש לתרץ דהנה המ"מ אמר הטעם על הרמב"ם דתורה לא אסרה רק הנאת אכילה דאם אוכל ג"כ נהנה ממנו והוא מקרי כדרך הנאה אכל שאר הנאות הוי לא כדרך הנאה ולהכי אין לוקין על הנאה משום דכתיב בהו אכילה, ולפ"ז מתורץ הקושיא הזאת דעל אב"י לא קשה למה אין לוקין על הנאה משום דלא כתיב בהו אכילה ותורה אסרו אפי' שאר הנאות שאינן בכלל אכילה דאנו למדין מפן תוקדש המלאה וכו' אבל הרמב"ם פסק שפיר כדאמר המ"מ משום דכתיב בהו אכילה ודו"ק.

[לפרשת משפטים ופ' קדושים וגם לפ' כי תשא מהגאון הנ"ל]

בפסחים דף קי"ח ע"א ואמר רב ששת משום ר' אליעזר בן עזריה כל המבזה את המועד וכו' שנאמר לכלב תשליכון אותו וכתוב בתריה לא תשא שמע שוא וקרי בי לא תשיא, עכ"ל הגמרא. ויש לדקדק מאי שייכות הך תרי מימרות להדדי. ויש לתרץ דהנה בכל שבוע שאדם עושה מלאכתו אינו פנוי לדבר עם חבירו דברים רבים אבל בשבת שאדם פנוי ממלאכתו באים אחרים להדדי ומספר אחד לחבירו אתמול אני עשיתי זאת ומתוך כך באים לידי לשון הרע ורכילות, והנביא אמר צום הרביעי וצום החמישי יהיה לששון ולשמחה ואם כך הוא אינו מסופק שבאים לידי לשון הרע, והיינו שאמר רב ששת המבזה את המועדות כאילו עבד אלהים אחרים, אלא הוא מקיים את המועדות כמשפטים וחושש רב ששת לידי לשון הרע מזהיר על החשש ואמר כל המספר לשון הרע ראוי לכלב תשליכון אותו וכנ"ל.

[מהגאון הנ"ל]

בקיודושין דף יו"ד ע"א אבעי' להו תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה, איבעיא להו ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה, עכ"ל הגמרא. ויל"ד מה שיש סיבה אם יש לתרי איבעית להדדי. ויש לתרץ דהגאונים הקשו למה מסדר דהקנינים במתניתין שטר קודם ביאה, ובגמרא ילפינן כסף מכי יקח וביאה מובעלה ושטר מויצאה והיתה ותירץ הרשב"א בשלמא בכסף ובשטר יכול לקדש אפי' כהן אבל בביאה לא. ולכאורה יש לתרץ קושית הגאונים הכי דבשלמא כסף ושטר אינו עושה אלא אירוסין אבל ביאה אפילו נישואין עושה, והשתא ניהא דבלא"ה לא היה יכול לומר הק איבעיא דביאה נישואין או אירוסין עושה דזה אינו דצריך לומר דביאה נישואין עושה דאל"כ יקשה קושית הגאונים הנ"ל, אבל השתא דאמר קודם לכן הק איבעיא תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה ונפקא מינה לכהן גדול דקא קני בתולה בביאה מאי ופשטה הגמרא דכל הבעל דעתו על גמר ביאה ואילך אינו קשה קושית הגאונים הנ"ל דנימא כתירוץ הרשב"א, והשתא אמר בתר הכי שפיר הק אבעי' דביאה נישואין עושה או אירוסין עושה דקושית הגאונים הנ"ל אינו קשה כלל ודו"ק.



מחידו"ת של הגאון השאגת ארי' זצ"ל

בגמרא דמגילה ג' ע"ב בעי רבא מקרא מגילה ומת מצוה הי מינייהו עדיף וכו', מקשין העולם מאי בעי רבא מקרא מגילה ומת מצוה הי מינייהו עדיף ע"כ מוכח דמת מצוה עדיף דאי מקרא מגילה עדיף א"כ ל"ל משפחה ומשפחה דהביא הגמרא לעיל דף ג' ע"א והשתא דאמרת מדינה ומדינה ועיר ועיר לדרשה משפחה ומשפחה למאי אתא אמר ר' יוסי בר חנינא להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה וכו', לפי שהמת מצוה חמור מינייהו שהוא דוחה את עבודה אפילו הכי מקרא מגילה עדיף מינייהו מכל שכן עבודה ולתרץ לעולם מת מצוה ומקרא מגילה מקרא מגילה עדיף ול"ל משפחה ומשפחה דלמא להאי הוא דאתא כמו שאמר התוספות לעיל ע"א ד"ה מבטלין כהנים מעבודתן לשמוע מקרא וקשה אמאי מבטלין והלא אחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה וי"ל דכיון דמשהאיר היום הוי זמן עבודה והם מניחין אותה בשביל הקריאה משום הכי קרי ליה ביטול ואם תאמר יעשו עבודתן מיד ואחר כך יקראו המגילה לכדם ויש לומר דטוב לקרות עם ציבור משום דהוי טפי פרסומי ניסא שאינה יעשו עבודתן מיד ואחר כך יקראו המגילה לכדם ודו"ק.



דרוש לפרשת ויצא מכתב יד ספר ראש משביר*

להרה"ק הר' משה ברדוגו* זצ"ל שנתחדש לו בחלום הלילה

הכתב יד הי' בידי מרן החיד"א זצ"ל, ואח"כ הי' טמיר ונעלם רבות בשנים (עי' הערה)

ויפגע במקום וכו' וילן וכו' יובן במו"ל כי מטא לחרן יהב דעתיה למהדר שנצטער על שעבר על ב"ה ולא התפלל שם ובחזרתו קפצה לו הארץ וישכב בב"ה עוד או"ל ששקעה לו חמה שלא בעונתה ז"ש וילן שם כי בא השמש מלשון וילונו העם על משה וכן דרשוהו רז"ל ירצה כי כשחזר שקעה לו חמה ולכן נתרעם על שבא

* דרוש זו לקחנו מכתב יד שיש בה דרושים על י"ב פרשיות מסדר בראשית. הכתב יד הי' טמיר ונעלם גם מנכדי הגאון זצ"ל, אבל כנראה היתה בידי מרן החיד"א זצ"ל, וזה לשונו במערכת ספרים מערכת משביר: אח"כ בא לידי חלק מספר זה "כתב יד" וזה שמו "ראש משביר" והוא על ספר בראשית דרושים ובסופו לקוטים ויש שם דרוש שדרש על רבו החכם השלם החסיד וענו כמוה"ר יוסף בהתית זצוק"ל, ב"ג ניסן שנת תע"א, והרב משביר הי' אב"ד ור"מ של ק"ק מכנאס, עכ"ל החיד"א זצ"ל.

כאמור לא הי' ידוע מהכתב יד הרבה שנים, עד שבהשגחת הש"י אינה אותה ד' לידי הרה"ח מו"ה יוסף הכהן ראזענבערג ז"ל, ונמצא כעת בידי בנו ידידינו החשוב הרה"ח מו"ה משה הכהן ראזענבערג שליט"א מלונדון, ותודתינו נתונה לו ולבנו החשוב האברך המופלג מו"ה אביגדור יודא הכהן ראזענבערג נ"ו גבאי נאמן דבית מדרשינו, וכן נודה לידידינו הרב יוסף משה כ"ץ שליט"א, שהודות להשתדלותו הגיע הכת"י לידינו, זכרה להם אלקי לטובה.

** הגאון הקדוש רבי משה ברדוגו זצ"ל אשר הי' אב"ד בעיר גדולה לאלקים מכנאסה יע"א בארץ מאראקא, בערך בשנות ת"נ – ת"פ, שהי' מצודתו פרוסה על כל המערב מפיו תצא תורה לכל תלמיד ורב (לשון הגאון רבי משה בן האוחה"ק ז"ע).

וראה נא מה שכותב עליו רבינו האור החיים הק' ז"ע בפרשת דברים עה"פ ושפטתם משפט צדק, וזל"ק, ושמעתי מפי חכם גדול חסיד וגדול בישראל חביב עלי כרוחי הרב רבי משה בירדוגו זל"ה שהי' מדקדק בשעת הדין שיהיו עיניו למטה, ולא הי' נושא עיניו כל עיקר, ושהי' מרגיש שאם הי' נושא עיניו לצד ההכרח באיזה אחד מבעלי הדין הי' מתבלבל שכנגדו וכו' עיין שם.

ועי' בשם הגדולים מערכת משביר, כותב בזה"ל, חיברו הגדול מורינו משה בירדוגו, על שמו כי משביר נוטריקון משה בירדוגו. והי' הרב במערב הפנימי, ושמעתי מהרב המופלא הקדוש כמוהר"ר חיים ן' עטר זלה"ה שהי' מספר בשבחו ביושר עיונו בעומק העיון, וכתב הרב מוהר"ר חיים בן עטר הנזכר בספרו חפץ ד' בשיטתו לשבת, (דף ז' ע"ב) מהספר וז"ל, רוח הקודש הופיעה ונתכוונו לו בהיסח הדעת בבית הכנסת ואני ואחי הגדול גדול החכמים הרב רבי משה בירדוגו אשר נפשי קשורה בנפשו עכ"ל (של האוחה"ק) וכמדומה שיש תשובה להרב משביר בספר סמא דחיי ואיננו פה עמנו הספר הנזכר וכו' עכ"ל שם הגדולים להחיד"א זצ"ל.

תורתך בכתבי הקודש שעשועי רפא

השמש כי היה דעתו להגיע עד בית המקדש והוא לא ידע שקפצה לו הארץ ז"ש וישכב במקום ר"ל כפי האמת במקום עצמו שהיה דעתו לשכוב שם שכב ולז"א ויקץ יעקב משנתו ויאמר אין זה כי אם בית אלקים כי אז ידע שבבית המקדש שכב ונדקדק או' משנתו יתירה ירצה כי מדרך העולם כי מי שיש לו פחד וצער בחלום על ידי אותו הצער גורם לו להקיץ שלא בעונתו אבל כאן ביעקב חס הקב"ה לכבוד הצדיק שלא שכב זה י"ד שנה כמו"ל ולכן לא הקיץ מתוך החלום אלא עד שהשלים השינה וז"ש משנתו ר"ל ולא מחלמו.

ולדרכינו ירמוז ויצא יעקב ע"פ מז"ל בהיות הוולד במעי אמו משביעין אותו הוי צדיק ואל תהי רשע ומיד בצאת הוולד פוגע ביצה"ר לפתח חטאת רובין וצועק בקול מר ז"ש ויצא יעקב שהוא רמוז לאדם כשיצא מבאר שבע בטן המליאה ששם משביעין אותו ולכן נקרא באר שבע בארא דשבועתא וילך הרנה שיוצא לזה העולם שהוא ים סוער מלא חרון ויפגע במקום וילן שם מלשון וילונו ר"ל מיד בצאתו ופגע במנוול צועק ומתרעם על ביאתו ע"כ פירשתי בחלום והניאני.

ויש להמשיך עפ"ז או' וילן שם כי בא השמש והוא כמו"ל שבהיותו במעי אמו נר דלוק על ראשו והוא יודע כל התורה ובצאתו בא מלאך וסוטר על פיו ומשכחת ממנו ז"ש וילן שם כי בא השמש שמתרעם ששקעה אותה הארה שהיתה לו שם בנר ואור תורה ולכן צריך לטרוח על התורה ללומדה ז"ש ויקח מאבני המקום היא התורה הנקראת לוחות אבן וישם מראשותיו משען ומשענה ואם עושה כן זוכה למדרגה גדולה שיוכה לידבק בשכינה ולגלות רזי תורה כמו"ש על האר"י זלה"ה שבלילה היה רואה שנשמתו עולה במקום קדושים ומגלים לו רזי תורה ז"ש ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה שנעשה מקור וצנור להוריד רב טוב וברכה מלמעלה ולא עוד אלא שנעשה מרכבה לשכינה ז"ש והנה ה' נצב עליו ומבטיחו הקב"ה כי הוא ישמרנו מן החטא אם יהיה הולך תמים כמו"ש רגלי חסידיו ישמור.

ז"ש ושמרתך וכו' כי לא אעזבך וכו' אמר אם לשון ספק מפני שהן בקדושי לא יאמין והבחירה ביד האדם לנמות לדרך שירצה כמו"ל צדיק ורשע לא קאמר והוא מ"ש ירמיה מפי עליון לא תצא הרעות והטוב דק' הול"ל והטובות או הרע והטוב ושמעתי שהענין הוא כמו"ש צדיק ורשע לא קאמר גם אז"ל אין רע יורד מלמעלה ולפ"ז כשגזור על הטיפה מה תהא עליה עני או עשיר חכם או טיפש הוא נגזר מפי הקב"ה אבל הרע אינו יוצא מפיו יתברך אלא המלאך הממונה אומר עני או עשיר חכם או טיפש כאשר שם בפיו הקב"ה בחכמתו הנוראה ז"ש מפי עליון לא תצא הרעות כולם אין גם אחד שיצא מפיו גם הטוב הא' דהיינו צדיק לא קאמר דאע"ג שכל הטובות יוצאין מפי עליון אבל הא' מהם דהיינו צדיק לא יצא מפיו.

ובזה נבין מ"ש המשורר ע"ה תפלה לדוד שמעה ה' צדק הקשיבה רינתי וכו' כחנת לבי וכו' לפעולות אדם וכו' יובן במו"ל המתפלל על חברו הוא נענה תחלה עוד אז"ל לעולם יסדר אדם שכחו של מקום תחלה ואח"כ יתפלל גם ידוע שהשכינה כ"י היא עם ישראל בגלות והיא נק' צדק לזה המשורר שר תחלה על השכינה לשוב את שבותה ולהחזיר עטרה ליושנה ז"ש שמעה ה' צדק שהיא השכינה להוציאה מן הגלות ואחר שהתפלל עליה חזר לשאול על עצמו ואמר הקשיבה רינתי שהם שבחים שאסדר לפניך ואחר הרינה והשבח האזינה תפילתי לקבל שאלתי ולא תשוב ריקם.

והתחיל ואמר מלפניך משפטי יצא וכו' שמעתי ע"פ מו"ל אמר דהע"ה רבש"ע כשאתה דן את הרשעים שפמני וכשאתה דן את הצדיקים אל תבא במשפט את עבדך ז"ש מלפניך משפטי יצא וכו' פי' אל תדינני עם הצדיקים שמא לא אהיה נחשב לכלום בערכם אלא אחר שיצא דיני ומשפטי מלפניך אז עיניך תחזינה מישרים לדון את הישרים ואת הצדיקים.



תשובה מאת הגאון הגדול רבי מיכאל בכרך זצ"ל*

אשר יוצא לאור כעת לראשונה

ספרא ודיינא רבא בבית דינו של הנודע ביהודה בפראג כמובא בפנים*

שר התורה ארי שבחבורה אספקלרי' המאירה בוצינא דנהורא הנשר הגדול בעל כנפים ה"ה הרב המאה"ג אדמ"ו הגאון מוהר"ר מאיר רב"ד דקהילתינו נר"ו.

דברי התשב"ץ לפום ריהמא אינם מובנים לי שכ' דכדי להקל החשבון והדקדוקי' ולסלק המעיות שם שמואל שנות החמה שם"ה יום ורביע ולא דק ע"כ משמע דגם שמואל מודה דתקופה אמיתית הוא כחשבון רב אדא דק' לי מהא דא' שמואל פ"ק דסנהדרין די"ב סוף ע"ב אין מעברין את השנה אא"כ התקופה חסרה רובו של חודש, ולא יתכן לומר דקאי אתקופת רב אדא אף שהוא מודה לו לדעת התשב"ץ כיון דלא מצינו לו כן בהדי' ואדרבא בפ"ה דעירובין ד' נ"ו ע"א א' שמואל שאין בין תקופה לתקופה רק תשעים וא' יום ז' שעות ומחצה והוא דלא כר"א דמסתמא מה שאמר בפ"ק דסנהדרין אתקופה המפורשת לו במק' אחר קאי, וק' דלדידי' אם יתקבץ היתרון מכל מחזור שעה א' ותפ"ה חלקים מן השנים שעברו, כבר הי' חסר רובו של חדש אחרי ששנות החמה מאריכות יותר משנות הלבנה מאת בריאת העולם רצ"א מחזורים שהוא יח' ימים בקירוב, וכיון דהוא מודה דתקופה אמיתית היא כר"א א"כ איך סתם דבריו לומר שאם חסרו רובו של חדש דמעברין, איך לא חשו למעות שיטעו אחר מחזורי' אלו לעבר לפי חשבוננו, וגם במפרש על הרמב"ם פ"ח מהל' ק"ה לא משמע כדבריו, ויתר דברי התשב"ץ מפורשים שם היטב והמה בכתובים בתוס' פ"ק דר"ה ד"ח ע"א ד"ה לתקופות וכר"א.

ולעניות דעתי נראה ליישב הקושי' מה שנתקשה בה כל בעלי סוד העיבור דתקופת שמואל דיתירה שנות החמה על שנות הלבנה בכל מחזור א' תפ"ה ומשאית

* רב גדול בתורה ודיין מצויין בקהלה קדושה פראג, בימי הגאון מרן בעל נודע ביהודה זצ"ל, ומזכירו בתשובותיו אבן העזר מהדורא תנינא סימן קל"ב (מספר שם הגדולים החדש).

** אל רבו הרב הגאון רבי מאיר פישלס בומסלא זצ"ל, ששימש כראש בית דין של פראג עוד מלפני הנודע ביהודה, ומתלמידיו של הגאון רבי ר' יונתן, נכתב בשנתו האחרון של הג"ר מאיר בשנת תקכ"ט ור' מאיר בומסלא נפטר בפראג ביום י"ז כסליו שנת תק"ל, הגאון ר' מיכאל בכרך זצ"ל נפטר בפראג ביום כ' שבט שנת תקס"א.

הזאת יתקבצו מח' מחזורים יא' שעות תר"מ חלקי' ומט"ז מח' כ"ג ר ומל"ב מח' יום א כ"ב ת ומס"ד מחזורי' ג' ימים כ' שעות ות"ת חלקי' קכ"ח מח' ז' ימים יז תקב', רנ"ו מחזו' טו' י תתר"מ וכן עד עולם שיאריך שנות החמה על שנות הלכנה יותר, וא"כ פעם יארע חג הפסח אחר חדש אביב, והמפרש בפ"ט מה' ק"ה [קידוש החודש] להרמב"ם כ' עד יבא מורה צדק יודיענו מה יהי' הדין בזמן המאוחר עכ"ל, וכן מדברי התשב"ץ דלעיל יראה שבא לתרץ קושי' זו שתקופה אמיתית גם לשמואל הוא כר"א ודוחק הוא וכבר כתבתי בזה, אמנם נראה שיש שני אופני המולד א' קראו מולד אמיתי, וא' קראו מולד אמצעי ובעלי המעברים קראו למולד קיבוץ, ואופן קיבוץ האמיתי או אמצעי מבואר ברמב"ם ובמפרשיו ובתשב"ץ שמרכז החמה והלכנה אינו מרכז גלגל המזלות שהוא מרכז העולם, (עמוד ז') ומרכז גלגל הירח והחמה קראו בשם מרכז היוצא, לפי שהוא יוצא ממרכז העולם והנה לפעמים יהי' גלגל חמה בגובה רום מן הארץ ויהי' מרכזה למעלה ממרכז הארץ וגלגל הירח בעומק תחת מן הארץ ומרכזה למטה ממרכז הארץ ויהי' מהלך גלגל הירח בחלק שלמעלה מן הארץ במהירות אחרי שהוא חלק הקטן והחמה יתאחר בהילוכה בחלק שלמעלה מן הארץ לפי שהוא חלק גדול ממנה וזהו פי' הגמרא פעמים שבא בארוכ' פעמים שבא בקצרה, והנה יש עוד גלגל קטן שהירח קבועה בו וקראו התוכניים גלגל ההיקף לפי שהלכנה מקיפה, והגלגל הוא קבוע בעובי גלגל גדול, והנה בקיבוץ גלגל ההיקף עם החמה זהו קיבוץ אמצעי לפי שלפעמים עדיין הלכנה הקבועה בגלגל ההיקף היא לפני' והי' או קיבוץ אמיתי קודם האמצעי וכבר עברה מלעבר פני החמה, והגלגל ההיקף עדיין תחתו תעמוד, ולפעמים הלכנה היא מלאחרי' כלו' שעדיין לא הגיע קיבוץ גוף הירח עם החמה רק קיבוץ גלגל ההיקף זהו קיבוץ אמצעי אמנם אם יתקבצו הירח וגלגל ההיקף שניהם כא' ממש עם החמה זהו קיבוץ אמיתי, ובמפרש' מבואר יותר ואנכי לקצר צריך, והחשבון שאנו מחשבין כל חדש כמ' יב תשצג הוא החשבון של קיבוץ האמיתי כמ"ש הרמב"ם (פ"ז מה' ק"ה) וכבר אפשר להיות שיוקדם הקיבוץ האמיתי מהאמצעי כי פעם יוקדם ופעם יאוחר ואין לזה חשבון ידוע, ומעתה י"ל דמה שיתירה שנות החמה י' כ"א י"ד הוא לפי שנות הלכנה עפ"י קיבוץ אמיתי אמנם בחשבון שלנו שלפעמים אנו מאחרין לקדש החדש ביום המולד ממש עפ"י ד דחיות*, ואם היינו מחשבין בקיבוץ אמיתי לא הי' נדחה כגון אם הי' מולד ביום ב' יח' שעות, שהוא מולד זקן או ב טו' תקפ"ט אחר שנת העיבור דחין לה מיום מולדה, ואפשר שעפ"י המולד האמיתי הי' המולד חלק א' פחות כגון ב יד ותתרעט או ב טו תקפח היינו יכולין לקבוע ר"ה ביום מולדו וכן

ומטעם זה כ' הרמב"ם שם דנדה אד"ו מקביעות עיי' שם.

לפעמים הוא להיפך, וא"כ י"ל שאחר כלות המחזור לא נשאר כלום כי לשמואל *ה' ידוע לו שמה שמקדים הקיבוץ האמיתי מהאמצעי ב"ט שנים הוא א' תפ"ה יותר ממה שמתאחר א"כ לחשבון שלנו יאריך בכל מחזור א' תפ"ה שנות הלכנה יותר מלקיבוץ האמיתי ואז ישתלמו שניהם וקצת הוכחה לזה שהשנה שאנו עומדים בו היום הוא שנת תק"ט לפ"ק שהוא (עמוד ג) שנת י"ט למק' רצ"א והי' תקופת ניסן בכ"ח א"ר בתחלת ליל ה' ומולד ניסן הי' ביום ה' ק"ח א"ר, יז שעות קיא חלקי' הרי שאיחר מולד לבנה מתקיפה י"ז קיא, ולתקופת שמואל הי' ראוי שיתאחר התקופה איזה ימים ושעות וחלקי' מא' תפה שנתקבצו מהמחזורים שעברו והנה לא די שלא התאחר אלא שגם הקדים למולד, וא"ת שעדיין אנו עומדי' בתוך השנה בתחלת חצי האחרון ושמואל לא א' דנשאר א' תפה רק בתשלום השנה שהוא בסוף אלול, ז"א דהא אנו לתקופה מניסן מנינן כר"י ובניסן התחיל מנין התקופה ובניסן אנו גומרינן החשבון ומניין המחזור, ואין לומר מנ"ל דבניסן שבתוך שנת י"ט שעדיין אינה רק י"ח וחצי דלמא בניסן של שנת ד' הוא סוף המחזור, דיש להשיב דהא לשמואל דהקדים תקופה ראשונה שקודם יצירת אדם ד ט תרמב קודם למולד ניסן לפי שסובר בתשרי נברא העולם אמנם לתקופה מנינן מניסן והוצרך לחשב התקופה של ניסן של קודם היצירה אע"ג דחשבו נמי מולד תשרי של תהו שהוא בהר"ד מ"מ לענין מולד לא סמכו ע"ז רק מכח מולד של שנת היצירה שהי' יום ו' י"ד שעות שהוא עיקר החשבון ומשם התחיל המניין אמנם לענין התקופה ע"כ צריכין לחשב מניסן של קודם תשרי של יצירת אה"ר, דלאחר א"א שא"כ נפסיד חצי השנה ומה נעשה בשארית אותה חצי שנה שמתשרי עד ניסן וכיון דעל כרחינו נקדים למנות התקופה ו' חדשים קודם מולד הירח, בהכרח שישלים המחזור של התקופה במחזור ראשון בי"ח שנה וחצי, ושארית חצי שנה האחרון נשאר, ולא הי' השלמת שניהם אז ממש רק ע"י שלפעמים יקדים קיבוץ האמיתי וע"ד שכתבנו וברבות הימים נשתוו שניהם וכן תמיד בכל י"ט שנים, ועוד שא"כ לא היינו צריכין לעבר שנת י"ט למ"ק רק בשנת ד' אחרי שהמ"ק מגיע עד ניסן של שנת ד', אע"כ שנה זו היא מופת גמור שהוא כמ"ש שלפי החשבון שאנו מחשבין ליכא יתרון כלל במ"ק ואדרבא לפעמים יאריך שנות הלכנה איזה שעות משנות החמה, וזהו שבין תקופת שמואל לתקופת ר"א דלר"א יהי' התקופה בכל תחלת מ"ק בזמן א' כמו שהי' בזמן היצירה, ולשמואל פעם יאריך שנות החמה איזה שעות או אפי' יום א', ופעם יאריך שנות הלכנה כפי מה שיקדים קיבוץ האמיתי לקיבוץ האמצעי בשני המחזור יותר ממה שיתאחר או יתאחר יותר ממה שיקדים, כ"ג (כן נראה) בעיני והשם ית' יראנו נפלאות מתורתנו, ובקרב ימים יקיים הבטחתו, לקבץ שה פוזרי נחלתו, לכונן מקום משכן שכינתו, הכ"ד תלמידו הצעיר מ"ב (מיכאל צנר).

שהתפאר בעצמו יכולני לתקוני כל הגולה ועו' א' נהירין לי שבילי דרקיע כשבילי דנהרדעא.

מכתב מכתב יד מהגאון הקדוש האי סבא קדישא רבי שלמה

אליעזר אלפאנדרי זצוק"ל*

אל הגאונים הקדושים רבי יוסף חיים זאנענפעלד ורבי יצחק ירוחם דיסקין זכר צדיקים לברכה

יום ג' י"ד לחודש מרחשון

המאורות הגדולים שרפי קודש הילולים רבנן תקיפי דפקיעי שמייהו דינא רבה ודינא זוטא איכא בנייהו הם הגבורים אשר מעולם אנשי שם הרב הגאון מוהר"ר יצחק ירוחם שליט"א והרב הגאון מוהר"ר חיים זאננפלד שליט"א ובי דינא רבה יחד כולם יאריכו ימים שנות עולמים יזהירו כוזהר הרקיע וכוכבים בהילם ויהי שמם לעולם.

מאחר עלות גדול השלום רב כדת מה לעשות ובא האות להודיע אודות דרישתם להיות סניף לאריות לאסור החוברת** הידוע לבל יראה הן אמת שמזה זמן גליתי

* הגאון הקדוש רבי שלמה אליעזר אלפאנדרי זצ"ל, הי' מזקני הרבנים הספרדים, והי' איש קדוש וגדול מאד, והי' נקרא בפי כל "סבא קדישא", הוא האריך ימים עד למאד, והי' מהמקנאי קנאות ד' נגד המהרסים הרשעים למיניהם. בסוף ימיו נעשה ידידות גדול בינו לבין הרה"ק המנחת אלעזר ממונקאטש זי"ע, אע"פ שהמנח"א לא הכירו פנים אל פנים אלא מפי השמועה, והידידות היתה ע"י מכתבים, באייר שנת תר"צ הגיע הרה"ק ממונקאטש לירושלים, והמתיק סוד הרבה עם הסבא קדישא, ואז הגיע היום בו נסתלק לחיי עוה"ב במעמד המנח"א, והי' לפלא שהמנח"א הגיע מכוון להיות אצל פטירתו.

הסבא קדישא נולד בשנת תקע"ג, והי' בנעוריו דיין בקאנסטאנטינאפל (טערקיי) ואח"כ הי' חמישים שנה רב בעיר דמשק, ואח"כ הי' ראש הרבנים בעיה"ק צפת, ולערך בשנת תרפ"ד עלה לירושלים עיה"ק וישב שם עד לפטירתו. נשאו ממנו הרבה חידושי תורה.

** המכתב הזה הוא אודות השערוריא עם הרב הראשי הידוע, שהוציא לאור בתקופה ההוא את החוברת "אורות מאופל" שהיתה מלאה מינות וכפירה, וגדולי ישראל אסרוהו ודנהו כספרי מינות, ובעת ההוא יצאה קונטרס בירושלים בשם "קול השופר" נגד בעל החוברת, והרשעים החרימו את בעל המחבר וסייעתו ונתנו אותם במאסר, ועל זה סובב דברי רבינו במכתבו. יש לציין שרבינו הי' מגדולי הלוחמים בענין זה, וגם במכתב זה כתב שרק מתחילה חשב שיוכלו לתקן את הדבר בנחת אבל כעת כבר רואה שהוא מעוות לא יוכל לתקון. וראוי להעתיק איזה מאמרים ממכתבי רבינו בענין זה:

..בראותי עתה החוברת בשם "אורות" מה שכתב על אותן האנשים דבזה"ז נושאי דגל ההפקרות ביד רמה ושהם רשעים ופושעים, שע"י אלו ביותר יתגלה המשיח ונתן להם השבחה, עמדתי מרעיד ונבהלתי מראות שגעון כזה, ונשתוממתי על המראה, ולא ידעתי מאי אידון ביה, איך שם אור לחושך וחושך לאור, ולא ירא נפשו מעלבון התורה וכל הנביאים צועקים עליו במרה וכו'.

דעתי במכתב להודיע למעלת רום כת"ר שליט"א שיותר טוב כבוד אלקים הסתר דבר ולא לחשות ונכתב להרב בעל החוברת ולהוכיח במישור בטוב מעם ודעת כי שגגה יצאה מלפניו דחשב לתקן והוא קלקל ליתן יד לפושעים ובחורים כשול ישלון והמכשלה הזאת תחת ידו ולא תהי' כזאת בישראל ואולי יחזור בו ואף אם יתרץ דבריו בשינוי דחוקי ורחיקא עכ"פ טוב שיתקן מעט ודברי חכמים בנחת נשמעים אך כזאת אם יסכימו מעכת"ר ולתשובתם הרמתה הייתי ממתין ולא ידעתי השערורי' וקול צווחה בעיר ואולם הן כהיום בהגלות נגלות קול עלה נגד קול השופר בפירסום ועל ידי זה קטגוריא בת"ח ורבה עלבון תוה"ק ודן גרמא ירהבו הנער בזקן והנקלה בנכבד וה' ו.. וזאת שהחריכה את בתינו ירושלים ועמך לחרפה ע"כ לא יוכל לעשות דבר מעוות לא יוכל לתקון ו ית"ש הטוב בעיניו יעשה על שעבר ולהבא וירים דגל תוה"ק וישפות שלום בארץ לעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם ואתם חזקו ואמצו והש"י לא ימנע טוב להולכים בתמים וחפץ ה"י בידם יצלח ורוח הטומאה יעביר מן הארץ ונזכה לביאת הגואל בב"א.



...בראותי דברים אלו עמדתי מרעיד ונבהלתי מראות איך יתכן שיצא המכשלה הזאת וחוצפה יתירה מתחת חרט אנוש, שהוא חילול ד' וחילול התוה"ק, וכו'.

...ושוב אמר כי כבר בטל ביטול גמור כל מה שכתב בקונטרס והרי הוא בידי האדמו"ר מגור, וגם ע"ז אמרתי דאף אם הוא אמת, כיון שלא פירסם, כמי שאינו וכו'... ועוד יש הרבה מכתבים ומאמרים חריפים בענין זה מאת רבינו.

**מכתב מהגה"צ רבי יחזקא' שרגא לעזער זצ"ל מלעמבערג, ובה
מאמר מזקיננו מרן הרה"ק משיניאווע זי"ע**

ב"ה יום ד' פ' בלק י"א תמוז פה זידעטשוב
שוכט"ס לכבוד ידידינו היקרים כו'

הנה היום הוא יומא דהילולא ויא"צ של כ"ק אא"ז הגה"ק רשכבה"ג זידעטשוב זצ"ל,
וידוע איש מפי איש ששמע אאמו"ר הרה"צ שליט"א מפה קדשו של של כ"ק
אא"ז הגה"ק משיניאווע זצ"ל, בזה"ל, מי שאין יכול להיות במירון על הציון של התנא
אלקי כו' רבן שמעון בר יוחאי, יהי' על הציון הק' של הגאון הק' בזידעטשוב, על כן
הייתי על הציון הקדוש והזכרתי כו' לישועה בכל עניני' לטובה....



הה"צ רבי יחזקא' שרגא לעזער זצ"ל, הי' בנו של הגה"צ רבי שמוא' שמחה לעזער זצ"ל מלעמבערג,
שהי' חתנו של הגה"צ המפורסם רבי פנחס תאומים פרענקעל זצ"ל, שהי' חתנו של מרן הרה"ק
משיניעווע זצוק"ל, והוא הי' החתן הראשון של מרן הה"ק משיניעווע, שנשא את בתו הרבנית
הצדיקית דרעזיל שנולדה מהרבנית הראשונה בתה של הרה"ק הארי' דבי עילאי זי"ע.

מכתב קודש מאת כ"ק אדמו"ר מסקולען זי"ע

ב"ה שמחת פורים שנת כ'תר ת'זרה ש'לום ב'רכה
כ' ידידי אהובי הרב המופלא, נכבד ונעלה, מוהר"ר בנימין זאב הענדלעס נ"י ויזרח ע"ע.
חיים ברכה ושלו'. יקבל נא בזה סך עשרה 10 ד' תמורת ספרו הנכבד.
מאד אבקש סליחה על האיחור, כי בעוה"ר מרדתי ויסורי נפשי בענין הצלה, רבות.
המלאכה מרובה, ואפילו פועלים עצלים ג"כ אין לנו. ידינני נא לכף זכות כמדה
התורנית.

עינתי מעט בספרו וראיתי שכ' נ"י עמל ויגע ושם חלקו בעבודת הבירור המבואר
בספה"ק שהגאולה תלויה בבירור הטוב מהרע, וזאת היא עיקר העבודה הן
בעניני כלל והן לכל א' בפרט, צריך לפקוח עיניו על עצמו שלא יהי' מעורב הטוב
עם הרע, ובפרט בעוה"ר בזמננו ששמים חושך לאור ואור לחושך, והנביא ישעי' צועק
על דור כזה הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע שמים חושך לאור ואור לחושך וגו'
(ישעי' ח').

ע"כ חוב קדוש על מי שחננהו ה' בעט סופר מהיר שיאמר לנפשו "חילך לאורייתא"
וישים חלקו במערכת הבירור, לפקוח עינים עורות שלא ילכו שולל אחר המנהיגים
המתעים את העם, כמו שהתאונן הנביא ישעי' עמי מאשריך מתעים.
ויישר כחו של כ"ת נ"י, שבהרבה ממאמריו הכה על קדקוד של אנשי הדוגלים בדגל
של אמת, עושים מעשי זמרי ומבקשים שכר כפינחס.

בדור זה נחויץ מאד בזמננו.

השי"ת יחזק ויאמץ את כחו וחילו לאורייתא, ונוכה לראות בקרוב בהרמת קרן האמת,
קרן תורת חסד ותורת אמת וקרן עם ה' בישועת ה' בב"א.

בברכת התורה הנצחית והגאולה האמיתית ע"י הגוא"צ האמיתי בב"א, אוהבו וידידו עוז.
הק' אליעזר זוסיא בהרהגה"ח רי"א ז"ל פרטיגול

מכתב זה כתב הה"ק מסקולען זי"ע להעסקן החשוב הנ"ל, אחרי שהוציא לאור ספר להאיר עינים
בעניני השקפה, ויש לציין שהעסקן הרב הנ"ל אם שהי' יותר שייך לאגודה, אבל הי' רגיל לבוא
הרבה אל רבינו הק' זי"ע, וקיבל ממנו השקפותיו הק'. תודתינו נתונה להרב שלמה יצחק אייזיק
ווייס שליט"א, מו"ל ספרי הרב הק' מסקולען זצ"ל, שהמציא לנו את המכתב.

שיעור מהגאון הקדוש מהר"ם שיק זצ"ל

בשמעתין דעד נעשה דיין

מה שתי' אמ"ו שיטת בעל המאור [כתובות ח: מדפה"ר ד"ה יתיב] דסבר דלא אמרינן עד נעשה דיין אלא עד הרואה אבל עד המעיד לא אמרינן עד נעשה דיין והקשה הבעל המאור ובגמרא (דילין) [דילין] בתחילת גיטין גרסינן בפני כמה נותנין לה [וכו'] עד והא קיימא לן דעד נעשה דיין בדרבנן אלמא אפי' בצדי עצמו נעשה דיין דהא השליח אמר בפני נכתב ובפני נחתם ונעשה עד ונעשה דיין אלא יש לומר לדברי תלמוד שלנו שאני התם כיון שהיא הגדה המתקיימת בעד אחד (עשעה) [עשאה] כמו שאינו אבל [מקום] [שצריך] [נותנין] [נותנים] שני עדים לא מצינן מפורש עד נעשה דיין בהגדת עצמו והקשה עליו הרמב"ן [שם] למה טרח הבעל המאור כל הטורח הזה מאחר שראה מפורש במסכת גיטין דעד נעשה דיין אף על פי שהעיד בפני נכתב ובפני נחתם דהיינו קיום שטרות אלמא דאפי' עד המעיד נעשה דיין ותי' אמ"ו שיטת בעל המאור דדוקא עד הרואה נעשה דיין אבל עד המעיד אינו נעשה דיין דהא הכא אליבא דר' אבא קיימינן דהא קאמר [כתובות כא:]: יתב ר' אבא וקאמר דעד נעשה דיין ור' אבא לשיטתו סבירא ליה דדוקא עד הרואה נעשה דיין אבל לא עד המעיד דהא התוס' הקשה כאן בפרקין דף י"ח [ע"א ד"ה מפני מה בא"ד] מנלן דכופר הכל פטור משבועה וליכא למימר מדאיצטרך קרא לחייב שבועה בעד אחד מכלל דכופר הכל פטור דהא איצטרך להיכא [ש]מעידין שגנב לו והוא אינו יודע אלא יש לומר דגון[י]רת הכתוב היא דכי הוא זה משמע דבעינן בכפירה והודאה והקשה השער המלך

השיעור הזה הוא מתוך חוברת של שיעורים שנכתב ע"י הגאון רבי דוד נייאוויטש זצ"ל, שהי' מחשובי התלמידים של רבינו, ונזכר כמה וכמה בפעמים בתשובותיו הק'. הגאון רבי דוד נייאוויטש זצ"ל (כנראה שהי' יתום עוד כשהי' בחור, עיין סוף השיעור). הי' חתן הגאון רבי שמואל גינצלער זצ"ל שהי' אב"ד אויבערווישוויע וחיבר ספר משיב נפש שנדפס מחדש ע"י נכדי המחבר בירושלים תש"ס. הגאון רבי דוד וזוגתו חי' רייזל נפטרו מבלי להשאיר אחריהם דורות, ונתפרסם כאן השיעור הזה לעילוי נשמתם רבי דוד בן רבי יקתואל זיסא מבערעזיב וזוג' חי' רייזל בת רבי שמואל בן עדן תהא מנוחתם.

תודתינו נתונה להר"ר בצלא' לונצער נ"י שיגע להכין את הכתב להיות ראוי לבוא בדפוס.

דלמא איצטרך שבועות עד אחד בכה"ג דר' אבא דאי לאו עד היו מהימן למימר דידי חטפתי במיגו דלא חטפתי ובשביל עד מחויב שבועה ואינו יכול לישבע משלם וא"ת הא מתוך שאינו יכול לישבע משלם ילפינן משבועת ה' תהיה בין שניהם כדאמרינן במס' שבועות ולא איצטרך שבועות עד אחד להא איכא למימר כמו שכתבו התוס' בב"ב דמשבועות ה' תהיה בין שניהם הוא דילפינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם היכי דלית ל' מיגו כגון גבי חמשין ידענא וחמשין לא ידענא לית ל' מיגו של הנך חמשין דקאמר לא ידענא אבל גבי נסכא דר' אבא דאית ל' מיגו דלא אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם ולכך איצטרך שבועות עד אחד אפי' בכה"ג אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם אפי' היכא דאיכא מיגו אבל לעולם כופר הכל חיוב שבועה ושבועת עד אחד איצטרך היכא דאיכא מיגו כגון בנסכא דר' אבא ובלאו עד היו פטור לכך איצטרך דחייב ומשום הכי איצטרך כי הוא זה דכופר הכל פטור והקשה אמ"ו דלמא אתי שבועת עד אחד לכה"ג דבכתובות [פז]. איתא במתניתין הפוגמות כתובתה לא תפרע אלא בשבועה ונשבעת ונוטלות וקשה הא מדאורייתא נשבעין ונפטרינן ולא נוטלין וכתב הר"ן דמאי טעמא אמרינן מדאורייתא נשבע ונפטר מטעם דהאיך דאית ל' חזקת ממון הוא נשבע ונפטר והאיך דאית ל' השטר נמי אמרינן הכי דחזקת השטר הוא כמו חזקת ממון לכך נשבע ונפטר האיך דאית ל' שטר. וא"כ דלמא להכי אתי שבועות עד אחד כגון ראובן תבע משמעון מנה ואית ל' שטר לראובן ומען שמעון פרעתי ואית ל' עד דג"כ טוען שפרע ואי הוה אמרינן דעד אינו יכול לחייב שבועה א"כ ראובן מהימן דאמר ל' אדאיתא שפרע שטרך בידי מאי בעי אבל אי אמרינן דעד מחייב שבועה א"כ צריך ראובן לישבע להכחיש בו את העד שלא פרע ולטול וא"ת הא מן התורה נשבע ונפטר ולא ליטול הא אית ל' חזקת השטר ולהכא אתי שבועות עד אחד כסברת הר"ן אבל מתוך שאינו יכול לישבע משלם לא אמרינן אלא עכ"ח כיון דלא אמרינן הכא ש"מ דליכא למימר דשבועות עד אחד איצטרך כה"ג משום דשטרות דרבנן ומאי טעמא אמרינן שטרות דרבנן משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה כמו שכתב הפ"י ובעל המאור דהעדים החתומים על השטר יכלו למימר אחריהו הזמן דהא שטר מאוחר כשר וכהנך שיטת דגבי ממון נמי איצטרך דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה א"כ ר' אבא לשיטתו דס"ל מתוך שאינו יכול לישבע משלם אפי' היכי דאיכא מיגו כגון גבי נסכא דר' אבא ומגלן הא הא משבועות ד' לא מצי למיליף אלא היכי דליכא מיגו כמו שהקשה התוס' בב"ב אלא עכ"ח צריך לומר משבועות עד אחד וקשה קו' הנ"ל דלמא אתי לאשמעינן כסברת הר"ן היכי דאית חזקת השטר נשבע ונוטל אלא עכ"ח שטרות דרבנן משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה וגבי שטרות הוי עדות שאי אתה יכול להזימה אלמא ר' אבא ס"ל דאפי' גבי ממון צריך

עדים שאתה יכול להזימה וע"כ ר' אבא ס"ל דעד המעיד אינו נעשה דיין, דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה דלא יקבלו הזמה כמו שכתבו התוס' דמשום הכי הוי עדות שאי אתה יכול להזימה א"כ ר' אבא דס"ל מתוך שאינו יכול לישבע משלם ומשבועת עד אחד ילפי' לה עכ"ח ס"ל דשטרות דרבנן מטעם הנ"ל וא"כ אליבא דר' אבא דווקא עד הרואה נעשה דיין אבל לא עד המעיד דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה וא"כ שפיר מתורץ שיטת בעל המאור דדוקא עד הרואה נעשה דיין אבל לא עד המעיד אבל בניטין לאו אליבא דר' אבא היא א"כ איכא למימר דשבועת עד אחד אתי לכה"ג גבי פוגמות וגבי שטרות דאורייתא דגבי ממון לא צריך עדות שאתה יכול להזימה א"כ שפיר אמרינן דאפי' עד המעיד נעשה דיין דגבי ממון לא צריך עדות שאתה יכול להזימה ודו"ק היטב כי נכון הוא ופירש כפתר ופרח עד אין לשער זה גמרתי לכתוב את הפשטיל דהיינו של דף המוקדם כתבתי פה באויבער ווישוויע יום ד' התחלתי לכתוב וביום ה' נעשה ונגמר ביום ה' ומקודם כתבתי בבית אצל אחי שת' בישוב ברעזיב זה הכתב נכתב ביום ה' פ' שלח תר"ל לפ"ק ב' שבועות אחר החתנה שנשאתי את אשתי שת' מרת חי' רייזיל ת' יותר אין לחדש רק חיים ושלום כ"ד הק' דוד בן חוה יקותאל זיסיא ז"ל מבערעזיב.



מכתב קודש מהרה"ק רבי איציקל מפשעווארסק זי"ע ובה עצות והזכרות

יצחק געווירצמאן מפשעווארסק

כעת באנטווערפן

ב"ה עש"ק

שלו' וישע רב לכל בית ישראל ובתוכם לכבוד ידידי היקר האברך המופלג
החסיד מוכן להיות בעזה"י גביר ונדיב מו"ה ... שליט"א

א- חדשה"ט קבלתי מכתבך בצירוף עם המעות וקודם אברך בברכת

ה- דיוט שיה"ר שתהי' בכריאות השלימות עם ז"ת ותוושעו במהרה דין בוש"ק וז"ת
תתמלא הריונה

ב- ניקל ותלד בניקל זש"ק ותוכה לעסוק בתוה"ק מתוך

ה- רחבת הדעת ותצליח בכל דרכיך בכלל ישראל

ואודות להנות אותך בעצה בעוה"ר איני לומד תורה לשמה* ואפילו שלא לשמה
מקצת ועם כל זה לפע"ד אם יש פרנסה מהמלומדות אינך צריך לזרוק אותו
ובענין הבתים תקנה ותמכור בניקל ובריוח ולא תחקור על העתידות.

וירחם הש"י בזכות הרבים אשר המסחר של הבתים תתנהג בסדר וברווחים גדולים
עד ביאת משיח צדקינו בב"א בלי שום מונע ח"ו ח"ו ח"ו.

ותזכה לשתי שלחנות ותראה לחזק את הרה"צ רבי מזידיטשוב שליט"א ותעורר גם
אחרים להחזיקו וכל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים.

הק' משה יצחק נכד רבן של כל ישראל ר"ר אלימלך זצוקלה"ה
זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל אמן

נראה כוונתו, על פי המשנה בפרקי אבות כל הלומד תורה.. ונהנין ממנו עצה ותושי'.

עוד מכתב קודש מהרה"ק רבי איציקל מפשעווארסק זי"ע
ובה עצות והזכרות

יצחק געווירצמאן מפשעווארסק

כעת באנמווערפען

ב"ה יום ג' לסדר גם ברוך יהי'

שנה* טובה ומבורכה לכל בית ישראל ובתוכם לכבוד ידידי היקר האברך המופלג החסיד
מוכן להיות בעזה"י גביר ונדיב לב מו"ה.. נ"י.

א- חדשה"ט קבלתי מכתבך בצירוף עם המעות וקודם אברכך בברכת

ה- דיוט שיה"ר אשר ז"ת תתמלא הריונה בניקל ותלד בניקל זש"ק ותזכו

ב- יחד להעמיד דורי דורות ת"ח ויר"ש ותצליח בעסקך ברחבות

ה- דעת דקדושה ותהיו בשלימות הבריאות בכלל ישראל

ואודות השאלה בקביעת דירתך לפע"ד אין שום ספק אשר אתה צריך לקבוע דירתך
ב... במקום המסחר ויאותא מאמר החכם השי"ת יצילינו מפזור הנפש ושם
יש ג"כ חסידים ויר"ש וחפץ ד' בידך יצליח.

ויעזור השי"ת שיתנהג הכל כשורה בלי שום עיה"ר ח"ו ח"ו ח"ו ח"ו.

ותצליח בכל דרכך בכלל ישראל.

ואני הכותב המכתב בלילה בשעה רביעית בשעת רצון וביה"ר
הק' משה יצחק נכד רבן של כל ישראל ר"ר אלימלך זצוקללה"ה
זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל אמן

המכתב נכתב בפ' תולדות, ויתכן שרבינו מברכו בשנה טובה עפ"י המבואר בספה"ק שישנו בחינה
של גמר חתימה עד חנוכה.

מילי דחסידותא

שכתב הגאון ר' חיים גרשון אורינטליך זצ"ל אב"ד בק"ק מעזע טעלעגעד מה ששמע מאביו הגאון רבי מרדכי זצ"ל שהי' תלמיד מובהק להגאון רבי שמעלקע מסעליש זי"ע וכן מה ששמע מגיסו הגאון הצדיק רבי שאול בראך אב"ד קאשוי זצ"ל, ומעוד צדיקים נעתק מגליוני ספר צרור החיים שחיבר הגאון הקדוש רבי שמעלקע סעלישער זצ"ל

(אינו ממש לשון המחבר כי הי' נצרך לשינוי קצת כדי להבין את התוכן).

רבותיו של אבי אדוני רבי מרדכי זצ"ל

אבי אדוני רבי מרדכי זצ"ל, למד מקודם אצל הגה"ק רבי שמעלקע מסעליש זצ"ל, בעת שהי' רב בעיר באלקאן, ואח"כ הלך ללמוד אצל הגה"ק רבי משה דוד אשכנזי זצ"ל מטאלטשעווע, חמיו של הגה"ק בעל ייטב לב זצ"ל, וגם למד אצל הגאון רבי יושע ווערפלעטער זצ"ל שהי' מגדולי תלמידי החתם סופר זצ"ל, וחיבר ספר חידושי מהר"י כץ.

בכל פעם שהי' הייטב לב בא לחמיו הגאון רבי משה דוד אשכנזי זצ"ל, הי' אבי מכבדו דהיינו כורך לו הגארטיל, ונותן לו ח"י פשוטים.

גם סיפר לי כשהלך עבור לקנות מעות מהבי דואר, והלך דרך ליסקע, הי' נכנס ולמחן ושוב על הקאנאפע בבית הצדיק רבי הערש מליסקע זצ"ל, והצדיק מליסקע הי' בעת ההוא מלמד עם ילדים שהיו לומדים גמרא.

סיפר לי אבי אדוני ז"ל, שפעם אחת הי' לו דחיקא שעתא עד למאד, ועלה על לבו היות שרבו הנ"ל מטאלטשעווע נסע לעיה"ק צפת, ונתקבל שם לרב, וחשב שיכתוב

הגאון רבי חיים גרשון אורינטליך נולד בתר"י לאביו הרב מרדכי ז"ל, שהי' תלמיד מובהק להגה"ק רבי שמוא' שמעלקע קליין זצ"ל, המכונה רבי שמעלקע סעלישער, מח"ס צרור החיים.

הגרמ"ג הי' חתנו של רבי אלעזר בראך זצ"ל מנייטרא, אביו של הגאון רבי שאול בראך זצ"ל אב"ד קאשוי, הגרמ"ג עלה לירושלים לפני מלחמת העולם הראשונה, ונפטר שם בשנת תר"ץ, יהא זכרו ברוך.

הגאון רבי חיים גרשון הי' תלמידו של החתן סופר זצ"ל, ונזכר כמה פעמים בתשובותיו של רבו.

רצו תורתך בכתבי הקודש שעשועי

לו מכתב שיתפלל בערו, וכן עשה, ושמע אח"כ שביום שקיבל הגה"ק ממאלטשיווע את המכתב, נסתלק לחיי עליון, דהיינו שהראו לו מן השמים שזו התפלה לא נתקבל, ונשאר עני כל ימיו, ועבד את קונו בתמימות ובשמחה כאילו לא חסר לו כלום.

ובדרך אנב אזכיר, שהגה"ק ממאלטשיווע הי' מדבר בשבת רק בלשון הקודש.

אבי ז"ל הי' גם אצל הישמח משה זי"ע, ועמד אצל כסאו הקדוש, והיו שם גאונים קדושים זי"ע.

בענין מלבושים עפ"י דרך החסידות

שמעתי מוקיני שהצדיק הק' רבי שמעלקע מסעליש זצ"ל, בעת שהי' משמש אב"ד באלקאן, נסע בחודש כסלו שנת תקצ"ו, לרבינו משה מייטלבוים זי"ע על שבת קודש, ובא לפניו בקומטשמע של חורף, ורבינו משה מייטלבוים כבר הי' זקן וחלוש ושכב במטה, וצוה לנכדו הגאון המובהק כקש"ת מו"ה זלמן לייב זל"ה והייטצ לזו שילבוש שמריימל לרבי שמעלקע מסעליש, וכן עשה.

וכן הי' מעשה במורי הגה"ק רבי שמואל עהרנפעלד זצ"ל והחתן סופרן שנסע פעם למקום הרחצה ביישוב טלינדשארט במדינת זיבנעבירגן, והי' שם רבינו זלמן לייב והייטצ לזו זי"ע, והלביש למורי הנ"ל שמריימל.

וכמו כן הי' אצלי, דשנתקבלתי לרב, שאלתי למורי הנ"ל והחתן סופרן אם אלביש שמריימעל מכיון שבאותו מקום לא נהגו הרבנים לילך עם שמריימעל, אעפ"כ השיב לי שאלבש.

ואבי זל"ה הי' משתוקק לילך לארץ הקודש, לפי שבמקום שהי' דר מתחילה לא הי' נהוג שבעלי בתים ילכו עם שמריימעל, והי' שמח מאד באה"ק בפרט בשבתות ויו"ט, כאשר נתעמף במלבושי שבת ויו"ט לבנים, כמו שהמנהג שם.

מהגה"ק רבי שמעלקע מסעליש זצ"ל

הרה"ק רבי שמעלקע מסעליש זי"ע לא רצה לקבל משרה של רבנות על שכמו, עד שבא חמיו [רבי שלמה הכהן מאלמאט] וסגר את הגמרא שלו וכו' והנה רבינו ממאטערסדארף [החתן סופר זצ"ל] ורבינו רבי הלל קאלמייער זצ"ל, שניהם נבאו בסגנון אחד ואמרו שיש מצוה להיות רב, כדי שלא יבוא איזה אדם שאינו הגון להיות רב.

תורתך בכתבי הקודש שעשועי ריצו

הצדיק הזה וכי שמעלקע סעלישע זי"עו הי' רגיל לדרוש ביום י"ג מדות לאחר חצות הלילה, והיו באים אנשים ממרחק לשמוע דרשותיו הנעימים, והי' מעורר את הציבור עם דברי הזוה"ק שהקב"ה הולך כביכול בכל חצות הלילה לגן עדן עם הצדיקים, ושומעים מה שאנו קורין כאן למטה בדברי תורה.

ג' הגהות על גליוני ספרים מאת כ"ק אדמו"ר מוהר"י מפשעווארסק זי"ע בענין אל תקרי

בספר שדי חמד מערכת האל"ף, כללים סימן ג"ן, בד"ה אל תקרי וכו'
מביא שם דהיכא דהגמרא אומר אל תקרי אין הפשט שמהפכים
הפשוק או התיבה אלא הפשט הוא לסימן ולזכרון עיין שם.

ועל זה כתב אדמו"ר מוהר"י זי"ע

ב"ה יום רביעי וישב כ' כסלו תשכ"ה אנטווערפען.

אמר יעקב, עי' בהגהות מהר"ץ חיות מס' ר"ה י"ג (ע"ט) שהביא שתי ראיות גדולות,
לדחות שכוונת חז"ל בענין אל תקרי הוא רק לסימנא בעלמא לזכרון, והרי
במסכתא ר"ה י"ג, דקאמר הש"ס אל תקרי לשלוש אלא לשליש, פריך הש"ס והא
מבעי' ליה לגופי', וכן בריש פרק אין עומדין, דקאמר רבי יושע בן לוי, אל תקרי בהדרת
קודש אלא בחדרת, פריך הש"ס שם ממאי, עיין שם, ואם נאמר כדברי הרמב"ם בזה,
מאי מקשי הש"ס, עכ"ד.

ועיין מה שכתב רבינו הגדול הריטב"א ז"ל, במסכתא ר"ה ט"ז, שדוחה בשתי ידים
מה שיש מפרשים שענין אסמכתא הוא רק לסימן לזכרון, עיין שם מה שכתב.

והנה הואיל דאתי לידן מאמר חז"ל אל תקרי, אודיעך קורא חביב, הפירוש שפירשו
המפרשים בזה, ספר סמיכת חכמים ועוד ... [נענין] אל תקרי ומהפכים לפעמים
האותיות או התיבה, והנה מה שאמרו ז"ל אל תקרי בהדרת אלא בחדרת, כוונת חז"ל
לפרש הפסוק השתחוו להשם בהדרת, [וללכאונה] איך יכול להיות השתחווי' בהידור, לזה
אמרו אל תקרי בהדרת, [דהיינו] אי אתה יכול לומר בהדרת, היינו שהשתחווי' להשם
הי' בהידור, אלא אם הי' בחדרת, אם ההשתחווי' הי' בראת שמים.

וכן במסכתא ברכות י' (ע"ב), אל תקרי גויך אלא גאיך, דהי' קשה להש"ס, הרי הרעב
והצמא מותרים לאכול קודם תפלת שחרית, לזה מפרש הש"ס, אל תקרי ואותי
השלכתי אחרי גויך אימתי נקרא שעשה האדם צרכי גופו קודם ואח"כ תפלת השי"ת,
אם מה שאכל אינו הכרח, אלא גיאות הגוף, אמנם אם האכילה הוא הכרח – מותר,
ואין הפסוק קורא תגר עלי'.

עוד בענין אל תקרי

בהקדמה לעין יעקב מביא ג"כ הפי' הנ"ל, ועל זה סובבים דברי
אדמו"ר מוהר"י זי"ע

דע שדברי המפרש הזה הוא נגד פירוש רבותינו ז"ל, והפי' שבדה אין לו טעם וריח, והנני להזכיר קצת פירושים על מאמרי אל תקרי, וישמע חכם ויוסיף לקח לפרש ולבאר כל דברי חז"ל.

ברכות דף י' ע"ב אל תקרי גויך אלא גאיך, מפרש הרשב"א ז"ל, שהכוונה לומר שהאכילה גורמת להשליך התפלה אחרי הגוף, שלא יתפלל כלל, או יתפלל בלי כוונה, ומאמרם אלא גאיך אינו אלא לפרש מלת גויך, והריף שם מפרש דהנה לרפואה מותר לאכול קודם התפלה, לזה קאמר אלא גאיך, דזה דוקא אם האכילה אינה הכרחית, אלא גאיך, אז הכתוב אומר עלי' ואותי השלכת אחרי גויך.

סוף מסכ' ברכות, א"ת בניך אלא בוניך, בסידור מעשה אלפס מפרש, דהנה ידוע החילוק בין עבד לבן, דמדריגת עבד שמקיים התורה משום שכר ועונש, ואין משגיח על אחרים, וזה כוונת חז"ל א"ת בניך, ודעינו לא תוכל לקרוא לשומרי תורה בנים, אלא דוקא אם המה בוניך, בונים העולם, תלמידי חכמים המלמדים תורה ברבים, וכן פי' הא דאיתא במנחות מ"ג ע"ב, בתוס' שם (ד"ה שאל מעמד), אל תקרי מה אלא מאה, דהנה הגמרא מקשה וכי יראה מתלתא זותרתא היא, על זה מתרץ א"ת מה, ודיינו לא תוכל לומר על יראה מה, אלא אי אומר מאה ברכות בכל יום בכוונה, אז נוכל לומר על יראה מה.

וכן גלע"ד לפרש במס' שבת ל' (ע"ב), א"ת מור עובר אלא מר עובר, א"ת שושנים אלא ששונים, דהכוונה דלא נוכל לומר על שפתיו של אדם שיהי' כששונים ויהי' נוטפות מור, אלא דוקא אם שונה הלכות ויושב באימה לפני השי"ת.

במס' קידושין ל' (ע"א), אל תקרי ושנתם אלא ושלשתם, עיין שם ברש"י ובהרי"ף על עין יעקב, מדלא כתיב ושניתם, על כרחך הכוונה ב' פעמים, חוץ מה דכתב בתחילת המקרא והיו הדברים האלה וגו', עיין שם, ולפי זה יכולים ג"כ לפרש כדרכינו א"ת ושנתם בשני נונין אלא אי תאמר ושלשתם שלשה פעמים, אז מתורץ מאי דכתיב ושנתם.

ברכות ג"ד, א"ת שני רשעים שברת אלא שרכבת, עי' בענף יוסף מה שפי' בשם ספר סמיכת חכמים, והנה האיר השי"ת עיני ומצאתי בברכות ל', אל תקרי בהדרת אלא בחרדת, ומקשי הגמ', ממאי דלמא הדרת ממש כי הא דרב יודא מציין נפשי' ומצלי, ואי כדברי המפרש החכם שזה רק לסימנא בעלמא, מאי מקשי הש"ס, אלא ע"כ הפירוש [כנ"ל].

אחר כותבי מצאתי לעיל עמוד כ"ג ד"ה ודע, שהגאון מהר"ץ חיות מביא הראי' מברכות ל', ועוד מביא ראי' ממס' ר"ה י"ג ע"ב, א"ת לשלוש אלא לשליש, ומקשי הש"ס על זה, משמע בפירוש שמה שאמרו הז"ל אל תקרי הוא דרשה.

בענין רש"י פ' בלק

לחטוף המצוות

על הפסוק הן עם כלביא וגו', פירש"י כשהן עומדים משנתם שחרית הן נתגברין וכו' לחטוף את המצוות ללבוש טלית ולקרוא ק"ש ולהניח תפילין, והקשה בס' ילקוט הרגשוני, למה הפך רש"י את הסדר דקודם הול"ל להניח תפילין ואח"כ לקרוא ק"ש.

ועל זה כתב אדמו"ר מוהר"י זי"ע

לענ"ד כיוון רש"י ז"ל, אם הזמן קצר, ובאם יעשה לפי הסדר שיפנה לנקביו ויטול ידיו ויניח תפילין, יעבור הזמן קריאת שמע, אז יקרא ק"ש בראשונה, רק בתפילין שצריכים גוף נקי ימתין עד שיפנה וכו' וזהו כוונת רש"י ז"ל "לחטוף" את המצוות, אם אי אפשר לעשות בענין אחר, מפני שיעבור הזמן ק"ש, אז חוטפים לקרות ק"ש.



הגהות דעת שלום על שו"ת חתם סופר

מאת כ"ק אדמו"ר מהר"ש משאץ - לונדון ז"ע

אורח חיים

סימן א' בד"ה והנה שורה ד' "אריק": צ"ל אריג.

סימן ה' שורה ג': עיין אהע"ז ק"ל בא"א ס"ז.

שם בד"ה הנ"ל השורה המתח' וכתב. דבגנו: צ"ל דבגט.

סימן ט"ו שורה ג' בגדי צמר: ע' ת' השיב משה ת' ז' ומ"ש שם.

סימן כ"ט בד"ה והנה עמד שורה רקיע תיבת ממוקומם: ע' ירושלמי תענית פ"ד ה"ב כ: שמואל ואילן דבית שילא וכו' אנן תניינן אנן וקביל עלוי שמואל מיתב תליתאי וכוון רבינו מרן ז"ל להירושלמי.

סימן נ"א בד"ה נחזור שורה ה' "אינו חייב בקרבן": קשה ע"ז מרש"י זבחים ז. ד"ה לאו דידי' וכן מרש"י כת"י מנחות ע"ט: לאחר כפרה. וכן הקשה הגר"י ענגיל ז"ל בגליוני הש"ס ברכות נ"ד: אבל עיין ברבינו גרשום שם במנחות ע"ט: ד"ה אילימא שמוסיף "אם נדר" ובזה מוסלקת הקושיא על רבינו ז"ל דו"ק - יעקב (הערה זו הוא מבן רבינו הגה"צ רבי יעקב מאשקאוויטש זצ"ל).

סימן ע"ד שורה בכך "אוסרי": צ"ל מתירים.

שם שורה לשפוך "מעש"ק": אחרי המחילה הגדולה מרבינו ז"ל לדידי בעניי הוא חיוב גמור מדאורייתא לכל הפוסקים כי כן דרך מלאכתו ועשייתו לכל העולם בחול ומלאכ' מחשבת הוא בישול גמור דאורייתא ממש לא שנאמר שהו' רק ע"י עירו מוחלוק' הר"ת והרשב"ם ז"ל כי כן טבע בישולו ולא גרע מקולייס האספנין בשבת דף קמ"ה דהוא חיוב חטאת ע"י ריכוכו וכן הקאפפעי.

סימן פ' שורה מיל "כ"ב מינוטין": ע' בהגהת הח"ס או"ח סי' צ'.

סימן פ"ג שורה ג': ע' כעין זה בהגהת ח"ש על או"ח סי' שכ"ח.

סימן קי"ד שורה ג': ע' נו"ב תנינא סי' ס"ג מזה.

הערות אלו נלקטו מגליוני תשובות חת"ס שהיו שייכים לאדמו"ר זצ"ל, ותורתנו נתונה לנכדו הרה"ג ר' אברהם צבי אייזיקאוויטש שליט"א, המו"ל הקובץ החשוב "כרם ביבנה, שהמציא לנו את ההגהות.

שב תורתך בכתבי הקודש שיעשועי

סימן ק"כ שורה יש: ע' ת' בית יצחק האו"ח סי' תס"ד.
סימן קכ"ז שורה א': ע' ת' קפ"א באו"ח ות' קנ"ג וע' ת' ב"ש או"ח ת' ק"ז.
סימן קכ"ח שורה מים "למקח": צ"ל לקמה.
סימן קל"ה שורה כל "שוה": צ"ל שום.
סימן קמ"א שורה ה' "בפשיעות": צ"ל בפשיטות.
סימן קנ"א שורה ג' "גצגיר": צ"ל גרגיר.
סימן קנ"ג: ע' ת' קכ"ז באו"ח.
סימן קנ"ז: עיין ת' רעק"א סי' כ"ד ושי"נ.
סימן קס"ג: ע' ד"מ אהע"ז סי' קכ"ו ס"ק י"ב מפורש יוצא דהולכים בזו אחר המנהג ונ' שהח"ס לא ראה דברי הד"מ.
סימן קס"ו שורה ד': יש להעיר משי"ס שבת י"ב: והאמר רב יהודה
סימן קפ"א: ע' ת' קכ"ז באו"ח.
סימן קצ"ח שורה המשענת "שנהנה": ע"ש בירושלמי בהגהת עמודי ירושלי' הנדפס
נשמט קודם מס' ר"ה בסוף ע"ב מזה.
סימן ר"ה שורה הלצה: *
סימן ר"ח דף ע"ז טור ב' שורה ושם "לשבט": ע' ספרי שופטים סי' קנ"ג וז"ל
ואל השופט, אע"פ שאין בו כהנים ולוים כשר עכ"ל. ומה גם שמצאתי
כתוב מפורש בד"ה ב' י"ט ה' שהעמיד יהושפט שופטים מראשי האבות
לכל דבר משפט וע' ברמב"ם סנהדרין פ"ג ה"ג פסק הספרי דלעיל להלכה.
וע' בהקדמת הרמב"ם ז"ל לזרעים באמצע ד"ה הפרק השליש' ומהם כהנים
וכו' לקיים מה שנאמר. וע' מג"ע סוף פ' בהעלותך וע' בשאילתות בהקדמת
קדמת העמק מעמק שאלה מהנציב ז"ל אות מזה.
שם דף ע"ח טור א' שורה ה' בידו "הירושלמי": ע' ירושלמי פסחים פ"ט ה"א
סג: ופ"מ שם
שם טור ב' שורה בו "טעמים": *

יורה דעה

סימן י' בד"ה ואבאר שורה סכנה "אין": *
סימן נ"ד: ע' ת' יהודה יעלה ת' ע"ח

תורתך בכתבי הקודש שעשועי שג

שם שורה ד' "האש": עי' בשפתי דעת סי' נ"ב סוף אות ה' בשם הרקח.
סימן נ"ו: ע' ת' נוב"ת סי' ק"צ יו"ד.
סימן ס"א שורה שישחט "דביר": ע' מ"א או"ח תרי"ב ס"ק ו' מבואר להיפך
ולפענ"ד יש להקשות [כתב על גבי כתב] דברי הח"ס מגמרא מפורשת יומא
ס"ו. מפסח וע"ש צריך לשחוט ולתקן.
סימן ס"ט שורה ה' "בסמ"ג": עי' בסוף הספר.
סימן פ"א בד"ה ולבאר שורה אמרי' "חנ"נ": ע' פ' שם סי' ק"ה ס"ק ז' וע' פלתי
שם בשם הפר"ח ג"כ כן.
שם בד"ה אך שורה לא נגע: ע' פ"מ ק"ה מ"ז ס"ק ו' מחלק בין נפסק הקילוח
ללא נפסק.
סימן פ"ב בד"ה מ"ש במכתבו שורה בחלב "דלא שייך": ע' רבינו גרשום חולין
ק"ח: וש"נ.
סימן צ"ב דף ל': בד"ה אמנם שורה אין "ביטול": צ"ל בישול.
סימן צ"ד בד"ה והנה שורה לקולפו "מפקפק": עי' שו"ת נוב"י מהד"ק סי' כ'
בזה.
שם בד"ה אומר שורה "דעה יחידאה": וכן בת"ה בית ד' שער א' דף ס"א ע"ד
כתב ומקצת מרבתי
שם בסוף הד"ה הנ"ל: עי' ש"ך סי' צ"ב ס"ק ט"ז.
סימן צ"ו בד"ה נחזור שורה אבל "מסופק": עי' לקמן סי' ר"נ סוף ד"ה אך.
סימן קל"א: עי' שו"ת דברי חיים או"ח ח"ב ת' כ"ה.
סימן קל"ד בד"ה יקרת שורה "באנקנאטא": עיין ת' ב"ש חו"מ ל"ד.
סימו קנ"ה בד"ה ומה שורה ב' "בש"ס": לענ"ד תמהני כי הלא ש"ס מפורש שבת
פ"ט: אמר יצחק להקב"ה דל עשרין דלא ענשית וכו' ועי' רש"י מביא מומתי
מדבר דהי' ? ועי' פ"ת יו"ד [ש"מ ס"ק ה'] ועי' בשו"ת נוב"י קס"ד יו"ד שמביא
קושיא זו, ואומר שעם החיים.
סימן קנ"ו בסוף "דשיל"מ": עי' נוב"ב ת' אה"ע ת' ל"ח וש"נ וכ"כ בצל"ח פסחים
ט' בד"ה וע"פ
סימן קס"א בד"ה היוצא שורה ג' "דוקא": עי' בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' פ"א
שחולק בזה - משה
סימן קע"ב: עי' ת' רעק"א ת' ע"א ע"ב. אבל עי' ת' תורת חסד סי' מ"ב.

דש תורתך בכתבי הקודש שעשועי

סימן קצ"ה בד"ה "ע"ד": דבר זה מבואר בס' התרומה ה' גדה סי' ק"ד באריכות. סימו קצ"ח אות י"ג שורה עם הקרקע: ע' במשנה אחרונה במשניות מקואות פ' ד' מ"ג ד"ה החוטט.

סימן קצ"ט שורה ב' "אף": נ' שצריך להיות "אך" והסילון הקטן הוא של מתכות. כן נראה.

שם אות ד' שורה ג' "ססמ"ח": צ"ל ססמ"ט.

שם אות ה' שורה א' "הרא"ש": צ"ל הר"ש.

שם שורה משמע "הר"ש": וצ"ל הרא"ש.

סימן ר' שורה ד' "אין להתיר": ע' בסי' רי"ג בסופו ג"כ.

שם שורה "מלובן": ע' ת' יהודה יעלה רע"ד דרך אחר נכון.

שם בד"ה אך שורה "להרא"ש": בעניי לא מצאתי ברא"ש שיאמר כן. ואולי יש לומר שכוונתו שמשלים השלג שיעור מ' סאה אע"פ שלא נימוח - יואל. מפורש ברא"ש ה' מקואות סי' י"ח - ישכר.

סימן ר"ג שורה לשפוך "וכן עושים": ע"י לקמן סי' רי"ב.

סימן ר"ו בד"ה הנה שורה בחבית "הקאוע": צ"ל הקבוע.

שם דף פ"א טור ב' שורה ג' "שהחשיקים": ע' ת' ב"ש ת' ס"ד מזה וע' בסוף הספר הגה מבין המחבר ותמצא נחת.

שם שורה "כמו" "קל"ז": ע' מה שכתבנו שם.

סימן ר"ח שורה אלא "שהם זוחלים": ע' ת' ב"ש יו"ד ח"ב סי' פ"ו דף מ"ז רע"ג. כ' כי נראה ברור בעיני שכשם שאין מי המקוה היינו מי גשמים, ע"י תוס' חולין ק"ז. ד"ה ואמר וסי' קנ"ט ס"ז ה' נטילת ידים, מטהרים אדם וכלים כשהן זוחלין כמו כן אין מטהרים השאובין כשהן זוחלין

שם שורה דלא "במעייין": ע' דברי חיים מקואות סנ"ז.

סימן רי"ב בד"ה הנה שורה ב' "כשפ"ה": ע' ת' יהודה יעלה ת' ר"ט בד"ה ומ"ש זל"ז כשפ"ה [אלא דכאשה הם הנה].

שם שורה שאוב "הרא"ה": הובא בב"י ר"א סעיף ז' בבד"ה ב' וע' ת' מהרש"ם ח"א ת' קל"ד השני' דבר חידוש לזה וע' כאן ריש ת' ר"ט וע' ת' מהרש"ם ח"ב ת' נ"ט

שם שורה מטהר "מקוה": ע' ת' אבני נזר סוף ת' ע"ר ח"ב מיו"ד

סימן רי"ג טור ב' שורה טומאה אין "סברא": ע' ת' ב"ש יו"ד ת' ע'

תורתך בכתבי הקודש שיעשועי שיה

שם בד"ה אמנם שורה מטומאת "משלים וראוי": ע' ריש סימן ר'
סימן רי"ד בד"ה וזאת שורה "בחמין": ע' ת' יהודה יעלה ר"ו
סימן רל"ג בד"ה עונין במוסגר בשם מורו: ע' בת' או"ח סי' ר"ח ומש"כ שם -
ישכר

שם דף צ"ג. שורה וכורש "כשבו": צ"ל כבשו
סימן רל"ו בד"ה יקרת "ליתן": ע' ת' ב"ש יו"ד קכ"ה
סימן רל"ט: ע' ת' בית יצחק או"ח כ"א
סימן רס"ד בד"ה "הנה הרא"ש": ע' ג"כ לקמן סי' ער"ב - ישכר
סימן רע"ב שורה פסק "רא"ש": ע' ג"כ לעיל סי' רס"ד - ישכר
סימן שי"י בד"ה יקרת שורה ד' "דבמציאה": עיין לקמן שי"ב
שם בד"ה ואפשר שורה ב' "אגב": ע' קצוה"ח סי' קכ"ג ס"ק ו' ושי"ג.
שם בד"ה וראיתי שורה למיקנא "ולברור": ע' ת' בית יצחק אה"ע ח"ב ת' א'
סימן שי"א בד"ה ועוד שורה דמתרצין "יעקב": ועיין קצוה"ח סי' של"ח ס"ק ו'
סימן שי"ג בד"ה אנן שורה "במכר": עיין קצוה"ח סי' רל"ה ס"ק ד' וסי' קצ"ה
ב' וסי' רע"ה ס"ק ד' וע' נתה"מ סי' ר"י ס"ק י"ד

סימן שי"ד בד"ה היוצא שורה לקיים "כדאוריין": יש להעיר ע"ז מגמ' ב"מ כ"ז:
כי עביד רבנן תקנתא בממונא אבל באיסורא וכו' ולדבריו ז"ל תקנתא
דדבריהם יהי' לאיסו' ג"כ וצ"ע

סימן שט"ו בד"ה ולא שורה להלכה "נכונה": וכ"כ הריט"א בכורות פ"ב ס"ק י"ד
[ד"ה ואי] וע' ס' יוסף דעת מהג' מהרי"ש ז"ל ת' ל"א

סימן שט"ז בד"ה ומה "מתנן": ע' ריט"א בכורות פ"ב [מ"ן] ס"ק י"ד.
שם שורה שקונה "תמוה": עיין בקצוה"ח סי' קצ"ח ס"ק א'.
שם בד"ה אבל שורה שייך "יד": עיין נה"מ סי' ר'.

סימן שי"ז בד"ה הנה שורה לכל "שיעורים": ע' ת' ב"ש ח"ב או"ח ת' ס"ו דחולק
עליו בראיות ברורות.

סימן שי"ט בד"ה עד שורה ק"א נמי "דלית": אנא לא נגר ואפרקיני' הוא גזל
הכהן ועוד האיך אפשר לבטל של חבירו בשלו ויש עוד לדבר בזה הרבה
- שלום. וע' ת' חבצלת השרון או"ח סי' מ"ב - לא הבנתי ומה בכך שהוא
גזל הכהן גזלה יכולים להשיב - ישכר.

שו תורתך בכתבי הקודש שעשועי

סימן של"ג: ע' מזה ת' ח"ס אהע"ז ח"ב קל"ב.
סימן של"ו בד"ה נתעורר "ר"י": ע"ש מה שכתבתי שם.
סימן של"ח ריש טור ב' "המורה": ע"ש בפי אברבנאל.
סימן שנ"ו בד"ה ויש שורה מנחילים "לבניהם": ע' ראב"ע על תהלים ק"ה פ' ב'
וז"ל והמספרים היו אבותינו שהיו צדיקים והם נאמנים ועוד טעם אבותינו
שכל אב אוהב את בנו ולא יורנו רק דרך האמת לבדו.

אבן העזר ח"א

סימן ג' שורה 8 - וממוצא: ע"י שו"מ תליתאה ת' ט' וציין בד"ה סי' א' ע"ש
סימן ד' דף ב': שורה 7 - רבי: *
סימן י' בד"ה וחזקת - פירש"י: ע"י ת' קל"א ח"ב וכאן ת' מ"ה וע' ת' מהרש"ם
ח"ד ת' רנ"ב מזה
סימן מ"ו דף כ"ו: בד"ה אבל "שורה אחרונה" - להקל: ע' ת' תורת חסד אהע"ז
ת' ב' אות א' ב'
סימן מ"ח בד"ה ובאמת "שורה דעכ"פ" - שנשתנו: ע' ת' י' וח"ב ת' קל"א
שם דף כ"ז: שורה 4 - צ"א: צ"ב וע' כזה בת' ב"ח החדשות ת' ע"ג בסוף הת'
שם דף כ"ח: בד"ה ואומר שורה 2 - פ"ה: פ"ו
סימן נ"ח בד"ה והנה שורה 6 - מודיע: ע' ת"ה פסקים וכתבים סי' קל"ט.
סימן פ"ה בד"ה גם "שורה 1 מלמטה" - ידעא: וכ"כ החק יעקב סי' תמ"ח ס"ק ט"ו
סימן צ' דף ס"ב. בד"ה ולהתלמד שורה 3 - ב' מיעוטי: ע' שו"ת אגודת אזור
שאלה י"ב סוף ד"ה ולפי האמור

אבן העזר ח"ב

סימן ד' דף ג' בד"ה כל "שורה גיטין" - אקידוש: ע' בירושלמי תרומות פ"א ה"א
א: בהגהות שם וכן זכה לזה הגאון בת' ב"ש חו"מ סי' ס"ז.
סימן י"א בד"ה שוב תמהתי "שורה שבשו" - דפוס: ובדפוס ווילנא ט' ע"ב
סימן ק"ב בד"ה יום שורה 4 - הרמב"ם: ע"ש מ"ש שם.
סימן קל"א דף ס"ג: בד"ה והדרך שורה 4 - לא יוגרע: ע' ת' ח"צ סי' ב' וג'
וכאן ת' י' ח"א
סימן קל"ב דף ס"ד: בד"ה תשובה שורה 6 - הוראתי: ע' מזה ח"ס יו"ד של"ג

ליקוטי תשובות

בתחילתו העתיק מכתב החת"ס הידוע "חנוני חנוני" וכתב וז"ל: ב"ה כ"ה בעומר תרצ"ה לונדון. העתק מדפוס העלה משנת תקצ"ה ועליו ב' חותמות שהי' אז הנימוס לשלם מכס ממכתבי עתים ונמצא כאן בארכיוו והעתקתי לזכרון כי בעו"ה נעתק עתה ש"ס על לשון אנגליא. וע' במ"א סי' של"ד ס"ק י"ז ובא וראה הקדושה והענוה ממרן הח"ס ז"ל זכותו יעמוד מפירצת הדור ונזכה לגאולה שלמה בקרוב אכ"ר החותם המעתיק שלום מאסקאוויטש משאץ אח"ז בא העתק המכתב הנדפס באגרות סופרים סי' "??".

סימן י"ג בד"ה "ע"ד הט"ז באו"ח": ע' ת' רעק"א ת' ט"ו

סימן ט"ז בד"ה ע"כ שורה להפסיק "ט' מינוטין": וע' ת' כ"ג

סימן י"ט בד"ה אני שורה ג' "ששכח": ע' ת' רעק"א ת' ל'

שם בד"ה "וענן הרהור כדבור": ע' שאגת ארי' ת' ו'.

שם בד"ה ומ"ש שורה חו"י "רכ"ז": ע"ש וש"נ

סימן כ' בד"ה ואידי שורה "בזר": ע' שיטה מקובצת שם חילוק בין לכתחלה לדיעבד ויש להערות מש"ס יבמות ל"ד: זר ששימש בשבת במאי אי בשחיטה וכו' - ובעיקר הדין אם הוא רק לכתחילה או אפילו לעכב ופסול ע' במנ"ח מצוה קי"ט שהקשה דברי רבינו הרמז"ל אהדדי - לק"מ שנפסלו בה' ביאת מקדש קאי על הזרים ולא על הקרבן

סימן כ"ד בד"ה ועיי' "אמירה": וע' באה"ט ש"ז.

סימן כ"ה בד"ה וממילא שורה יעקב": ע' נ' סי' שמ"ח וש"נ

סימן ל"ז: ע' ת' אמרי יושר קנ"ט בסופו

שם בד"ה "אך": מה שרבינו כ' כאן היפך דבריו הקודמים יש דברים בגו - ישכר סימן נ"ט בד"ה וע"ד "מטה": ע' תשב"ץ ח"ש ת' מ"א מזה וסיים להלכה כהח"ס סימן ס"א בד"ה כעת שורה הנוצות "אאמין": צע"ג מד"מ סס"ח דהתיר למלוח על הנוצות וממילא גם הדחה ראשונה - יואל - ע' בדרכי תשובה שם ס"ק ל"א שהאריך בזה והביא מהג' רש"ק בהגהותיו על הפרמ"ג לחלק בין הנוצות הגדולות להקטנות - ישכר

סימן ס"ט בד"ה ודאתאן שורה ויסכימו "להתיר": ע' ט"ז קי"ב ד' וש"נ.

חושן משפט

סימן ב' בד"ה ברם שורה קול "קול": ע' ישועות יעקב אהע"ז סי' ק"כ ס"ק ז'
וע' דהע"ה חולין צ"א אלא טביעת עין דקלא וע' ת' ב"ש יו"ד צ"ח.
סימן כ"ט שורה דלכ"ע "שנלע"ד": הה"ג הר' רחמיאל מעט שליט"א מלונדון
הראה בגמ' כריתות יח. הראשון במזיד וכו' נראה להיפך ומצוה ליישב
סימן צ' בסוף "למוכ"י": ע' זה"ק ויצא קסה.



מהגאון המפורסם רבי חיים שאול קויפמאן זצ"ל
מכתב בענין אי אונס אינו בר חיובא כלל ואי מותר להכניס א"ע
למצב של אונס

(העתקנו גם את המכתב שאלה)

לכבוד מורי ורבי הגה"ח ר' חיים שאול קויפמאן שליט"א

נזכרתי שכשהייתי בישיבה דיבר מע"כ על הספק אם מי שהוא אנוס לקיים איזה מצוה ואונס רחמנא פטרי' אם הוא פטור לגמרי שאינו בר חיובא כלל לגבי מצוה זו או שעדיין נקרא בר חיובא אלא שאינו נענש עליו ויש כמה נפק"מ בזה. ועלה ברעיוני שאפשר להביא רא"י מסוגיא דסוכה דף כ"ה דהעוסק במצוה פטור מן המצוה שהגמרא מביא רא"י מהא שהיו אנשים שהיה א"א להם לעשות הפסח מחמת מומא ארונו של יוסף שחל שביעי שלהם בע"פ ולכאורה מה הרא"י דעוסק במצוה פטור מן המצוה הלא זה שהיו טמאים פוטרם משום שהם אנוסים, אע"כ אעפ"י שהיו אנוסים עדיין נקראים בר חיובא ושפיר צריכין למעמא דעוסק במצוה פטור מן המצוה שפטורים לגמרי ואינם בר חיובא כלל.

עוד רא"י אפשר להביא מסוגיא דפסחים דף נ"ט דאמרינן דמחוסר כיפורים מקריב קרבנו אחר תמיד של בין הערביים בערב פסח כדי שיוכל לאכול פסחו לערב, ועובר על העשה דהשלם כל הקרבנות, ולכאורה הרי הוא עכשיו אונס, ובשלמא אם אמרינן שהוא בר חיובא אלא שמשום אונס אינו נענש שפיר, אבל אם מחוסר כיפורים אינו בר חיובא כלל משום שהוא אנוס למה צריכין לדחות עשה כדי שיוכל לאכול פסחו בערב אחרי שאינו מחוייב כלל, אע"כ שעדיין נקרא בר חיובא.

עוד רא"י אפשר להביא להיפך מדברי התוס' ב"ב דף י"ג בשם הר"י וז"ל ור"י מפרש דלכך לא נקט קרא דפרו ורבו משום דפטור הוא מאותה מצוה כיון שהוא אנוס וכדי שיתחייב בה לא כפינן לרבו לעשותו בן חורין דא"כ בכל העבדים נכוף רבם לשחררם כדי שיתחייבו בכל המצות עכ"ל הרי להדיא שאינו בר חיובא כלל, אבל אפשר לחלק ולומר דשאני עבד שמועלם לא נתחייב במצוות וא"כ בודאי שאינו בר חיובא כלל משא"כ בסתם אדם שחייב בכל המצוות אלא שעכשיו נעשה מצב של אונס בזה יש מקום לומר שהוא בר חיובא.

ונסתפקתי אם מותר לו לאדם להכניס עצמו במצב שאח"כ יהיה אנוס ולא יוכל לעשות איזה מצוה, אולי יש למע"כ איזה מראה מקום בזה.

ואסיים בכל חותמי ברכות

תלמידו

תשובה:

ב"ה י"א ניסן

שוכט"ס לכבוד ידידי היקר והחשוב הר"ר... לאי"ט

אחדשה"ט. קבלתי מכתבך היקר בזמנו ושמחתי לראות שאתה לן בעומקה של תורה בטוב טעם ודעת ויהי רצון שהש"י יתן לך מנוחת הנפש והרחבת הדעת להמשיך על התורה ועל העבודה בהצלחה.

במה שנסתפקת בסוף המכתב אי מותר להכניס את עצמו למצב של אונס, עיין בקובץ שיעורים ריש כתובות אות י"ב ובקובץ הערות סימן כ"ג, ולהיות שאמרתי שיעור בשבת בישיבתנו בסוגיא זו של אין מפליגין על הספינה (ונעזרת השם יהי מזה בחלק הסלסוי של הספר משחת שמו) לכן אני שולח לך העתק מזה.

א. ואם כן אם נאמר דאסור להכניס את עצמו למצב של אונס כבר נדחה ראייתך הראשונה מסוכה דף כ"ה ע"ב, דאי לאו "העוסק במצוה פטור מן המצוה" הי' אסור להכניס את עצמו למצב של אונס.

ב. ראייתך השני' לא הבנתי כלל דאם כן בטל כל דין עשה דוחה לא תעשה, אלא על כרחך מכיון [שאלו כואים] שדוחה, א"כ אינו במצב של אונס כי יש לו ברירה על פי דיני התורה [שילמה העשה את האונס של הלל תעשה] וק"ו בפסחים נ"מ דהוי עשה ועשה ומאי אולמא האי עשה מהאי עשה, אם כן מכיון שעשה שיש בו כרת אלים מפי ממילא מחוייב לעשות כן, ופשוט.

ג. ראייתך השלישית מבבא בתרא דף י"ג, כבר הביא האתון דאורייתא באריכות.

חג כשר ושמח ודרישת שלו' לאביך הנכבד שליט"א
מזמנו דורש שלומו חיים שאול קויפמאן

