

## יורה דעה

### סימן סב.

**שאלה:** האם יש איסור בציר של ספק טרפה שנפל לתבשיל, כשאין ששים לבטלו.

**תשובה:** (א) כתב הט"ז בס"ע. ס"ק ט. "בש"ד שער י'. כתוב ואי איכא ספיקא אם נמלח בשר שחוטה בהדי בשר נבילה הוי ספק דאורייתא לחומרא. וכן כתב הש"ך שם בס"ק יח. "וציר נבילה וטריפה ושרצים הוא מדאורייתא משא"כ ציר דגים טמאים דהוי מדרבנן... ונ"מ לענין ספיקא." הרי מבואר שכיון שציר טרפה הוא איסור תורה, כשיש ספק צ"ל ספק דאורייתא לחומרא, ויש לאסור התבשיל כשאין ששים לבטלו.

**אלא** שראיתי בחולין קיב: שכתוב שם, "רב מרי בר רחל אימלח ליה בשר שחוטה בהדי בשר טרפה, אתא לקמיה דרבא אמר ליה 'הטמאים' לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן". וכתבו התוספות בחולין צט: בד"ה שאני, "וקצת תימה כיון דצריך קרא בשרין, ובבהמה טמאה נמי דריש ליה בת"כ מדכתיב טמאים הם לכם, ודגים דליכא קרא לא אסיר מדאורייתא, היכי מיייתי רבא התם ראייה מהטמאים לאסור ציר של טרפה.". הרי שפשוט לתוספות שאם אין לימוד מיוחד לאסור הציר אין לאסור הציר מן התורה, ולכן כיון שבטרפה ונבלה הבהמה טהורה בתחילה, אז אין לאסור הציר מדאורייתא, אלא שלפי זה דעת רבא הנ"ל צ"ע.

**וראיתי** במרדכי בפ" גיד הנשה אות תרעא. שכתב בשם תשובת מור"ם וז"ל, "מה שאני רגיל לומר דציר נבלה וטרפה מדרבנן וזיעה בעלמא הוא כמו ציר דגים, דדוקא בשרצים דאיכא בהו קרא דהטמאים, וכן בהמה טמאה דיליף בת"כ מטמאים, הם הוו דאורייתא, אבל בטרפה דליכא קרא הוי מדרבנן, והא דקאמר בפרק כל הבשר גבי רב מרי בר רחל אמלח ליה חתיכה דנבלה בהדי שחוטה אתא לקמיה דרבא, א"ל הטמאים לאסור צירן וכו', ה"פ כיון דציר טמאים ילפינן מקרא גזור רבנן נבלה וטרפה משום טמאים, ובזה אני מיישב דקשה מאי פריך עליה מדג טמא שמלחו עם דג טהור מותר, מאי לאו שהיו שניהם מלוחים והא ציר דגים טמאים זיעה בעלמא נינהו ומדרבנן, והיכי פריך מדג אבשר, אלא ודאי לפי מה שפירשתי דציר נבלה וטרפה מדרבנן, וציר דגים נמי הוי מדרבנן, ודמו

להדדי לגמרי והשתא לפי דברי דציר נבלה וטרפה מדרבנן ומדמה להו תלמודא לציר דגים, היה נראה לומר דבטיל ברוב כר" יוסי, ומיהו אע"פ שאנו מדמין לא היינו עושין מעשה כזה". הרי לדעת מהר"ם ציר טרפה אסור רק מדרבנן כיון שאין לימוד מיוחד לזה. ולפי זה י"ל דהכי ס"ל התוספות הנ"ל, שאף לדעתם אין לאסור הציר מן התורה אם אין לימוד מיוחד לזה, ומ"ש התוספות "וקצת תימה", י"ל שאין כאן תימה גדולה כיון שיש לתרץ הקושיא לפי מ"ש המהר"ם הנ"ל. הרי מצינו שי"ל שדעת התוספות כדעת מהר"ם.

**וראיתי** בפני יהושע בק"א למסכת קידושין בענין חדש, בד"ה וכן נ"ל, שהוא הביא התוספות הנ"ל, ופירש דבריהם וז"ל, "הרי שהניחו בקושיא דאפילו טרפה לית לן למילף לענין ציר דזיעה בעלמא מנבלה דדמיא לה ממש, ואי ס"ד דכל איסורין שבתורה לפי האמת משקין היוצאין מהן כמותן, א"כ מאי קשיא להו אטריפה טפי מכל איסורין שבתורה, אלא ע"כ דפשיטא להו להתוספות דלפי האמת בכל איסורין שבתורה זיעה בעלמא שרי, אלא דוקא היכא דרבי קרא להדיא. ואחר כך בד"ה ומעתה, תירץ הפנ"י קושית התוספות, וז"ל, "נ"ל ליישב דלק"מ דאה"נ דרבא לאו לענין ציר גופא קפשיט ליה דליתסר מדאורייתא, דאה"נ אם שתה ציר של טריפה לית בה איסור דאורייתא משום דזיעה בעלמא היא ואכילה כתיב ביה, אלא עיקר פשיטותא דרבא לענין אם חזר ונבלע הציר בבשר, דהדר ה"ל אוכל כדמעיקרא, ודבר זה למדתי מלשון התוספות דבכורות ו: ד"ה צירן ורוטבן וקיפה שלהן ע"ש. ותמצא כדברי שכתבו כן לענין רוטב, אלא דמספקא ליה לרב מרי בר רחל אם בליעת הציר שע"י מלח אוסר כמו הרוטב היוצא ע"י בישול, דאפשר דאין כח במלח להפליט ציר כ"כ כמו רוטב שע"י בשול, ובהא פשיט ליה שפיר מברייטא דהטמאין לאסור צירן ורוטבן, ומדלא מוקי לריבויא דהטמאין לרוטבן לחוד ולא לצירן, אלמא דשקולין הן לענין פליטתן, וה"ה לענין אם חוזרין ונבלעין, והכי משמע מלשון הש"ס דמקשה עלה ולימא מדשמואל דאמר מליח ה"ה רותח וע"ש בחדושי הרשב"א ז"ל ותמצא כדברי, ואולי שהתוספות עצמן הרגישו בזה בפ' ג"ה ומש"ה לא כתבו אלא קצת תימא, כן נ"ל נכון וברור." הרי לפי זה לדעת התוספות הציר של טרפה הוי אסור רק מדרבנן, ורק אם נבלע אחר כך באוכל יש בו איסור דאורייתא, לפי פירוש הפנ"י.

הוא אורחא דתלמודא. הרי שלדעת הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והריטב"א והר"ן הצייר של בשר נבלה או טרפה אסור מן התורה, ויש ללמוד מלשונם מזה לזה להבין דעתם שכולן בסגנון אחד.

ג) מ"מ נראה שאף שרוב הראשונים אסרו ציר של טרפה מן התורה, עדיין י"ל בזה ספק ספיקא לקולא, דהיינו מצד הדאורייתא י"ל ספק אם יש כאן ציר של טרפה או לא, ואת"ל שיש כאן ציר של טרפה אז יש ספק שמא ההלכה כהתוספות ומהר"ם שסברו שאין איסור תורה בציר של דגים. ומצד דרבנן י"ל שמא אין כאן ציר של טרפה וספק דרבנן לקולא. וכבר מצינו ס"ס כזה, עיין בברכ"י או"ח ס"קפו. סוף אות ד. שכתב בשם הב"י ביו"ד ס"פג. והש"ך והפר"ח, "דדגים מלוחים כמו הירינגאס מותרים מטעם ס"ס, ספק אם נמלחו עם דגים טמאים, ואת"ל נמלחו שמא לא היה בהם שומן ואז צירם אינו אסור אלא מדרבנן כלומר דמן התורה איכא ס"ס, ואע"ג דמדרבנן אסיר דאין להם שמנונית, מ"מ איכא חד ספיקא נמי מדרבנן שמא לא נמלחו עם הטמאים ולקולא. ע"ש. וכן הוא ברעק"א ס"כה. בד"ה ולדינא, ע"ש. וכן י"ל בנד"ד.

ואל תשיבני שאין זה ס"ס שקול שרוב הפוסקים סוברים שיש איסור דאורייתא בציר של טרפה, שכבר כתבתי בח"א בס"קלב. שלדעת מרן י"ל ס"ס אף כשספק אחד אינו שקול כנראה מיו"ד ס"קכט. יא. ועוד י"ל שספק זה במחלוקת בפוסקים, ובזה לא אמרנו שהוא אינו שקול שאף כשיש רוב כנגד המיעוט עדיין י"ל ס"ס, וכמ"ש הב"ד ביו"ד ס"ו. והשולחן גבוה בכללים בריש או"ח אות קב. והמשאת משה בח"ב ס"ה. ובח"א ס"ו. ועיין בפתה"ד בס"שלא. אות ב. שהאריך בזה. וי"ל מחלוקת הפוסקים שאני, כי אפשר שאילו היו נושאים ונותנים זה עם זה היו הרבים מודים למעטים וכמ"ש הגט פשוט בכללים כלל א. וכן מבואר ביחזק דעת ח"ה ס"נח. בהערה, ע"ש. ולכן נראה שאף בנד"ד י"ל ס"ס להתיר התבשיל. ועוד כתב הגט פשוט שם בכלל ב. שאם יש שני פוסקים כנגד הרוב יש לחוש לדעתם משא"כ כשיש רק יחיד ע"ש. ולכן אף בנד"ד יש התוספות ומהר"ם, וראוי לצרף דעתם בס"ס הנ"ל.

ד) אלא כל זה אינו שווה לי, שלענ"ד אין הוכחה כלל שהתוספות סברו שציר של טרפה הוא איסור רק מדרבנן, שכשכתבו התוספות "וקצת תימה כיון דצריך קרא בשרץ ובבהמה טמאה נמי דריש ליה בת"כ מדכתיב טמאים הם לכם, ודגים דליכא קרא לא אסיר מדאורייתא, היכי מייתי

ב) אמנם מצינו ברמב"ן בחולין צט. שכתב, "שאני ציר דזיעא בעלמא הוא. פי' מדרבנן הוא דאסור, ואיכא דק"ל הא דתניא בספרי הטמאים לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן, ואיתא בפ' כל הבשר, וכ"ת דאסמכתא דרבנן היא, הא אמרין בפ"ק דבכורות הא לאו הכי הו"א חלב בהמה טמאה שרי, ומאי שנא מהא דתניא הטמאים לאסור צירן ורוטבן שהוא שומנא או חלא דקריש, וי"ל ציר שרצים ובשר אסור מן התורה אבל דדגים זיעא בעלמא היא ומדרבנן הוא דגזרו עליו משום של שרצים". הרי נראה מזה שציר כל בשר אסור מן התורה.

וכן נראה מחידושי הרא"ה לחולין קיב: שלדעתו יש ללמוד מהטמאים לגבי שרצים לשאר איסורים, וז"ל "רב מרי בר רחל אמלח ליה בשרא שחוטה בהדי בשר נבלה: פי' ונמלחו שתיהן, אתא לקמיה דרבא אמר ליה הטמאים, לאסור צירן ורוטבן וקיפן, פי' הטמאים רבויא הוא ומרביה מיניה צירן וקיפן ורוטבן, והאי קרא בשרצים כתיב, דאפשר דלא נפקא ליה לשאר איסורין, דמה לשרצים שהן מטמאין בכעדשה, מה שאין כן בשאר איסורין, ובגמרא בפ' העור והרוטב מפרשים מהיכא קיימא לן, אלא דהכא לא איכפת ליה כיון דקושטא הוא דודאי אתרבי לן, והכי אורחא דתלמודא, וכיון דצירן אסירה דינא הוא דמיתסרא האי בשר שחוטה" ע"ש. הרי לדעתו הצייר של נבלה או טרפה אסור מן התורה כמו הצייר של שרצים.

וכן נראה דעת הרשב"א בחולין צט: בד"ה שאני ציר, שכתב, "והא דתניא בספרא הטמאין לרבות צירן ורוטבן והקיפה שלהן, ואיתא נמי לקמן ההיא בציר שרצים ובשר קאמר דמן התורה, אבל בשל דגים זיעא בעלמא היא ומדרבנן גזריה משום של שרצים". הרי כתב הרשב"א שבשר בכלל שרצים, ומשמע כל בשר בין בהמה טמאה או טהורה שהיא נבלה או טרפה. וכן הוא בפירוש בריטב"א שם שכתב, "משא"כ בצירן של שרצים ונבילות שהוא מן התורה כדמוכח בבכורות". וכן כתב הריטב"א בחולין קיב: בד"ה רב מרי, וז"ל "הא דפשיט רבא מן הטמאים לרבות צירם וכו' אע"ג דההיא בשרצים כתיב ודלמא שאני שרצים שהם מטמאין בכעדשה, הא התם איכא קרא דדריש מינה לציר של נבלה, ולהכי לא דייק הכא בין שרצים לנבלה, ודכוותיה בסוגיא דתלמודא". הרי לשונו כלשון הרא"ה הנ"ל. וכן הוא בר"ן לחולין קיב: שכתב, "והאי קרא דהטמאים בשרצים כתיב, ואפשר דליכא למגמר מיניה לשאר איסורין, דמה לשרצים שכן מטמאים בכעדשה, ובגמ' בפ' העור והרוטב קכ: מפרשין מהיכא קי"ל, אלא דהכא לא איכפת לן כיון דודאי אתרבי לן, והכי

וכי דייקת תמצא שנוכל לילף רוב האיסורים מבינייהו דהני... בנבלה משקה היוצא דאורייתא דאיכא למילף מבינייהו, ועוד מבואר שם להדיא נבלת עוף טהור, ועיין בחולין צט: תוספות ד"ה שאני וכו' בסוף הדבור, וק"ל. ע"ש. הרי נראה מדבריו שהוא סבר כהריטב"א הנ"ל שכתב, "הא התם (בחולין קכ). איכא קרא דדריש מינה לציר של נבלה", וכן הוא ברא"ה הנ"ל שכתב "ובגמרא בפ"ה העור והרוטב מפרשים מהיכא קימא לך", ואע"פ כן בסוף הביא החת"ס מ"ש התוספות הנ"ל, וכתב ק"ל, ונראה שכוונתו היא ליישב קושית התוספות על פי סברת הרא"ה והריטב"א הנ"ל. וי"ל שכיון שהתוספות כתבו "קצת תימה" כוונתם היא רק להעיר אבל באמת הם סברו כהרא"ה והריטב"א ודע', וזה מ"ש החת"ס ק"ל.

וגם י"ל שאין לצרף דעת המהר"ם להתיר, כיון דבסוף דבריו אף הוא הסכים שאין לסמוך על פירושו וז"ל, "ומיהו אע"פ שאנו מדמין לא היינו עושין מעשה כזה". ולכן נראה מכל הנ"ל שאין לעשות ס"ס להתיר ספק ציר של טרפה.

**למסקנה** נראה שאין להתיר תבשיל שנפל בתוכו ציר של ספק טרפה אם אין שם ששים לבטלו, כיון שי"ל בזה ספק דאורייתא לחומרא.

### סימן סג.

**שאלה:** האם אמרינן שיש ספק נימוחו לגבי תולעים שנתבשלו במים. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"קכז. ליישב השגות הרב פעלים על הקול אליהו לגבי עשיית לחם וקפה ממים שיש בהם תולעים.

**תשובה:** (א) כתב הקול אליהו בח"ב יו"ד ס"ב. לגבי עשיית לחם וקפה ממים שיש בהם תולעים, "לענ"ד יש להתיר מכח ס"ס והוא זה, ספק פירשו התולעים בכלי ששאבו בו המים מן הבור, ספק לא פירשו... ואת"ל דפירשו שמא נימוחו ע"י הבישול כמ"ש הרשב"א בדין פולין ועדשים, עבר ובישל בתוך יב' חודש מותר משום ס"ס, ספק היו בהם תולעים או לאו, ואת"ל שהיו בהם שמא נימוחו. וכתבתי בח"א בס"קכז. באות ו. ששפיר י"ל נימוחו ע"י חום וכנראה מהט"ז בס"פד. ס"ק טו. והפר"ת באות כא. והכו"פ שם, וכן הוא במשאת משה ח"ב יו"ד ס"ד. בד"ה ומעתה, בשם מהר"י זיין שכתב, "ומ"ש הרבנים האוסרים שתולעים אלו אינם נמוחים ברותחין, מלבד שזה דבר שאין השכל סובלו דאיך יתכן ליתוש קטן

רבא התם ראייה מהטמאים לאסור ציר של טרפה", י"ל שהוא רק קצת תימה מפני שאף לתוספות יש לתרץ הקושיא כמ"ש הרמב"ן ודע' לעיל, דהיינו כמ"ש הרא"ה הנ"ל "ובגמרא בפ"ה העור והרוטב מפרשים מהיכא קימא לך, אלא דהכא לא איכפת ליה כיון דקושטא הוא דודאי אתרבי לך, והכי אורחא דתלמודא". וכן הוא בריטב"א הנ"ל. ולכן אין הוכחה שהתוספות סברו שציר של טרפה אסור רק מדרבנן.

**ועוד** י"ל, והוא שיש להקשות על פירוש הפנ"י בדעת התוספות הנ"ל, שלדעתו ציר של טרפה דומה לציר של דגים, וז"ל "דאה"נ אם שתה להציר של טריפה לית בה איסור דאורייתא משום דזיעה בעלמא היא ואכילה כתיב ביה". הרי שזה כציר של דגים, וא"כ כשכתב הפנ"י "אלא עיקר פשיטותא דרבא לענין אם חזר ונבלע הציר בבשר, דהדר ה"ל אוכל כדמעיקרא". הרי בזה יש איסור תורה, א"כ הכי י"ל לגבי ציר של דגים גם כן, דהיינו אם חזר ונבלע הציר בדג כשר שיש איסור תורה בזה, שאף לגבי דגים שאין להם סנפיר וקשקשת כתיב "לא תאכלו", הרי אכילה בעינן ואיכא. אלא שכתוב בפסקי תוספות בפ"ה גיד הנשה אות רסב. "ציר של שרצים דאורייתא וציר דגים דרבנן, ולהכי הירנ"ג שספק אם נמלחו בדגים טמאים מותרים". הרי ספק בציר של דגים טמאים, אם חזר ונבלע בתוך ההירנ"ג, עדיין נחשב ספק דרבנן, והלא לדעת הפנ"י יש איסור תורה כאן לדעת התוספות כיון שהציר נבלע בתוך אוכל. אלא צ"ל שאין כן כוונת התוספות, אלא אף שנבלע הציר של דגים בתוך האוכל יש רק איסור דרבנן, ולכן צ"ל שאין כוונת התוספות כפירוש הפנ"י.

**שוב** ראיתי בפר"ח ליו"ד ס"ע. ס"ק יח. שכתב, "ודע דהא דאמרינן בפ"ה ג"ה דציר אינו אלא זיעה בעלמא, היינו דוקא ציר דגים טמאים... אבל ציר נבלה וטרפה ושרצים הוי מדאורייתא וכמ"ש התוספות והרשב"א לשם". הרי שפשוט ליה להפר"ח שאף להתוספות הציר של טרפה אסור מן התורה, והוא אינו דומה לציר של דגים. ועוד הוא השווה שיטת התוספות להרשב"א, ונראה שכוונתו כדפירשתי לעיל שתוספות כתבו שיש "קצת תימה", אבל יש לתרץ הקושיא כדפירש הרמב"ן ודע' כדביארתי, והרשב"א בכללם. ולכן אף התוספות סברו כהרמב"ן ורשב"א ודע'.

**וכן** נראה כוונת החתם סופר ביו"ד ס"פא. שכתב בד"ה והנה, וז"ל "והנה בכל איסורים או ברובם המשקין אסורים דאתי מיבינייהו דהני המפורשים בחולין קכ. ועוד שם ע"ב,

מלהקת הנביאים כא' ובכללם הר"ן והרשב"א ז"ל נראה דלק"מ דהכא שאני דאיתחזק איסורא כנ"ל. הרי שאין להתיר מטעם ספק נימוחו כיון שאין ספק מוציא מידי ודאי אף באיסור דרבנן.

ולפי זה יש לדון בנדון הקול אליהו, שהוא מדמה דינו להס"ס של הרשב"א בדין פולין ועדשים, עבר ובישל בתוך יב' חודש מותר משום ס"ס, ספק היו בהם תולעים או לאו, ואת"ל שהיו בהם שמא נימוחו, וכן הוא במרן בס"פד. ט. ולפי דעת השער המלך יש לשאול, איך אמרינן ס"ס, שהלא אם אנו אמרינן בספק שני שאף אם ודאי יש בפירות תולעים שמא נימוחו, אז אין זה מועיל כיון שאם ודאי יש שם תולעים אין הספק של שמא נימוחו מוציא מידי ודאי שיש שם תולעים.

אלא נראה שאין כאן קושיא כלל, וזה מפני שאין לדמות הדין של ס"ס לדין של אין ספק מוציא מידי ודאי, שאם אמרינן כן בס"ס אז בכל פעם שאנו אמרינן הספק השני, הוא בגדר של אין ספק מוציא מידי ודאי, ומצינו שאין להתיר ס"ס כלל, אלא ודאי שזה אינו. וכן יש להוכיח מע"ז מא: שכתוב שם, "אימר עבדום אימר לא עבדום, ואת"ל עבדום אימר בטלום." הרי אם אמרינן כדלעיל שבספק שני אין ספק מוציא מידי ודאי, אז אף כאן י"ל הכי דהיינו שאם ודאי עבדום אין לומר שיש ספק שמא בטלום, שאין ספק מוציא מידי ודאי, אלא ודאי שזה אינו ובכל ס"ס אין לומר אין ספק מוציא מידי ודאי, אלא רק כשיש רק ספק אחד אז שפיר הוא לומר אין ספק מוציא מידי ודאי. וכן הוא בע"ז שם, שאחר כך כתוב, "עבודת כוכבים ודאי עבדוה, מי ימר דבטלה, הוי ספק וודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי." הרי שי"ל כלל זה רק כשיש ספק אחד, אבל לא בס"ס. ע"ש. ולכן שפיר הוא מ"ש הקול אליהו לדמות דינו להס"ס של הרשב"א, ואין שייך לומר אין ספק מוציא מידי ודאי כשיש ס"ס.

ב) ועוד י"ל בזה, והוא שלענ"ד יש לפקפק במה שפירש השער המלך בדעת הרשב"א והר"ן. והוא אינו מוכרח שהרשב"א סבר כתירוץ השני של ר"י בתוספות בפסחים ט. בד"ה כדי, שאף באיסור דרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי, אלא יש מקום לומר שהוא סבר כתירוץ הראשון שיש לומר בזה ספק דרבנן לקולא. וז"ל הר"ן שם דף יט: ברי"ף, "אבל אם עבר ובשלן בלא בדיקה בין תוך יב' חודש בין לאחר יב' חודש מותרין, דהא איכא תרי ספיקי, ספק התליעו ספק לא התליעו, אם תמצא לומר התליעו שמא נימוחו הן ובטלים, ואפילו ימצא מהן בקדרה זורקם

הכמות שאין העין שולטת בו מרוב דקותו שלא ימחה ברותחין או לפחות שבר יד או שבר רגל דתו לא חשיב בריה". הרי מכל זה נראה ששפיר י"ל כסברת הכסא אליהו שיש לעשות ס"ס הנ"ל בצירוף ספק שמא נימוחו.

אלא שיש להקשות על זה, שאם ודאי יש בריה במים ויש רק ספק אם נימוחה או לא, אז י"ל כאן אין ספק של שמא נימוחה, מוציא מידי ודאי שיש בריה שם, ולכן אין לומר הס"ס הנ"ל, דהיינו שאף אם פירשו וודאי יש בריה במים מ"מ יש ספק שמא נימוחה ע"י החום, שאין זה נכון כיון שאין ספק מוציא מידי ודאי. ומשום קושיא זו נשאלתי לבאר את הענין.

ונראה שיש להביא סמך לקושיא זו ממה שפסק מרן בס"ק. ג. בשם הרשב"א, דהיינו קדרה של מרק שנפל שם בריה ונאבדה אסור הכל". הרי נראה מזה שאף שבריה רק מדרבנן מ"מ אין הספק של שמא נימוחה מוציא הודאי שיש שם בריה, ולכן הכל אסור. וכן הוא שם בסע"ד. שכתב מרן גם בשם הרשב"א "ירקות מבושלים שנמצאו בהם ג' תולעים, הירקות אסורים אבל מי השלקות מסננין ומותרים וכן הבשר ירחצנו ויבדקנו ומותר." הרי אף כאן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא, דהיינו ספק שמא התולעים נימוחים ע"י הבישול. וכן ראיתי בשער המלך בהל" מקאוות כלל ז. שכתב, "ועל פי כל האמור מקום אתנו ליישב מ"ש הרשב"א והר"ן ז"ל פרק אלו טרפות דפולין ועדשים שהן מוחזקין שיש בהן תולעת וכיוצא הדבר, פשוט שאסורים שהרי אין כאן אלא ספק אחד, דשמא נימוחין וספק דאורייתא לחומרא וע"ש. והדבר קשה, לכאורה דהא הו"ל ספיקא דרבנן שהרי אפילו לא נימוחו אין כאן אלא איסור דרבנן דהא קי"ל דבריה אפילו באלף לא בטיל אינו אלא מדרבנן וכנודע, וכיון שכן כי מספ"ל אי נימוחו הו"ל ספק דרבנן ולקולא, והרי זה דומה למ"ש הטור דאם נתערב מין במינו ונשפך בענין שאין אנו יכולים לשער אם היה בו ששים, דאם נודע שהיה רובו היתר מותר מטעם ספק דרבנן לקולא, ואולם לפי מה שכתבתי הנה נכון דהכא שאני דכיון דפירות הללו אסורים הם ודאי, אלא דמספ"ל בתר הכי אם נימוחו והותרו או לא נימוחו ועדיין באיסור קיימי, אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, וס"ל כדעת הטור (או"ח ס"תלח). והתוספות לחד תירוץ (פסחים ט. בד"ה כדי, בתירוץ שני של ר"י) משא"כ בההיא דנשפך דאין כאן ודאי איסור שהרי אעיקרא דמילתא מספ"ל אם היה בו ששים, ולא נאסר כלל, ובר מן דין לפי מה שהעלתי לעיל בכלל א' כדעת הש"ך ז"ל דכל דאתחזק איסורא לא אמרינן ספק דרבנן לקולא הוכחתי כן

שנפל שם בריה ונאבדה אסור הכל". ועיין בתשובות הרשב"א ס"קא. שכאן איירי ביתוש שנפל לקדרה, ונראה שאין להקל להתיר משום שמא נימוחו. וי"ל שאין כאן ראייה שאף באיסור דרבנן י"ל אין ספק מוציא מידי ודאי, שהרי כאן איירי כשא"א להתיר ע"י סנון כמ"ש הש"ך שם, וגם באינו מכירו ושלם כמ"ש הגר"א שם. ולכן י"ל שאם היתוש שלם, אז אין כאן ביטול כלל, שבשלמא ביבש ביבש יש כאן ביטול, אבל ביבש דהיינו היתוש, בלח לא מצינו שיש ביטול, ועיין בס"קד. א. לגבי חתיכות דקות של עכבר שנפל למשקה שכתב מרן, "ואם נתחתך לחתיכות דקות והוא בענין שאינו יכול לסננו, כגון שנתערב השכר או החומץ במאכל עב, הכל אסור ואין שם ביטול דחיישינן שמא יפגע בממשו של איסור ולא ירגיש". ועיין בש"ך ופר"ח שם. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי שאין כאן ביטול, ואם הוא יפגע בממשו של היתוש שהוא שלם כמ"ש הגר"א אז יש כאן איסור תורה. ולכן כיון שיש כאן חשש איסור תורה שפיר הוא לומר שאין ספק מוציא מידי ודאי. אמנם עדיין י"ל שאם כל החשש הוא רק איסור דרבנן כגון בריה אז שפיר הוא לומר שספק שמא נימוחה ע"י ביטול מוציא מידי ודאי שיש שם בריה וכדעת ר"י בתירוצו הראשון בפסחים ט.

**וראיתי** למהר"ש גרמיזאן במשפטי צדק ס"א. שהביא דברי הרשב"א ומרן הנ"ל לגבי היתוש במרק, וכתב שדין זה צ"ע כיון שיש ספק של שמא נימוחו וי"ל ספק דרבנן לקולא ע"ש. ולענ"ד כן הוא שלגבי בריה י"ל ספק דרבנן לקולא, אבל כאן יש חשש איסור תורה ולכן י"ל שאין ספק מוציא מידי ודאי, אבל אם יש ביטול היתוש וכל האיסור הוא רק מדרבנן משום בריה, אז שפיר י"ל שספק של שמא נימוחו מוציא מידי ודאי דרבנן של בריה.

(ד) **ונראה** שיש להביא ראייה שהרשב"א סבר שבאיסור דרבנן שפיר הוא לומר שספק מוציא מידי ודאי מ"מ ש בנדה סא: "אמר רב אחא בריה דרב ייבא משמיה דמר זוטרא האי מאן דרמי חוטא דכיתנא בגלימיה דעמרא ונתקיה ולא ידע אי נתיק אי לא נתיק שפיר דמי, מאי טעמא מדאורייתא שעטנז כתיב עד שיהיה שוע טווי ונוז, ורבנן הוא דגזרו ביה, וכיון דלא ידע אינתקיה שרי." וכתב על זה הרשב"א שם, "ומסתברא דכללא הוא לכל איסורין דרבנן שאע"פ שהחזק כאן איסור וסילק ואינו יודע אם עבר כולו או לאו, ספיקו לקולא ומותר." וכן הוא בריטב"א שם, וכן הוא במאירי בשם גדולי הדור, וכן הוא בחידושי הר"ן שם. הרי אף שודאי היה שם איסור, מ"מ אנו אמרינן ספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן, ועיין

ואוכל את השאר, מיהו כתב הראב"ד דדוקא שלא נמצאו אלא א' או ב' אבל ג' וארבעה הכל אסור ולא סגי ליה בזריקתן דכיון שנמצאו שם כל כך הוחזק תבשיל זה שיש שם יותר, מאי איכא שמא נמוחו ובטלו, משום חד ספיקא לא שרינן ליה, והדעת מכרעת כדבריו. ואף שהרשב"א בחולין שם לא הביא מ"ש הראב"ד, מ"מ כן מצינו בתשובות הרשב"א בס"קיג. וכן הוא בב"י בס"ק. וכן פסק מרן בס"ק. ד. "ירקות מבושלים שנמצאו בהם ג' תולעים, הירקות אסורים אבל מי השלקות מסננין ומותרים וכן הבשר ירחצנו ויבדקנו ומותר." ולפי זה יש לדון, שנראה הטעם שאין לומר שמא נימוחו הוא מפני שהוא מצא ג' תולעים או יותר בקדרה אחר הבישול, אבל בפחות מכאן שפיר י"ל שמא נימוחו. ונראה שהטעם דלא אמרינן שמא נימוחו הוא מפני שיש חזקה שודאי שם תולעים וגם יש חזקה שהתולעים שלמים אחר הבישול כיון שהוא מצא ג' תולעים שלמים אחר הבישול וזה מריע הספק של שמא נימוחו ע"י הבישול כיון שהחוש מעיד שעדיין הם שלמים. אמנם נראה שאם הוא יודע בודאי שיש שם תולעים קודם הבישול והוא לא מצא ג' תולעים שלמים אחר הבישול, אז עדיין י"ל שמא נימוחו ע"י בישול, ואין ראייה כנגד זה מדין הרשב"א והר"ן ומרן. ואף שאנו אמרינן שאין ספק מוציא מידי ודאי, מ"מ י"ל שבאיסור דרבנן כמו בריה שפיר הוא לומר שספק מוציא מידי ודאי וכמ"ש הר"י בתירוצו הראשון בתוספות פסחים ט. וראיתי בערך השולחן בס"פד. ס"ק ד. שהוא העיר על דעת הראב"ד והרשב"א והר"ן הנ"ל מ"מ הרמ"א בס"קא. א. שאם הוא ספק אם היא ראויה להתכבד או לא, אזלינן לקולא, וכן הדין לגבי בריה כמ"ש הט"ז בס"ק. בס"ק א. וא"כ למה אין להקל בספק נימוחו בדין הנ"ל. והוא תירץ שלגבי הדין של הראב"ד ורשב"א והר"ן, כיון דאיתחזק איסורא שבודאי נפלה בריה ויש רק ספק אם נימוחה, אז אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, משא"כ בדין הרמ"א שאין כאן חזקה של ודאי, דהיינו כשנפל הבריה בתוך התבשיל היא היתה בגדר של ספק בריה בתחילה ואין כאן חזקה של איסור. ולענ"ד אין זה מוכרח, שי"ל כמו שפירשתי לעיל, דהיינו שאה"נ שי"ל ספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן, אבל שאני הדין של הראב"ד כיון שהוא מצא ג' תולעים אחר הבישול ולכן שוב אין מקום לומר שמא נימוחו כיון שהחוש מעיד שעדיין הם שלמים, אבל אם הוא לא מצא ג' תולעים י"ל שאף הראב"ד והרשב"א והר"ן מודים שי"ל שהם נימוחים ע"י הבישול.

(ג) **ועוד** נראה שאין ראייה דאמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי מ"מ ש מרן בס"ק. ג. בשם הרשב"א "קדרה של מרק

עוד בזה במעשה חשב בריש הל" מקואות אות שפז. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שספק שמא נימוחה ע"י בישול מוציא מידי ודאי שיש שם בריה. ולכן צריך לפרש דעת הרשב"א והר"ן ומרן כדביאיתי לעיל, ודלא כמ"ש השער המלך שהרשב"א סבר כתירוץ השני של ר"י בתוספות.

וכן נראה מתשובות הרשב"א ס"תא. שהוא כתב, "דאפילו בדאיתחזק איסורא מתירין בו ספק ספיקא ואפילו בעבודה זרה החמורה" ע"ש. ולכן אם כן הוא באיסור תורה כן י"ל באיסור דרבנן שיש בו רק ספק אחד י"ל שהוא מותר אף כשיש חזקה לאיסור. אלא שיש להקשות על מה שפירשתי בדעת הרשב"א ממ"ש הש"ך ביו"ד קי. בכללי ס"ס באות כ. בשם המשאת בנימין "דהרשב"א אוסר ס"ס בחזקת איסור, והרשב"א בתשובה ס"תא. (הנ"ל) שם מדמי להדיא איסור דרבנן שיש לו חזקת איסור לספק ספיקא דחזקת איסור ע"ש." ולענ"ד י"ל שכן הוא שיש לדמות ספק באיסור דרבנן שיש לו חזקת איסור לס"ס באיסור תורה שיש לו חזקת איסור, וכמו שמצינו שלדעת הרשב"א שס"ס מותר כמו כן י"ל בספק דרבנן שיש לו חזקת איסור שהוא מותר. וכן כתב הש"ך עצמו אחר כך באות כז. והוא השיג על המשאת בנימין וז"ל לגבי דעת הרשב"א, "אלמא דמתיר להדיא אפילו בדאיכא חזקת איסור ממש כחתיכת איסור וכה"ג, גם בתחלת התשובה רוצה הרשב"א שם להתיר ספק דרבנן ביש לו חזקת איסור, ומוכח להדיא דס"ס וספק דרבנן דין אחד להם בזה, ושלא כדין השיג המשאת בנימין על הרב בזה." ולכן מ"ש השער המלך הנ"ל "ובר מן דין לפי מה שהעלתי לעיל בכלל א' כדעת הש"ך ז"ל דכל דאיתחזק איסורא לא אמרינן ספק דרבנן לקולא הוכחתי כן מלהקת הנביאים כא' ובכללם הר"ן והרשב"א ז"ל נראה דלק"מ דהכא שאני דאיתחזק איסורא כנ"ל." הוא קשה לי שאדרבה י"ל שדעת הרשב"א שאף באיתחזק איסורא דרבנן יש לאזיל לקולא. ולכן אם כן הוא באיתחזק איסורא, אז אפשר לומר שכן י"ל שספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן, ושפיר הוא לומר בתולעים במים שיש ספק אם נימוחו ע"י בישול שיש לאזיל לקולא. וידוע הוא שכבר האריכו האחרונים לבאר דעת הרשב"א הנ"ל, עיין בפר"ח בכללי ס"ס אות טז. ובכרתי ופילתי בדיני ס"ס, ובמנחת יעקב בקונטרס הספיקות אות לו., ובראשון לציון בכללי ס"ס ס"טז. ובשער המלך הל" מקואות כלל א. ובשירי טהרה ביו"ד ס"קצט. אות מ. ובברכי" אור"ח ס"קפו. אות ד. ובמחבר"ר יו"ד ס"סט. אות יד. ועוד. וע"ש במחבר"ר שאף הוא השיב על דברי השער המלך הנ"ל לגבי אין ספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן ואי קי"ל כתירוץ הראשון של ר"י או כתירוץ השני בפסחים ט.

ה) ונראה שאף מרן סבר בספק דרבנן דאיתחזק איסורא שיש לאזיל לקולא, כמו שמצינו לגבי נט"י בס"קס. דספק נטל ידיו ספיקו טהור. וכן נראה ביו"ד ס"רא. וכן כתב השפתי דעת בכללי ס"ס אות כ. "דהא לקמן ס"רא. סעיף סז. עד סעיף עא. מבואר דספק דרבנן לקולא בטומאה שיש לה עיקר מן התורה ואפילו במקום חזקה." ולענ"ד כן נראה ממ"ש מרן באור"ח ס"עו. ז. שכתב מרן, "ספק אם צואה בבית מותר לקרות דחזקת בית שאין בה צואה, ספק אם צואה באשפה אסור משום דחזקת אשפה שיש בה צואה, אבל ספק מי רגלים אפילו באשפה מותר משום דלא אסרה תורה לקרות כנגד מי רגלים אלא כנגד עמוד של קלוח, ואחר שנפל לא מיתסר אלא מדרבנן ובספיקן לא גזרו." וכן הוא בטור שם וכן הוא בברכות כה. הרי מבואר שאף שיש חזקה שיש באשפה מי רגלים מ"מ עדיין יש לאזיל לקולא. ועוד אף שכתב החקרי לב ביו"ד ס"ט. לגבי דעת מרן בס"ס באיתחזק איסורא, "והנה בעתה בין כתיבה למסירה האיר זורח שו"ת אבקת רוכל וראיתי לו שם בשאלה רח. שהביא תשובה לאחד קדוש וכו' והסכים על ידו מרן הב"י ז"ל מאור ישראל אשר כל ישראל קבלו הוראותיו וממוצא דבר יראה הרואה שהסכימו לאסור גם באינו בקי בהרגשה וכו', ושמח לבי ויגל שכוונתי לדעת קדוש". הרי נראה שאם כן דעת מרן לאסור לגבי ס"ס, ה"ה שכן דעתו באיתחזק איסורא באיסור דרבנן, ששניהם שווים כמ"ש הש"ך הנ"ל, וכמ"ש הפר"ח באות טז. הנ"ל. מ"מ בזה יש להשיב שכבר עמד הרב ברכות במע"ס. בדף קיא. על דברי החקרי לב הנ"ל, וכתב "ומן התשובה אשר הובאה בספר הבהיר אבקת רוכל והסכים עליה מרן ז"ל ע"ש אדרבה נראה נמי להפך ושפיר מהני ס"ס גם במקום חזקה..." ע"ש כל דבריו. ולכן לפי זה שפיר י"ל שמרן סבר שיש לאזיל לקולא בספק דרבנן אף באיתחזק איסורא, וא"כ יש מקום לומר שאף הוא הסכים שספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן. (אלא עיין מ"ש השירי טהרה הנ"ל בדעת מרן.)

ו) מ"מ עדיין יש להקשות על מה שביאיתי מדברי מרן לגבי עירוב באור"ח ס"שצד. שהוא כתב, "ספק עירוב כגון ספק אם היה קיים בה"ש אם לאו מותר והוא שהיה לו חזקת כשרות כגון שהניחו שם ואירע בו ספק, אבל אם לא היה לו חזקת כשרות כגון ספק אם הונח שם אם לאו לא." הרי מבואר שאין לומר כאן ספק דרבנן לקולא אלא א"כ יש חזקה להתיר, ודלא כמו שכתבתי לעיל, וזה סותר מ"ש מרן וגם הטור לגבי נט"י בס"קס. הנ"ל, וכן הקשה השער המלך בהל" מקואות כלל א. וכתב, "ויש לי מן התימא על

הטור ז"ל ס"ה הנזכר שפסק בפשיטות דספק ידיים טהור הפך ממה שפסק בס"שצד. ואולי דבספק ידיים היקלו טפי ולא קי"ל בהא כר"י יוסי משום דסתם לן תנא בפ"ד דטהרות דלא כותיה. וכן י"ל לדעת מרן שאזיל בשיטת הטור. וכן ראיתי במנ"י בכללי ס"ס אות לו. שאף הוא כתב כן וז"ל, "ואף דבש"ס דעירובין לו. מבואר דתנא דפליג על ר"י יוסי הוא רבי מאיר, וקי"ל ר"מ ור"י יוסי הלכה כר"י יוסי, מ"מ הא מבואר בכללי ודרכי הפוסקים דהלכה כר"י יוסי מחבירו ולא מחביריו, וכיון דסתם לן תנא כר"י מאיר כרבים דמי." ע"ש. ולפי זה כתב השפתי דעת הנ"ל, "העולה מזה כפי הנראה דספק דרבנן היכא דאיתחזק משמע להקל אם לא בספק הנוח וכדומה בספיקא דגוף המעשה, שאז אף בדרבנן להחמיר כמ"ש המ"א ס"שצד. אות א. דספק הנוח גרע טפי."

מ"מ אף שמצינו לגבי עירוב שיש להחמיר בספק הנוח, מ"מ עדיין נראה שיש להקל בנד"ד אף שודאי יש שם תולעים במים בתחילה. וזה על פי מ"ש המשנה למלך בהל" בכוורות פ"ד. הל"א. בד"ה ועוד אני מודיע, לגבי הדין של עירוב בס"שצד. וז"ל "וטעמא דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא אלא היכא דנעשה שום דבר המתירו ואין אנו יודעים אם נעשה בזמן המתירו או אם נעשה בשיעור המתירו, אבל אם אנו מסתפקים אם אעיקרא דדינא נעשה לו דבר המתירו בכי האי לא אזלינן לקולא... וסבור הייתי להביא ראיה לזה מההיא דתנן בפ"ב ממסכת ידיים מ"ד ספק נעשה בהם מלאכה וכו' ספקן טהור ע"כ. ומדלא נקט ספק נטל ידיו משמע דבהא ספק טמא דדוקא היכא דנטל אלא שאנו מסופקים אם נעשה בהם מלאכה, אם יש בו כשיעור, אז הוא דאזלינן לקולא אבל בספק נטל לא, דומיא דספק הנוח" ע"ש כל דבריו. ולפי זה יש לדון בנד"ד, ונראה שיי"ל שודאי שע"י רתיחת המים נימוחו קצת התולעים, אבל עדיין יש ספק אם נימוחו כולם או לא, ולכן יש לדמות זה לספק בשיעור דהיינו אם נימוחו רק קצתם או כולם, וכמ"ש המל"מ שיש להקל "כשנעשה שום דבר המתירו ואין אנו יודעים אם נעשה בזמן המתירו או אם נעשה בשיעור המתירו". ולכן אף הכא הוא עושה דבר המתירו, והוא הבישול, אלא שיש ספק בשיעור, דהיינו אם נימוחו רק קצתם או כולם. (ועיין באחרונים הנ"ל מה שהם סברו בדעת המל"מ.)

ועוד י"ל לגבי הבישול, והוא שרוב פעמים התולעים נימוחים אלא בקצת פעמים אין כולם נימוחים. ולפי זה יש להתיר בנד"ד כדעת הט"ז באו"ח ס"תט. בס"ק ו. שכתב, "ביו"ד ס"סט. כתבתי בבשר שנתבשל וספק אם נמלח

שוב ראיתי שיצא לאור יביע אומר ח"י. ובס"נח. הוא העיר על הרב פעלים ח"ד יו"ד ס"ח. והוא הליץ בעד הקול אליהו כיד ה' הטובה עליו, וזה כמו שכבר כתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"קכו. לקיים דעת הקול אליהו, ואף הוא כתב שיי"ל לגבי בריה שמא נימוחה ע"י בישול, עיין שם. ותאזני שמחה.

### סימן סד.

**שאלה:** האם מותר לכתחילה להוסיף היתר כדי לבטל ספק איסור תורה שנפל לתוך היתר.

**תשובה:** (א) **נראה** שזה תלוי במחלוקת אם האיסור לבטל איסורים לכתחילה הוא מדרבנן או מן התורה, שאם הוא איסור מדרבנן י"ל בזה ספק דרבנן לקולא ומותר לבטל האיסור, ואם אמרינן שהוא איסור מן התורה אז י"ל ספק דאורייתא לחומרא ואין לבטל האיסור.

**וכבר** נודע שיש בזה מחלוקת ראשונים כמבואר בש"ך ביו"ד צט. בס"ק ז. וז"ל "כתב הרשב"א בתה"ב בית ד. ריש שער ג. והר"ן בפג"ה דהיינו מדרבנן לדעת התוספות, אבל לדעת הראב"ד אסור מדאורייתא מיהו בדיעבד גם דעת הראב"ד כמ"ש המחבר, וכמ"ש הרשב"א והר"ן משמו, ומדברי הרמ"ע בתשובה ס"נז. מבואר שסובר כמ"ד דהיינו מדרבנן. ולפי זה י"ל שכיון שאין גלוי בשו"ע להכריע מחלוקת זו, אז יש לחוש לדעת הראב"ד ואין לבטל ספק איסור לכתחילה.

ועדיין הוא התיר לבטל ספק איסור תורה. ולכן מצינו שלכ"ע יש להתיר לבטל ספק איסור לכתחילה.

(ב) **אלא** שראיתי בשפ"ד בס"צט. אות ז. שהוא כתב שלכאורה נראה שהדין אם מותר לבטל ספק איסור תורה, תלוי במחלוקת הנ"ל בין הראב"ד ובין הרשב"א והר"ן, אלא אחר כך הוא כתב שאין להתיר הדבר אף לדעת הרשב"א והר"ן וז"ל, "זה אסור דלא מיקרי דרבנן כה"ג עיין בקונטרס הספיקות ובמנחת יעקב שם אות לג. ועוד נראה דלא שייך כאן לומר דלא גזרו רבנן וקנסו בספק איסור, דכי אמרינן ספק דרבנן להקל באירע כך אבל לעשות מעשה ולעשות ספק דרבנן בהא לא אמרינן." וכן הוא בכה"ח שם אות ל. לא. ע"ש.

**ולענ"ד** נראה שיש לדון בדבריו. כתב הש"ך בכללי ס"ס אות יט. "אין אומרים ספק דרבנן להקל אלא א"כ הספק איסור מצד עצמו הוא דרבנן אבל אם האיסור מצד עצמו ספק איסור תורה ומצד אחר בא שהוא מדרבנן אין אומרים בזה ספק דרבנן לקולא שהרי ספק איסור שנתערב באחרים אינו בטל אע"פ שלא נודע הספק עד שנתערב, אע"פ שמן התורה אפילו ודאי איסור בטל ברוב אלא שחכמים אומרים שדבר חשוב אינו בטל, וכן כל כיוצא בזה." ע"ש. ומקורו ממ"ש מרן בס"ק י. ט. לפי שיטת ר"י בתוספות בביצה ג., "ספק טרפה שנתערב באחרות כולן אסורות עד שיהא בהיתר כדי לבטל האיסור אם הוא מדברים המבטלים כיון שספק הראשון בגופו אין להתירו מספק ספיקא." הרי שאם הם מדברים שאין מבטלים כגון חתיכה הראויה להתכבד שהיא דבר חשוב אין לומר ספק דרבנן לקולא. וכן נראה ממ"ש הש"ך בס"ק א. ס"ק ב. לגבי חתיכה הראויה להתכבד, וז"ל "אם הוא ודאי חה"ל, וספק אם הוא אסור לא בטיל כדלקמן בס"ק י. ט." ע"ש. הרי אף כאן שאם הספק מדאורייתא במאכל עצמו, אז אין להתיר ספק דרבנן בתערובת.

**ועיין** במנחת יעקב בקונטרס הספיקות באות לג. שכתב לחלק בין אם הספק בא מצד האיסור או בין אם הספק בא מצד התערובת, וז"ל "ואף שהאיסור מצד עצמו דאורייתא אלא שמצד אחר בא לו שהוא מדרבנן מ"מ מקר' שפיר ספיקא דרבנן כיון שמצד הספק עצמו שהוא בתערובת מאותו צד הוא מדרבנן, משא"כ אם הספק עצמו הוא מצד האיסור עצמו והוא דאורייתא ואח"כ ע"י תערובת או ענין אחר בא שהוא מדרבנן בכה"ג דוקא לא אמרינן ספק דרבנן לקולא" ע"ש.

**ונראה** מזה שסבר השפ"ד שאין לומר ספק דרבנן לקולא בספק איסור תורה כדי לבטלו לכתחילה כיון שהספק כאן

**אמנם** יש להשיב על זה, וי"ל ס"ס בדבר, דהיינו ספק שמא העיקר כמ"ד דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא רק מדרבנן ולכן מותר לבטל ספק איסור לכתחילה משום ספק דרבנן לקולא, ואת"ל שהעיקר כדעת הראב"ד שיש כאן איסור תורה, אז י"ל שהלא לדעת הראב"ד ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן כמבואר בפ"י הלכות כלאים הל"כז. ולכן האיסור כאן רק איסור מדרבנן וי"ל שמא ההלכה כהרמב"ם שמותר לבטל איסור מדרבנן לכתחילה, וכן הוא במרן בשו"ע ס"צט. ו. הרי לפי זה שפיר הוא לבטל ספק איסור תורה לכתחילה.

**ועיין** בפר"ת ביו"ד צט. בס"ק ה. שהוא כתב שלדעת התוספות האיסור לבטל איסורין הוא מדרבנן אבל לדעת הרמב"ם והראב"ד ורש"י בחולין צח: הוא מדאורייתא (ועיין בפר"ח שם ס"ק ח. שאף הוא סבר שדעת הרמב"ם היא שיש איסור דאורייתא לבטל איסור). ואף בזה י"ל כדלעיל שאף שכתב הפר"ח בכללי ס"ס אות א. שלדעת התוספות ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, מ"מ עדיין י"ל שמותר לבטל ספק איסור לכתחילה כיון שזה רק איסור דרבנן לדעת התוספות, וכמו שכתבתי לגבי דעת הרשב"א והר"ן. וגם בדעת הרמב"ם אף אם הוא סבר שיש איסור תורה לבטל איסור לכתחילה כמ"ש הפר"ח והפר"ת, מ"מ אף הוא סבר שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן ולכן ממילא מותר לבטל ספק איסור לדעתו. אמנם עדיין יש לדון לדעת רש"י שכתבו המהרי"ט בח"ב יו"ד ס"א. והפר"ח הנ"ל שלדעת רש"י ספק איסור דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, ואם לדעתו אף האיסור לבטל איסורים לכתחילה הוא מן התורה, ולכן שפיר י"ל שאין לבטל ספק איסור תורה לכתחילה. אלא אף לדעת רש"י עדיין יש סברה להתיר, שהלא מצינו דבר מיוחד בדין זה, והוא שאף לדעת הראב"ד שסבר שיש איסור תורה לבטל איסור לכתחילה, מ"מ בדיעבד הוא מותר כמבואר בר"ן בפ"ג הנ"ל הנ"ל. ולפי זה י"ל לפי סברה שאם ודאי איסור שנתבטל בכוונה מותר בדיעבד מן התורה, אז הוא מותר לבטל מה שהוא רק ספק איסור אף לכתחילה. וכן ראיתי בפר"ת שם שכתב לבאר דעת המ"ד שיש איסור תורה לבטל איסור, "דלא הוי איסור לבטל אלא איסור וודאי, אבל התם ספק הוא ובספק לא אשכחן דאסור מדאורייתא ומידי דהוה דמותר בדיעבד ואפילו במזיד מדאורייתא ורבנן הוא דגזור במזיד ולא בשוגג, ה"נ אמרינן דכל דלא הוי איסור וודאי לא אמרינן אין מבטלין איסור ואפילו מדרבנן דלא גזרו בכה"ג." וידוע הוא שלדעת הפר"ת ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, כמו שהוא כתב בראשון לציון בכללי ס"ס דף קטז: ע"ש,



ספק דרבנן לקולא לגבי ספק טרפה. ולכן נראה שאין חילוק זה נכון.

ג) ולענ"ד נראה שיש לחלק באופן אחר, והוא שהדין של ספק טרפה בס"ק. הוא גורר ספק בחשיבות, דהיינו החתיכות בשר שהן ראויות להתכבד, והוא יותר חמור כיון שההחשיבות היא ניכרת לעין, דהיינו שכל מי שרואה החתיכות יכול להכיר שהן חתיכות הראויות להתכבד, ולכן החשיבות ניכרת. ולכן בזה אין לומר ספק דרבנן לקולא לגבי החתיכות. אמנם לגבי המשהו של חמץ אין החמץ ניכר לעין כלל, ולכן אין שם דבר הניכר כדי לומר עליו שאין לאזיל בו לקולא. ולפי זה שפיר הוא לאזיל לקולא לגבי התבשיל שיש בו ספק חמץ, ולאזיל לחומרא בספק איסור בחתיכות הראויות להתכבד. וכן י"ל לגבי שאר דברים החשובים כמו בריה וכדומה שהחשיבות היא ניכרת לעין. ולפי זה יש לדון בנד"ד, שאם הספק איסור נפל להיתר, יש מקום לומר שמותר להוסיף עליו כדי לבטלו, שאף אם המאכל האיסור עדיין ניכר קודם השלמת הביטול, מ"מ האיש אינו יכול להכיר שהוא איסור, כגון אם יש תבשיל של ספק נבלה או טרפה שנפל לתוך תבשיל של היתר, הלא הוא אינו יכול להכיר שזה אסור או זה מותר, ואף אם הוא מין באינו מינו והוא יכול להכיר כל מאכל אשר הוא שם, מ"מ אין הכרת המאכל מוכח אם הוא איסור או לא, שהרי אם אחד רואה בשר הוא אינו יודע בהכרת העין אם הוא נבלה או לא. ולכן נראה שלפי זה י"ל ספק דרבנן לקולא, משא"כ לגבי ספק בחתיכה הראויה להתכבד, שהאיסור כאן שמעכב הביטול הוא החשיבות והחשיבות עצמה ניכרת לעין. ולכן נראה מזה שיש להקל בנד"ד לבטל הספק איסור.

ואגב יש להעיר על מ"ש המהריב"ל בח"ג ס"ק. והביאו האחרונים, עיין בפר"ח בכללי ס"ס אות ח. שבספק איסור תורה שנתבשל בכלי ואחר מעל"ע הטעם נפגם, שאין לומר בזה ספק דרבנן לקולא, כיון שבתחילה הוי ספק איסור תורה, וכדמצינו לגבי ספק טרפה ביו"ד קי. ט. הנ"ל. שיי"ל שכיון שאין הטעם ניכר בכלי שפיר י"ל ספק דרבנן לקולא, וזה יותר דומה לדין של חטים שנתבקעו הנ"ל. וידוע הוא שהרשד"ם התיר הכלי בספק איסור תורה אחר מעל"ע, והוא חולק על סברת המהריב"ל, ועיין עוד בזה בזרע אמת יו"ד ס"לט. שכתב שהרמ"א סבר כהרשד"ם, וכן הוא העיקר ע"ש. וכן יש להעיר על מ"ש בתשובות רעק"א ס"עט. בד"ה ולכאורה, וז"ל "הש"ך בדיני ס"ס בקצרה כתב דבספק א' בגופו וספק אחד בתערובות בלא נודע עד שנתערב מותר

מצד האיסור עצמו, ובזה לא אמרינן ספק דרבנן לקולא. אלא שיש לדון בזה לפי מ"ש מרן באו"ח ס"תסז. ט. "תבשיל שנתבשל ונמצא בו שעורים או חטים אם נתבקעו ממש הרי כל התבשיל אסור ואם לא נתבקעו ממש התבשיל מותר." ומקורו בפסחים מ. דאיכא פלוגתא שם בענין אם לתתו שעורים, דלמר עוקבא אפילו לא נתבקעו ממש הם חמץ, ולשמואל הם חמץ דוקא אם נתבקעו ממש. ופסק הרי"ף בפ"ק דפסחים, "ואנן כיון דלא איפסיקא בהאי מילתא הילכתא בהדיא לא כמר עוקבא ולא כשמואל עבדינן לחומרא כמר עוקבא דהויא לה ספיקא דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא", והוא הוסיף שם דהני מילי לענין מיכלינהו בעינייהו אבל אם נמצאו בתבשיל כיון דאיסור משהו מדרבנן אינן אוסרות התבשיל אלא א"כ נתבקעו ממש. וכן הוא ברמב"ם בהל" חמץ ומצה פ"ה הל"ח. וכן הוא ברא"ש בפ" כל שעה. הרי שיש כאן ספק מדאורייתא לגבי החטים עצמם אבל לגבי התערובת שיש ספק איסור דרבנן של משהו של חמץ שפיר י"ל ספק דרבנן לקולא. הרי לכאורה נראה שזה סותר מ"ש מרן ביו"ד לגבי ספק טרפה הנ"ל דהתם לא אמרינן ספק דרבנן לקולא. ובשלמא לדעת הרי"ף והרמב"ם שיי"ל שהם לא סברו כר"י הנ"ל לגבי ספק טרפה, אלא לדעת מרן הקושיא עומדת במקומה. (ועיין לקמן לגבי דעת הרא"ש).

ולכאורה נראה שיש לחלק בין ספק במציאות ובין ספק בהלכה, דהיינו בספק טרפה יש ספק במציאות, ולגבי החטים שנתבקעו יש ספק כמי ההלכה. ונראה שאין זה חילוק נכון, שיי"ל שהמחלוקת בין מר עוקבא ושמואל גם הוי במציאות, דהיינו שהם חולקים על מה הוא חמץ או אינו חמץ. ועוד י"ל, שאדרכה הספק בהלכה הוא יותר חמור, שמצינו ברדב"ז ח"ד ס" אלף שסט. דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא בפלוגתא דרבוותא אלא רק בספק במציאות. ועיין בכנה"ג אה"ע ס"סח. בהג" הטור אות כב. שהוא הביא מחלוקת האחרונים בזה, שיי"א דלא אמרינן ס"ס בספק בהלכה. ועיין בזבחי צדק ח"ב ס"קי. אות קיז.

ועוד מצינו לגבי אם אמרינן שלדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא הוי מן התורה לגבי ספיקא דדינא, שיי"א שזה חמור טפי והוא מן התורה וכן הוא בכפות תמרים בהשמטות הספר, בד"ה עוד כתב הר"ן, מהסוגיא דנתן הוא ואמרה היא, בקידושין ה"ע"ש. ואף שיש חולקים עליו מ"מ מצינו שספק דדינא הוא חמור טפי. ולכן מכל זה נראה שיי"ל שספק בהלכה הוא יותר חמור, ולכן אם מצינו שאזלינן לקולא לגבי חמץ כדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ומרן באו"ח בס"תסז. ק"ו שיש לומר

לעיכוב לגבי הספק דרבנן לקולא לגבי אכילה כיון שיש שייכות ביניהם ע"י האיסור אכילה שהוא הצד השווה ביניהם, ולכן אין מועיל ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת, ואין לומר ספק דרבנן לקולא, משא"כ לגבי המבטל איסור לכתחילה שזה איסור משונה לגמרי מהאיסור של אכילת איסור, ולכן אין הספק איסור בגוף המאכל יכול לעכב הספק דרבנן לקולא לגבי המעשה של בטול כיון שאין צד השווה ביניהם.

ואל תשיבני ממ"ש הרשב"א בתה"ב בבית ד. שער ב. לגבי הספק טרפה הנ"ל, וז"ל "והלא כבר אסרתה משעת שנולד בה ספק טרפות והיאך נתיר מה שאסרנו מפני שנתערב באחרים ונאמר מה שאסרנו מותר היה". הרי נראה מזה שהספק טרפות הוא נעשה ודאי איסור. וכן הוא בב"י ביו"ד ס"נז. לגבי הא דכתב הטור "כתב בספר המצות דספק דרוסה שנתערבה באחרות יש בה צד להתיר דהיינו ס"ס דכל אחד ואחד שמא לא זו היא". וכתב הב"י שם בשם מצאתי כתוב לחלק בין אם נודע השני ספקות ביחד שי"ל בזה ס"ס, ובין אם בתחילה נודע ספק אחד דהיינו ספק דרוסה ורק אחר כך נתערב שאין לומר ס"ס, וז"ל "דוקא היכא שנודע שדרס הזאב קודם שנתערב באחרים וא"כ כיון שנודע מיד שהיא ספק דרוסה והוא ספק דאורייתא ובאותו פעם לא היה עדיין רק ספק אחד שהרי לא נתערב עדיין ונעשה הספק כודאי..." ע"ש. הרי נראה מזה שכיון שנודע הספק איסור מקודם שנתערב הוא נעשה ודאי איסור. ולכן לכאורה נראה שכן הוא לגבי האיסור לבטל איסור לכתחילה ששוב אין כאן ספק לגבי המאכל ואין לומר ספק דרבנן לקולא. אלא נראה שאין זה נכון, שאף שהספק איסור תורה הוא ודאי אסור באכילה, מ"מ עדיין לא פרח מיניה השם של ספק, ובשלמא לגבי ספק טרפה זה מועיל לעכב אמירת ספק דרבנן לקולא כיון שכל האיסור כאן הוא איסור אכילה, מ"מ בנד"ד שהאיסור לבטל איסור לכתחילה הוא אינו איסור של אכילה, אז שפיר י"ל שאין הצד השווה בין האיסור אכילה במאכל ובין האיסור של בטול כדי לומר שהספק איסור תורה מעכב הספק דרבנן לגבי הביטול.

ה) ועוד יש לומר בזה, והוא שאף שמרן פסק בס"ק. ט. שלא מועיל ס"ס לגבי ספק טרפה שנתערב, מ"מ אין זה דין ברור כלל, שכל זה לדעת הר"י בתוספות בביצה ג: ע"ש, אבל לדעת ר"ת אף בזה י"ל ס"ס להתיר, וכן הוא דעת הרא"ש וגם הטור בס"ק. שם כמבואר בערה"ש שם באות עג. ועוד מצינו שאף דעת הרמב"ם כר"ת להתיר ס"ס זה, וכן הוא ברב המגיד בהל"י יו"ט פ"א. הל"כ. לגבי

בהפסד מרובה, ומזה יש ללמוד דה"נ בספק טרפה שבשלו בכלים ולא נודע הספק עד אחר מעל"ע דמותר בהפ"מ, דמהריב"ל בשו"ת קג. תלה דין זה דספק טרפה שבשלו בכלים ושהה מעל"ע במחלוקת ר"ת ור"י בספק אחד בגופו וספק אחד בתערובות, וכיון דאנן מקילין בהפ"מ ה"נ מקילין בהאי, אף דאפשר דיש חילוק, דדוקא בכבר נאכל או נאבד כל הבשר דספק טרפה קודם שנודע הספק, דספק כשנודע הוא רק על הכלים כשאינם ב"י והספק רק דרבנן, אבל אם עדיין יש מהבשר לפנינו כיון דאנו דנין גם על הבשר לחומרא משום ספק דאורייתא, ממילא גם על הכלים אסורים, ע"ש שהוא כתב שבתשובה אחרת הוא האריך לסתור סברה זו. ולענ"ד שכן יש ללמוד לסתור סברה זו מדברי הרי"ף הנ"ל שאם נמצאו החטים בתבשיל ששפיר י"ל שהחטים אסורות והתבשיל מותר.

ד) ויש להוסיף עוד טעם להתיר בטול הספק איסור לכתחילה, והוא שמצינו שכל האיסור לגבי הספק טרפה שנתערב בס"ק. ט. הוא בענין אחד, דהיינו בין החשש דאורייתא או בין החשש דרבנן הוא רק משום איסור אכילה ולא משום איסור אחר, שהרי אם הוא נוטל חתיכת בשר החשובה מהתערובת ואוכל אותה אז מצינו שיש כאן חשש שהוא אוכל דבר שעדיין אסור מדרבנן שאם כן הוא האמת שיש כאן בתערובת זו חתיכה שהיא ודאי טרפה, אז מצינו שהוא אוכל איסור דרבנן, כיון שדבר חשוב אינו נתבטל מדרבנן. ובזה יש שייכות בין האיסור בגוף ובאיסור בתערובת שבשניהם יש איסור אכילה, ולכן בזה אמרינן שהספק איסור תורה לחומרא מעכב הספק דרבנן לקולא, כיון שהם מאיסור אחד של אכילת איסור, ויש שייכות ביניהם.

אמנם לגבי האיסור לבטל איסורים לכתחילה הוא שאני, דהתם אם הוא מוסיף כדי לבטל האיסור מצינו ששוב אין איסור לאכול אותו תערובת כיון שיש כאן ביטול גמור, ואף שאה"נ יש קנס עליו שלא לאכול כיון שהוא מבטל במזיד, אבל הלא לשאר בני אדם אין איסור באכילה כיון שבעצם אין איסור כאן בתערובת זו כיון שהאיסור נתבטל במיעוטו. הרי מצינו שמעשיו של ביטול זה אינו גורם לאיסור דרבנן מצד האכילה כלל, אלא אדרבה הוא מסלק האיסור אכילה, אלא הוא רק עובר על איסור נפרד מזה, דהיינו שאין לבטל איסור לכתחילה. ולכן כיון שמצינו שהאיסור כאן שאני מהאיסור של אכילה י"ל שאין לדמות זה לדין של ספק טרפה, דהתם כל הספקות הם להתיר איסור אכילה, ולכן החשש איסור אכילה מדאורייתא גורם

שנתבקעו, ואף הוא סבר כר"י כנראה מתשובת הרא"ש הנ"ל, ולכן מוכרח לומר שיש חילוק ביניהם ולכן שפיר הוא למרן לפסוק כהר"ף לגבי ספק חמץ וגם כהר"י לגבי ספק טרפה, כיון שכן מצינו לדעת הרא"ש. מ"מ נראה שלדעת ר"ת ודעימיה, אם אמרינן ס"ס להתיר הספק טרפה בתערובת, אז ממילא י"ל שאין כאן איסור דרבנן של חתיכה הראויה להתכבד משום ש"ל ספק דרבנן לקולא. ולפי זה נראה שאף שמרן פסק כר"י לגבי ספק טרפה, י"ל שאין להחמיר כל כך בדין זה לגבי האיסור לבטל איסורים לכתחילה כדי לומר שאין לומר ספק דרבנן לקולא, כיון שיש סברה לחלק ביניהם כדביארתי לעיל.

(ו) ועוד יש מקום לומר שכל הדין של ספק טרפה הנ"ל הוא רק למ"ד ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, ולכן כיון שיש איסור תורה בבשר זה אין להתיר הספק דרבנן בתערובת. וכן ראיתי בוי העמודים בס"כד. אות י. בד"ה ונראה, שאחר שהוא הביא דברי הרשב"א בתה"ב הנ"ל לגבי ספק טרפה, הוא כתב וז"ל, "ובספר התרומה ס"עו. והרא"ה בבדק הבית שם מבואר דה"ד אם הספק הראשון אסור מדאורייתא דספק דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא, אבל אם הספק הראשון אינו אסור אלא מדרבנן מותר בספק שני ע"י תערובת, וגם הרשב"א במשמרת הבית שכתב דגם איסור דאורייתא כמו ביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת דספיקא אסור מדאורייתא, אבל אי אמרינן דספק דאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן ודאי דכל ספק איסור מותר בתערובת. ע"ש. וכן ראיתי בכו"פ בס"ק. באות כט. שפירש כן בדברי הרמ"א, וז"ל "ולפי אותו סברא שכתב רמ"א הואיל וספק ראשון מהתורה וכו', י"ל ה"מ לדעת רשב"א ור"ן דכל ספק איסור מהתורה אסור, א"כ שפיר י"ל דאין לצרפו לכלל ספיקות דתערובות, אבל אי אינו אסור רק מדרבנן א"כ מה בכך שספק ראשון אסור מהתורה זהו גופיה לאסור הוא מדרבנן. וכן ראיתי סברה זו בתורת חסד באה"ע ס"יג. סימן ב. אות א. שכתב שדין זה תלוי במחלוקת אם ספק דאורייתא מן התורה או לא, וז"ל "ולדידיה (הרמב"ם) באמת אף ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות נמי שרי משום ס"ס. ע"ש. הרי שדין זה תלוי במחלוקת אם ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן או מן התורה. והלא נראה שהעיקר כהרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן. וכן כתבו כמה פוסקים, שכדעת הרמב"ם סברו הבה"ג והר"ף והראב"ד והסמ"ג והמאירי, ורבינו מאיר המעילי בספר המאורות, וכן כתב הרדב"ז בח"ד ס"צג. שרוב הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם סוברים שכל

ספק ביצה שנולדה ביו"ט שנתערבה באלף, וז"ל "וספקא שנתערבה באחרות יש מי שהורה שכולן מותרות וכי קתני נתערבה באלף כולן אסורות אודאי קאי, ויש מי שאסר, ולדעת המתירין הסכים הרשב"א ז"ל וכן נראה מדברי רבינו. הרי נראה מזה שלדעת הרמב"ם וגם לדעת הרשב"א יש להתיר. ועיין בתורת הבית שהרשב"א הביא ראיה לשיטת ר"ת מהירושלמי. ומ"ש הרב המגיד שדעת הרשב"א להתיר, כן הוא בעבודת הקודש בשער ה. פ"ד. אות ח. שהוא הביא דעת ר"ת להתיר ואחר זה דעת ר"י לאסור, ובסוף כתב, "והראשון נ"ל עיקר", דהיינו כר"ת. אלא שיש להקשות על זה מ"מ ש"הרשב"א בתה"ב, שאחר שהוא הביא המחלוקת בין ר"ת ור"י הוא סיים, "יש לחוש לדברי ר"י ז"ל שלא התיר בס"ס. ע"ש. הרי כאן הוא פסק כר"י. ואולי י"ל שסבר הרשב"א שהעיקר דין כר"ת כמו שהוא כתב בעבודת הקודש, אבל בתה"ב הוא כתב שיש לחוש לר"י, דהיינו לכתחילה מצד חומרא. מ"מ מצינו שלדעת הרמב"ם והרא"ש ור"ת והרשב"א מעיקר דין, והטור שיש לומר ס"ס אף בספק אחד בגוף ואחד בתערובת. ויש להעיר על מרן, שכיון ששני עמודי הוראה דהיינו הרמב"ם והרא"ש סברו להקל, הלא הכי קי"ל וכמו שכתב הב"י בהקדמתו, וכ"ש שאף ר"ת והרשב"א מעיקר דין והטור סברו כן. אלא אפשר לומר שאין דעת הרא"ש והטור ברורה שהלא לגבי ביצה ביו"ט ס"קב. פסק הטור כר"י ע"ש ובב"י, ולכאורה זה סותר דעתו בס"ק. שהוא כתב שיש לעשות ס"ס בכל מקום, עיין הב"י שם ועיין מ"ש הב"ח שם לפרש דעת הטור. ועוד י"ל שלא ידעתי איפה מצא הערה"ש הנ"ל שדעת הרא"ש כר"ת שאין שום גלוי לזה, אלא אדרבה מתשובת הרא"ש בכלל ב. אות א. נראה שהרא"ש סבר כר"י וז"ל "ומה שכתבו בשם רבינו דדבר שיש לו מתירין אפילו ס"ס אסור, היינו דוקא ע"י תערובת כהיא דביצה ג: ביצה שנולדה בשבת וביצה שנולדה ביו"ט וכו' וספיקא אסורה נתערבה באלף כולן אסורות, ומפרש טעמא כגון ספק חול ספק יו"ט ודבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל". הרי בספק איסור לא אמרינן ס"ס אחד בגוף ואחד בתערובת וזה כדעת ר"י. ולכן אין לתמוה על מרן איך הוא פסק כנגד הרמב"ם והרא"ש, שנראה שדעת הרא"ש כר"י, ודלא כהערה"ש הנ"ל. אלא שעדיין יש להעיר על מרן מהר"ף בפ"ק דפסחים הנ"ל, שנראה שהוא סבר שאף שיש ספק בגוף דהיינו החטים, וספק בתערובת דהיינו התבשיל, עדיין יש להתיר. ולכן איך פסק מרן לגבי ספק טרפה כנגד דעת הר"ף והרמב"ם. ואף שלעיל כתבתי חילוקים, מ"מ יותר פשוט לומר שהר"ף לא סבר כר"י. אלא אף בזה יש להשיב, שהלא הרא"ש סבר כהר"ף לגבי החטים

וכן מצינו באו"ח ס"קס. יא. שכתב מרן בסתם, "מים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה או לאו או שיש לו ספק אם יש בהם כשיעור אם לאו או אם הם טמאים או טהורים או ספק אם נטל ידיו או לאו טהור." והטעם לזה הוא מפני שאנו אמרין ספק דרבנן לקולא כמבואר באחרונים שם. הרי שבקום עשה הוא יכול ליטול ידיו לכתחילה משום ספק דרבנן לקולא, ואף שכבר יש כאן ספק במציאות במים. ועיין במש"ז באו"ח ס"קס. ט. שכתב "והטעם דמקילים בספק נט"י (הוא משום) ספק דרבנן לקולא, ואע"ג דמברכין ענ"י ויש חומר לא תשא... י"ל כיון דהנטילה כשרה לית כאן לא תשא" ע"ש. וכן כתב הביאור הלכה שם בד"ה מים. הרי מצינו שאף להפרי"מ יש לעשות מעשה ויש לברך בקום עשה אף שכבר יש ספק במציאות, וזה מפני ספק דרבנן לקולא.

וכן מצינו באו"ח ס"עו. ז. שכתב מרן, "ספק אם צואה בבית מותר לקרות דחזקת בית שאין בה צואה, ספק אם צואה באשפה אסור משום דחזקת אשפה שיש בה צואה, אבל ספק מי רגלים אפילו באשפה מותר משום דלא אסרה תורה לקרות כנגד מי רגלים אלא כנגד עמוד של קלוח, ואחר שנפל לא מיתסר אלא מדרבנן ובספיקן לא גזרו." וכן הוא בטור שם וכן הוא בברכות כה. הרי מבואר שאף שיש ספק במציאות אם יש שם מי רגלים באשפה או לא, מ"מ עדיין אמרין ספק דרבנן לקולא, אף לכתחילה לעשות מעשה בידים, דהיינו לקרות ק"ש.

וכן מצינו ברב המגיד בהל" יו"ט פ"ב הל"ו. שלדעת הרשב"א ספק מוקצה ונולד להקל כיון שמוקצה מדבריהם. הרי אף שיש ספק במציאות אם איזה דבר מוכן או לא, מ"מ מותר לכתחילה לעשות מעשה לטלטל אותו. ואף להרמב"ם שסבר שזה אסור, הוא רק מפני שאין להתיר דבר שיש לו מתירין, הרי בלאו הכי אף הוא מודה.

וכן מצינו ברב המגיד בפ"ח מהל" יבום לגבי ספק חלוצה שבדיעבד אם נשאת שלא תצא משום ספק דרבנן לקולא כמבואר ביבמות כד., והוא כתב בשם הרמב"ן שם, "ואע"ג דשאר ספק של דבריהם אפילו לכתחילה לקולא כיון דאיכא מעשה רבה שחלץ לה כב"ד אין מתירין אותה לא היא ולא צרה שלה." הרי שכיון שיש פרסום גדול לזה לפני ב"ד כמ"ש הרמב"ן אחר כך "ומיפרסמא מילתא טובא", לכן אין לעשות ספק דרבנן לקולא לכתחילה, אבל נראה מזה שבשאר מקומות שאין פרסום גדול כזה שפיר הוא לעשות ספק דרבנן לקולא. הרי מצינו שאף שיש ספק במציאות אם

הספקות בשל תורה דאזלינן בהו לחומרא, חומרא דרבנן היא ולא מן התורה. וכן דעת הפר"ח ביו"ד ס"קי. בכללי ס"ס. וכן דעת הפני יהושע בפסחים י: בתוספות בד"ה הני, וכן דעת היעב"ץ ח"ב ס"קמג. וכן דעת הכרתי ופלטי בבית בספק בס"קי. וכן דעת המחב"ר בס"תקפט אות ו. ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רלו. ואילך שביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו. וכעת ראיתי ביביע אומר ח"י יו"ד ס"ו. שהוא הניף ידו שנית וכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם ע"ש. ולכן לפי מ"ש הווי העמודים והכרתי ופלטי והתורת חסד הנ"ל נראה שיש מקום לומר שהעיקר בזה כדעת ר"ת ויש לעשות ס"ס אחד בגוף ואחד בתערובת. ולכן ממילא י"ל ספק דרבנן לקולא גם כן, אף שהספק היה בספק איסור תורה.

ולכן אף שמרן פסק כר"י בס"קי. ט. לגב ספק טרפה, מ"מ אין להחמיר בזה לגבי אין מבטלין איסור לכתחילה כיון שיש סברה לחלק ביניהם כמו שביארתי לעיל, ולכן שפיר הוא לומר לגבי ספק איסור תורה שנפל להיתר שמותר לבטל לכתחילה משום ספק דרבנן להקל, ודלא כהחמיר השפ"ד בזה.

ז ועכשיו יש לדון במ"ש השפ"ד עוד טעם שאין להתיר. וז"ל "ועוד נראה דלא שייך כאן לומר דלא גזרו רבנן וקנסו בספק איסור, דכי אמרין ספק דרבנן להקל באירע כך אבל לעשות מעשה ולעשות ספק דרבנן בהא לא אמרין." נראה שאף שהספק שהוא הספק איסור הוא בא ממילא, מ"מ אין לעשות בקום עשה הספק איסור דרבנן לבטל האיסור בידים, ורק אם "אירע כך" יש להתיר. ולענ"ד זה אינו, ויש לפרש הענין.

ובתחילה י"ל שהשפ"ד איירי רק לגבי ספק במציאות, אם אירע איזה דבר או לא, אבל נראה שאף הוא מודה שבספק בהלכה י"ל ספק דרבנן לקולא כדמצינו בכמה מקומות שיש מחלוקת בש"ס או בפוסקים ואנו אמרין ספק דרבנן לקולא. אלא נראה לענ"ד אף בספק במציאות נראה שיש לעשות מעשה בספק דרבנן. כתבו התוספות במנחות סו. בד"ה זכר, לגבי ספירת העומר "נראה שבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן." וכן הוא ברא"ש בפ" ערבי פסחים סוף אות מ. וכן הוא בטור ומרן בס"תפט. ב. הרי נראה מזה שיש ספק במציאות בה"ש אם הוא יום או לילה וכבר אירע הספק, ועדיין הוא יכול לעשות מעשה לכתחילה והוא לספור הספירה משום ספק דרבנן.

הוא שם קודם מעשיו דהיינו אם מאכל זה אסור או לא והוא לא גורם ספק זה כלל. ועוד אין האיסור כאן האיסור של אכילה, אלא האיסור כאן הוא הבטול עצמו שהרי אם הוא מבטל איסור ואחר כך הוא אינו אוכל אותו הלא עדיין יש איסור בדבר, ולכן אין לומר שהוא עושה מעשה בידים קודם האיסור של אכילה כדי להתיר האכילה, שהלא האיסור כאן הבטול עצמו, ולכן כיון שהספק הוא קודם החשש של ביטול אז שפיר הוא לעשות הביטול לכתחילה, ואם אחר כך הוא רוצה לאכול התבשיל הלא ממילא אין כאן איסור שהוא כבר נתבטל בלי עשיית איסור.

ח) אלא עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הרא"ם בהל" מגילה שהקשה על הדין של טומטום דאינו מוציא את מינו, דהלא יש סברה לומר דשמה הקורא מגילה זכר והשומע נקבה וספיקא דרבנן לקולא וי"ח. ולזה הוא תירץ בתירוץ שני דכי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא הני מילי בדיעבד אבל לכתחילה לא ע"ש. ויש להביא סייעתא לסברה זו מדברי הרמב"ם בפ"ג דהל" ק"ש שכתב, "היו שני בתים זימן אחד מהם לב"ה ואמר על השני "וזה", הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא, לפיכך אין קורין בו לכתחילה ואם קרא יצא." וכן הוא בשו"ע או"ח ס"פג. ופירש הב"י דברי הרמב"ם, נראה שסובר דאע"ג דמשום דספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא היינו דוקא לענין בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לחוש בדבר." וכן מצינו לגבי ספק עירוב שאין לו חזקת כשרות שהוא אינו כשר כמבואר בס"שצד. "ספק עירוב כגון ספק אם היה קיים בה"ש אם לאו מותר והוא שהיה לו חזקת כשרות כגון שהניחו שם ואירע בו ספק, אבל אם לא היה לו חזקת כשרות כגון ספק אם הניח שם אם לאו, לא." הרי שאין לומר ספק דרבנן לקולא.

מ"מ הלא מצינו כמה מקומות שאנו סמכין על ספק דרבנן לקולא אף לכתחילה וכדביארתי לעיל, אלא צ"ל בזה שכן הוא שי"ל ספק דרבנן לקולא, אלא שמ"מ יש מקומות שהחמירו חז"ל בחכמתם כגון בעירוב או בק"ש הנ"ל, אבל אין לנו להוסיף על דעתם. וכן ראיתי בפר"ח בכללי ס"ס אות ד. שהוא פליג על הרא"ם, וכן הוא בפר"ח באו"ח ס"פג. שכתב "היכא דאיתמר איתמר, היכא דלא איתמר לא איתמר וכל ספיקא בדרבנן נקטינן לקולא."

אלא שראיתי בנחפה בכסף ח"א יו"ד ס"ד. דף ל. שדן בדברי הרא"ם הנ"ל, וכתב "אכן מ"ש הרא"ם ה"מ דיעבד הכונה היא כשכבר נעשה המעשה של הספק אז אנו מתירים לו אפילו לכתחילה לאכול, אבל לומר לו לכתחילה שילך ויכניס עצמו בספק דומיא דטומטום שנאמר

צריכה אשה זו לעשות חליצה, מ"מ עדיין היא אינה יכולה לישא איש רק משום הפרסום הגדול שבפני ב"ד, אבל בל"ה שפיר הוא לומר ספק דרבנן לקולא בקום עשה כדי לישא איש.

ועיין ביו"ד ס"של. ד. שכתב מרן, "עכו"ם שהיתה לו עיסה ונתגייר, גלגלה קודם שנתגייר פטור אחר שנתגייר חייב, אם ספק חייב." וכתב הט"ז שם בס"ק ג. "כתב רש"ל דוקא בחלת ארץ ישראל שהיא דאורייתא וספיקא לחומרא אבל חלת חו"ל שהיא דרבנן לא." הרי שיש כאן ספק במציאות ועדיין מותר לאכול העיסה משום ספק דרבנן לקולא, אף שיש מעשה באכילה.

ועוד יש להביא ראיה מהרמ"א ביו"ד ס"קא. א. שכתב, "ואם הוא ספק אם היא ראויה להתכבד או לא אזלינן לקולא אפילו היא אסורה מדאורייתא." הרי שיש ספק במציאות, ועדיין י"ל ספק דרבנן כדי לאכול המאכל בקום עשה. וכן מצינו ביו"ד צח. ב. "אם נתערב מין במינו ונשפך בענין שאין יכולין לעמוד עליו לשערו, אם נודע שהיה רובו היתר מותר." הרי יש כאן ספק במציאות אם היה שם ששים או לא, ואנו אמרינן אחר השפיכה ספק דרבנן לקולא ומותר לאכול התבשיל לכתחילה.

וכן מצינו לגבי ערלה ביו"ד ס"רצד. ט. שספק ערלה מותר בחז"ל "אפילו יודע שהובאו מאותו כרם" וכתב הש"ך שם שלדעת הרמב"ם "דבכרם שהוא ספק ערלה מותר ליקח ממנו בידים." הרי אף כאן יש ספק במציאות ומותר לעשות ספק דרבנן לקולא בקום עשה.

הרי לפי כל זה שפיר י"ל שאם כבר היה שם ספק מציאות אז מותר לכתחילה לעשות מעשה בידים מטעם ספק דרבנן להקל. ולכן אף בנד"ד אם כבר היה שם ספק איסור תורה והוא נפל בתוך היתר, אז מותר לעשות מעשה להוסיף עליו כדי לבטל אותו משום ספק דרבנן לקולא. ואל תאמר שמ"ש השפ"ד הוא שאני מכל הראיות הנ"ל, שלגבי מי שמבטל איסור לכתחילה הוא עושה מעשה כדי לגרום ההיתר של אכילת האיסור, וזה דומה למי ששופך בידים התבשיל שיש בו איסור של מין במינו שהבאתי לעיל מיו"ד צח. ב. כדי ליכנס לתוך ספק דרבנן כדי לאכול התבשיל, שאין לעשות כן, שזה אינו דהתם מי ששופך התבשיל הוא גורם הספק עצמו שע"י מעשיו שוב הוא אינו יכול לשער אם יש ששים כנגד האיסור או לא, וע"י זה הוא רוצה לאכול האיסור אחר כך משום ספק דרבנן לקולא, ואין להתיר זה, אבל לגבי לבטל ספק איסור, הלא הספק כבר

ובדרבנן בספק אחד אפילו לכתחילה. והנלע"ד דכוונת הגאון דדוקא לענין איסור שהוא לא תעשה שרינן ס"ס אפילו לכתחילה משום דממזר אסרה תורה ספק ממזר אינו בבל יבא, וכן בכל איסורין ספיקן לא אסרה תורה, אבל לענין קיום מצות או דרבנן או דאורייתא שהיא עשה כך וכך אין לפוטרו מטעם ס"ס שהרי אפילו באלף ספקות כיון שיש ספק אחד מני אלף שהוא חייב א"כ הרי לא קיים העשה והרי החיוב מוטל עליו. ע"ש כל דבריו. הרי לפי זה בנד"ד שהספק הוא באיסור, שפיר י"ל ספק דרבנן לקולא אף לדעת הרא"ם. ועיין עוד בזה בלימודי ה' אות קפד. מ"ש על סברה זו של המוצל מאש, ועיין עוד ביחודה דעת ח"ב ס"עדר. אות ד.

וכן מצאתי ביחי ראובן מע"ס. אות יא. שכתב "דהא דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא, היינו אנן היכא דלא איתמר בפירוש לחומרא ככל ספיקא דרבנן דעבדינן לקולא, אבל היכא דאיתמר בפירוש דעבדינן לחומרא כי הא דברכות, ודאי דלחומרא עבדינן ולא לקולא, דהכי קים להו דבהא ראוי להחמיר. ואדרבא מהא דברכות דאמר רב אשי כיון דלא אפשריטו להו לראשונים עבדינן לחומרא, משמע דספיקא דרבנן בעלמא לקולא וזה פשוט." הרי שאם לאו איתמר בפירוש לחומרא יש לאזיל לקולא, ונראה אף לכתחילה יש לעשות כן.

ולכן מכל זה נראה שמותר לבטל ספק איסור תורה לכתחילה ואין להרהר בו משום שאין לעשות ספק דרבנן לקולא לכתחילה.

ט) ועכשיו יש לדון בדעת הש"ך בזה. כתב הש"ך בס"קיד. בס"ק כא. לגבי ההיתר לאכול הכרכום, "דלא שייך כאן מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יש כאן שום איסור." הרי שהוא סבר דלא אמרינן אין מבטלינן איסור לכתחילה בספק איסור. וראיתי בקול אליהו בח"א יו"ד ס"טז. בד"ה ולענין, שהקשה על הש"ך וכתב, "וגם בזה לא ירדתי לעמקו דמלבד מה שכתבנו דספק איסור לא הותר לבטלו אלא למ"ד דאיסור ביטול איסורין הוי מדרבנן, דאלו לדעת רבים ונכבדים הסוברים דאיסור ביטול האיסורין הוי מדאורייתא אסור לבטל ספק איסור משום ספק דאורייתא לחומרא." ע"ש. ולענ"ד אין זה קושיא על הש"ך כדביארתי לעיל שיש לעשות ס"ס בזה, שהמ"ד שיש כאן איסור תורה הוא הראב"ד, ולדעתו ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וי"ל בזה שמא ההלכה כהרמב"ם שמותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה, ואת"ל שאינו כן אז שמא ההלכה היא שהאיסור לבטל לכתחילה

לכתחילה לך והוציא י"ח לאחר משום דספיקא הוי ולקולא, הא לא שרינן ליה והוי דומיא דעירוב דלכתחילה לא יכניס עצמו בספק עירוב ולכך אמרו אין מערבין, אבל אם כבר עירב אנו מתירים לו לכתחילה לצאת ולבא וה"נ בטומטום דכוותיה, וגם מ"ש מרן בס"פג. הוא באופן זה שנתיר לו לכתחילה שילך לב"ה זה שהוא ספק ויקרא, לכך כתב מרן דהיינו דוקא דייעבד אם כבר הכניס עצמו ונולד הספק יצא, אבל לכתחילה אין אנו מתירים לו שילך להכניס עצמו בספק. ע"ש כל דבריו. ולענ"ד יש להשיב על דבריו, שבשלמא לגבי עירוב שכבר נולד הספק והיה בו חזקת כשרות שיש לסמוך עליו לכתחילה, אבל הלא אף לגבי ב"ה י"ל הכי, דהיינו שכבר נולד הספק אם הזמינו לכך או לא, ולכן אף בזה י"ל שמותר לכתחילה לקרות בו ק"ש כמו בעירוב, אלא שזה אינו שעדיין זה מותר רק בדיעבד. וכן לגבי טומטום להוציא את מינו, הלא כבר נולד הספק אצלם אם כל אחד זכר או נקבה, ולכן אף בזה י"ל שמותר לכתחילה להוציא את מינו במגילה, וכמו לגבי עירוב. אלא י"ל לדעתו שהעיקר כאן הוא אם הספק נולד קודם שהוא מקיים המצוה או לא. ולכן לגבי עירוב הוא כבר עשה מצות עירוב אלא שיש ספק בו אחר כך, ולכן סמכינן על זה אף לכתחילה. אמנם לגבי טומטום הספק הוא קודם מצות קריאת המגילה ולכן אין לסמוך עליו, וכן לגבי ק"ש הספק הוא קודם מצות הקריאה ולכן אין לסמוך עליו לכתחילה. אלא שאף זה אינו מספיק, שהלא לגבי ספירת העומר בב"ה ש"ה הספק הוא קודם קיום המצוה גם כן, ועדיין מותר לספור לכתחילה כדביארתי לעיל בשם התוספות והרא"ש ומרן. וכן לגבי ק"ש כנגד אשפה שיש בה ספק אם יש בה מי רגלים או לא, הוא מותר לקרות אף לכתחילה, אף שמצות הקריאה היא אחר הספק לגבי מי רגלים. וכן לגבי נטילת חלה של גר בחו"ל ביו"ד ס"של. ד. נראה שאין צריך להפריש חלה אף שהספק הוא קודם מצות הפרשת חלה. וכן לגבי מצות נט"י הנ"ל הספק במים הוא קודם עשיית מצות נט"י. (ועיין מ"ש הנחפה כסף שם לגבי נט"י.) וכן לגבי ספק חלוצה לדעת הרב המגיד הרמב"ן, אם לא מטעם הפרסום גדול לפני ב"ד היא ראויה לשאת איש משום ספק דרבנן לקולא, אף שספק זה הוא קודם מצות הנישואין. ולכן נראה לענ"ד שהעיקר בזה כהפ"ח הנ"ל שכתב שרק במקום דאיתמר שיש להחמיר לכתחילה יש לעשות כן, אבל בכל שאר מקומות יש לאזיל לקולא אף לכתחילה.

שוב ראיתי במוצל מאש באות יג. שהוא הביא דברי הרא"ם וכתב, "וכבר תמהו עליו רבים שהרי כל האיסורים אנו מתירין בס"ס לכתחילה, איסור ערוה ואיסור מאכל,

הוא רק מדרבנן. ועוד אף אם אמרין ספק דאורייתא לחומרא מן התורה עדיין י"ל שאין איסור לבטל ספק איסור כמו שכתבתי לעיל בשם הפרי תואר.

וכן מצינו בש"ך בס"קטו. בס"ק כח. שכתב לגבי בישול חמאה, "ואין זה כמבטל איסור לכתחילה דשמא אין כאן איסור כלל, ועוד דאין כוונתו לבטלה רק שילכו לה הצחצוחי חלב ב"י ות"ח עת. דין א." וכן הוא בש"ך בס"פד. בס"ק מ. שכתב לגבי ביטול תולעים בחטים בשם התנה"ד בס"קצא, "ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מכוון לבטל". הרי נראה מכל זה שמותר לבטל לכתחילה ספק איסור כנ"ד. וכן כתב הכנה"ג ביו"ד ס"צט. בהג" הטור באות טז. דהא דאין מבטלין בודאי איסור, לא בספק איסור ואף הוא הביא המקורות הנ"ל בש"ך, וגם הפרישה בס"קטו. בס"ק ט. וכן ראיתי בפרי תואר בס"צט. בס"ק ה. וכן הוא בפר"ת בס"צב. בס"ק ז. בד"ה וא"ת ע"ש.

(י) אלא שראיתי בשפ"ד ביו"ד ס"צט. באות ז. הנ"ל, שאחר שהוא הביא התנה"ד והש"ך הנ"ל הוא כתב, "אל תטעה לומר בספק איסור תורה שמבטלין, ודאי ליתא ובמקומות האלו בחטים מתולעים בתה"ד המבואר בס"פד. שמא יברחו ר"ל כי כן הדרך ואם תמצא לומר ישארו נתבטל, עוד שאין כוונתינו אלא לטחנן, ובחמאה של נכרים מותר לבשל שאני אומר שילכו הצחצחותין ע"י האש ואת"ל ישאר כיון שאין לכוונתנו לכך לא הוי מבטל, משא"כ בספק איסור תורה וכדאמרן. ע"ש. נראה שדעתו דבעינן שני טעמים להתיר הביטול, דהיינו ספק איסור וגם שהוא אינו מתכוין לבטל, ולכן ברק טעם אחד כגון שיש ספק איסור בלבד, אין להתיר לבטל.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו שנראה שאין זה כוונת הש"ך. ונראה שלדעת הש"ך השני טעמים בתה"ד דהיינו ספק שאין שם איסור, וגם הטעם שהוא אינו מתכוין לבטול, כל אחד הוא טעם מספיק בעצמו להתיר, ולא בעינן דוקא צירוף שני טעמים אלו להתיר, ודלא כמו שסבר השפ"ד.

ויש לבאר הדבר, כתב הש"ך שם בס"ק לט. בשם התנה"ד דבעינן בירור החטים קודם הטחינה להסיר כל החטים המנוקבים, והוא כתב "שיבררו קודם הטחינה כמבואר מדבריו בת"ה ובהגהת ש"ד להדיא דאז כיון דליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם סמכינן אהנך טעמי" ע"ש. ואחר כך בס"ק מ. כתב הש"ך "מותר לטחנן. שאין דרך

כלל שיטחנו התולעים כי כששופכים החטים בתוך האפרכסת כל נקב שיש לפניהם שיכולין לצאת רוחשים ובורחים לחוץ דרך דופני האפרכסת מפני קול ונדנוד הרחיים עכ"ל ת"ה. ולפ"ז ברחיים שאין בהם אפרכסת כגון רחיים דידא היה אסור, אלא שאחר כך כתב שם להתיר מטעם אחר שאף אם יטחנו התולעים בטלים בששים בתוך הקמח ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מתכוין לבטל עכ"ל, ולפ"ז בכל רחיים מותר וכן משמע מדברי המחבר... ע"ש. ויש לדייק מדברי הש"ך לגבי הרחיים של יד איך הוא התירו שכיון שבזה אין ספק של שמא יברחו מקול הנדנוד ונשאר רק ההיתר של טחינת התולעים, ואם זה בגדר של ספק אין להתיר זה שהוא ספק מן התורה. אלא נראה שמוכרח לומר שטחינת התולעים ברחיים של יד הוי בגדר של ודאי שכיון שזה רחיים קטן אין מקום שם להציל התולעים. וכן הוא, שמ"ש התנה"ד הס"ס זה הוי רק לגבי רחיים גדול שיש בו אפרכסת, והתנה"ד לא איירי כלל לגבי הרחיים של יד. ולכן מ"ש הש"ך ס"ס זה של התנה"ד אחר שהוא איירי ברחיים של יד, זה חוזר על הרחיים הגדול של התנה"ד ולא איירי ברחיים של יד, אלא שהש"ך למד מזה שאף ברק היתר אחד מועיל, דהיינו כגון שאינו מתכוין לבטל, אבל מוכרח הוא לדבר לגבי הרחיים של יד שזה בגדר של ודאי. הרי מבואר מדין רחיים של יד, שרק בטעם אחד יש להתיר.

ושוב מצאתי שכתב הכנה"ג שם באות צה. בשם הש"ך "דלפי טעם אחרון שנתן הרב בעל תה"ד מותר לטחון אפילו ברחיים דיד". הרי שזה כמו שכתבתי שברחיים של יד יש רק טעם אחד של נימוחים התולעים ע"י הטחינה. וגם מצאתי שהחכמת אדם בכלל לח. אות כד. פירש כן בדעת הש"ך, שהוא כתב "וברחיים של יד אע"ג דאין כאן ספק ספיקא מותר דעכ"פ ודאי נימוחו ובטל בששים". הרי שזה כמו שביארתי שברחיים של יד אין הבטול בגדר של ספק אלא הוא בתורת ודאי, ולכן רק בטעם של אינו מתכוין לבטל סגי. וכן ראיתי בערוך השולחן שם באות פו. שאחר שהוא הביא ההיתר של ברחו מפני קול הנדנוד ברחיים גדול הוא כתב שלא שייך היתר זה ברחיים של יד "אך יש עוד היתר בזה שאף אם יטחנו התולעים בטלים הם בששים ואין כאן משום מבטל איסור לכתחילה שהרי אינו מכוין לבטלו". הרי שאף הוא סומך על ההיתר של אינו מתכוין לבטל בלי טעם אחר ע"ש.

אלא שעדיין יש לדון בזה, שהלא עדיין יש ספק ספיקא להתיר ברחיים של יד, וזה אף שאין בזה הספק של שמא

הרחיים של יד בכלל. ולכן נראה שהעיקר פירוש בזה הוא כהחכמת אדם. ועיין מה שכבר כתבתי בענין זה בח"א ס"קל.

**ולפי** זה יש לדון, שכיון שמצינו שלדעת הש"ך דלא בעינן השני טעמים להתיר הבטול לגבי התולעים וכדמוכח מהכנה"ג והחכמת אדם והערה"ש הנ"ל, ולכן ממילא אף אם יש רק טעם אחד סגי. ולכן אף אם יש רק ספק איסור מותר לבטל לכתחילה.

**יא) ועכשיו** יש להביא עוד ראיה שלדעת הש"ך מותר לבטל ספק איסור לכתחילה, ודלא כהשפ"ד הנ"ל, והוא ממ"ש מרן בס"צב. ב. בשם הרמב"ם, "וכן אם נפל לתוך המרק או לחתיכות ולא נודע לאיזו חתיכה נפל נוער את הקדירה כולה עד שישוב ויתערב הכל, אם יש בקדירה כולה טעם חלב אסורה ואם לאו מותרת, ואם לא נמצא עכו"ם שיטעום ונסמוך עליו משערים בששים". וכתב על זה הש"ך בס"ק ח. "ואין להקשות היאך ינער הקדירה שיתערב הכל דלמא יש טעם בחתיכה אחת ואיך יבטל איסור לכתחילה, וא"כ הוי ליה למימר שיטעום העכו"ם כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה, י"ל דכיון דלא נודע לאיזה נפל הרי נכנס כל הקדירה בספק ואין כאן משום מבטל איסור, וגם דמי למה שכתב מהרי"א בתה"ד ס"קעא. ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון שספק הוא אם יתערב שום איסור כלל עכ"ל. והבאתיו בס"פד. ס"ק לח. וכן לקמן ס"קטז. ס"ק כח. וה"נ ספק הוא אם יש טעם בחתיכה זו." ע"ש. הרי יש כאן רק ספק איסור, וכאן הוא מכוין לבטל האיסור ועדיין הוא מותר. וגם הש"ך הוזהר זה לדעת התה"ד, הרי שהוא סבר שאף לדעת התה"ד שרק בטעם של ספק איסור לחוד יש להתיר לבטל איסור, ולא בעינן אף הטעם של אינו מתכוין לכך, שבאף באחד מטעמים אלו יש להתיר.

**והכי** יש לפרש הדין של נוער הקדירה, דהיינו שנפל חלב על איזו חתיכה ויש ספק אם יש שם כדי ליתן טעם חלב בחתיכה וזה מ"ש הש"ך "דלמא יש טעם בחתיכה אחת", ולכן הוא רוצה לבטל החלב ע"י שהוא נוער הקדירה. ואין כאן חתיכה נעשית נבלה דלא אמרינן את זה אלא אם ידוע בודאי על איזו חתיכה נפל החלב, אלא עדיין כל חתיכה היא בספק איסור תורה, ואין בטול בשאר חתיכות כיון שאם הטעם של חלב ניכר בחתיכה אז נמצא שהיא משונה בטעם משאר חתיכות ולכן זה נחשב מין בשאינו מינו ואינו נתבטל ברוב (עיי' בש"ך בס"קט. בס"ק ח.). ולכן עדיין יש כאן ספק איסור תורה. ולכן ע"י מה שהוא מנער

ברחו מפני קול הנדנוד, והוא שיש ספק שמא לא נשארו תולעים של איסור אחר בירור החטים, שהלא כתב הש"ך הנ"ל בס"ק לט. שאחר הבירור "ליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם". ולכן עדיין י"ל שהטעם שהרחיים של יד מותר הוא מפני שי"ל ס"ס, ספק שאין שם תולעים אחר הבירור ואת"ל שיש שם תולעים ספק אם נטחנו. אלא אין זה נראה לי, שהלא התה"ד והש"ך לא הביאו ספק זה כלל בס"ס, אלא הם סומכין רק על הספק של שמא ברחו מפני קול הנדנוד. ולכן נראה שהם סברו שאין הבירור מועיל לעשות הדבר בגדר של ספק. ולענ"ד נראה שכוונת הבירור הוא למעט התולעים ואף שיש ספק שמא אין שם תולעים כלל מ"מ הוא ספק שאינו שקול, ולדעת התה"ד בס"קצא. והש"ך בס"רצג. ס"ק ו. ספק שאינו שקול אינו מצטרף לס"ס וכדעת התוספות בכתובות ט. בד"ה ואבע"א, ואין לסמוך על זה לחוד לעשות ס"ס, ולכן רק בצירוף הטעם של שמא יברחו מקול הנדנוד יש לעשות ספק שהוא ראוי להצטרף לס"ס, שבצירוף זה י"ל שיש ספק שקול, ובזה מובן למה לא הביאו התה"ד והש"ך ספק זה של אחרי הבירור בס"ס. וכן נראה מלשון התה"ד שכתב הטעם למה שאין לסמוך על הבירור בלבד "הך חששא דאין בהן תולעים כמאן דליתא הוא ולא מקרי חששא אלא כמו ספק הרגיל דמוציא מידי ודאי ואדרבה היה נראה להחמיר דאפילו ע"י ברירה לא נתיר." הרי שאין זה ספק שקול שמא אין שם תולעים ע"י הבירור. ובזה מובן לשון הש"ך בס"ק לט. שכתב "כיון דליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם סמכין אהנך טעמי", דהיינו שבצירוף הבירור וקול הנדנוד יש ספק אחד של שמא אין שם תולעים אבל בחד לחוד זה בגדר של ספק שאינו שקול והוא אינו מועיל לעשות ס"ס

**וראיתי** ברעק"א ס"עז. שהביא טעם אחר להבירור, והוא כדי למעט התולעים כדי שיהיה ששים של היתר לבטלם, ואפשר שכן הוא ואפשר שיש עוד מטעם אחר. ולכן מצינו מכל זה שאף ברק טעם אחד של אינו מתכוין לבטול יש להתיר.

**אלא** שראיתי בשפ"ד בס"ק מ. שכתב "עש"ך דהיכא דאפשר יש לטחון ברחייה דמיא ובא"א אף ברחייה דיד שרי מטעם ס"ס שמא יטחנו יע"ש". ודבריו קשים בעיני, שהלא ברחיים דיד ליכא ס"ס שאין לומר שיש הספק של שמא שאין שם תולעים כלל אחר הבירור כיון שאין זה ספק שקול וקרוב הדבר שיהיה שם תולעים כנראה מלשון התה"ד הנ"ל. ועוד הס"ס בש"ך שם שייך רק לרחיים גדול שיש בו אפרכסת, וכן הוא בתה"ד שהוא לא הביא דין



חילוק בטעמן שאו שהחתיכות כולן לא נמלחו או כולן נמלחו, ובין כך ובין כך אין חילוק בטעמן. ואף לפי מ"ש הרמ"א שם "וכן הדין בנתבשל בלא מליחה ונתערב באחרות". הלא נראה מזה שאף שחתיכה האסורה יש בה טעם דם משא"כ באחרות, מ"מ עדיין יש ביטול, מ"מ כבר כתב המטה יהונתן תירוץ לזה ע"ש. ולכן נראה שאין להקשות על הפר"ח מזה. ועוד י"ל שאף שמצינו בש"ך בס"ק ד. ס"ק ג. שהוא סבר שיש ביטול בשאר איסורין בלח מלבד משרץ וכדעת הרמ"א שם, דהיינו אף שיש היכר כמ"ש הפר"ח שם ומשום טעם זה פליג הפר"ח עליו, מ"מ זה מפני שהש"ך סבר כן רק משום שא"א לסננו כמבואר בדבריו, אבל בנד"ד שאפשר ליטול החתיכה אסורה שפיר י"ל שאין כאן ביטול כלל כיון שיש היכר ע"י טעימה. ועוד אין להקשות על זה ממ"ש הש"ך בס"ק ב. ס"ק ח. שהוא פליג על תשובת בן לב שסבר דקערה של חלב שנתערבה בקערות של בשר לא בטיל ברוב כיון דהוי שלא במינו וכולן אסורין. והסביר הפר"ח שם בס"ק ח. שזה משום שאפשר להכיר הקערה של חלב ע"י טעימה ולכן אין כאן ביטול כלל. ע"ש. מ"מ י"ל שהש"ך פליג משום שאין היכר בטעם אלא ע"י בישול אבל בלא בישול אין היכר כלל ושפיר י"ל שיש ביטול, וכן נראה דעתו כיון שלדינא הוא פליג אף על סברת הרא"ה שהוא הביא שם שסבר שכיון שאפשר להוציא האיסור מתוכו ע"י הגעלה הוי כניכר האיסור ע"ש. ולכן בנד"ד כיון שאין צריך שום תיקון להכיר הטעם של חלב בחתיכה שפיר י"ל שאין כאן ביטול כלל, ולכן אם יש ספק אם יש טעם חלב בחתיכה אז יש בזה ספק איסור תורה, ועדיין מותר לנער הקדרה ואין לחוש למבטל איסור לכתחילה כיון שיש כאן רק ספק איסור. וכן כתוב בפר"ת בס"צט. בס"ק ה. לגבי דין זה של חלב שנפל על חתיכה, "דלא הוי איסור לבטל אלא איסור ודאי אבל התם ספק הוא ובספק לא אשכחן דאסור" ע"ש.

יב) **אלא** שראיתי בש"ך שם שלעיל הוא כתב טעם אחר להתיר הביטול, דהיינו מ"ש מרן ב"קיא. ז. בשם הרשב"א, "היו כאן שתי קדרות של היתור ונפל איסור לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזו נפל ואין באחת כדי לבטל האיסור ויש בשתייהן כדי לבטלו, שתייהן מצטרפות לבטלו... לפי שכל שהן של אדם אחד עתיד להתערב". ע"ש. ועל זה כתב הש"ך הנ"ל לגבי החלב שנפל על החתיכות, "דכיון דלא נודע לאיזה חתיכה נפל לא שייך לומר חנ"נ אלא כל הקדרה נכנס לספק, והלכך מנער כל הקדרה ומצטרף כל הקדרה לבטל". הרי נראה מזה שאף שודאי יש איסור מותר לבטל אותו מטעם שכל הקדירה משל אדם אחד ועתיד להתערב, ולכן טעם זה עדיף מטעם שמותר לבטל

הקדירה נמצא שיש פליטת הטעם של חלב (שאנו אמרנו אפשר לסחוט כיון שאין כאן חתיכה נעשית נבלה, עיין ס"קו). וכל מה שיש בקדירה מותר באכילה. הרי שהוא מכויץ לבטל ספק איסור תורה לכתחילה.

**אלא** עיין באחרונים שם כמה דעות בזה, ועיין בכו"פ בפלתי בס"ק ז. שכתב, ואפילו נימא דהא הבלוע הוי חלב וא"כ הוי מין בשאינו מינו ואינו בטל חד בתרי, מ"מ זהו רק לדעת הטור מדרבנן שאם יבשלה יתן טעם". ועיין בערה"ש באות טז. שכתב שיש כאן בטול מן התורה משום מין במינו. ולענ"ד זה אינו, וספק איסור תורה יש כאן שכל מה שהכו"פ הביא בשם הטור הוא רק אם יש בטול, אבל אם אפשר להכיר האיסור אין כאן בטול כלל והאיסור עומד במקומו מן התורה, וכן כתב הפר"ח בס"ק ט. בס"ק ז. "ודע דהא יבש ביבש במין בשאינו מינו אית ליה ביטול בששים דוקא בדלא ידיעה ולא מינכר האיסור וליכא למיקם אטעמא דאיסורא כגון חתיכה בלועה מחלב שנאסרה ונתערבה עם חתיכות אחרות... בהני גווני איכא למיקם אטעמא דאיסורא והו"ל כאיסור הניכר שאין לו בטול, ועוד שכשיאכל אותה חתיכה של איסור ירגיש שחלב בפיו." הרי כן הוא בנד"ד שאין כאן בטול כלל כיון שאם יש טעם חלב בחתיכה אז היא ניכרת ואינה מתבטלת כלל, מ"מ כיון שיש כאן ספק אם יש טעם חלב או לא, אז הוא מותר לבטל הספק איסור בכוונה. וכן ראיתי בפר"ח בס"ק ב. בס"ק ח. שהוא כתב שאין ביטול כלל להחתיכה שהחלב נפל עליה בנד"ד, וכתב לפרש דעת מרן, "דהא שרינן לנער את הקדירה וסוף סוף הטעם מעורב בכל הקדירה ותו ליכא למיקם אטעמא דכל חתיכה וחתיכה". הרי שלדעת הרמב"ם ומרן מותר לבטל ספק איסור תורה (אלא שהפר"ח פליג על זה וסבר כהטור שאין לנער הקדירה ע"ש).

**אלא** שראיתי בשפ"ד בס"ק ט. אות ט. שהוא פליג על סברת הפר"ח הנ"ל שאין בטול אם יש הכרת הטעם וכתב, "והא בס"ט. יד. בשר שלא נמלח בטל חד בתרי והא אפשר למיטעמיה ושם לא ערער הפר"ח כלום" ע"ש. וכן הוא בערה"ש שם באות יז. ולענ"ד אין ראייה מזה כנגד הפר"ח, דהתם כתב מרן, "בשר ששהה שלשה ימים בלא מליחה ונתערבה אותה חתיכה בחתיכות אחרות בטלה ברוב". ופירש הש"ך בס"ק נה. שנתערבה בחתיכות אחרות שלא שהו עדיין ג' ימים ולא נמלחו עדיין מותר לבשל כולן כשימלח, א"נ מיירי שכבר נמלחו כולן ואחת נמלחה אחר ששהתה ג' ימים ואחרות נמלחו תוך ג' ימים דמותר לבשל כולן בלא מליחה. " הרי מבואר שאין כאן

בחתוכות בשר אז אין הטעם חלב ניכר כלל והוא נתבטל בששים בתוך המרק והבשר. וכן הוא בפר"ת שם בס"ק ז. שכתב, "וא"ת סוף סוף היאך נוער לצרף החתיכה במרק, ונ"ל דאין לחוש כיון דלא בריר מלתא דאיכא טעם החלב במרק, לא אמרינן אין מבטלינן איסור לכתחילה בכה"ג כמו שכתב מהרי"א וכתבו הש"ך בס"פד. הרי אף במרק יש רק ספק איסור ולכן מותר לכוון לבטלו לכתחילה.

**שוב** ראיתי במהריט"ץ ח"א ס"פא. שהוא כתב לגבי ביטול ספק חלב טמא, "שמה תאמר הא נקטינן אין מבטלינן איסור לכתחילה, הא לא קשיא דוקא איסור ודאי אין מבטלינן אבל הכא אינו איסור ודאי דליכא ודאי חלב בהמה טמאה, אלא ספק צחצוחי חלב דבהמה טמאה ולא שייך ביטול איסור לכתחילה." ואף שהוא הביא טעמים אחרים שם, מ"מ נראה מלשונו שם שאף טעם זה לחוד מועיל להתיר.

**וגם** ראיתי בערך השלחן בס"צט. אות ו. שהוא כתב שספק איסור מותר לבטלו לכתחילה, עיין שם שהוא דן בדברי הרמב"ם בהל" תרומות פ"ד הל"ט. שכתב לגבי תאנה תרומה, "נפלה אחת מחמשים ואבדה אחת מן הכל, שמא אחת מן החולין היא שאבדה או האחת שנפלה היא שאבדה, הרי אלו אסורות עד שירבה עליהן חולין ממקום אחר ויוסיף עליהן חמשים תאנים ואחת יותר על הכל." ועיין מ"ש מהר"י קורקוס שם.

הרי נראה מכל זה שמותר לבטל ספק איסור לכתחילה אם הוא כבר נפל לתוך היתר, וכן הוא דעת המהריט"ץ והש"ך, והכנה"ג והפרי תואר, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן בס"צב. ב. לפי מה שפירשתי, וי"ל בזה ספק דרבנן לקולא כדביארתי לעיל.

### סימן סה.

**שאלה:** האם מותר לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך. ואם יש ליישב קושית רעק"א בזה מדין בעלי חיים שנתערבו באחרות ביו"ד ס"קי. ב.

**תשובה:** (א) כבר כתבתי בענין זה בח"א ס"קל. והמסקנה שם היא שאין איסור בדבר, אף כשאין ספק אחר לצרף כדי להתיר. ובאות יב. כתבתי הקושיא של רעק"א בס"עז. על הפר"ח בסוף ס"סד. שהביא ראיה ממשנה דתרומה פ"ה מש"ט. דמותר לטווחנן לכתחילה, ולכן אם אין כוונתו

ספק איסור, ולכן יש להקשות על הש"ך למה הוא כתב אחר כך שמותר לבטל משום ספק איסור דהיינו "ספק הוא אם יש טעם בחתיכה זו", הרי אף אם ודאי יש טעם בחתיכה אחת מותר לבטלו וכדעת הרשב"א מטעם זה של עתיד להתערב. אלא נראה שאין כאן קושיא שאין מועיל ההיתר של אדם אחד ועתיד להתערב אלא רק באיסור דרבנן או איסור דאורייתא שיש בו שיעור מדרבנן כמבואר בש"ך בס"קיא. בס"ק כ. ובפר"ח שם ס"ק יט. ולכן לגבי טפת חלב בחתיכה יש כאן איסור תורה ממש שאף המ"ד שטעם כעיקר מדרבנן מודה שבבשר בחלב יש איסור תורה, ולכן לא מועיל היתר זה כלל. ועוד שלא שייך ההיתר של ס"קיא. ז. אלא במקום שא"א לברר האיסור ע"י שיטעמנו עכו"ם, וכן הוא בש"ך בס"קז. בס"ק א. שאחר שהוא הביא הדין של ס"קיא. ז. הוא כתב, "והלכך במין בשאינו מינו כיון דאיכא למיקם אטעמא מתחילה לא נכנס הכל בספק דהא אפשר לבא לידי בירור וכמ"ש בס"צב. בס"ק ח. וס"קה. ס"ק כה. דהכא גם הרשב"א והטור מודים שאין מצטרפין כל מה שנכנס בספק". ולכן נראה שמ"ש הש"ך טעם זה בס"צב. ס"ק ח. הוא רק בדרך שקליא וטריא, אבל למסקנה אין זה טעם נכון כלל לגבי הטיפת חלב בחתיכה. וכן הש"ך בסוף לשונו דחה טעם זה, שאחר שהוא הביא שני טעמים הנ"ל להסביר הרמב"ם ומרן, דהיינו טעם הרשב"א וגם הטעם שמותר לבטל ספק איסור, הוא כתב, "ונראה דגם הטור הבין דעת הרמב"ם כן, אלא דס"ל כיון דאפשר למיקם ע"י שיטעום העכו"ם כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה והלכך כיון שחתיכה אחת היתה מתבררת בודאי שהיא אסורה א"כ מאי מועיל ניעור אח"כ, (נראה מזה שהוא דוחה שני טעמים הנ"ל, דהיינו הטעם שמותר לבטל ספק איסור, וגם טעם הרשב"א, כיון שאפשר לברר בלאו הכי), ולא דומה להך דהרשב"א דא"א לבא לידי בירור לאיזה קדרה נפל דהרשב"א ע"כ לא מיירי אלא במין במינו" ע"ש. ונראה שלפי זה שלדעת הרמב"ם ומרן נשאר רק הטעם של מותר לבטל ספק איסור תורה לכתחילה, כיון שהלא מרן מסכים לדעת הרשב"א בס"קיא. ז. ולכן אף הוא מודה שלא שייך היתר זה לגבי הטיפת חלב כיון שאפשר לברר, אבל י"ל שעדיין יש להתיר לנער הקדרה כדי לבטל הטעם של חלב, וזה משום שזה בגדר של ספק איסור והוא מותר לבטל ספק איסור לכתחילה אף במקום שאפשר לברר לדעת הרמב"ם מרן ודלא כהטור.

(ג) והכי יש לפרש לגבי אם החלב נפל לתוך המרק, דהיינו שיש ספק אם יש נתינת טעם של החלב במרק, אבל ודאי הוא שאם הוא נוער הקדירה ונכנס הטעם גם

ולכן נראה מכל זה שאף אם הוא כיון לפגיעה או ללקט עדיין הוא שוגג אם הוא לא כיון לבטל. וא"כ הוא, אז אף לגבי שחיטה בבעלי חיים י"ל הכי, דהיינו אף אם הוא מכוון לשחוט עדיין זה שוגג אם הוא לא כיון לבטל איסור. ולכן אם הוא כיון לתקן מאכל דהיינו השחיטה, שפיר הוא ועדיין זה שוגג ובלבד שהוא לא כיון לבטל. וידוע הוא שהרשב"א שכתב הדין של בעלי חיים שנתערבו, הוא למד זה מדין של נפצעו אגוזים הנ"ל כמבואר בתה"ב בדיני תערובות בית ד. שער ראשון, ובב"י בס"ק. ולכן מוכרח לדמות זה לזה. ולכן מ"ש מרן לגבי בעלי החיים "והוא ששחטו בשוגג", אין פירושו שהשחיטה בשוגג שזה אינו, אלא הוא כיון לשחוט אלא מפני שהוא לא כיון לבטל זה מקרי שוגג, וכדמצינו בפירש"י הנ"ל בגיטין.

ולכן מ"ש רעק"א הנ"ל בלשון תימה, "א"כ לישתרי לשוחטן דאין כוונתו רק לתקן המאכל ולשתרי, וכן ברימוני בדן הא צריך לפוצען לתקן המאכל, וכן במתני' (פ"א דערלה מש"ו). לגבי נטיעה הא צריך לתוש לתקן המאכל". נראה לענ"ד שכן הוא מותר ובלבד שהוא לא כיון לבטל איסור. הרי מצינו שאדברה שיש מכל זה ראייה שמותר לבטל אם הוא לא כיון לביטול, אף שאין ספק אחר לצרף להתיר, וזה כמו שביארתי בח"א., ונסתלקה הקושיא מעל הפר"ח בזה.

### סימן סו.

**שאלה:** האם אמרינן כל דפריש מרובא פריש כשגוי לקח שלא בפנינו אבר מן החי מחנות אחת כשתשע חנויות מוכרות בשר כשר ואחת אבר מן החי.

**תשובה:** (א) נראה שי"ל בזה כל דפריש מרובא פריש כמ"ש מרן בס"ק. ג. "תשע חנויות מוכרות בשר שחווה ואחת מוכרת בשר נבילה ולקח מאחת מהן ואין יודע מאיזה מהן לקח הרי זה אסור שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אבל בשר הנמצא בשוק או ביד עכו"ם מותר כיון שרוב חנויות מוכרות בשר שחווה". וה"ה כאן שהבשר נמצא ביד הגוי י"ל כל דפריש מרובא פריש. אלא שראיתי בקצות החשן בחו"מ ס"רצב. ס"ק ב. שכתב, "ולענ"ד נראה דע"כ לא אמרו לחלק בין לקח העכו"ם ללקח ישראל אלא בלקח מתשע חנויות מוכרות בשר שחווה ואחד בשר נבילה דכיון דאיסור נבילה ליכא בנכרי ומש"ה לא הוי ביה דין קבוע כיון דאין הספק נוגע אליו כלל, אבל

לבטל מותר. וכתב רעק"א להקשות על סברה זו, "דא"כ כל תערובות בעלי חיים דלא בטל הא צריך לשוחטן לתקן המאכל, א"כ לישתרי לשוחטן דאין כוונתו רק לתקן המאכל ולשתרי, וכן ברימוני בדן הא צריך לפוצען לתקן המאכל, וכן במתני' (פ"א דערלה מש"ו). לגבי נטיעה הא צריך לתוש לתקן המאכל, אע"כ דבכה"ג שמתערב הכל מקרי בכלל מכוון לבטלו. ומ"ש תערובות בעלי חיים, הוא כיון למרן ביו"ד ס"ק. ב. שכתב בשם הרשב"א, בעלי חיים שנתערבו באחרות ונשחטו בטל חשיבותן ובטלין והוא ששחטו בשוגג." הרי משמע שדוקא אם השחיטה היא בשוגג הוא מותר לעשות כן, אבל אם הוא כיון לשחוט אף אם הוא כיון רק לתקן מאכל ולא לבטל איסור, עדיין הוא אסור. ובח"א ס"ק. אות יב. כתבתי לחלק כמ"ש הרעק"א בשולי הכתב שם, דהיינו "אפשר לחלק קצת דדוקא בטחינה דדרך לטחון ביחד, וא"א לטחון גרעין גרעין א"כ יש בטחינה זו ג"כ ודאי היתר, מש"ה אמרינן דטוחן לתקן ההיתר ומקרי אין כוונתו לבטל, אבל בשחיטת בע"ח ופצוע רמונים ולקטית ירק דרך לעשות חדא חדא, ועל כל אחד ספק אם עושה עתה הדבר בהיתר, דשמא זהו איסור לא מקרי מתקן ההיתר ומקרי כוונתו לבטל." אולם אחר כך לא סמך רעק"א על תירוקן זה, ובסוף הוא הניח דברי הפר"ח בצ"ע. ע"ש.

(ב) ואחר שחזרתי ללמוד פרק זה, שוב סברתי שאין כאן קושיא כלל מדין בעלי חיים שנתערבו ביו"ד קי. ב. ויש לפרש כל זה לפי מ"ש רש"י בגיטין נד.: לגבי אגוזי פרך, שכתוב בגמרא שם, "תניא נפלו נתפצו אחד שוגג ואחד מזיד לא יעלו דברי ר"מ ורבי יהודה, ורבי יוסי ור"ש שמעון אומרים בשוגג עלו במזיד לא עלו." ופירש"י דברי ר"מ, "שפצען שוגג שלא נתכוין כדי לבטל חשיבותן ולהעלות באחד ומאתים כדין ערלה, בין שפצען מזיד שנתכוין לכך." הרי נראה מזה שהפירוש של שוגג הוא אינו לגבי הפגיעה דהיינו שהוא פוצע בשוגג, אלא אה"נ שהוא פוצע במזיד אלא הוא אינו מתכוין לבטל בזה אלא לתקן מאכל. וכן הוא אחר כך, שכתוב בגמרא תנן נטיעה של ערלה ושל כלאי הכרם שנתערבו בנטיעות אחרות הרי זה לא ילקט, ואם ליקט יעלו באחד ומאתים ובלבד שלא יתכוין ללקט, ר"י יוסי אומר אף המתכוין ללקט יעלו באחד ומאתים." ופירש"י "יעלו. דה"ל שוגג דלא נתכוין ללקט ע"מ לבטל דסבור שכבר בטלו במחובר." הרי כאן אף שהוא מתכוין ללקט זה שוגג אם הוא אינו על מנת לבטל. ועוד כתב רש"י שם, "ובלבד שלא יתכוין ללקט. בכוננת ביטול." גם כאן הוא כיון ללקט, אבל הוא לא כיון בביטול.

ולפי זה י"ל שאם הם שופכים חלב רותח לתוך הכוס בחנות זו, אז י"ל שעירוי מכלי ראשון הוא, ועירוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה כמ"ש מרן בס"ס. י. ולכן יש טעם החלב בכוס והוא חוזר לפלוט הטעם כששופכין הקפה מכלי ראשון לתוך הכוס בשביל הישראל. ואין לומר בזה שיש לסמוך על שיטת הרשב"ם שעירוי מכלי ראשון הוא ככלי שני ואינו מבשל, שאף להרשב"ם כתב הש"ך בס"ק. ה. "דמ"מ עירוי מבליע כדי קליפה כגון אם עירה איסור רותח על ההיתר או חלב על גבי בשר אוסר כדי קליפה, אלא דאינו מפליט ומבליע כאחד ולכן מותר לערות על תרנגולת למולגה". הרי שבעירוי הוא אינו מפליט וחוזר ומבליע אותו טעם בפעם אחת, אבל ודאי י"ל שהכוס בנד"ד מבליע טעם החלב, וכשהוא חוזר בפעם אחרת ליתן רק קפה בעירוי מכ"ר בתוך הכוס, הקפה מבליע טעם החלב מהכוס. ועיין בפר"ח בס"ס. ס"ק יח. בד"ה ואכתי, מה שהוא פירש בדעת הרשב"ם, ובערוך השולחן בס"ס. אות ל. שהוא ביאר שיטת הרשב"ם גם כן.

(ב) **אלא** נראה שבנד"ד אין לומר שיש כאן דין של עירוי מכלי ראשון, וזה מפני שהם שופכים החלב רותח לתוך הכוס אחר שפיכת הקפה, ולכן מצינו שהקלוח של חלב הוא נופל על הקפה שהוא דבר לח ולא על גוף הכוס, ובזה י"ל שאין כאן דין של עירוי מכלי ראשון אלא רק יש כאן דין של כלי שני בלבד.

וזה משום שיש סברה גדולה לומר שאין עירוי מכלי ראשון יכול לבשל כדי קליפה בלח שכבר היה בכוס, אלא רק כשיהיה דבר גוש בכוס כמו תבלין וכדומה יש ביטול כדי קליפה בדבר גוש. וכן הוא דעת כמה פוסקים, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן. והחילוק בין לח לדבר גוש הוא שהביטול ע"י עירוי הוא רק מן הקלות, וזה שייך רק אם המאכל נשאר במקומו בכוס כל זמן שהקלוח יורד עליו, וע"י זה יש ביטול כדי קליפה. אמנם כשיש מים או שאר משקים בכוס שמיד נתערבו עם כל המים חמים שנכנסו בתוך הכוס, ולא נשארו דוקא תחת הקלוח, י"ל שלא שייך ביטול כדי קליפה. וסברה זו שייך אף אם המים שכבר בתוך הכוס הם מיעוט, והמים מן העירוי מכ"ר הם רוב. וכן מבואר ברשב"א בשבת מב. בד"ה נותן, וז"ל "וא"כ אפילו חמין לתוך צונן הרי מבשל כדי קליפה וליתסר, אלא ודאי נראה דבמים שהם מתערבין אלו לתוך אלו ליכא למימר בהא תתאה ועילאה, ובתוספות פירשו שדרך המערה שנותן המועט לתוך המרובה והלכך חמין מועטין לתוך צונן מרובין אין בהם כח לבשל... וגם זה אינו מחוור בעיני דהכא סתמא לא שנא מרובה ואלא שנא מועטין."

באיסור גזל דנכרי מצווה כמו ישראל וחמירי ביה איסור גזל דאזהרתן היא מיתתן א"כ מה לי לקח ישראל ומה לי לקח נכרי, וא"כ אפילו לקח נכרי שלא בפניו אמרינן ביה דין קבוע כמחצה על מחצה. ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל כן, דהיינו שכיון שהנכרי מצווה כמו ישראל וחמירי ביה איסור אבר מן החי, א"כ מה לי לקח ישראל ומה לי לקח נכרי שלא בפניו י"ל דין קבוע כמחצה על מחצה והבשר אסור.

**אמנם** נראה לענ"ד שאין זה נכון, שאין לחלק בין לקח ישראל ובין לקח גוי משום שאין הגוי מצווה על האיסור כמ"ש הקצות החשן, אלא כל הטעם של חילוק זה הוא מפני שיש להאמין לישראל ואפשר לשאול אותו מאיזו חנות הוא לקח הבשר וכל הספק נולד בחנות כיון שהוא לא ידע מאיזו חנות הוא לקח הבשר, משא"כ בגוי שהוא אינו נאמן ולכן א"א לשאול אותו מאיזו חנות הוא לקח הבשר ולכן הספק נולד כשפירש כשאנו רואין אותו בחוץ והבשר בידו ולכן אמרינן כל דפריש מרובא פריש. וכן נראה מהראשונים בקצות החשן שם. ולענ"ד כתבתי.

## סימן סז.

**שאלה:** האם מותר לשתות קפה מכוסות של גוים בחנות או מסעדה של גוי כיון שהם מוזגים חלב עכו"ם כשהם שותים קפה מכוסיהם, ושוא י"ל שהכוס פולט טעם החלב עכו"ם לתוך הקפה כשהישראל רוצה לשתות מהכוס כשהוא שותה קפה בלי חלב, או כשהוא הביא עמו חלב של ישראל למזוג בקפה שהוא רוצה לשתות.

**תשובה:** (א) בתחילה י"ל שאין להתיר דבר זה משום סתם כליהם אינם בני יומם שבחנות או מסעדה מסתמא הכלים הוו בני יומן שהם משתמשים בהם תדיר ודרכם בכך לחזור ליתן קפה באותו כוס כמה פעמים ביום. וכן כתב הפר"ח באו"ח ס"תמז. ס"ק ה. וז"ל "אבל שמן ההותך בכלי חמץ אסור מדינא, אע"ג דסתם כלים אינן ב"י נותן טעם לפגם שנתבטל קודם פסח אינו חוזר ונעור, שאני מחבת שדרכה בכך בכל השנה וסתמו כפי' דהוי ב"י עד שיוודע לך שאינו ב"י, וכן כתב מוהרי"ט בח"ב או"ח ס"א וכ"כ בספר ב"ח שמבואר כן בדברי ספר התרומה ס"נה. וכן כתב הר"ן בפ"א אין מעמידין בדבר שתשמישו תדיר חיישינן לב"י וכן דעת הרמב"ן, והר"ן לא פליג התם אלא אסכין דאינו ודאי שמשמשין חמץ בכל יום, אבל במחבת אפשר דמודה". ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שכוסות אלו הם ב"י.

ועל הקפה שופכין החלב, והקפה בודאי כלי שני בתוך הצלוחית וממילא דגם החלב נצטנן מעט כמובן ע"ש. הרי שאין לומר בזה ששפיכת החלב נחשב כעירוי מכלי ראשון, וכדביארתי לעיל.

ג) מ"מ אף שהחלב עכו"ם בתוך הכוס הוא כלי שני, עדיין י"ל שלכתחילה יש לחוש שמא הוא מבליע ומפליט אף שאין ביטול בכלי שני כמ"ש מרן בס"ק. ב. וז"ל "חום של כלי ראשון שהיד סולדת בו מבשל ואוסר כולו, אבל חום של כלי שני אינו מבשל, ויש אומרים שגם כן אינו מפליט ולא מבליע, וי"א דמכל מקום הוא מפליט ומבליע ואוסר כדי קליפה, וראוי לחוש ליזהר בדבר לכתחילה." הרי שלכתחילה יש לחוש לבליעה ופליטה אף בכלי שני. ועיין בערך השולחן בס"ח. אות ו. שהוא הביא כמה ראשונים שסברו שכלי שני מבליע ומפליט, והוא כתב "לענין הכלי אין נראה להקל נגד דעת הרי"ף ושאר פוסקים שכתבתי, דכלי שני מבליע ומפליט ומבואר ברשב"א בת"ה שם דאפילו עירוי דכלי שני אוסר הכלי" ע"ש. הרי הוא החמיר כנגד דעת מרן שכתב שיש לחוש רק לכתחילה בלבד. מ"מ ראיתי לר"י משה שתרנג בספרו שו"ת ישיב משה ס"קפח. שהוא כתב שאנו מקובלים שבכל מקום שהגאון ר"י יצחק טייב בעל הערך השולחן העלה להחמיר נגד מרן, מ"מ למעשה לא היה מורה לאחרים אלא כדעת מרן, אלא לעצמו היה מחמיר ע"ש. ולפי זה כן הוא בנד"ד שיש לחוש רק לכתחילה שהכלי שני מבליע ומפליט וכדעת מרן. ועיין בערך השולחן בס"ק. אות יט. שהוא כתב שרוב הפוסקים סברו שכלי שני אינו מבליע ומפליט כלל.

מ"מ נראה לענ"ד שבנד"ד אף לכתחילה אין לחוש לבליעה ופליטה, וזה מפני שיש לצרף טעם אחר להתיר, והוא שאפשר שכשהישראל שותה הקפה מהכוס שמא החלב עכו"ם שנבלע בכוס אינו נותן טעם בקפה. וזה כמ"ש הערך השולחן ביו"ד ס"מא. אות ו. וז"ל "ועיין בה' כנה"ג ס"מד. דנאבדה הכוליא ולא בדקו אם הגיע ללובן דהוי טרפה מספק, שכתב בהגהת ב"י אות יט. דלענין הכלי שנתבשל בו בשר זה מהרש"ך התיר כיון דקי"ל טעם כעיקר דרבנן והו"ל ספק דרבנן, ואפילו למ"ד דטעם כעיקר דאורייתא יש להתיר מכח ספק ספיקא שמא לא הגיע ללובן ואת"ל הגיע שמא לא יתן טעם בתבשיל המתבשל בה ע"ש. ולא זכר שר שהרא"ה בב"ה דף קב. כתב בשם הרמב"ן דגיעולי כלים לכ"ע טעם כעיקר דאורייתא אף בכלי של ישראל ע"ש. ובלא"ה רוב הפוסקים ס"ל דטעם כעיקר דאורייתא וקי"ל הכי כמבואר

וכן הוא בריטב"א שם בדף מב. בד"ה תנו, "דאפילו תמצא לומר דעירוי ראשון ככלי ראשון, הני מילי במערה על גבי תבלין וכיוצא בהן שאין החמין מתערבין בתוכן, אלא מכין עליהן בקילוחן ומבשלין, אבל מים במים שהם מתערבים ממש אין כח בקלוח לבשל המים התחתונים." וכן הוא בר"ן. וכן נראה דעת התוספות בפסחים מ:, וכן נראה דעת הטור וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן שפסק בדבריו, באו"ח ס"שיח. יא. ויב. ע"ש. וזה שלא כדעת התוספות בשבת מב. שסברו שמים חמים מכלי ראשון לתוך מים צוננים בכוס מותר רק אם המים צוננים מרובים ע"ש. ואף שראיתי במ"א בס"שיח. בס"ק לה. שהוא אזיל לפי סברת התוספות בשבת מב. שדוקא בצוננים מרובים התירו, מ"מ זה שלא כדעת הראשונים הנ"ל, ואין זה דעת הרמב"ם ומרן. וכן כתב הבית מאיר שם בסע"א. לפרש דעת הרמב"ם והב"י, וז"ל "אבל נותן הוא ממים חמין שבזה האמבטי וכו' ע"כ אפילו בחמין מרובין מן הצוננים... ובטור מבואר יותר להדיא הכי" ע"ש. וגם הוא כתב, "א"ו משמעות הטור הוא בחמין לתוך צונן דשרי, אפילו בחמין מרובים, שהיא כדעת הרשב"א והר"ן. והוא מסיק שם, "אך בדיעבד יראה לענ"ד דיש לסמוך על הרשב"א ור"ן שמתירין להדיא, ועל משמעות פשוטות לשון הרמב"ם וטור שחמין לתוך צונן שרי אפילו בחמין מרובים." וראיתי באגלי טל בהל"א אופה אות כט. שפסק להתיר אף לכתחילה, וז"ל "ואפילו מכלי ראשון מותר לערות לתוך מים צוננים, שלא אמרו שעירוי מבשל כדי קליפה אלא במערה ע"ג דבר גוש שאין החמין מתערבין בו אלא מכין עליו בקלוחן, אבל מים במים שמתערבין אין כח בהקלוח לבשל כלל." והוא כתב שם בס"ק ס. "ולדידן דקי"ל כשמואל באמת אין חילוק כלל בין מרובין למועטין", והוא פירש שזה כן אף להתוספות בשבת מב., ובסוף דבריו הוא מסיק שזה ברור ע"ש. וכן ראיתי בערוך השולחן באו"ח ס"שיח. אות מט. עד נג. שהוא הוסיף דעת הטור לדעת הר"ן. ועיין עוד בזה בביאור הלכה בד"ה והוא שלא.

ולפי זה בנד"ד נראה שאין ביטול בקפה לח שכבר היה בכוס ע"י העירוי מכ"ר של חלב עכו"ם. ולכן ק"ו שאין ביטול של כדי קליפה בכוס עצמו, ולכן אף החלב עכו"ם בכוס של קפה נחשב ככלי שני אף שמערין החלב רותח מכלי ראשון. ושוב ראיתי סברה זו בערוך השולחן בס"קכא. אות ה. שהוא כתב לגבי כלים של עכו"ם ששותין מהם קפה, "ואף שמימיין בהן חלב, מ"מ לא נאסרו מפני זה, דאף אם נותנין לתוכם חלב רותח, מ"מ לא הוה רק כלי שני, ואף שאפשר ששופכין מכלי ראשון והוה עירוי דאוסר כדי קליפה, מ"מ כיון שמקודם משימין הקפה

בכלי שדרכו שלא להשתמש בו בהיתר מועט בכדי שיתן זה טעם בהיתר כדי שישתמשו בו כמו קדרה גדולה וחבית וכיוצא בהן, הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה אף על פי שהוא בן יומו, לפי שאי אפשר לבא לידי נתינת טעם, אבל אם הוא כלי שמשמשין בו בדבר מועט כמו קערה וכיוצא בה אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחילה אפילו איסור מועט ואפילו איסור הבלוע. וכן הוא במרן בס"צ. ז. ולפי זה יש לדון בנד"ד שי"ל שאף אם כלי שני מבליע ומפליט, מ"מ הבליע ופליטה של האיסור הוא רק מכדי קליפה של הכלי, וי"ל שכדי קליפה של כלי אף שהוא קטן, נחשבת כדבר מועט כנגד התבשיל שבו אם הדרך להשתמש באותו כלי בשפע. וכן כתב הפר"ח בס"ט. אות נד. בשם הש"ך דסתם כלי "יש במה שבתוכו ששים נגד קליפת הכלי". ושוב ראיתי סברה זו בכסא אליהו בס"ס. אות ב. וז"ל "אם עירה תבשיל של איסור מכלי ראשון לכלי כשר, אם דרכו של אותו כלי להשתמש בשפע תמיד, מותר לבשל בו דמסתמא איכא ששים נגד הקליפה, אבל אם לפעמים משתמשין בו בדבר מועט אסור משום גזרה כדלקמן בס"ס צט." וכן הוא בשו"ר ברכה שם אות ג. וכן הוא בערך השולחן שם אות ח. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהדרך היא במסעדה וחנוות רק ליתן כוס מלא של קפה, שאם לא כן יש חסרון בכבוד האורחים, וכל אחד צווח ככרוכיא שכוסו חסר, ולכן דרכם תמיד ליתן כוס מלא, ולכן ממילא שאין בכדי קליפה של נותן טעם בכוס, ולכן בנד"ד אין נתינת טעם מהכוס להקפה.

מ"מ ראיתי בנו"ב במה"ק יו"ד ס"ל. שהוא דן בזה וכתב, "על דבר קאפע שאלין של אינם יהודים בקאפע הייזר שלה, יפה הורה לאיסור שאין כאן שום ספק, ובודאי הם בני יומן שבכל שעה שותין מהם חלב של אינו יהודי, והיתר של כלי שני גם כן עכ"פ לכתחילה אסור, והט"ז ורש"ל מחמירין בכלי שני, והש"ך כתב עכ"פ בכלי חרס להחמיר לכתחילה. ומה שהשיב לו המשיב שבפראג שותין בני תורה בבתים של אינו יהודי, ידע רום מעלתו אם הם בני תורה אינם בני יראה והמה קלי דעת, ולהלכה למעשה בדרך אושפיזא שאין שם כלים אחרים מיחשב דיעבד, אבל בעיר במקום שיש כלי יהודים ודאי אסור, ואם מערה מכלי ראשון אפילו דיעבד אסור". ולענ"ד נראה שעדיין יש מקום להתיר כדביארתי לעיל, שהלא אין כאן דין של עירו מכלי ראשון כיון שהקלוח של חלב עכו"ם נפל על הקפה בתוך הכוס, ובכלי שני יש להתיר כיון שמעיקר דין אין כלי שני מבליע ומפליט, ואף שיש לחוש לזה לכתחילה זה רק "ראוי לחוש", דהיינו אף לכתחילה

בס"צ. ע"ש. ועמ"ש שם אות ב. ומה שהתיר מכח ספק אחר שמא לא יתן טעם בתבשיל, מדברי הרשב"א בתשובה ס"תצז. מוכח דלא שר' מכח ספק זה, אבל המרדכי בפ"א מ"מ ורש"י בהגהות ש"ד ס"פ. התירו בס"ס כה"ג, וכן מוכח בהדיא בתמים דעים ס"פ, אכתוב דבריהם ס"קכב. ע"ש. ואע"ג דהם לא התירו אלא בדיעבד, היינו משום דכלי שאינו ב"י אסור לכתחילה אטו כלי ב"י, אבל הכא מותר מכח ס"ס אפילו לכתחילה, אפילו הכלי ב"י. ע"ש כל דבריו. הרי מבואר שלדעת המהרש"ך הוא רק ספק אם הכלי נותן טעם בתבשיל או במים כשהם בתוך הכלי וכמבואר בראשונים הנ"ל שהביאם הערך השולחן.

מ"מ אין סברה זו מוסכמת, שמלבד מ"ש הערך השולחן שלא נראה כן ממ"ש הרשב"א, נראה שאף הרשד"ם בס"ל. לא סבר כן שהוא התיר הכלי שבלע ספק איסור תורה רק אחר שהוא אינו בן יומו. והלא לפי סברת המהרש"ך י"ל ס"ס לקולא דהיינו שמא אין כאן איסור כלל ואת"ל שיש איסור אז שמא הוא אינו נותן טעם מהכלי להתבשיל שבתוך הכלי בשעת בישול, ולכן אף בכלי ב"י יש להתיר לכתחילה. אלא ודאי שהרשד"ם לא סבר כהמהרש"ך בזה. וק"ו שי"ל שאף המהריב"ל בח"ג ס"ק. לא סבר כן, שהוא לא התיר הכלי שנתבשל בו ספק טרפה אף לאחר מעל"ע, שלדעתו בספק איסור תורה שנתבשל בכלי ואחר מעל"ע הטעם נפגם, אין לומר בזה ספק דרבנן לקולא, כיון שבתחילה הוי ספק איסור תורה, וכדמציינו לגבי ספק טרפה ביו"ד קי. ט. עיין בפר"ח בכללי ס"ס אות ח. ולכן הוא לא התיר הכלי אף לאחר מעת לעת כשהוא אינו בן יומו, אף שיש ס"ס לקולא כמ"ש המהרש"ך הנ"ל, ולכן אף המהריב"ל לא סבר כהמהרש"ך בזה.

מ"מ נראה שבנד"ד יש להתיר לפי מ"ש המהרש"ך כיון שאין כאן האיסור מדינא אלא שהוא צריך לחוש למבליע ומפליט בכלי שני רק לכתחילה כמ"ש מרן בס"קה. הנ"ל. ועוד י"ל שיש לדייק בלשון מרן שהוא לא כתב שלכתחילה כלי שני אסור משום מבליע ומפליט, אלא הוא הוסיף לכתוב "ראוי לחוש לזה" בדבר לכתחילה. הרי אף לכתחילה הוא רק ראוי לחוש ואינו מדינא, אלא חומרא בלבד. ולכן שפיר הוא לסמוך על סברת המהרש"ך בזה. וי"ל ספק ספיקא, דהיינו שמא ההלכה כמ"ד שאין כלי שני מבליע ומפליט כלל, ואת"ל שהוא מפליט ומבליע, אז שמא אין הכוס נותן טעם החלב עכו"ם לתוך הקפה.

ד) ועוד נראה לי להתיר מטעם אחר, והוא לפי מ"ש מרן בס"קכב. ה. בשם הרשב"א, וז"ל "איסור מועט שנבלע

מתפרק לולא אחיזתו" ע"ש כל דבריו. הרי שאין איסור בנגיעה בחוץ בגוף הבקבוק, ואין לדמות זה לחבית שנסדקה. ועוד י"ל שק"ו הוא שהיין מותר בנד"ד שלגבי החבית שנסדקה העכו"ם נוגע בחוץ בגוף החבית, וזה נחשב נוגע ע"י דבר אחר, אבל בנד"ד המשרתת נוגעת בדלת, והדלת בבקבוק, והבקבוק ביין ואין לאסור דבר כזה. (ואף שמצינו שאין חילוק בין כחו ובין כח כחו ושניהם אסורים כמ"ש מרן בס"קכה. מ"מ כיון שבנד"ד הנגיעה עצמה בבקבוק מותרת ק"ו אם יש נגיעה ע"י דבר אחר דהיינו דלת המקרר שהיין מותר בשתיה.)

ועוד יש טעם להתיר, שאף את"ל שזה נחשב נוגע ע"י דבר אחר, מ"מ עדיין היין מותר בשתיה כיון שהמשרתת אינה מתכוונת לנגיעה כלל, כמ"ש מרן בס"קכד. כד. "מגע עכו"ם ביין ע"י דבר אחר שלא בכוונה כגון שהיה יורד מהדקל ובידו לולב ונגע בראש הלולב ביין שלא בכוונה... מותר אפילו בשתיה." וכן הוא בנד"ד. ועוד י"ל שאף לדעת רש"י שסבר שבנגיעה ע"י דבר אחר היין מותר בהנאה אלא שעדיין הוא אסור בשתיה כמבואר בטור שם ובט"ז בס"ק כט., מ"מ נד"ד קיל טפי כדביארתי לעיל שאין זה נחשב נגיעה אף ע"י דבר אחר. הרי מבואר שאין בנד"ד חשש נגיעה ביין.

שוב ראיתי שיש ללמוד הדין בנד"ד ממ"ש מרן באבקת רוכל ס"סב. וז"ל. "שאלה: כלי מלא יין שהוא מונח על הדף, ותחת כלי זה יש כלי אחר מלא יין, וגוי אחד היה מהלך בבית ובלכתו דרך בראש הדף ונתנדנד הכלי העליון מכח נדנוד הדף ונשפך ונפל לתוך הכלי התחתון, מה יהיה משפט היין הזה, מי אסרינו ליה בשתיה מהא משום דהוה ליה מגעו ע"י דבר אחר שלא בכוונה כי ההוא דהוה סליק לדיקלא ונגע ברישא דלולבא או לא. תשובה: חמרא שרי משום דכיון שבכלי העליון אין כאן מגע גוי כלל דכשאמרו מגע גוי שלא בכוונה היינו כשהגוי נוגע ביין ע"י דבר אחר, אבל בנדון זה שלא נגע כלל אפילו ע"י דבר אחר אלא שנתנדנד היין מכח כחו ואע"ג דכח כחו דמי וכמ"ש התוס' פ" רבי ישמאל גבי מעצרתא זיירא, הכא כי הוה מתנדנד מכחו ממש נמי הוה שרי וכדשרינן כשהיא חסרא ואפילו מה שנשפך מותר כמו שכתבו המפרשים..." הרי אף נד"ד דומה לזה שדלת המקרר דומה לדף ויש נדנוד של היין ע"י הדלת. ואין זה בכלל אפילו נגיעה ע"י דבר אחר שלא בכוונה, וזה דומה למ"ש מרן בס"קכה. ט. "העביר העכו"ם נוד של יין ממקום למקום והוא אויזו פי הנאד בידו בין שהיה הנוד מלא או חסר מותר, ואע"פ שהיין

הוא רק חומרא לדעת מרן, ואף שהנו"ב כתב שהט"ז והרש"ל והש"ך החמירו, מ"מ אין לנו אלא דעת מרן בזה. ועוד י"ל בזה ס"ס כסברת המהרש"ך, דהיינו שמא שאין כאן איסור כיון שי"א שאין כלי שני מבליע ומפליט, ואת"ל שהוא מפליט שמא הוא אינו נותן טעם בקפה. ועוד יש לצרף מ"ש הכסא אליהו ודע', שמותר להשתמש לכתחילה בכלי ב"י שכבר היה שם עירו מכלי ראשון של איסור, אם דרכם להשתמש בכלי זה בשפע, וכן הוא בנד"ד.

ולגבי האיסור של חתנות בשתיית קפה בחנות של גוי, עיין בכה"ח ס"קיד. אות יב. שמותר לשנות קפה של גוים בבית העכו"ם וכן המנהג. ולא שייך בנד"ד האיסור של מסיבה של גוים שכתב הכה"ח באות יג. ויד. ע"ש.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין לאסור לשנות כוס של קפה בלי חלב עכו"ם בחנות או מסעדה של גוי, אף כשכבר היה טעם של חלב עכו"ם בכוס זה, ואף שהוא ב"י.

## סימן סח.

**שאלה:** האם המשרתת גויה פתחה דלת המקרר ליטול אוכל מתוך המקרר ויש בבקבוק פתוח של יין בדלת המקרר, האם היין כשר לשתיה או לא.

**תשובה:** (א) **נראה** שהיין כשר. ופשוט הוא שאין בזה נגיעה ביין, ואף שמרן כתב בס"קכד. יא. שאף נגיעה ע"י דבר אחר היא נגיעה והיין אסור בהנאה, ולכן י"ל שדלת המקרר נחשבת כנגיעה ע"י דבר אחר, מ"מ כאן אין נגיעה בגוף היין כלל אלא הדלת נוגעת רק בבקבוק ולא ביין שבתוכו, ואף שכתב מרן שם בסע"כב. "חבית שנסדקה לארכה וקדם עכו"ם וחבקה כדי שלא יתפרדו החרסים, הרי זה מותר בהנאה". הרי משמע שעדיין יש איסור שתיה ביין, אע"פ שהעכו"ם נגע רק בחבית בחוץ ולא ביין עצמו. מ"מ כתב הט"ז שם בס"ק כב. "אבל בשתיה אסור דה"ל מגע עכו"ם ע"י דבר אחר, דהיינו שאוחז היין ע"י ב' חצאי החבית שהיו מתפרקים לולא העכו"ם, וא"ל א"כ נימא בנוגע בכלי מבחוץ יאסר דה"ל נוגע ביין ע"י דופני הכלי, לק"מ דכשהכלי שלם לא שייך נוגע, דכל נוגע ע"י דבר אחר היינו שהנוגע מביא דבר אחר בשעת נגיעה ליין, משא"כ בכלי שלם הכלי הוא כבר היין בתוכו (לשונו מגומגם) ואין לזה שום נגיעה ביין, אבל הכא החבית נסדקה והוה כאלו נתרחק מן היין ונתערה ממנו שהרי היה

מתנדנד, שאין דרך ניסוך בכך. "הרי אף בנד"ד י"ל שאין דרך ניסוך בכך.

(ב) ועכשיו יש לבאר אם יש בנד"ד איסור מטעם שיכשוך ביין, דהיינו שכשהמשרתת פתחה הדלת יש נדנוד ביין בבקבוק, ונדנוד זה נחשב שיכשוך ביין. ונראה שאף מטעם זה אין לאסור היין. ואף שמצינו שכתב מרן בס"קכד. יב. "עכו"ם שנכנס לבית או לחנות ישראל לבקש יין ופשט ידו כשהוא מחפש ונגע ביין ושכשכו נאסר בהנאה... אבל אם הושיט ידו לחבית כסבור שהוא של שמן ונמצאת של יין מותר בהנאה". הרי אף שהוא אינו יודע שיש שם יין, עדיין היין אסור בשתיה, אף שהוא מותר בהנאה. ולכן אף בנד"ד י"ל שאף שהמשרתת אינה יודעת שיש שם יין בדלת המקרה, עדיין יש שיכשוך ע"י נדנוד הדלת והיין אסור בשתיה. ואל תאמר ששאני הדין הנ"ל דהתם העכו"ם נוגע בגוף היין, אבל בנד"ד יש רק נדנוד של הבקבוק ואין שום נגיעה לשכשך ביין עצמו, שזה אינו שאף שמצינו שדעת הראב"ד והרשב"א היא שאין שיכשוך אא"כ מכניס ידו ומשכשך בתוך גופו של יין באחד מאבריו או ע"י דבר אחר, מ"מ במגביה כלי או מוליכו או מקרקשו לא, שאין כן דרך המנכסים כלל, כמבואר בב"י בס"קכד. בד"ה כתב הרמב"ם, ע"ש. מ"מ מרן פסק שלא כהרשב"א כמ"ש בסע"ז. "יש מי שאומר שאם אחז עכו"ם בכלי פתוח של יין ושכשכו, אע"פ שלא הגביה ולא נגע ביין נאסר." והוא השמיט דעת הרשב"א. הרי דלא בעינן שיכשוך על ידו בגוף היין. ועוד לא בעינן הגבהת הבקבוק, ולכן לכאורה נראה שיש לאסור היין בנד"ד, אף שאין הגבהה ואין שיכשוך בגוף היין עצמו.

מ"מ עדיין יש להתיר בנד"ד, והוא משום מ"ש מרן בב"י בס"קכד. בד"ה ומשמע לי, וז"ל "ומשמע לי דשכשוך אינו נענוע כל דהוא, שהרי כתב הרמב"ם בפ"ב. נטל כלי של יין והגביהו ויצק היין אע"פ שלא שכשך נאסר שהרי בא היין מכחו, ואם איתא דנענוע כל שהו הוי שכשוך כיון שיצק הרי שכשך, שע"כ הוא מנענע היין בשעה שיוצק, והיאך כתב אע"פ שלא שכשך" ע"ש. הרי לפי זה אין כאן שיכשוך בנד"ד שע"י נדנוד הדלת אין שיכשוך, וק"ו הוא שאם אין שיכשוך בניצוק ק"ו שאין שיכשוך בנדנוד הדלת כשאין ניצוק.

ואף שמצינו בדרכי משה שם באות ה. שהוא פליג על סברת הב"י בדעת הרמב"ם וכתב, "ואני תמה ע"ז דא"כ צריכין למימר לפי סברתם דשיכשוך הוא יותר גדול ממה שמנענע כשיוצק לחוץ, וזה תימא דאין לך ניענוע יותר

ממה שיוצק לחוץ, וכן כתבתי למטה בשם הרשב"א ע"כ אין דבריו נראים במה שהוכיח מדברי הרמב"ם, דמ"ש הרמב"ם אע"פ שלא שיכשך אינו משום שלא נענע הרבה אלא מצד שלא נגע ביין עצמו, דהר"מ נקט סתם שיכשוך ור"ל שנגע ביין עצמו, אע"ג דהרמב"ם ס"ל דאף ע"י כלי הוי שיכשוך כמו שיתבאר למטה, מ"מ סתם שיכשוך אינו אלא כשנוגע ביין, וזה פשוט לפי דעתי. הרי לפי זה אף נענוע קצת נחשב כשיכשוך לדעת הרמב"ם. אמנם לענ"ד העיקר בזה כהב"י, ש"ל שסבר הרמב"ם ששיכשוך הוא כשהאיש מנענע היין מצד לצד כמה פעמים במהירות, אבל מה שהוא יוצק לחוץ אינו נחשב לשיכשוך כלל שאין בזה נענוע מצד לצד אלא שפיכה בעלמא ואין זו דרך שיכשוך. ולפי זה נסתלקה התימא הנ"ל של הדרכי משה, ועוד אם סבר הרמב"ם שאף ע"י כלי יש שיכשוך כמ"ש הדרכי משה וכן הוא, אז ודאי הוא סבר שאף שיכשוך ע"י כלי אין כאן כשהוא נוטל הכלי לשפוך היין, וכמ"ש הב"י, ולכן צ"ל שאין ניצוק היין ונענוע קצת בכלל שיכשוך, וכדעת הב"י. הרי לפי זה בפתיחת דלת המקרה אין שיכשוך שהיא אינה מנענעת הדלת מצד לצד כמה פעמים, אלא יש כאן רק פתיחה בעלמא ותו לא, ואין בזה שיכשוך ביין.

ועוד י"ל, והוא שיש ספק ספיקא להקל, דהיינו שמא העיקר כפירוש הב"י בדעת הרמב"ם שאין נענוע קל נחשב לשיכשוך, ואת"ל שהעיקר פירוש בדעת הרמב"ם הוא מ"ש הדרכי משה הנ"ל שאף בנענוע קל יש שיכשוך, אז י"ל שמא ההלכה שאין שיכשוך אם אין הגבהת הכלי של יין, או שמא אין שיכשוך אם העכו"ם אינו נוגע ביין עצמו כמ"ש הרשב"א הנ"ל. עיין ברמ"א ס"קכד. יז. שכתב "ורבים חולקים לומר דאם שכשך בגופו של כלי בלא הגבהה לא מקרי שיכשוך". ולכן אף בנד"ד יש להקל.

(ג) ועוד י"ל בזה, והוא שאע"פ שכתבתי לעיל שאף אם העכו"ם אינו מתכוין לשיכשוך היין כגון שאם הוא סבר שהיין הוא שמן, עדיין היין אסור בשתיה, מ"מ י"ל שכל זה אם הוא שכשך היין בידו, אבל אם הוא שכשך היין ע"י דבר אחר והוא אינו מתכוין לכך אז עדיין מותר לשתות היין, וזה כמו שמצינו לגבי נגיעה ע"י דבר אחר והוא אינו מתכוין לכך שהיין מותר בשתיה. אלא שראיתי ברדב"ז על הרמב"ם בפ"ב. דהל" מאכלות אסורות הל"ה. שנראה שהוא לא סבר כן, שכתב הרמב"ם שם, "עכו"ם שנגע ביין ולא נתכוין לזה, הרי היין מותר בהנאה בלבד, כיצד כגון שנפל על נוד של יין, או שהושיט ידו לחבית על מנת שהיא שמן ונמצאת יין". וכתב הרדב"ז שם, "פרק ר" ישמאל נז. עובדא בההוא עכו"ם דסליק בדיקלא ואייתי



והמקור לדין זה הוא מהמשנה בע"ז ס: שכתוב שם, "נטל את החבית וזרקה בחמתו לבור, זה היה מעשה והכשירו." ומ"ש זרקה, מבואר בגמרא שלדעת רב אשי פירושו "דקאזיל מיניה ומיניה", ופירושו התוספות בע"ז נז. בד"ה ה"ג, "שהיה נוגע בחבית עד שנפל לבור ולפיכך הכשירוהו בחמתו משום דהוי מגע עכו"ם שלא בכוונה ע"י דבר אחר אע"ג דנגע ביה עד נפילתו לבור, ואין לדחות דלקמן אינו אוחזו בידו אלא עד סמוך לבור ומכאן ואילך זרקה, דאין זה לשון מיניה ומיניה" ע"ש. הרי שאף שכתוב במשנה "זרקה" אין זה כפשוטו, אלא הפירוש הוא דקאזיל מיניה ומיניה וכרב אשי. וכן פסק מרן הנ"ל בס"קכה. ה. כפירוש התוספות.

**אלא** שהקשו האחרונים על מרן, שנראה שהוא סותר את עצמו בס"קכד. יט. וז"ל שם, "מדד עכו"ם הבור שיש בו יין בקנה או שהיה מטפח על פי החביות הרותח כדי שתנוח הרתיחה, או שנטל חבית וזרקה בחמתו לבור מותר בהנאה ואסור בשתיה." הרי מבואר כאן שבזריקת החבית בחמתו, אף שהוא נגיעה ע"י דבר אחר שלא בכוונה, עדיין אסור בשתיה, ודלא כמ"ש מרן בס"קכה. ה. הנ"ל. וכן הקשו הב"ח בס"קכה. והפרישה שם, וכן הט"ז בס"ק ח. והש"ך בס"ק ח. והכנה"ג בס"קכה. בהגה"ט סוף אות יג. וכן הוא בשולחן גבוה בס"קכד. אות ס. ותירץ הב"ח דמה דאמרו בגמרא דאזיל מיניה היינו דוקא דבבית חמיר טפי כיון שהוא דבר כבד ושייך ביה נגיעה טפי מן האבן או חפץ, ומשום הכי בחמתו אסור בשתיה ושלא בחמתו אסור אפילו בהנאה. אמנם כתב הט"ז שהב"ח לא דק בתירוץ, וגם הש"ך כתב שהב"ח מיישב בדוחק. ע"ש. ולכן עדיין צריך לבאר דעת מרן בזה.

(ב) ובתחילה יש לומר שמרן בס"קכד. יט. אזיל לפי דעת הרמב"ם בה"ל מאכלות אסורות פ"ב. הל"י. שכתב, "או שנטל חבית וזרקה בחמתו לבור הרי זה מותר בהנייה". ויש לדייק בלשונו שהוא הביא רק לשון המשנה, ולא מה שפירש רב אשי בגמרא "דקאזיל מיניה ומיניה". ונראה שזה מפני שהוא אזיל לפי שיטת הרי"ף שהשמיט דעת רב אשי, ורק הביא המשנה כצורתה. וכבר כתב הרמב"ן שם שהרי"ף לא סבר כרב אשי, וכן כתב הכסף משנה שם וז"ל, "ולדברי רבינו צ"ל דבשיטת הרי"ף רביה אמרה שהשמיטה להא דרב אשי מפני שסובר דלית הלכתא כוותיה, וכמ"ש הרשב"א והר"ן בשם הרמב"ן, וא"כ קמה לה מתני' כפשטה דזריקה ממש בחמתו מותר שלא בחמתו אסור" ע"ש. ואף שכתוב במשנה "הכשירו", דהיינו משמע אף בשתיה כמבואר בראשונים, מ"מ הרמב"ם לא

לוליבא בהדי דקא נחית אגע ברישיה דלוליבא בחמרא שלא בכוונה, שרייה רב לזבוני לעכו"ם, וגרסינן תו, (נח). חרס עכו"ם שהושיט ידו לחבית וסבור שהוא שמן ונמצאת של יין, זה היה מעשה ואמרו ימכר." הרי הרדב"ז הוזהר הדין של לולב שהוא נגיעה ע"י דבר אחר, לדין של נגיעה בידו, ובשניהם יש היתר במכירה ויש איסור בשתיה. ונראה שה"ה בשיכשוך י"ל הכי לדעת הרדב"ז, שאף בהושיט ידו לתוך היין יש שיכשוך כמ"ש מרן בס"קכד. יב. הנ"ל. אלא נראה שזה לפי שהרדב"ז גרס כרש"י ברישא דלוליבא, אבל י"ל שהרמב"ם גרס כרבינו חננאל והרי"ף ובה"ג והגאונים דלא גרסי ברישא דלוליבא אלא נגע בחמרא דהוה ליה מגע נכרי בגופו שלא בכוונה, אבל מגע ע"י דבר אחר שלא בכוונה שרי אפילו בשתיה, כמבואר בב"י בס"קכד. בד"ה מגע נכרי שלא בכוונה, ע"ש. ולפי זה אין לומר שיש לאסור היין בשתיה בנגיעה או שיכשוך ע"י דבר אחר, ומה שהיין אסור בשתיה כשהוא נוגע בו כשהוא סובר שהוא שמן, זה רק מפני שהוא נוגע ממש בידו, ולא ע"י דבר אחר. ולכן שפיר י"ל בנד"ד שאף את"ל שיש שיכשוך ביין ע"י פתיחת דלת המקרר, מ"מ הוא שיכשוך ע"י דבר אחר בלא כוונה, והיין מותר בשתיה.

הרי למסקנה נראה שמותר לשותות היין בדלת המקרר.

### סימן סט.

**שאלה:** האם יש לבאר דעת מרן לגבי נגיעה ע"י דבר אחר שלא בכוונה בדיני יין נסך.

**תשובה:** (א) כתב מרן בס"קכה. ה. "זרק אבן או חפץ לתוך היין מותר אפילו בשתייה, אבל אם החפץ מתגלגל והוא דוחהו עד שנופל לתוך היין אסור אפילו בהנאה, ואם עשה כן בחמתו מותר אפילו בשתיה". ופירש הש"ך בס"ק ח. הטעם שבחמתו מותר, וז"ל "דהוי מגע עכו"ם שלא בכוונה ע"י דבר אחר (דנתבאר לעיל בס"קכד. כד. דמותר בשתיה)". וכן הוא שכתב מרן שם בס"קכד. כד. "מגע עכו"ם ביין ע"י דבר אחר שלא בכוונה, כגון שהיה יורד מהדקל ובידו לולב ונגע בראש הלולב ביין שלא בכוונה, או שהיה מהלך ונגע בכנף בגדו שלא בכוונה, וכן אם נתכוין ליגע בו ע"י דבר אחר אלא שאינו יודע שהוא יין, מותר אפילו בשתיה". ולכן ה"ה לגבי מתגלגל החפץ בחמתו שהיין מותר בשתיה כיון שהוא לא כיון לנגיעה.

מצינו שבנפילה לבור והוא מת יש נגיעה ביין עצמו כשאין כוונה לנגיעה, וכן הוא במי שמדד הבור בקנה יש נגיעה ע"י הקנה ביין עצמו, וכן במי שהיה מטפח על פי החבית, ולכן הכי י"ל לגבי מי שנטל החבית לזורקה, שהחשש הוא הנגיעה ביין עצמו בחבית, וכשפירשתי לעיל.

ולפי זה מובן למה כתב הרמב"ם שפירוש המשנה שכתוב בה "והכשירו", הוא הכשירו להנאה אבל לא לשתייה, והוא מפני שסבר הרמב"ם שהמשנה איירי בנגיעה שלא בכוונה ביין עצמו בחבית, ולכן מוכרח לומר שעדיין היין אסור בשתייה כדמצינו בשאר מקומות הנ"ל שנגיעה שלא בכוונה אסור בשתייה.

ולכן אין לדמות דין זה למ"ש התוספות הנ"ל ומרן בס"קכה. דהתם החפץ שהוא מתגלגל או החבית אין בו יין נסך כלל, או מפני שאין יין בחבית או מפני שאף שיש בה יין מ"מ עדיין היא סתומה, ולכן בזה שפיר י"ל שהיין בבור מותר בשתייה כשהעכו"ם אינו מתכוין לנגיעה בחמתו, משא"כ בס"קכד. יט. ובדברי הרמב"ם בפ"יב. הל"ה. הנ"ל דהתם יש זריקה ממש ולא נגיעה ע"י דבר אחר, אבל החבית עצמה יש בה יין נסך כיון שהיא פתוחה כדביארתי לעיל, ולכן היין בבור אסור בשתייה כשהוא זורק בחמתו.

הרי מבואר לפי זה שאין סתירה בדברי מרן מס"קכד. יט. לס"קכה. ה. ונסתלקה קושיית האחרונים הנ"ל מעליו, ושפיר י"ל שמרן סבר שבנגיעה ע"י דבר אחר כשאין כוונה, שהיין מותר בשתייה, ואין להביא ראיה כנגד זה ממ"ש מרן בס"קכד. יט. הנ"ל כדביארתי.

### סימן ע.

**שאלה:** האם יש ליישב קושיית רעק"א בס"קכה. א. על הרמב"ם לגבי עכו"ם שדרך היין ולא נגע בו, שהיין אסור רק בשתייה, והלא י"ל שזה כחו ולדעת הרמב"ם כחו אסור אף בהנאה. ומה דעת מרן בזה.

**תשובה:** (א) כתב מרן בס"קכה. א. "נטל עכו"ם כלי של יין והגביהו ויצא היין אע"פ שלא שכשך נאסר בשתייה שהרי היין בא מכחו, ומה שנשאר בכלי אסור משום נצוק". וכתב בחידושי רעק"א שם, "נאסר בשתייה. לכאורה נראה ראיה לשיטה זו מההיא עובדא דינוקא דמתיר לדרוך

סבר כן, וכמ"ש הכ"מ שם, "ונראה שרבינו מפרש הכשירו התירו בהנאה, דאי למשרייה אפילו בשתייה הל"ל והתירו". הרי מצינו שפירש הרמב"ם המשנה כצורתה דהיינו שבזריקה ממש עסקינן כמ"ש הכ"מ הנ"ל.

ולפי זה עדיין יש לדון בסתירת מרן הנ"ל, שאם בזריקה ממש שהוא לא נוגע בחפץ שהוא זורק בשעה שהחפץ נוגע ביין, אנו אמרינן שהיין אסור בשתייה אף בחמתו שהוא אינו מתכוין לנגיעה, ק"ו אם הוא נוגע ע"י דבר אחר שידו עדיין נוגעת באותו חפץ, שהיין אסור בשתייה, ולכן איך כתב מרן בס"קכה. שאין היין אסור אפילו בשתייה. ולכן נראה שיש להוסיף על פירוש מרן הכ"מ בדעת הרמב"ם, ונראה דהכי י"ל, דהיינו שחבית זו עומדת כנגד הבור של יין, והישראל ממלא החבית מהיין שבבור, והחבית עדיין פתוחה קודם הסתימה, ובא העכו"ם ונוטל החבית וזורק אותה בבור בחמתו. ולפי זה צ"ל שהיין בחבית הוא אסור בשתייה, ויש לדמות זה למ"ש הרמב"ם בהל"ד. "העביר כלי חרס פתוח מלא יין אסור שמא נגע בו", ולכן אף בנד"ד יש לחוש שמא נגע בו. ויש להוסיף על זה, שכתב הרמב"ם שם שאם הכלי חרס חסר מותר, דהיינו שבחסר אין לחוש שמא נגע בו, וי"ל שכל זה משום שאין כוונתו לשפוך ולאבד היין מהכלי חרס, אבל בנד"ד אף אם החבית חסר עדיין יש לחוש שמא נגע ביין שהוא אינו מקפיד שלא לשפוך היין בשעה שהוא זורק החבית. אמנם כיון שהוא אינו מתכוין לנגיעה, היין אסור רק בהנאה ומותר בשתייה, כמ"ש הרמב"ם שם בהל"ה. "עכו"ם שנגע ביין ולא נתכוון לזה הרי היין מותר בהנייה בלבד, כיצד כגון שנפל על נוד של יין או שהושיט ידו לחבית על מנת שהיא שמן ונמצאת יין". ולכן אף בנד"ד היין בחבית אסור רק בהנאה ומותר בשתייה. ולפי זה אף כשנשפך היין לבור היין בבור אסור בשתייה גם כן כמ"ש הרמב"ם בהל" מאכלות אסורות פ"טז. הל"כח. "אם עירה יין נסך מצלצול קטן לתוך הבור של יין, אפילו עירה כל היום כולו ראשון ראשון בטל. עירה מן החבית בין שעירה מן המותר לאסור או מן האסור למותר הכל אסור מפני שהעמוד היורד מפי החבית גדול". ולכן אף בנד"ד היין בבור אסור.

(ג) ולפי פירוש זה ברמב"ם, דהיינו שהיין עצמו בחבית הוא אסור בשתייה, יש ליתן טעם לשבח למה כלל הרמב"ם דין זה בשאר דינים בהל"ד. בפ"יב. שכתב הרמב"ם שם, "עכו"ם שנפל לבור של יין והעלוהו משם מת, או שמדד הבור שיש בו יין בקנה, או שהיה מטפח על פי החבית הרתחת כדי שתנוח הרתחה, או שנטל חבית וזרקה בחמתו לבור, הרי זה מותר בהנייה בלבד" ע"ש. הרי

בזה ניצוק כמבואר בטור בס"קכה, מ"מ סבר השו"ע שיש ניצוק, ומה שנשאר בכלי אסור גם כן בשתיה, ולכן ההוא ינוקא ראייה להשו"ע. (מ"מ אין להקשות על הרא"ש מהאי דינא, שי"ל שהטעם שהיין שנשאר בגת אסור בשתיה, הוא אינו משום ניצוק אלא משום שיש משיכת יין במדרון בגת שהרא"ש סבר כרש"י שאף בגת עצמה יש לאסור משום יין נסך, ומשום נגיעת רגליו היין נאסר, שסבר הרא"ש שאף ברגל יש ניסוך, אלא מ"מ כיון שהעכו"ם טרוד במלאכתו אין כאן כוונת ניסוך והיין אסור רק בשתיה בלבד. ועוד אין להקשות על הרא"ש שאם העכו"ם טרוד במלאכתו אין לאסור היין שיצא במעצרא זיירא מטעם כחו, שאנו קי"ל שאין איסור שתיה בכחו כשאין כוונה כמ"ש מרן קכה. א. ששאני התם בס"קכה. א. שהעכו"ם לא ידע שיש שם יין כלל, אבל אם הוא ידע שיש שם יין אבל הוא רק טרוד במלאכתו ואינו מתכוין לניסוך, עדיין י"ל שכחו אסור בשתיה. וכן ראיתי סברה זו בט"ז בס"קכד. סוף ס"ק יז. וכן כתב הנקד"כ בס"קכג. בד"ה אלא, על דברי הט"ז בס"ק יז. ע"ש.)

**ולדעת הרשב"א** היין הבא מכחו אסור בהנאה, מ"מ הוא סבר שמה שנשאר בכלי כשהוא מערה מהכלי הוא אסור רק בשתיה כמבואר בב"י בס"קכה. בד"ה ולענין, וי"ל שזה הוי כמעורב שפסק מרן בס"קלד. ב. שהיין מותר בהנאה חוץ מדמי יין נסך שבו. וכן הוא במרן בס"קכו. ז. ע"ש. ולכן כשהעכו"ם דרך עם הישראל בגת, היין שיצא ע"י העכו"ם חוץ מהגת שהוא אסור הוי כחו מחמת הדריכה כדאמרינן במעצרתא ואסור הכל, דהיינו אף היין שנשאר בגת מטעם ניצוק כחו כמ"ש רעק"א, אלא כיון שהוא מדין תערובת והיין בגת הוא היתר והיין שיצא מכחו הוא איסור י"ל שהוא עדיין מותר בהנאה חוץ מדמי יין שבו. ולפי זה להרשב"א אף מ"ש בע"ז ס. דמעצרא זיירא אסור מטעם כחו, היין הנשאר בגת אסור בשתיה ומותר בהנאה. אלא לדעת הראב"ד מה שנשאר בכלי כשהוא מערה ממנו הוא אסור בהנאה כמבואר בב"י הנ"ל. ולכן איך אמרינן שהיין בגת אסור רק בשתיה ומותר בהנאה, ולזה תירץ הרעק"א שלגבי מה שאמר ההוא ינוקא, הוא נחשב ככח ישראל וכח עכו"ם מעורבים ולכן אין איסור הנאה בזה כמ"ש מרן בס"קכה. ג., אלא שהוא הקשה על תירוץ זה שי"ל שאין בזה כוחם מעורבים כלל כמבואר בדבריו. ובסוף הוא הקשה על הרמב"ם, שהרמב"ם סבר בפ"יב. דהל"ל מאכלות אסורות הל"ב. שכחו אסור בהנאה כמ"ש הכסף משנה שם (ומ"ש ברעק"א הנ"ל שהוא המגיד משנה נראה שהוא טעות הדפוס), אלא בפ"יא. הל"יב. הוא כתב, "עכו"ם שדרך היין

בציירנא לידיה, והא מ"מ הוי כחו מחמת הדריכה כדאמרינן במעצרתא ואסור הכל מטעם ניצוק כחו, אע"כ דכחו אינו אסור רק בשתיה. ולהרשב"א דס"ל כח אסור בהנאה וס"ל גם כן דאמרינן בכחו ניצוק גם כן נחא דהא ס"ל דכל ניצוק אין בו איסור הנאה דהוי רק כמעורב דמותר חוץ מדמי יין שבו, אך להראב"ד דס"ל דניצוק אסור בהנאה קשה לכאורה, וצ"ל דכיון דהישראל דורך עמו הוי כח ישראל וכח עכו"ם מעורבים, אולם לא ידענא בכה"ג שדורכים על גוף הענבים כדאמרינן והא נגע ברגל אם נקרא כח ישראל וכח עכו"ם מעורבים, דהא מ"מ באותו מקום שדורך העכו"ם מאותם הענבים זב היין מכחו לבד, ולכאורה לא מקרי מעורב רק ששניהם עירו ביחד או שהטעינו הקורה על הענבים ביחד וצ"ע לדינא. והנה לדעת הרמב"ם דכחו אסור בהנאה כמ"ש הה"מ תמוה לי מאד מדברי הרמב"ם והוא לשון המחבר לעיל (ס"קכג). עכו"ם שדרך וכו' אסור בשתיה וצ"ע ג."

**ויש לבאר** דבריו ביותר ביאור. כתוב בע"ז נו: "ההוא ינוקא דתנא עבודת כוכבים בשית שני, בעו מיניה מהו לדרוך עם העובד כוכבים בגת, אמר להו דורכין עם העובד כוכבים בגת, והא קא מנסך בידיה, דציירנא להו לידיה, והא קא מנסך ברגל, ניסוך ברגל לא שמייה ניסוך." ופירש הרמב"ם בפ"יא. מהל"ל מאכלות אסורות בהל"יא. ויב. שהיין מותר בהנאה אלא הוא אסור בשתיה, וכן כתב הכסף משנה שם והרדב"ז, וכן הוא בר"ן בע"ז שם וכן הוא לרשב"א בתורת הבית בשער שני (דף מג: בדפוס שתחת ידי). וגם מצינו בע"ז ס. שכתוב שם, "מעצרא זיירא רב פפי שרי רב אשי ואיתימא רב שימי בר אשי אסר, בכחו כ"ע לא פליגי דאסיר כי פליגי בכח כחו." ופירש"י מעצרא זיירא. גת דאין דורכין אלא כובשין בקורה." וגם פירש, "בכחו. היכא דענבים נסחטים מכחו כגון שעולה על הנסרים שעל התפוח ומכבידם." הרי שכחו אסור.

**לפי זה** לדעת השו"ע שסבר שהיין שבא מכחו אסור רק בשתיה, הכל אתי שפיר שלגבי ההוא ינוקא היין אסור רק בשתיה. וכן לגבי מעצרא זיירא שהיין אסור, פירשו הוא אסור רק בשתיה ולא בהנאה. ולכן כשהיין יוצא חוץ מהגת מכחו, זה דומה למערה מהכלי שהיין אסור בשתיה. וכן היין שנשאר בגת אסור בשתיה גם כן מטעם ניצוק. וזה כמו שמצינו שאין איסור של כחו מתחיל עד שהיין יוצא לחוץ מהגת כמבואר ברמ"א בס"קכג. כא. והש"ך שם ס"ק מד. ע"ש. ולכן זה ראייה לשו"ע שסבר כהרא"ש שמה שיוצא מהכלי אסור רק בשתיה ולא בהנאה, אלא אף שהרא"ש סבר שמה שנשאר בכלי מותר בשתיה ואין לומר

ולא נגע בו, והרי ישראל עומד על גביו, וישראל הוא שכנסו בחבית, הרי זה אסור בשתיה." וכן פסק מרן בס"קכג. כב. ע"ש. הרי שכאן יש כחו של עכו"ם כשהיין יצא חוץ מהגת והוא אסור בהנאה, ולכן איך כתב הרמב"ם שהיין שיצא לחוץ והישראל כנסו בחבית הוא אסור רק בשתיה, וצ"ע ג.

(ב) אלא נראה לענ"ד שאין מכל הנ"ל קושיא על הרמב"ם, שהרמב"ם סבר כההוא ינוקא דניסוך ברגל לא שמיה ניסוך כמ"ש הכסף משנה בפ"א. הל"א. וברדב"ז שם הל"ב. והלחם משנה שם. ולכן י"ל שכמו שאנו אמרינן לגבי נגיעה שניסוך ברגל לא שמיה ניסוך, כמו כן י"ל שכח העכו"ם אסור רק אם הכח בא מידו, אבל הכח הבא מרגלו אינו אסור בהנאה. ולפי זה אף אם העכו"ם דרך בגת בפני עצמו ואין חשש של נגיעה ידו, אין לאסור היין בהנאה משום נגיעה שלא שייך חשש ניסוך ברגליו, וכן אין לחוש לכחו שלא שייך איסור כחו ברגלו כדי לאסור היין בהנאה. ומ"ש בע"ז ס. לגבי מעצרא זיירא שהיין אסור אף שנראה שהעכו"ם עלה ברגליו על הנסרים לסחוט הענבים כנראה מלשון רש"י שם, י"ל שאה"נ שהיין מותר בהנאה, אלא שהוא אסור רק בשתיה, או י"ל שכיון שלא אמרינן בזה "דציירנא להו לידיה", שפיר יש לחוש שמא כשהוא עולה על הנסרים הוא סומך את עצמו בידיו על הנסרים ונסחט היין מכח ידיו גם כן. ולפי זה שפיר כתב הרמב"ם, שאף כשהעכו"ם דרך בגת בפני עצמו והוא אינו נוגע בידיו, היין אסור רק בשתיה, וזה מפני שאין איסור בכח שבא מרגליו כמו שאין יין נסך מנגיעת רגליו.

ועוד יש להעיר על מ"ש רעק"א הנ"ל לגבי הראיה לדעת מרן שכחו אסור בשתיה ומה שנשאר בכלי גם כן אסור בשתיה משום ניצוק, וז"ל "לכאורה נראה ראייה לשיטה זו מההיא עובדא דינוקא דמתיר לדרוך בציירנא לידיה, והא מ"מ הוי כחו מחמת הדריכה כדאמרינן במעצרתא ואסור הכל מטעם ניצוק כחו". ולענ"ד נראה שאין ראייה מסוגיית זו לדעת מרן. ובתחילה יש לבאר דעת מרן בס"קכג. כא. וז"ל שם, "אין דורכין עם העכו"ם בגת שמא יגע בידים וינסך, ואפילו היה כפות." ומקורו מדברי הרמב"ם בהל" מאכלות אסורות פ"א. הל"א. ע"ש. ויש להקשות על מרן בזה, שהרמב"ם כתב כן כיון שהוא סבר שניסוך ברגל לא שמיה ניסוך, ולכן אם הוא דרך ברגליו אין איסור הנאה בזה. אמנם מרן סבר שאף נגיעה ברגליו שמיה ניסוך והיין אסור בהנאה, וכן הוא בבדק הבית בס"קכד. בסוף ד"ה אבל הרי"ף, שכתב "ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרא"ש סוברים דמגע רגל אוסר בהנאה הכי נקטינן וכ"ש שגם

הרמב"ם ז"ל אפשר שסובר כן". וכן פסק בשו"ע בס"קכד. יא. ע"ש. ולפי זה קשה על מרן איך הוא הביא דברי הרמב"ם בשו"ע שאין חשש של נגיעה בידים שהיין אסור רק בשתיה. (ואף שבבדק הבית כתב מרן שאפשר הרמב"ם סבר דמגע רגל אסור בהנאה, מ"מ בכסף משנה הוא לא סבר כן, וכן דעת הרדב"ז והלחם משנה הנ"ל, ואין לזוז ממה שהוא פשוט לדעת מרן בכסף משנה מפני מה שהוא רק ספק בבדק הבית, ובפרט שאף הרשב"א סבר בדעת הרמב"ם שאין מגע רגל אסור בהנאה כמבואר בכסף משנה הנ"ל. ואף שהש"ך כתב בס"קכג. ס"ק מג. שהרמב"ם סבר שנגע ברגל אסור בהנאה, מ"מ כבר העיר עליו רעק"א שם.)

ולכאורה יש לתרץ דעת מרן שהוא סבר כהרא"ש, דהיינו שאף שהרא"ש סבר דמגע רגל אסור בהנאה, מ"מ עדיין סבר הרא"ש כההוא ינוקא שהיין בגת אסור רק בשתיה, והוא מפני שסבר הרא"ש שכיון שיש טירדה בדריכה העכו"ם אינו מתכוין לנסך, ולכן היין אסור רק בשתיה. וכן ביאר הב"י בס"קכד. בד"ה ולענין ניסוך, ע"ש. אלא זה אינו, שהלא לדעת הרא"ש אף אם נגע בידיו עדיין היין מותר בהנאה כיון שהוא טרוד במלאכתו כמבואר בב"י שם, ולכן אם מרן סבר כהרא"ש לא הוי ליה להביא לשונו של הרמב"ם שמוכח שאם נגע בידיו היין בגת אסור בהנאה. ועוד מרן לא פסק כהרא"ש בזה, כמ"ש בב"י בס"קכד. בד"ה ומ"ש בן מדדו, שכתב שם, "וכיון שהרי"ף והרמב"ם ורש"י מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן". וכן בשו"ע בס"קכד. יט. הוא השמיט הדין של מדדו ביד מטעם זה, וכתב רק הדין המוסכם שמדדו בקנה, ורק הרמ"א שם הביא דעת הרא"ש בשם י"א ע"ש. ולפי זה אין לבאר דעת מרן בס"קכג. יא. לגבי היין בגת שהוא אסור רק בשתיה, על פי דברי הרא"ש.

וכן הוא בש"ך שם בס"ק מג. שהוא הקשה על מרן איך הוא הביא דברי הרמב"ם, שהלא פסק מרן שמגע רגל אסור בהנאה. ולכן תירץ הש"ך "אם כן בע"כ מיירי כאן שדרך על גב עצים, זה נ"ל בדעת המחבר". הרי בדריכה ע"י עצים אין נגיעה ביין כלל, ולכן אין מקום לומר כאן שמגע רגליו אסור בהנאה. וכן ראיתי בבית מאיר שם, שהקשה כן וכתב, "אמנם בשו"ע מוכרחים דבריו דמיירי בדריכה שע"י עצים דאיהו נמי לא פסק בס"קכד. כך אם ממדדו בקנה ולא ביד, ופוסק נמי דניסוך דרגל שמיה ניסוך, וע"כ דאיירי דנדוך ע"י עצים" ע"ש. ולענ"ד פירוש זה בדעת מרן קשה, שכתב הכסף משנה על דין זה ברמב"ם "ואין לדחות דכל הני מיירי שלא נגע בענבים שבגת כגון ששם

ד) ועוד יש להעיר על מ"ש רעק"א הנ"ל ליישב דעת הראב"ד וז"ל "אך להראב"ד דס"ל דניצוק אסור בהנאה קשה לכאורה, וצ"ל דכיון דהישראל דורך עמו הוי כח ישראל וכח עכו"ם מעורבים, אולם לא ידענא בכה"ג שדורכים על גוף הענבים כדאמרינן והא נגע ברגל אם נקרא כח ישראל וכח עכו"ם מעורבים, דהא מ"מ באותו מקום שדורך העכו"ם מאותם הענבים זב היין מכחו לבד, ולכאורה לא מקרי מעורב רק ששניהם עירו ביחד או שהטעינו הקורה על הענבים ביחד וצ"ע לדינא." ואף בזה י"ל שסבר הראב"ד כהרמב"ם שמגע ברגליו אינו אסור בהנאה, ולכן אף כחו ברגליו אינו אסור בהנאה. ועוד יש להעיר שאם אמרינן בזה שכח עכו"ם וכח ישראל מעורבים ביחד, הלא יש להתיר היין לגמרי בשתיה כמ"ש מרן בס"קכה. "אם כח ישראל וכח עכו"ם מעורבים יחד כגון ששניהם עירו ביחד מותר בדיעבד", דהיינו אף בשתיה. אמנם כל זה לדעת מרן, אבל לדעת הראב"ד י"ל להיפך, שהוא סבר שאף אם כח העכו"ם וכח הישראל מעורבים, עדיין היין אסור בהנאה, כמ"ש התורת הבית בשמו, והב"י בס"קכה. ד"ה כח. א"כ אין מועיל תירוץ זה ליישב שיטת הראב"ד. ולכן נראה לענ"ד כמו שכתבתי שסבר הראב"ד כהרמב"ם שאין ניסוך ברגל, שהלא הוא לא השיג על הרמב"ם כלל בזה ועוד הרשב"א בתורת הבית לא הביא שהראב"ד פליג עליו בענין זה, ולכן אף בכחו אין איסור הנאה אם הכח בא מרגליו.

ואגב יש להעיר על הט"ז בס"קכג. טו. שעל הדין של אין דורכין עם העכו"ם בגת שמא יגע בידים, הוא כתב "ואע"ג דברגל יש נמי איסור כמ"ש בס"קכד (כצ"ל) מ"מ שאני הכא שישאל דורך עמו, ומבואר בס"קכה. דמסייע ישראל אפילו ביד יש קולא שם." והלא מבואר שם שהיין מותר בשתיה, ולכן איך אמרינן הכא שהיין אסור בשתיה.

הרי מבואר מכל הנ"ל שאין להקשות על הרמב"ם לגבי דריכת עכו"ם בגת כשהוא אינו נוגע בידיו שהיין אסור בשתיה, שהלא לדעת הרמב"ם כחו אסור בהנאה, ששאני הכא שכחו בא מרגליו ולדעת הרמב"ם אין מגע רגליו אסור בהנאה, ולכן אף כחו שבא מרגליו אינו אסור בהנאה. כן נראה לענ"ד ליישב קושיית רעק"א הנ"ל.

דפים על ענבים שבגת ודרך עליהם, דא"כ לא ה"ל למיסתם סתומי." ולכן אף מרן עצמו בשו"ע ה"ל לבאר שהוא איירי בדפים, ולא ה"ל למיסתם סתומי. ואף שהש"ך הרגיש בזה וכתב, "ואפשר דוקא מהרמב"ם דייק משום דלא ה"ל למסתם סתומי, אבל המחבר הא פי' לקמן דניסוך דרגל שמיה ניסוך, א"כ בע"כ מיירי כאן שדרך ע"ג עציים." ולענ"ד אין זה מספיק, שכל כך לא ה"ל למרן לסמוך על מה שהוא כתב במקום אחר, וכאן העיקר חסר מדינו, דהיינו דבעינן דפים, ולכן פירוש זה בדעת מרן דחוק בעיני. וכן מה שפירש הט"ז בדברי הרמב"ם בפ"א. הל"ב., והוא מ"ש בשו"ע שם סע"כב., שאין כאן אלא כח עכו"ם דהא לא נגע אפילו ברגל שהעכו"ם דרך על הדפים, אף זה אינו כמ"ש הנקה"כ שם בשם הכ"מ. וכן הוא ברדב"ז על הרמב"ם.

ושוב ראיתי במטה יהונתן שם שתירץ קושיא זו, וכתב שמרן איירי כאן רק בגת פקוקה, ולכן כיון שאין המשכה ביין בגת פקוקה א"א לבא לידי ניסוך ברגליו, אף שמרן סבר שמגע רגל אסור בהנאה, ע"ש כל דבריו. ואף בזה י"ל שאם מרן סבר כן הו"ל לפרש כל זה, שאל"כ העיקר חסר מדבריו בדין זה.

ג) לכן נראה שיש לפרש דעת מרן באופן אחר, דהיינו שבשלמא שבדין מגע רגל לחוד שיש להחמיר ודלא כדעת הרמב"ם ויש לאסור היין בהנאה, וכן בשלמא לגבי הדין של מדדו בידיו וטרוד במלאכתו לחוד שיש להחמיר ודלא כדעת הרא"ש, אבל כשהשני דינים באים ביחד לגבי הדין של גת וההוא ינוקא, שפיר יש לצרף דעת הרמב"ם והרא"ש ביחד לעשות ספק ספיקא לקולא. ולכן שפיר כתב מרן כלשון הרמב"ם בס"קכג. "אין דורכין עם העכו"ם בגת שמא יגע בידים וינסך, ואפילו היה כפות." שבדין זה הוא טרוד במלאכתו, וגם יש מגע רגל, משא"כ כשכל דין בא בפני עצמו שהוא החמיר במגע רגל ובמדדו ביד. ולפי זה שפיר הביא מרן דברי הרמב"ם בס"קכג. ואין בפירוש זה שום דוחק בלשונו שם, כן נראה לענ"ד.

ונחזור למ"ש רעק"א הנ"ל שיש ראייה לדעת מרן מהאי עובדא דינוקא, שהלא לדעת מרן הטעם שהיין מותר בהנאה הוא מפני שאנו קי"ל שמותר לדרוך עם עכו"ם בגת מפני שכאן הוא טרוד במלאכתו, וגם יש לצרף הטעם שמגע רגליו אינו אסור בהנאה, ולכן י"ל שרק בכה"ג כחו מותר בהנאה ואסור רק בשתיה, אבל אה"נ שעדיין י"ל שכשהעכו"ם מערה מכלי בידיו וגם כשהוא אינו טרוד שהיין שיוצא לחוץ אסור בהנאה. ולכן אין ראייה מעובדא דינוקא לדעת מרן לגבי כחו אסור בשתיה בלבד.

### סימן עא.

**שאלה:** האם יש ליישב דעת מרן מקושית הש"ך לגבי אי יש איסור שתיה ביין הנשאר בכלי אחר שהעכו"ם מערה קצת היין מהכלי.

**תשובה:** (א) כתב מרן בס"קכה. "נטל עכו"ם כלי של יין והגביהו ויצא היין, אע"פ שלא שכשך נאסר בשתייה, שהרי היין בא מכחו, ומה שנשאר בכלי אסור גם כן משום נצוק". וכתב הש"ך שם בס"ק א. "קשה דלעיל ס"קכד. יד. פסק דמה שנשאר בפנים מותר, והיינו משום דלא החמירו כחו בניצוק, וכן לקמן ס"ע"ח. העתיק לשון הטור דהיוצא אסור בשתייה, ומשמע דמה שבפנים מותר, ועוד קשה דהא ניצוק אינו אלא ביין האסור בהנאה כדלקמן ס"קכו. ה. והכא כיון דהיוצא לא נאסר אלא בשתייה אמאי מה שנשאר בכלי אסור משום ניצוק, וכן קשה על הרב וצ"ע". ע"ש.

**ולענ"ד** נראה שיש לבאר דעת מרן לפי מ"ש מרן בס"קכו. ב. "הא דנצוק חבור ה"מ בהפסד מועט אבל בהפסד מרובה כגון שהוציא מהחבית לכלי שיש בו יין נסך מותר". ולפי זה יש להבין מ"ש מרן בס"קכד. יד. "חבית שנטלה ממנו הברזא והכניס בה עכו"ם אצבעו עד שנגע ביין כולו אסור, וכן אם הוציא הברזא התחובה בנקב והיתה נוגעת עד היין שא"א שלא שכשך. אינה עוברת כל עובי השוליים בענין שא"א לו לשכשך, כשמוציא הוי כמו כחו ומה שנשאר בחבית מותר אפילו בשתייה, ומה שיצא אסור בשתייה". הרי מה שנשאר בחבית מותר בשתייה אף שיש ניצוק, ולכן הקשה הש"ך מכאן למ"ש מרן בס"קכה. א. שבניצוק אף מה שנשאר בכלי אסור. אלא נראה שאין כאן קושיא שבס"קכד. יד. מרן איירי בחבית שהוא כתב בתחילה "חבית שנטלה...", ולכן ממילא שיש כאן הפסד מרובה ומה שנשאר בחבית מותר. אמנם מ"ש מרן בס"קכה. א. הוא בסתם כלי שאין בזה הפסד מרובה ולכן היין הנשאר בכלי אסור.

**וראיתי** במטה יהונתן בס"קכד. יד. שהוא תירץ הקושיא באופן אחר וכתב בשם אמ"ר, "דבשלמא התם דנאסר מה שהוא יוצא משום שהוא כחו ממש דאי לאו כחו לא היה יוצא כלום, דהיינו שהגביה את הכלי, א"כ כל הוצאת היין היה בא מכח עכו"ם משום הכי גם מה שבתוכו מטעם ניצוק, משא"כ הכא דאין גורם ההוצאה רק שהוא מסלק הברזא וממילא יוצא אח"כ היין דזהו קיל מכחו דלקמן ס"קכה. ולכן אינו נאסר כל היין מטעם ניצוק, וזה שדייק

המחבר כאן בלשונו הוי 'כמו' כחו וק"ל. ולענ"ד כן הוא שלגבי החבית הוי רק סילוק בעלמא, אבל עדיין היין היוצא הוא כח ראשון, וידוע שהכח ראשון נחשב ממש ככחו כדמצינו בסנהדרין עז: "אמר רב פפא האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא, גירי ידיה הוא". ופירש"י. "גירי ידיה הוא. הן הן חציו, והרי הוא כזורק בו חץ וכדמפרש ואזיל שהמים באים בכח ראשון עליו מיד" ע"ש. הרי כח ראשון ממש גיריה ידיה, וכן מצינו בחולין טז. וכן הוא במרן ביו"ד ס"ו. ע"ש. ולכן אף בנד"ד כשהוא מסיר אצבעו היין שבא מכחו נחשב גיריה ידיה והוא ממש כחו והוא אסור, ולכן ה"ה שיש ניצוק כמו כשהוא מערה יין מכלי, ואין לחלק ביניהם. ולכן אף כשהוא מסיר אצבעו י"ל שהיין הנשאר אסור. אלא צ"ל כמו שכתבתי ששאני החבית שיש כאן הפסד מרובה כמבואר במרן בס"קכו. ב.

**ב) אלא** שעדיין יש להבין מ"ש מרן בס"קכה. ח. שאף מזה הקשה הש"ך, וכתב מרן שם, "עכו"ם שמערה מכלי שבידו לכלי שביד ישראל היוצא אסור בשתייה...". וכתב הש"ך שם בס"ק טו. "היוצא אסור משמע, אבל מה שבפנים מותר". וזה כלשון הטור שפסק שמה שבפנים מותר בשתייה. ולענ"ד י"ל שמרן לא כתב שמה שיוצא אסור כדי לומר שמה שבפנים ודאי מותר, שמה שבפנים תלוי רק אם יש הפסד מרובה או לא כגון אם הוא כלי גדול ויש הרבה יין או שמא אותו יין יקר מאד או שהוא רוצה היין למצוה כגון קידוש או ד' כוסות ואין לו אחר וכדומה, ולכן מרן לא בא לפרש הדין לגבי מה שבפנים שהוא סמך על מה שהוא כתב בס"קכו. ב. לבאר את זה, אלא שהוא כתב מה שהוא מוסכם בלבד, דהיינו שמה שיוצא מהכלי אסור, ואף שזה כלשון הטור, מ"מ אין לומר משום זה שהוא אזיל כשיטת הטור, אלא שיש לפרש דברי מרן כמו שביארתי. ואף שבס"קכה. א. כתב מרן הלשון של כלי, ועדיין כתב שמה שנשאר בתוך הכלי אסור, צ"ל שכאן הוא איירי בכלי קטן שאין בו הפסד מרובה, והוא סמך על מ"ש בס"קכו. ב. לבאר את זה. שוב ראיתי שמרן בס"קכו. ז. כתב "גת שהיין יורד ממנו לבור ונגע עכו"ם בקלוח היורד אם יש בחרצנים וזגים וענבים שבגת ששים כנגד הקילוח לא נאסר מה שבגת". הרי שאם אין ששים, מה שבגת אסור משום ניצוק, אף שמסתמא יש הפסד מרובה בגת יותר מבחבית. וראיתי בדגול מרבבה שם שכתב, "הא ודאי דגבי חבית לא אמרינן ניצוק חיבור כמבואר בס"ע"ב. וקל וחומר גת שהוא יותר מחבית, וא"כ ודאי דמיירי כאן שאין כאן הפסד כלל ויכול למכרו לעכו"ם וא"צ אפילו לזלזל קצת" ע"ש. הרי הכל לפי הענין אם יש הפסד או לא,

## סימן עב.

**שאלה:** האם יש איסור הנאה מפאה נכרית שיש בה קצת שעורות מתקרובת ע"ז.

**תשובה:** (א) בתחילה יש לומר שיש בזה מחלוקת הראשונים אם תקרובת ע"ז אסורה בהנאה מן התורה או רק מדרבנן. התוספות בפ" המרובה עב: נסתפקו בזה דיילמא דוקא באכילה אסורה מן התורה אבל בהנאה אינה אסורה אלא מדרבנן, ומ"ש בפ" אין מעמידין כט. דהוקש זבח למת, לאכילה איתקש דבר תורה ולהנאה מדרבנן. ודעת הריטב"א בקידושין נח. יש איסור תורה, ודעת הרמב"ם בע"ז פ"ז הל"ב. היא דלוקה על הנאה. אמנם ראיתי ברשב"א לקידושין נח. גבי חולין שנשחטו בעזרה דס"ל דתקרובת ע"ז אינה אסורה בהנאה כי אם מדרבנן, והביא כן משם התוספות ע"ש. ועיין עוד בזה בדברי אמת בענין דברי סופרים ס"ה. שהוא האריך בזה. ולכן אף בנד"ד י"ל שיש מחלוקת אם יש כאן איסור תורה או לא בשעורות אלו של תקרובת ע"ז.

**וידוע** הוא שאין ביטול בע"ז, ולכן אף אם יש רק שערה אחת בפאה נכרית י"ל שכל הפאה נכרית אסורה בהנאה. אלא נראה שיש מקום לומר, שכיון שהאשה מכוונת למצוה בלבישת הפאה נכרית כדי שלא לגלות ערותה, אז י"ל בזה מצות לאו ליהנות ניתנו, וזה כמו שמצינו בחולין פט. לגבי כסוי הדם "אמר רבי זעירא ואיתימא רבה בר ירמיה מכסין בעפר עיר הנדחת, ואמאי איסורי הנאה הוא... רבא אמר מצות לאו ליהנות ניתנו". ואחר כך הקשה הגמרא מדין לולב ושופר שאין יוצאין בשל עכו"ם, ותירץ "אמר רב אשי הכי השתא, התם שיעורא בעינן ועבודת כוכבים כתותי מכתת שיעורא, הכא כל מה דמכתת מעלי לכסוי". הרי שרק בדבר שצריך שיעור יש פסול, אבל מצוה שאין בה שיעור כמו בכסוי הדם הוא יוצא י"ח כיון שמצות לאו ליהנות נתנו. ולפי זה כן י"ל בפאה נכרית שאין שיעור קבוע לה אלא רק כסוי בעינן כמו שמצינו לגבי כסוי הדם. ולכן שפיר י"ל לגבי פאה נכרית שמצות לאו ליהנות ניתנו.

**מ"מ** עדיין יש לדון בזה אם זה מותר רק בדיעבד או אף לכתחילה. כתב הרמב"ם בהל" שופר פ"א. הל"ג. "שופר של עכו"ם אין תוקעין בו לכתחילה ואם תקע יצא". וכן הוא במרן באו"ח ס"תקפו. ג. וכתבו האחרונים שאין זה מותר לכתחילה כיון דאמאיס לגבוה, וכדמצינו באו"ח ס"קנד. יא. ע"ש. וכן הוא ברש"י בסוכה לא: לגבי לולב

ולפי זה כמו כן י"ל במה שכתב מרן לגבי כלי שהוא תלוי אם יש הפסד או לא כדביארתי לעיל.

**ועוד** הקשה הש"ך הנ"ל "דהא ניצוק אינו אלא ביין האסור בהנאה כדלקמן ס"קכו. ה. והכא כיון דהיוצא לא נאסר אלא בשתייה אמאי מה שנשאר בכלי אסור משום ניצוק". כן הוא, שכתב מרן בס"קכו. ה. "המערה יין לתוך כלי של עכו"ם שלא הודח ואין בו משקה טופח, את שעירה בו אסור בשתייה ואת שעירה ממנו מותר אפילו בשתייה". וטעמו כמ"ש הש"ך שם בס"ק ט. "שלא אמרו ניצוק חבור אלא המערה לתוך יי"נ האסור בהנאה רשב"א וכ"כ רבינו ירוחם..." ע"ש. וכן הוא בגר"א שם בס"ק ט. וראיתי במטה יהונתן בס"קכה. א. שתירץ, דהתם בס"קכו. ה. "אין איסור רק מחמת שאחז"ל אסור להשתמש בכלי של יי"נ של עכו"ם כמבואר בש"ס ופוסקים, א"כ בשלמא היכא שאיסורו הוא מחמת תערובת ויי"נ א"כ שפיר אמרינן ניצוק חיבור והוי כאלו הכל מעורב, משא"כ הכא שהאיסור הוא מחמת שהכלי הוא של יין נסך לכן אסור להשתמש בו, וכה"ג לא אמרינן ניצוק חיבור" ע"ש כל דבריו. ולענ"ד אף שחילוק נכון הוא מ"מ אין זה הטעם כלל, שהרשב"א שהוא המקור לדין זה לא כתב טעם זה אלא שהטעם הוא שלא אמרינן ניצוק אלא כשיש איסור הנאה כמבואר בש"ך הנ"ל, ולכן קשה לומר שמרן פליג על טעם זה, ולכן אין להלום טעם חדש בדברי מרן שלא הוזכר בראשונים.

**ולענ"ד** נראה שיש לחלק באופן אחר, שבשלמא כשאין בו משקה טופח, שלכ"ע האיסור הוא רק בשתיה ולא בהנאה, אבל בדין של מערה מכלי הוא חמור טפי כיון שמצינו שלדעת הרמב"ם ור"י והראב"ד והרשב"א שהיין היוצא הוא אסור אף בהנאה כמבואר בכסף משנה בהל" מאכלות אסורות בפ"י. הל"ב. ע"ש. ולכן בשלמא שמרן בשו"ע פסק כהרא"ש במילתא דרבנן שהיין אסור רק בשתיה ולא בהנאה כמ"ש בב"י בס"קכה. בד"ה ולענין, מ"מ הוא פסק שיש לחוש שהיין שנשאר בכלי אסור גם כן כיון שכמה פוסקים סברו שיש ניצוק. ולכן הוא אסר אף היין שנשאר בכלי בשתיה כמו היין שיצא לחוץ. ואין לדמות זה לדין של אין בו משקה טופח שלכ"ע אין בזה איסור הנאה. כן נראה לענ"ד לבאר דעת מרן.

של ע"ז ע"ש. וכן הוא לגבי סנדל של חליצה ביבמות קג: אלא שראיתי ברמב"ם בפ"ד מהל' שחיטה הל"ג. שכתב לגבי כסוי הדם "מותר לכסות בעפר עיר הנדחת." וכן כתבו האחרונים ביו"ד ס"כח. כמבואר בכה"ח שם אות קמז. הרי שזה מותר לכתחילה. ונראה שהחילוק הוא כמבואר בתוספות בחולין פט. בד"ה והתניא, שכתבו בשם ר"ת, "לכתחילה לא יטול ולא יתקע ולא יחלוץ דמאי לענין מצוה לפי שהיה עליה שם עכו"ם, אפילו את"ל דשרי לכסות בעפר עכו"ם לכתחילה כמו בשל עיר הנדחת לא דמי כיסוי לחליצה דלענין כסוי לא חיישינן ממאי דמאיס". וכן הוא בריטב"א שם וכן הוא בתוספות ביבמות קג: בד"ה סנדל.

**ולענ"ד** נראה שהטעם שלא שייך מיאוס לגבי כסוי הדם הוא מפני שמצינו שמותר לכסות בזבל כמבואר במשנה בחולין פח. שיש ללמוד מעפר שמותר לכסות בכל דבר שמגדל בו צמחים, הרי שלא חיישינן כלל למיאוס אף שזבל הוא מצוואת בהמה, ואם אמרינן שאין מכניסין מי רגלים למקדש מפני הכבוד כ"ש שיש מיאוס בזבל, אלא מצינו שאין חשש של מיאוס לגבי כסוי הדם. שוב ראיתי בכנה"ג ביו"ד סוף ס"כח. שהאריך לבאר החילוק בין כסוי הדם ושופר ע"ש. וראיתי בכפות תמרים בסוכה לא: בד"ה כתבו עוד ואפילו, שהוא הקשה על מ"ש התוספות וכתב, "וקשה אמאי בכיסוי לא חיישינן למיאוס דאתי מעו"ג, הלא אמרינן בפ" במה מדליקין כב. ושפך וכסה במה ששפך יכסה ולא יכסנו ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו, וצ"ע." ולענ"ד נראה שיש לחלק שהדין של בזוי מצוה הוא לגבי האיש ואם הוא עושה מעשה לבזות המצוה כמו מעשה ברגליו, או אם הוא מונה מעות לפני נר חנוכה, אבל לגבי כסוי הדם אין בזיון במעשה האיש אלא החפצא של המצוה דהיינו העפר הוא מדבר מאוס ובוזה לא מקפידין כיון שמעשה המצוה דהיינו הדרך כסוי הוא בדרך כבוד, דהיינו בידו ולא ברגליו. ולפי זה יש לדון לגבי הפאה נכרית בנד"ד, ונראה שאין להשתמש בה לכתחילה משום מיאוס לגבוה. אלא נראה שעדיין יש לחלק ונראה שבשלמא לגבי שופר לולב או סנדל של חליצה, כיון שהם עומדים בפני עצמם והם ניכרים לכל יש בהם מיאוס, אבל לגבי הפאה נכרית י"ל שיש ביטול ברוב של היתר ואין השערות האסורות ניכרות, לכן אין כאן מיאוס. ולפי זה אף לכתחילה מותר לאשה לכסות שערותיה בפאה נכרית זו, ואין לחוש למיאוס לגבי מצוה יקרה זו של כסוי שערותיה. ואף שמצינו באו"ח קנד. יב. שכתב מרן, "עכבר שנמצא בשמן של בהכ"נ אם הוא מאוס אסור להדליקו בבית הכנסת." וכתבו כמה אחרונים שאף אם

השמן מותר באכילה משום שיש ששים כנגד האיסור, מ"מ עדיין הוא אסור משום מיאוס כמ"ש הכה"ח שם בס"ק פט. מ"מ יש לחלק ששאני התם כיון שהעכבר מצד עצמו הוא דבר מיאוס, אבל לגבי השערות וכדומה מצד עצמם אינם דבר מיאוס כלל שהלא בשערות המותרות אין מיאוס כלל, אלא כל המיאוס הוא מפני ששם ע"ז חל עליהם כמ"ש התוספות הנ"ל, ולכן בזה י"ל אם יש ביטול השם אז שוב אין מיאוס ולכן כיון שברוב של היתר אין השם של איסור שם, אז ממילא אין מיאוס, ואף שהתערובת עדיין אסור בהנאה מ"מ הנאה אסורה טפי ממיאוס ולכן החמירו בה בכל שהוא משא"כ במיאוס שכיון שיש רוב של היתר פרח השם של איסור והוא מותר.

**ויש** לדמות זה למ"ש מרן באו"ח ס"יא. ח. "המשתחוה לבהמה צמרה פסול לציצית, המשתחוה לפשתן נטוע כשר לציצית שהרי נשתנה". והטעם הוא משום מיאוס כמבואר במ"ב שם בס"ק לה. ואף שיש שינוי קצת מצמר בהמה לציצית מ"מ עדיין זה אסור, משא"כ מפשתן לציצית שיש שינוי גמור, עיין מ"א שם. ונראה שיש לדמות נד"ד שיש ביטול ברוב היתר לסיפא דהיינו לפשתן, שאף שאין שינוי בשם ובכל זמן שם שערות עליהן, מ"מ יש שינוי משם של איסור מן התורה לשם של היתר מן התורה, וכבר כתב ר"ת הנ"ל שהטעם של מיאוס הוא מפני "שם עכו"ם", ולכן בביטול משם עכו"ם לשם של היתר שפיר י"ל ששוב אין כאן מיאוס. ואף שעדיין יש איסור של הנאה, מ"מ לגבי הדין של מיאוס סגי בביטול ברוב כדי לבטל השם של איסור ככל דין חד בתרי.

**וכן** י"ל מסברה, שכשיש איסור תורה האיסור הוא על החפצא, אבל כשיש רק איסור מדרבנן אז אין שם של איסור על החפצא אלא הוא על הגברא בלבד. וכן הוא במנחת אלעזר בח"א ס"ה. וז"ל "ולענ"ד י"ל על פי דעת הנתיבות הנודעים (בחו"מ ס"רלד משה"א ס"ק ג.) דאיסור דרבנן שאכלו בשוגג א"צ כפרה ע"ש. ועל פי זה כתבו האחרונים דאיסור דרבנן הוי רק איסור גברא ולא איסור חפצא. ודבריהם מסתברים, כי הנה בעת שנתנה התורה נפרשו שקצים וכן בע"ח אסורים וחלב וטריפה וכיוצא להיות איסור חפצא רביע עליהם, אבל לחכמים ניתן כח מן התורה מלבד זאת לאסור ולגדור כחכמתם... וא"כ נחזי אנן אם יעשו הב"ד איסור על בשר מין בע"ח המותר או מין המותר אחר שצריכין למיגדר מילתא, היעלה על הדעת כלל שזה יהיה איסור חפצא, דהא הבע"ח הוא מן המותר רק שאקרקפתא דגברי מוטל איסור חכמים... אבל



היינו טעמא משום דסתם מודר חבירו אין דעתו על דבר מצוה כמ"ש התוספות... "ע"ש כל דבריו. אמנם נראה שאנו לא קי"ל כתירוץ זה של הרשב"א אלא אנו אמרינן ששפיר הוא לומר שהטעם שמותר לשמוע הקול שופר במודר הנאה הוא מפני מצות לאו ליהנות ניתנו כמבואר בשאר הראשונים, וכן נראה דעת מרן בס"תקפו. ה. שכתב דעת הכלבו לחלק בין אם הוא עצמו תוקע בשופר או אם הוא שומע מאחר, שחילוק זה שייך רק מפני שאנו אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. ולכן מצינו שאף שאפשר לקיים המצוה משופר אחר של היתר כמ"ש השער המלך הנ"ל, עדיין מותר לקיים המצוה משופר של איסור. ולכן שפיר י"ל בנד"ד שאף שאשה זו יכולה לקיים המצוה של כסוי שערוהיה מפאה נכרית אחרת של היתר, מ"מ עדיין היא מותרת לכסות שערוהיה בפאה נכרית של איסור.

ג) **אלא** שעדיין יש לדון בזה מטעם אחר, דהיינו שמלבד הנאת המצוה יש גם הנאה לאשה משום חימום ראשה בעת הקור, או משום שהפאה נכרית היא יותר יפה משערוהיה בראשה, ולכן כיון שהפאה נכרית היא יותר נאה משערוהיה י"ל שיש לה הנאה בזה מלבד המצוה ולכן עדיין יש איסור הנאה בזה. וזה כמו שמצינו לגבי תקיעת שופר באו"ח ס"תקפו. ה. ש"המודר הנאה משופר אדם אחר תוקע בו". וכתב על זה הב"י בשם הכלבו, "אבל הוא עצמו אמר הגאון אסור לתקוע בו אפילו תקיעה של מצוה מפני שיש הרבה בני אדם נהנין כשהן תוקעים, וכל מידי דאיכא הנאה לגוף ליכא לשרויי בשביל טעמא דמצות לא ליהנות ניתנו". וכן הוא בט"ז שם בס"ק ד. ולפי זה אף בנד"ד י"ל שיש איסור הנאה בפאה נכרית כיון שכמה פעמים יש הנאה לאשה בפאה נכרית מלבד הנאת המצוה כדביארתי לעיל.

**אלא** נראה שזה תלוי במחלוקת הראשונים, שכתוב בר"ה כח. "המודר הנאה ממעיין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה", דהיינו שאף ש"ל בזה מצות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ בימות החמה יש הנאה לגוף ולכן עדיין הוא אסור. וכן הוא בר"ן בנדרים טו: שכתב, "אי מתהני גופיה בהדי דמקיים מצוה, הנאה מקרי ומשום הכי אמרינן בפ"י ראוהו ב"ד (ר"ה כח). הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה". אלא שראיתי בשער המלך בהל"ל לולב פ"ח הל"א בד"ה ומעתה, שהוא הביא דברי הרשב"א בנדרים שם שכתב, "ומיהו ק"ל אפילו לאוקמתיה דרבינא באומר הנאת תשמישך עלי הא מצווה במצות עונה ומצות לאו ליהנות ניתנו ומאי שנא ממודר הנאה משופר דמותר לתקוע

לא על החפצא, וכן כל איסורי חכז"ל המה רק איסורי גברא" ע"ש כל דבריו. ועיין עוד בזה במנחת אלעזר ח"ב ס"יח. בד"ה והנה, ועיין בהערות במפתחות לח"ג. ולפי זה י"ל בנד"ד שכיון שיש מעשה של בטול ברוב ומן התורה אין איסור תורה כלל, ונתבטל השם של איסור מן החפצא, ולכן שוב אין שם של מיאוס על החפצא. ואף שמצינו לגבי ע"ז שאף בדבר ששוב אין איסור להדיט, דהיינו שהחפצא מותרת, עדיין יש איסור לגבוה מטעם מיאוס כמ"ש הרמ"א באו"ח ס"קנד. יא., מ"מ התם עדיין החפצא בעין, אבל כאן כיון שיש ביטול ברוב ואין האיסור ניכר, יש לדמות זה לשינוי כדמצינו לגבי פשתן הנ"ל בס"יא. ח., וכיון שאין החפצא עצמה אסורה שוב אין כאן מיאוס.

ב) **ולכאורה** יש לחלק באופן אחר בין פאה נכרית לשאר מצות הנ"ל, דהיינו ששייך מיאוס לגבוה רק במצות עשה כגון שופר או לולב או חליצה, אבל כסוי שערוהיה הוא שאני שיש בזה רק מניעת עבירה, דהיינו שלא לגלות ראשה, ולא שייך לומר בזה מיאוס לגבוה. אלא יש לדחות את זה כיון ש"ל אף לגבי כסוי שערוהיה יש מצות עשה ואין זה לאו בלבד, וכן הוא באג"מ אה"ע ח"א ס"נז. שכן י"ל בלישנא בתרא של רש"י בכתובות עב. ע"ש. ולכן נראה שהעיקר כמ"ש לעיל שאין איסור של מיאוס אם כבר יש ביטול השם של האיסור ברוב של היתר. וק"ו הוא, שאם בדבר שהוא איסור אף בדיעבד, אנו מתירין ביטול ברוב חד בתרי, ק"ו לגבי מיאוס שהוא אסור רק לכתחילה כמבואר ברמב"ם הנ"ל לגבי שופר ובמרן באו"ח ס"תקפו. ש"ל ביטול ברוב ומותר להשתמש בו לצורך מצוה אף לכתחילה.

**ולכאורה** יש להקשות על הנ"ל מדברי הרשב"א בנדרים טו: שכתב בד"ה ואמר, להקשות לגבי האומר הנאת תשמישך עלי, הלא יש להתיר משום מצות לאו ליהנות ניתנו כיון שיש מצות פו"ר, וז"ל, "ועדיין קשי' לי מ"מ הא איכא מצות פריה ורביה דרמי' עליו, וי"ל דאינו מחוייב להקים זרע מזו דהא אפשר לו באשה אחרית". הרי שאין להתיר משום מצות לאו ליהנות ניתנו אם אפשר לקיים המצוה בדבר אחר. ולכן אף בנד"ד י"ל שאשה זו יכולה לכסות שערוהיה בפאה נכרית אחרת או בכסוי אחר. אלא שראיתי בשער המלך בהל"ל שופר פ"א הל"ג. שכתב על דברי הרשב"א, "קשה שהרי המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה אע"ג דאפשר לו לשמוע מאיש אחר, ואפ"ה שרינן מטעמא דמצות לאו ליהנות ניתנו, ואולי דסבירא ליה דטעמא דמודר הנאת חבירו לאו היינו משום מצות לאו ליהנות ניתנו... אלא ס"ל

במ"ב שם ס"ק לב. הרי שהעיקר כאן הנר של היתר ואין לחוש להנאה מהנר של איסור, וכן הוא בנד"ד. ואף שאנו אמרינן שכל הפאה נכרית אסורה בהנאה כיון שאין ביטול לגבי ע"ז, מ"מ י"ל שכיון שעיקר ההנאה מותרת משום מצות לאו ליהנות ניתנו, וכל החשש הוא רק משום שעדיין יש הנאה נוספת בהנאת הגוף והיא טפלה, שפיר י"ל שבזה יש לאזיל אחר הרוב שהוא היתר. וגם י"ל הכא אפושני מחלוקת לא מפשינן, ואין לומר שהר"ן חולק על הרשב"א אף בזה.

ה) ולכאורה יש עוד טעם להתיר בנד"ד אף לדעת הר"ן, והוא משום שהאשה מכוונת בלבישת הפאה נכרית לקיום מצות כסוי הראש, וההנאה של חימום ראשה או ההנאה שנראה שיש לה שעירות יפות, הן בגדר של אינו מתכוין. ולכן י"ל בזה שיש כאן הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו כמבואר בפסחים כה: דאביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה ומסקינן בלשון שני, דהלכתא כוותיה וכמו שפסקו הרי"ף והרא"ש, לא אפשר ולא מכויין לכו"ע שרי, אפשר ולא מכויין היינו פלוגתייהו דר"י יהודה ור"י שמעון, כי פליגי היכא דלא אפשר וקמיכוין, אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה וידוע דהלכתא כרבא. נמצא לא אפשר ולא מכויין או אפשר ולא מכויין שרי דאנן קי"ל כר"י שמעון. ולכן בנד"ד כיון שהיא אינה מכוונת ליופי או לחימום י"ל כאן שהיא הנאה מותרת ואף את"ל שהוא פ"ר וממילא יש הנאה של חימום או יופי וכתבו התוספות שם בפסחים בד"ה לא, שבהנאה הבאה בעל כרחו פ"ר עדיין אסור, וכן הוא ברא"ש שם, מ"מ כתב הר"ן בחולין בפ"י גיד הנשה בד"ה אמר רב, (בדף לב. ברי"ף) "דלענין הנאה ודאי אע"ג דהוי פסיק רישיה שריא" וכתב הר"ן שרק באיסורי אכילה יש לאסור בפ"ר. (ואגב קשה לי דברי החזון איש באו"ח ס"נ. אות ו. שכתב על הר"ן הזה, "דאפילו פ"ר מותר בהנאה בע"כ ולא אמרו דפ"ר אסור אלא באיסור התלוי במעשה", והלא משמע מהר"ן שם שאין החילוק כן, אלא הוא תלוי אם הוא הנאת אכילה או לא. ואף הנאה מלבישת הכסות הוי נחשבה לעשיה במה שהוא לובש אותה כמ"ש התוספות ביבמות צ. בד"ה כולוהו, דעיקר האיסור של כלאים הוא בשעת לבישה ע"ש. מ"מ עדיין התיר הר"ן פ"ר זה.) וכן מצאתי בריטב"א בפסחים שם בד"ה ת"ש, לגבי מוכרי כסות שאף בדרך מלבוש מותר אף שהוא פ"ר. ולכן נראה שיש להתיר בנד"ד לדעת הריטב"א והר"ן.

ועוד י"ל שהאיסור בנד"ד הוא רק מדרבנן כיון שמן התורה יש ביטול ברוב לע"ז, כמ"ש התוספות בזבחים עג: בד"ה אלא, ובדף עד. ד"ה ונפלה, וכן נראה מהרשב"א

תקיעה של מצוה ותי' יע"ש. ומדלא תירץ כתירוץ הר"ן ז"ל שם דשאני הכא דאיכא הנאת הגוף בהדי מצוה משמע בהדיא דס"ל דאפילו בדאיכא הנאת הגוף בהדי מצוה שרי, ופשיטא ודאי דהנאת תשמיש לא גריעה מההיא דהנאה ומההיא דהמודר הנאה ממעיין, לכן נ"ל דס"ל לרבינו והרשב"א ז"ל דדוקא גבי הנאה ומודר הנאה ממעיין קאמר רבא דאסור משום דהתם מיד כשהזה עליו וטבל נגמרה המצוה ואי משהי בהו בתר הכי נמצא נהנה גופו שלא במקום מצוה. ואחר כך הביא השער המלך שכן הוא במאירי שכתב, "ומזה הפירוש הוציא רבינו שמואל שמותר לסכך הסוכה באיסורי הנאה כו' והמפ' יצ"ו הקשו שהרי מצות לאו ליהנות ניתנו פי' שאנו מחוייבין לעשות בע"כ ולא להנאת עצמינו והילכך בסוכה בשעת עשייתה שהיא ישיבה יש הנאה לגוף מאיסורי הנאה, דהיינו צל כדאמרינן בע"ז ומיהו יש פירוש אחר במצות לאו ליהנות ניתנו שאף ע"פ שבשעת קיום המצות איכא הנאה לגוף אין בכך כלום ובלבד שלא יהנה אחר עשית המצוה כגון המודר הנאה ממעיין דאסור לטבול בו בימות החמה מפני שאחר שנטהר נהנה אחר עשיית המצוה, ולפירוש זה מותר לסכך באיסורי הנאה ודברים אלו נכונים ומחודשים".

ושוב ראיתי באג"מ או"ח ח"א ס"קכו. ענף ג. ד. שהוא הרחיק הענין וכתב למסקנה בענף ד. ד"ה וא"כ, "נמצא שיש לנו גם שיטת הרמב"ם כהרשב"א, וא"כ הווי שיטת הר"ן והריטב"א והכלבו כיחידים לגבי הרמב"ם והתוספות והרז"ה והאור זרוע והרשב"א והמרדכי והג"א והמאירי והר"י שמואל שהביא, ורבותיו של הריטב"א והנ"י. ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שלדעת הר"ן ודעמיה יש איסור בהנחת הפאה נכרית כיון שיש הנאה לגופה מלבד המצוה, ולדעת הרשב"א ודעמיה דבר זה מותר.

ד) אלא שעדיין יש לדון בזה לדעת הר"ן, שי"ל שלדעתו דהא דאמרינן שיש לחוש להנאת הגוף, זה רק כשכל הנאת הגוף באה מן האיסור אבל כשיש הנאה לגוף מן האיסור וגם מן ההיתר וההיתר הוא הרוב אז י"ל שאף לדעתו אין לחוש כלל להנאת הגוף. ולכן בשלמא לגבי הנאה מן המעיין, שכל המעיין אסור לו, וכן יש לומר לגבי הנאת תשמיש, אבל בנד"ד כיון שרוב הפאה נכרית הוא מהיתר ואינו מתקרב ע"ז אז שפיר י"ל שאין לחוש לזה. ויש לדמות זה למ"ש מרן באו"ח ס"רעו. "אם יש נר בבית ישראל ובא א"י והדליק אחר מותר להשתמש לאורו בעוד נר ראשון דולק", דהיינו אף דעתה ע"י הנר הזה שהדליק בשביל ישראל נתגדל האור יותר אפ"ה מותר, כמבואר

גבוה שם ביו"ד בס"ק סז. שכתב "ונראה דמש"ה חזר רבינו לכתוב דין זה הכא בסתם כמימרא דרבא דחזר בו ממה שכתב בהלכות ר"ה בשם הכלבו". ועוד ראיתי ביביע אומר ח"ה או"ח ס"כה. אות ה. שכתב שכשיש סתירה בדברי מרן מסימן לסימן, "הרי נקטינן כמו שפסק באחרונה " ע"ש. ולפי זה כן י"ל בנד"ד שהעיקר כמו שפסק מרן ביו"ד. ולכן נקטינן כדעת הרשב"א בזה ואין לחוש לשאר הנאות כדאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. (ואפשר שהטעם שמרן חזר בו הוא מפני שלדעת הרמב"ם והרא"ש אף המודר הנאה יכול לתקוע תקיעת של מצוה, כמ"ש הב"ח בס"תקפו. והכה"ח שם בס"ק מ. ע"ש. נמצא שרוב עמודי הוראה סברו להקל, ולכן הכי נקטינן.)

ו) ופ"ש לגבן לברר עוד ענין בזה, והוא שבשלמא שי"ל מצות לאו ליהנות ניתנו כשהאשה ברשות הרבים שיש מצות דאורייתא לכסות שערוניה, אבל כשהיא בתוך חצרה או בתוך ביתה שיש אומרים שאין איסור כלל לגלות שערוניה או שיש רק מצות דרבנן, אז הלא אם אמרינן שאין מצוה בביתה אז אין לנו ההיתר של מצות לאו ליהנות ניתנו, ואם אמרינן שעדיין יש מצות דרבנן אז הלא לדעת הבעל המאור אין לומר מצות לאו ליהנות ניתנו במצות דרבנן, ולכן עדיין יש לדון בזה. ובתחילה יש לבאר דעת הר"ז. כתב הר"ן בר"ה שם, "אמר רבא המודר הנאה מחבירו וכו' והמודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו... וכתב הר"ז ז"ל דכי שרי דוקא בתקיעת דר"ה שהן מצות מן התורה, אבל בתעניות לא, ולפי דבריו אף בתקיעת שופר דר"ה צריך לדקדק לפי שיש בהן מדרבנן". וכתב על זה השער אפרים בס"לח. "וא"כ מוכח מזה דמצוה דרבנן לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו ואסור באיסורי הנאה". וע"ש שהוא השיג על דעת הר"ז מסוגיא בעירובין לא. דמותר לעשות עירוב באיסורי הנאה כגון לילך לסעודת מצוה וכדומה משום מצות לאו ליהנות ניתנו. הרי אף שהמצוה של סעודת מצוה היא רק מדרבנן עדיין היא בכלל מצות לאו ליהנות ניתנו, ודלא כהר"ז. ועוד כתב שם והוא שמצינו בתשובת הרשב"א בס"תשמו. לגבי לולב של ע"ז ביו"ט שני שי"ל בו מצות לאו ליהנות ניתנו ולכן הוא פליג על סברת הר"ז, וכן הר"ן הנ"ל כתב שאין דברי הר"ז מחוורין. אלא שראיתי בשער המלך הנ"ל שהביא שלכאורה יש סתירה בדברי הר"ז ש"אף הוא כתב בפ" לולב הגזול לגבי לולב של ע"ז שיש לומר בו מצות לאו ליהנות ניתנו אף ביום טוב שני שהוא מדרבנן, וכדעת הרשב"א בתשובה הנ"ל, ולכן פירש השער המלך שהר"ז סבר כהרשב"א הנ"ל לגבי שאף שיש הנאה לגוף בשעת

והטור בס"ק. עיין בב"י בד"ה כתב הרשב"א, ובד"ה ומ"ש רבינו ודוקא. ולפי זה יש לדמות נד"ד למ"ש התוספות בפסחים כו. בד"ה ותסברא, לגבי הנאה הבאה בעל כרחו, דבאיסור דרבנן כשהוא לצורך אין איסור. ע"ש. ולכן בשלמא בנד"ד אין זה מועיל לדעת התוספות כיון שהוא פ"ר, מ"מ לדעת הריטב"א והר"ן שהתירו בפ"ר כדביארתי לעיל, ק"ו שיש להתיר בנד"ד שהוא רק איסור מדרבנן. מ"מ נראה שאין זה נכון, שלפי זה עדיין צריך להבין דעת הר"ן, שהלא אף לגבי טבילת מצוה בימי החמה י"ל שהוא כיון רק למצוה ומה שגופו נהנה הוא בגדר של אינו מתכוין ופ"ר, ולכן הרחיצה היא הנאה הבאה בעל כרחו שהיא מותרת לדעת הר"ן, ולכן איך כתב הר"ן שהיא אסורה. לכן נראה שצ"ל ששאני הדין של טבילה שהוא כיון לטבילה ולכן ממילא הוא כיון אף להנאת הגוף, משא"כ בדין של הנאה הבאה בעל כרחו, דהתם הוא לא כיון להנאה כלל. ולכן אם הוא הולך בדרך וממילא הוא מריח איסורי הנאה הוא לא כיון לזה כלל, אלא כל כוונתו היא בהליכת הדרך, וכן אם הוא תופר בגדי כלאים כשהבגד מונח על רגליו הוא כיון רק לתפירה ולא ללבישה, ולכן ההנאה היא מותרת משא"כ בטבילת מצוה שהוא מכוין לטבילה עצמה ולכן ההנאה לגופו אסורה. ולכן אין ללמוד היתר מזה לנד"ד, כיון דנד"ד דומה לדין של טבילה כיון שהיא מכוונת למצות כסוי שערוניה. מ"מ עדיין יש להתיר לפי מה שכתבתי לעיל ששאני הפאה נכרית שיש בתוכה איסור והיתר משא"כ גבי טבילה שכל המים אסורים לו, ולכן י"ל שאף הר"ן מודה שהפאה נכרית מותרת בהנאה.

ועוד י"ל בזה, והוא שאף שמרן פסק כהכלבו בס"תקפו. ה. וכתב "המודר הנאה משופר אדם אחר תוקע בו", הרי שאין האיש עצמו יכול לתקוע בו משום שיש לו הנאה בזה מלבד הנאת המצוה, וזה כדעת הר"ן ודלא כדעת הרשב"א הנ"ל, מ"מ י"ל שמרן פסק כן רק משום שיש חשש איסור דאורייתא שיש כאן נדר מן התורה, אבל בנד"ד שכתבו התוספות בזבחים עג: שיש ביטול ברוב מן התורה אף בע"ז, ויש כאן רק איסור מדרבנן, שפיר י"ל שמרן מודה שיש לאזיל לקולא וכדעת הרשב"א. ועוד יש להוסיף על זה, והוא שנראה שמרן חזר מדעת הכלבו ופסק כהרשב"א ביו"ד ס"רכא. יג. שהוא כתב שם, "המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה". הרי אף הוא יכול לתקוע בו ודלא כהכלבו, וכבר כתב הש"ך שם בס"ק נט. שדין זה סותר מ"ש מרן באו"ח ס"תקפו. אלא שראיתי בפר"ח באו"ח שם שכתב שהעיקר כדברי מרן ביו"ד ס"רכא. דהיינו כדעת הרשב"א, וכן ראיתי בשולחן

י"ל שזה בכלל הכשר מצוה כשהיא תרצה לילך לחוץ ברשות הרבים. ועוד לדעת הריטב"א בכתובות עב. אף אם אין חיוב עליה לכסות ראשה בביתה מ"מ אם איש אחר שם, ודאי יש חיוב לכסות. ולכן מי יודע דשמא בעלה יכנס לביתו עם איש אחר, או שמא איש אחר דופק בדלת והיא הולכת לדבר עמו. ולכן בכל עת שהיא בביתה היא בכלל הכשר מצוה, ולכן אף בזה י"ל שמצות לאו ליהנות ניתנו.

וכן יש לדייק לגבי טבילה בימות החמה, שבשלמא לדעת הרשב"א שיש הנאה אחר הטבילה כשאין עוד מצוה וזה אסור, אבל הלא יש להוסיף על זה לומר שיש הנאה מקרירות המים בימי החמה כשהוא נכנס בתוך המים קודם שהוא טובל, ולכן הוי ליה למאירי והשער המלך לפרש שאף זה אסור כיון שאין זה בשעת המצוה עצמה. אלא לפי מה שביארתי אתי שפיר, שכל זה הכשר מצוה ואין זה נחשב הנאה. ולפי זה כן הוא בנד"ד י"ל הכי כדביארתי.

ז) ועכשיו יש לדון בהיתר אחר, והוא מטעם זה וזה גורם. כתב מרן בס"קמב. יא. "מותר ליטע תחת האשרה ירקות בין בימות החמה שהם צריכין לצל בין בימות הגשמים, מפני שצל האשרה שהוא אסור עם הקרקע שאינה נאסרת גורמים לירקות אלו לצמוח, וכל דבר איסור ודבר מותר גורמין לו הרי זו מותר בכל מקום, לפיכך שדה שזבלה בזבל של אלילים מותר לזרוע אותה, ופרה שנפטמה בכרשיני אלילים תיאכל, וכן כל כיוצא בזה." ויש לדון בזה, שבשלמא שאין איסור לאכול הירק שהוא בצל תחת האשרה, אבל אם האיש עצמו הוא בצל האשרה הוא אסור כמבואר שם בסע"ט. שבזה הוא נהנה בדרך ישירה מהצל, ולא מועיל לומר שיש הנאות לגופו ממקומות אחרים כגון ממה שהוא אוכל וכדומה כיון שהנאה מן הצל היא הנאה בדרך ישירה, משא"כ במה שהאיש נהנה מהירק שבשלמא שהירק נהנה בדרך ישירה מהצל מ"מ לגבי האיש שהוא אוכל הירק ההנאה אינה ישירה מן הצל אלא ע"י הירק וכיון שיש עוד הנאות לירק זה כגון מן הקרקע והגשמים וכדומה אז אנו אמרינן זה וזה גורם והוא מותר.

לכן לכאורה נראה שאין לומר ההיתר של זה וזה גורם לגבי הפאה נכרית, דהיינו שהאשה נהנית מהשערות האסורות וגם מהשערות המותרות, שזה אינו כיון שהיא נהנית בדרך ישירה מהשערות האסורות, וזה דומה לאיש שהוא יושב בצל האשרה. אלא לענ"ד נראה שעדיין יש להתיר לגבי הפאה נכרית שאין זה דומה לדין של איש היושב בצל האשרה, וזה מפני שכשהאיש יושב בצל הוא נהנה מכל מיעוט וכל שהוא של הצל, ונמצא שיש הנאה

מצוה היא מותרת, אבל סבר הרז"ה שזה רק במצות מן התורה, אבל במצות מדרבנן יש לאסור. ולכן בשלמא לגבי לולב שאין הנאה לגוף שפיר י"ל מצות לאו ליהנות ניתנו אף במצות דרבנן, אבל לגבי תקיעת שופר יש הנאה לגוף כמ"ש הכלבו הנ"ל ולכן במצות דרבנן אין להתיר. ולפי זה אין להקשות על הרז"ה מעירובין הנ"ל דהתם ההנאה היא ההליכה לבדה ואין הנאה לגוף מאיסורי הנאה, ולכן זה דומה לדין של לולב ביו"ט שני. ולפי זה לכאורה נראה שכן י"ל בנד"ד לגבי פאה נכרית שיש הנאת הגוף מהחימום בימי הקור או שהפאה נכרית נראה יותר נאה משערותיה, ולכן אם המצוה בביתה היא רק מדרבנן אין להתיר ההנאה לדעת הרז"ה, וכל שכן אם אנו אמרינן שאין שום מצוה בביתה לכסות ראשה. אלא שעדיין יש לחקור בזה מעירובין לא. הנ"ל שמותר להניח עירוב מאיסורי הנאה כדי לילך למצוה כגון לבית האבל או לבית המשתה כמבואר ברש"י שם. הרי שאף שאין ההליכה עצמה מצוה אלא הכשר מצוה בעלמא עדיין אמרינן לגבי ההליכה שמצות לאו ליהנות ניתנו. וכן הוא בסוכה כה. ששלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, ופירש"י "הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים". הרי אף שאין ההליכה המצוה עצמה אלא הכנה למצוה עדיין היא נחשבת כעוסק במצוה והוא פטור ממצוה אחרת. וכן ראיתי בריטב"א שם בד"ה ובלכתך, שכתב, "וכ"ת כיון דכתיב ובלכתך בדרך שנפטר בלכתו לדבר מצוה, ממילא שמעינן כשעוסק במצוה ממש וכ"ש הוא ולמה לי בשבת, י"ל דאלו לא כתב אלא בלכתך הוה מוקמינן ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש כגון ההולך להוציא המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מפטר מק"ש ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב בשבתך לעוסק במצוה מייתר ובלכתך בדרך להולך לדבר מצוה" ע"ש. הרי שאף שההליכה אינה המצוה עצמה עדיין היא בכלל עוסק במצוה. וכן הוא בשיטה מקובצת בברכות יא. דמי שהולך לקיים מצוה אז גם ההליכה בעצמה מקרי מצוה, ואמרינן גם בהליכה עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן הוא בשדי חמד מ"ע ס"מה. בשם הריב"ש ס"קא. וכן ראיתי בשם משמעון פירסט, בח"א ס"ד. אות ה. שהוא הביא ראיה לזה מברכות יט. דההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שההליכה נחשבת למצוה. ע"ש. ולכן אף לגבי מצות לאו ליהנות ניתנו י"ל שאין הנאה מההכשר מצוה כגון הליכה.

ולפי זה כן י"ל לגבי פאה נכרית, שאף שהיא על ראשה בביתה למ"ד שאין מצוה לכסות שערותיה בביתה, מ"מ

כתבו האחרונים דאיסור דרבנן הוי רק איסור גברא ולא איסור חפצא. ודבריהם מסתברים, כי הנה בעת שנתנה התורה נפרשו שקצים וכן בע"ח אסורים וחלב וטריפה וכיוצא להיות איסור חפצא רביע עליהם, אבל לחכמים ניתן כח מן התורה מלבד זאת לאסור ולגדור כחכמתם... וא"כ נחזי אנן אם יעשו הב"ד איסור על בשר מין בע"ח המותר או מין המותר אחר שצריכין למיגדר מילתא, היעלה על הדעת כלל שזה יהיה איסור חפצא, דהא הבע"ח הוא מן המותר רק שאקרקפתא דגברי מוטל איסור חכמים... אבל לא החפצא, וכן כל איסורי חכ"ל המה רק איסורי גברא" ע"ש כל דבריו. ועיין עוד בזה במנחת אלעזר ח"ב ס"יח. בד"ה והנה, ועיין בהערות במפתחות לח"ג. ולכן לפי זה י"ל שבנד"ד אף מדרבנן אין איסור בשערות עצמם אלא הוא על האשה, ולכן כיון שמצד השערות אין איסור שפיר י"ל שהשערות המותרות עדיין הן בגדר של היתר, ושפיר י"ל שיש גורם של היתר.

ט) מ"מ אף שכתבתי שאין איסור הנאה בהנחת הפאה נכרית על ראשה, מ"מ עדיין י"ל שיש מצוה לאבד הע"ז כמ"ש מרן בס"קמו. יד. בשם הטור, "מצוה על כל המוצא אלילים שיבערנה ויאבדנה, וכיצד מבערה שוחק וזורה לרוח או מטיל לים". ולכן י"ל שכיון שהפאה נכרית אסורה בהנאה יש מצוה לאבדה מן המעולם. אלא נראה שצריך לברר הדבר, ובתחילה יש לדייק שהרמב"ם כתב בפ"ז דעכו"ם הל"א. "מצות עשה היא לאבד עכו"ם ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה שנאמר תאבדון את כל המקומות ונאמר כי אם כה תעשון להם וגו'". הרי הוא השמיט הסיפא של הטור ומרן שכתבו וכיצד מבערה שוחק וזורה לרוח וכו'. ונראה שהטעם הוא מפני שיש כאן שתי מצות נפרדות, דהיינו מצוה לאבד עכו"ם לחודה ומצות איסור הנאה לחודה, והדין של "כיצד מבערה שוחק וזורה לרוח" הוא דין להציל מאיסור הנאה, אבל אין זה בכלל הדין של לאבד עכו"ם, ולכן הרמב"ם לא הביא פרט זה לגבי המצוה לאבד עכו"ם, אלא הטור ומרן הרכיבו שני דינים משונים בדין אחד, דהיינו הדין של לאבד והדין של איסור הנאה. וכן הוא שדין הבערה הוא במשנה בע"ז מג: וכתוב שם, "רבי יוסי אומר שוחק וזורה לרוח..." ופירש"י "שלא יכשל בה ישראל ליהנות ממנה." הרי כאן טעם ההבערה הוא משום איסור הנאה, ואין זה בכלל מצות לאבד עכו"ם. וי"ל שגדר המצוה לאבד עכו"ם הוא שאני, שכתוב בתורה "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא". הרי בעינין כאן איבוד השם, ונראה שכל שיש שינוי השם או ביטול השם סגי לקיים מצוה זו. ולכן אם הישראל שובר הפסל ושוב אין שם של פסל עליו, אז הוא מקיים המצוה לאבד עכו"ם,

ישירה לאיש מכל מיעוט של איסור. אמנם לגבי הפאה נכרית ההנאה כאן היא קיום המצוה לכסות כל שערוֹתיה, ואם היא מכסה רק מיעוט של שערוֹתיה אין שום הנאה מזה שאין בזה שום מצוה שהמצוה היא לכסות כל שערוֹתיה, אבל כל ההנאה היא באה רק בסוף, דהיינו כשיש כסוי לכל שערוֹתיה, לכן נמצא שאין שום הנאה ישירה לאשה משערות האסורות, אלא כל ההנאה מן שערות אלו היא רק במה שהן מצטרפות עם שערות המותרות, ורק ע"י צירוף זה נמצא שיש הנאה להאשה שבזה יש כסוי לכל שערוֹתיה. הרי מצינו שהיא נהנית מן השערות האסורות רק בדרך שהיא אינה ישירה, שבתחילה בעינין צירוף בכל השערות בפאה נכרית ורק ע"י כך יש לה הנאה, ובאותה שעה נמצא שהיא נהנית מצירוף של היתר ואיסור, וזה מותר משום זה וזה גורם. ואף שאנו אמרינן שכל השערות אסורות בהנאה אפילו כל שהוא שאין ביטול לע"ז, מ"מ י"ל שזה רק כשאפשר להיות הנאה מכל מיעוט ומיעוט, כגון אם הוא רוצה לכסות בשערות אלו איזה דבר וכל מיעוט מועיל לכסוי ויש לו הנאה ישירה מכל מיעוט, אבל בנד"ד שהאשה נהנית רק בסוף כשהיא מקיימת המצוה י"ל שאין שום הנאה מהמיעוט אלא רק בצירוף הכל ואז הוא מותר כיון שבזה ההנאה היא בכלל זה וזה גורם, כן נראה לענ"ד מסברה.

ח) ולכאורה יש להקשות על זה, וי"ל שכיון שכל השערות אסורות מטעם שאין ביטול לע"ז, אז יש לדון אף השערות המותרות כאיסור ואין לומר בהם הדין של היתר גורם. אלא נראה שזה אינו, ובתחילה י"ל שמן התורה ודאי יש ביטול, ולכן יש לדון בזה לפי מ"ש הרא"ש בפ"ג ג"ה, והוא בב"י ביו"ד ס"קט. בד"ה ומותר, לגבי הטעם של ביטול איסור, דהיינו "דחד בתרי בטיל ונהפך איסור להיות היתר", הרי שגזרת הכתוב היא שהאיסור נהפך להיות ולכן לדעתו מותר לאכול כל החתיכות ביחד, ודלא כסברת הרשב"א שסבר שאין לאכול כולם ביחד כיון שאין ההיתר נהפך לאיסור, עיין עוד בזה בגר"א בס"ק ו. ובערה"ש שם שהאריך לבאר כל זה. ולכן נמצא בנד"ד שלדעת הרא"ש מן התורה יש ביטול וכל השערות האסורות הם עכשיו היתר (אלא עיין במל"מ בהל"מ משכב ומושב פ"א הל"יד. דיש לחלק בין איסור אכילה ובין שאר איסורים), ולדעת הרשב"א אף שעדיין האיסור שם, מ"מ ההיתר במקומו עומד. ולכן שפיר י"ל בזה ההיתר גורם כדביארתי לעיל. ואף מצד דרבנן יש לדון, ובזה י"ל כדמצינו במנחת אלעזר בח"א ס"ה. וז"ל "ולענ"ד י"ל על פי דעת הנתיבות הנודעים (בחז"מ ס"רלד משה"א ס"ק ג.) דאיסור דרבנן שאכלו בשוגג א"צ כפרה ע"ש. ועל פי זה

לאסור למכור הפאה נכרית. ונראה שאף במתנה יש איסור משום טובת הנאה.

יא) וגם יש לדון לגבי איסור אחר, שאף שכתבתי שאין איסור מצד הנאה כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ מצינו שבאיסור של לא תביא תועבה אל ביתך, שאף שאין הנאה מ"מ עדיין יש איסור להביא התועבה לביתך. וכן הוא במגלת אסתר בשורש ט'. על ספר המצות להרמב"ם, וז"ל "המבשל בעצי אשרה לוקה שתים אחת משום ולא ידבק ואחת משום לא תביא תועבה אל ביתך, נ"ל שגם כאן הטעם שנלקה אותו שתים הוא על עברו בשני איסורים, אחד שנהנה ממנה והכתוב אומר לא ידבק שפירושו לא ינה, ואחד משום ולא תביא תועבה אל ביתך שפירושו אף בלא הנאה בהבאתו אותה אליו בלבד עובר בלאו זה, וראה שלאו של ולא תביא נאמר בהבאה בלבד ממה שאמרו בסוף פ"ק דע"ז (כא). דמתניתין אף במקום שאמרו להשכיר, לא לבית דירה אמרו מפני שהוא מכניס לתוכו ע"א שנאמר לא תביא תועבה אל ביתך, הנה שלאו זה בהבאה ממש נאמר ולא בהנאה ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שכל זמן שהאשה נכנסת לביתה בפאה נכרית זו על ראשה היא עוברת על לאו זה, אף שאין כאן הנאה כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו. אלא שיש להשיב על זה, שנראה מהרמב"ן שם שאף בלא תביא האיסור הוא רק משום הנאה, ומשום זה הוא הקשה על הרמב"ם שם. ועוד מצינו מחלוקת אחרת בין הרמב"ם והרמב"ן, שלדעת הרמב"ן במצות לא תעשה קצד. אין האיסור של לא תביא אלא על הע"ז עצמה ולא על משמשיה ותקרובת שלה ע"ש. אבל נראה שלדעת הרמב"ם הוא אף על משמשיה ותקרובת שלה כמבואר בפ"ז דהל"ב ע"ז הל"ב. ע"ש. ולפי זה בנד"ד שהפאה נכרית היא בכלל תקרובת ע"ז י"ל ס"ס להתיר, דהיינו שמא האיסור של לא תביא הוא רק באיסור הנאה וכדעת הרמב"ן וכאן אין הנאה כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו, ואם תאמר שהלכה כהרמב"ם שאף באין הנאה יש איסור, מ"מ עדיין י"ל שמא ההלכה כהרמב"ן שלא שייך כלל האיסור של לא תביא בתקרובת ע"ז. ולכן יש להתיר בנד"ד.

וגם י"ל שכל זה לדעת המגילת אסתר הנ"ל, וכן ראיתי במנחת חינוך במצות תכט. ס"ק א. שכתב, "אבל במכניס לביתו בידיים אף שאינו רוצה להנות בו נראה דעוברים בלאו הזה ולא תביא" ע"ש. ולענ"ד אין זה ברור כלל לדעת הרמב"ם, שהרמב"ם כתב בפ"ז דע"ז הל"ב. "עבודת כוכבים ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה, שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך, וכל

אבל עדיין יש כאן איסור הנאה מהשברים ומשום זה הוא צריך לשחוק ולזרות לרוח. וכן י"ל לגבי אפר של אשרה אף שיש כאן שריפה והוא מאבד שם האשרה, עדיין האפר אסור בהנאה כמבואר בתמורה לד. אלא עדיין מותר לקיים מצות כסוי הדם בו כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו.

ולפי זה כן י"ל לגבי הפאה נכרית, כיון שהשערות האסורות הם נתבטלו ברוב י"ל שיש בזה ביטול שם של הע"ז ובזה יש קיום של המצוה לאבד עכו"ם, אבל עדיין כל השערות בפאה נכרית אסורות בהנאה ומצד זה אמרינן שכל התערובת אסורה בהנאה, אבל כיון שביארתי שאין בזה איסור משום מצות לאו ליהנות ניתנו אז האשה מותרת להניח הפאה נכרית על ראשה. ואל תאמר שעדיין יש לבער הפאה נכרית כיון שיש חשש שמא היא מוכרה לאשה אחרת ובזה יש הנאה שאינה של מצוה, שהלא אף לגבי העפר של עיר הנדחת בכסוי הדם י"ל הכי, דהיינו שיש לפזר אותו לרוח כדי שלא יבא לאיסור הנאה שאינו של מצוה, אבל זה לא מצינו ומותר לכסות הדם בו אף לכתחילה. ולכן אף לגבי פאה נכרית י"ל הכי, ואין צריך לבער הפאה נכרית מן העולם.

י) מ"מ נראה שעדיין יש איסור למכור פאה נכרית זו לאחרת, ואל תאמר שכיון שהיא מוכרת הפאה נכרית לצורך מצוה והוא דבר היתר, שאין בזה איסור, שכתב הריטב"א בקידושין נו: לגבי המקדש בערלה, "ואע"ג דחולה שאין בו סכנה מותר בו שלא כדרך הנאתן, מ"מ אסור הוא לה למכרה לחולה זה וליטול דמים ממנה, תדע דהא אפילו בדרך הנאתה מותרת בחולה שיש בו סכנה ואפילו הכי אסור למכרה לו בדמים, דאם כן נמצא נהנה באיסורי הנאה של תורה אלא דודאי אסור למכרם ע"ש. וכן הוא בתשובת הרדב"ז בח"ז ס"לז. "שאלת ממני אודיעך דעתי על אשה חולה וצריכה סימנים לרפואתה, והביא ראובן סמנים שאסורים בהנאה ואמר לה, הרי את מקודשת לי באלו, אם היא מקודשת או לא. תשובה: אע"ג דקי"ל דאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן מותרים לחולה כההיא דרבינא דהוה שייף לברתיה בגוהרקי דערלה ואמר מידי דרך הנאתן עבידנא. מ"מ אסור למוכרן לחולה וליטול דמים מהם, תדע דהא אפילו דרך הנאתן מותר לחולה שיש בו סכנה ואפ"ה אסור למוכרן לו..." ע"ש. וזה כמו הריטב"א הנ"ל, וכן הוא במל"מ בהל" אישות פ"ה הל"א. ע"ש. הרי מצינו שאף שיש היתר לחולה ליהנות מן האיסור, מ"מ עדיין יש לו איסור למכור האיסורי הנאה לו. ולפי זה כן י"ל בנד"ד שאף שהאשה מותרת לכסות ראשה בפאה נכרית זו, מ"מ עדיין יש

בצבעים שונים, והם אומרים שכל זה בכלל הידור מצות מזוזה. ובתחילה יש לדון אם מותר לקנות תיק כזה, ואף את"ל שזה מותר הלא כשהוא מנשק המזוזה בידו, כשהמזוזה בתיק זה על פתחו, רוב פעמים הוא מנשק הפרצוף.

**כתב מרן בס"קמא. ד.** "... וכן צורת אדם לבדו, כל אלו אסור לעשותם אפילו הם לנוי, ואם עכו"ם עשאו לו אסור לשהותם. במה דברים אמורים בכולטת...". ולפי זה נראה שיש לאסור לקנות התיק של מזוזה בנד"ד כיון שהצורה בולטת. אלא שכתב מרן בסע"ז. "יש מי שאומר שלא אסרו בצורת אדם ודרקון אלא דוקא בצורה שלימה בכל איבריה, אבל צורת ראש או גוף בלא ראש אין בה שום איסור לא במוצאו ולא בעושה". ולכן כיון שאין צורת כל הגוף על תיק זה נראה שיש להתיר לקנות התיק.

**אלא** שיש לדון בזה, שכיון שמרן הביא הלכה זו בשם "יש מי שאומר", י"ל שאין זו הלכה פסוקה כמ"ש הגינת ורדים ביו"ד כלל ג. ס"ד. שאין כוונת מרן לפסוק כהיש מי שאומר לגמרי שאם כן היה לו לכתוב בלשון סתם אף שהוא דעת יחיד, אלא כוונתו שאין זו הלכה ברורה. ע"ש. וכבר כתבתי על כלל זה לעיל באו"ח ע"ש. ולכן י"ל שאין לסמוך לגמרי על היתר זה שאין זו הלכה ברורה. מ"מ נראה לענ"ד ששפיר הוא לסמוך על דעה זו, וזה לפי כלל אחר שכתבו האחרונים, דהיינו דלא אמרינן שיש לפסוק כהסתם כנגד הי"א אלא אם הי"א חולק על הסתם, אבל אם הי"א בא לפרש עוד פרט בדין הסתם בלא מחלוקת ודאית כנגד הסתם, אז אנו אזלינן אחר הי"א. וכן הוא בבית דוד באו"ח ס"ת. וד"ה לכן, ובס"תמא. ע"ש. וכן דעת כמה אחרונים, עיין במאמ"ר בס"רעג. ס"ק א. והפר"מ בא"א בס"תרפט. ס"ק ד. ובמנחת יעקב בס"מו. ס"ק יג. והדגל מחנה אפרים דף י. ועוד. ועיין מ"ש הערך השולחן על כלל זה הובא דבריו בפתה"ד בס"שא. דף קסח. בד"ה מיהו. ולכן הכי י"ל בנד"ד שכתב מרן בסע"ד. הנ"ל בלשון סתם "וכן צורת אדם לבדו, כל אלו אסור לעשותם אפילו הם לנוי". ובסע"ז. הוא פירש הסתם, דהיינו שאין איסור זה במקצת גוף. ואין לדמות זה למ"ש הגינת ורדים הנ"ל, ששאני התם שאין היש מי שאומר פירש הסתם, אלא הוא דין בפני עצמו. ולכן שפיר הוא בנד"ד לסמוך על מ"ש מרן שאין איסור אא"כ יש גוף שלם שם.

(ב) **ועוד** יש לבאר, והוא מ"ש הלב חיים ח"ב ס"קעא. לבאר דברי מרן בסע"ז. הנ"ל, וז"ל "נראה לפי זה שהחיסרון יהיה גוף בלא ראש או ראש בלא גוף, אבל

הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתיים אחת משום לא תביא ואחת משום ולא ידבק מאומה מן החרם". הרי נראה שרק בהנאה יש איסור של לא תביא. וכן כתב המנחת חינוך עצמו שם על דברי הרמב"ם הנ"ל, וז"ל "ומדברי הר"מ נראה דוקא הנהנה עובר על שני הלאוין, אבל המכניס כדי להנות בו אין בו לאו כלל, ודלא הביא המכניס". וכן יש להקשות על ראיית המגלת אסתר הנ"ל בע"ז כא. שהלא כתבו התוספות והרא"ש והר"ן שם שפסוק זה רק אסמכתא בלבד, וכתב הרא"ש שם "הלכך נראה לפרש דהא דאסרינן להשכיר לעכו"ם היינו מדרבנן, דפשיטא דקרא קמזהר לישראל גופיה, אלא חכמים אסרו להשכיר לעכו"ם". הרי הלאו הוי רק לגבי ישראל גופיה. וכן כתב הר"ן שם, "דהא לא תביא תועבה אל ביתך להא מלתא אסמכתא בעלמא היא, דעיקר קרא בישראל המכניס עכו"ם לביתו". הרי הלאו דוקא לגבי הישראל עצמו, ולכן מסתמא שיש לו הנאה, ולכן אין להביא ראיה מגזירה דרבנן שהיא דוקא לגבי שכירות הבית לנד"ד. ואף שהרמב"ם בפ"י הל"ד. הביא דין זה והפסוק של לא תביא, אין להוכיח מזה שהוא סבר שהלאו של לא תביא הוא אף כשאין הנאה, שהוא רק הביא דברי המשנה, ויש לפרש בדבריו כמו שפירשו התוס' והרא"ש והר"ן בדברי המשנה שהוא אסמכתא בלבד. ולכן שפיר י"ל בנד"ד שאין איסור של לא תביא, כיון שאין הנאה מהפאה נכרית כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו כדביארתי לעיל. (ולפי זה נסתלקה קושית התורת חסד באו"ח ס"ל. שסבר כהמגילת אסתר הנ"ל, ולכן הקשה על דין של תקע בשופר של ע"ז יצא כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו, והלא עדיין יש איסור של לא תביא אף שאין הנאה, וממילא יש מצוה הבאה בעבירה והוא לא יצא. אמנם לפי מה שביארתי אף בלא תביא הוא דוקא כשיש הנאה כדמוכח מדברי הרמב"ם בהל" ע"ז פ"ז הל"ב הנ"ל).

**ולכן** מכל הנראה שאין איסור ללבוש פאה נכרית זו למצוה, אבל מ"מ עדיין יש איסור הנאה למכור אותה וכדומה.

### סימן עג.

**שאלה:** האם מותר לקנות תיק של מזוזה שיש עליו צורה, ובכלל הצורה יש פרצוף אדם שבולט, והוא לנוי.

**תשובה:** (א) **תיק** זה יש עליו צורת מגדל דוד בירושלים, וגם צורת של פרצוף אדם בחצי גופו העליון, מוכתר בתפילין וטליתו על ראשו, וכל זה בולט והוא לנוי

אדם והשלים לד' פנים, וכן תירץ בהגהת הסמ"ק ס"קסב. א"נ לעבור בשני לאוין, או דסד"א דאם עשה ד' פנים גרע מאדם לבדו, עיין בש"ך ס"קמא. ס"ק כא. ולכן קשה לשיטת הרא"ש הנ"ל דבעינן ראשו וגופו שלם, שהלא אין מקום לקושית התוספות והר"ן הנ"ל, שהחילוק מבואר שלגבי הד' פנים אין גוף האדם שלם שיש להם כנפיים וכף רגליהם ככף רגל עגל, ועדיין יש איסור, משא"כ כשאדם לבדו יש איסור רק כשהוא שלם. ולכן נראה מזה שהתוספות והר"ן ודע' לא סברו חילוק הרא"ש הנ"ל.

**ולענ"ד** נראה שאין מכאן קושיא, שהלא לפי זה יש סתירה בתוספות בע"ז דף מג. מע"א לע"ב, שהלא בע"א בד"ה לא, הקשו התוספות הקושיא הנ"ל, ובע"ב בד"ה שאני, כתבו דבעינן גוף שלם, אלא צ"ל שאין סתירה לדעתם. ועוד י"ל שאף בתוספות ד"ה לא, אחר שכתבו התוספות הטעם שחייב אף כשמצא פרצוף אדם והשלים לד' פנים אי נמי לעבור על שני לאוין, הם כתבו "ומיהו אותם צורות אדם שצובעים בסדינים בצבעים וכן ברקמה מותרין, כיון שאין להם פרצוף שלם אלא חצי פרצוף". הרי לפי המהרי"ט יש סתירה בתוספות מרישא לסיפא, שהלא עדיין יש איסור בחצי פרצוף. ואל תאמר ששאני הכא, שאין כוונת התוספות שחצי פרצוף הוא כשאין הגוף שם אלא הפנים בלבד, אלא כוונתם שיש צורת האדם מן הצד ולכן יש רק עין אחת ואוזן אחת כיון שהוא מן הצד, ובזה יש להתיר משא"כ כשהפנים שלם אלא שאין הגוף שם שעדיין זה אסור, שזה אינו, שאף שראיתי בזרע אמת ח"ג ס"קה. בסוף ד"ה אכן, שפירש כן בתוספות זו, מ"מ לענ"ד נראה שאין כן דעת התוספות, אלא סברתם היא שחצי פרצוף הוא כשאין הגוף שם. וכן נראה מהטור שכתב "צורת ראש או גוף בלא ראש אין בה שום איסור לא במוצאו ולא בעושה". ונראה שהוא למד ההיתר של מוצאו מתוספות ד"ה שאני, שלא איירי התם לגבי עשיה, והדין של עושה הוא למד מד"ה לא, דהתם איירי לגבי עשיה, ולכן נראה שבשני תוספות אלו הפירוש הוא שיש פנים בלא גוף, כדביארתי. ועוד יש להקשות על הזר"א ממה שהוא כבר כתב לפני זה על דברי הש"ך בס"קמא. בסוף ס"ק כה. "נראה דכל צורות דאסרינן אינם אסורים אלא בצורה שלימה ממש כגון צורת אדם בב' עינים וחוטם שלם וכל הגוף כיוצא בו, אבל לא חצי הציור כדרך קצת הציירים צד אחד של הצורה, וזה אינו אסור, נ"ל". וכתב הזר"א על דבריו, "הדבר פשוט דמ"ש וכל הגוף, אין כוונתו לומר דאינו אסור אלא כשהגוף שלם מכף רגל עד הראש, דזה א"א מתרי טעמי, חדא דא"כ לא היה תולה זה בסברתו כמו שסיים נ"ל, דהלא זהו כוונת התוס' והרא"ש

חסרון דבר אחד מאבריו כגון חסר אוזן או חוטם או אצבעות וכדומה, נראה דלא מהני, וכ"נ לדקדק בדברי הרב כנה"ג שם ביו"ד ס"קמא. הגב"י אות נה. ע"ד רבו מהרי"ט ז"ל בתשו' יו"ד ס"לה. ע"ש. ולפי זה בנד"ד כיון שיש ראש וגם חציו עליון של הגוף נראה שאין זה מספיק להתיר, שרק "גוף בלא ראש או ראש בלא גוף" יש להתיר, אבל כאן יש ראש וגם חצי הגוף. אמנם נראה מלשון הרא"ש שהוא המקור לדעת מרן שזה אינו, וז"ל בע"ז מג. אות ה. "אבל צורת הראש בלא גוף שלם מותר, ולא תעשון אותי דרשינן, וגם חשדא ליכא אם אין כל הדמות שלם". הרי נראה שיש לפרש תחלת דברי הרא"ש בשני אופנים, או שאין היתר אלא א"כ יש רק הראש בלי גוף שלם, הא אם יש קצת הגוף שם עדיין יש איסור. או יש לפרש להיפך, דהיינו שצורת הראש בלא גוף שלם מותרת, הא האיסור הוא רק אם יש הראש וגם גוף שלם, אבל אם אין הגוף שלם עדיין הוא מותר. אמנם מהסיפא שכתב הרא"ש "אם אין כל הדמות שלם", נראה שאף שיש קצת חסרון מהגוף הוא מותר שאין זה שלם. וכן יש לדייק ממ"ש הרא"ש אחר כך לגבי רבן גמליאל שהיה לו צורת לבנה, וז"ל "ואיבעית אימא דפרקים הוה, ואין אסור אלא דמות שלם". הרי שלא שייך לומר לגבי הלבנה ראש או גוף אלא כל שיש חסרון נחשב אינו שלם, ולכן ה"ה לגבי פרצוף אדם כל שיש חסרון בפניו נחשב אינו שלם, ואין איסור. וכן נראה שלמד הטור מדברי הרא"ש, שכתב הטור, "דוקא בצורה שלימה בכל איבריה", הרי אם אין אחד מאיבריה שם הוא מותר, ומ"ש הטור אחר כך "אבל צורת ראש או גוף בלא ראש", הוא לאו דוקא כיון שהוא כבר כתב בתחילה דבעינן כל איבריה. ולכן כיון שמרן העתיק לשון הטור, נראה דהכי ס"ל, שאף אם אבר אחד חסר עדיין יש להתיר. וכן הוא, שנראה שהמקור להרא"ש הוא מ"ש התוספות שם מג: ד"ה שאני, וז"ל "ואנדרטי דקא חייש לחשדא, היינו משום שהיה צלם דמות אדם כל גופו בידיים ורגלים". ונראה מהתוספות שכן דעת הבה"ג. הרי נראה שאם יד אחת חסרה אין איסור, ושפיר כתב הטור דבעינן "שלימה בכל איבריה". ולכן נראה בנד"ד שיש רק חצי העליון של הגוף עם הראש, שעדיין יש להתיר, וכדעת הבה"ג והתוספות והרא"ש. וכן דעת רבינו פרץ כמבואר במרדכי שם, וכן דעת מרן.

**ג) אלא** שראיתי במהרי"ט ח"ב ס"לה. שהוא הקשה על זה, מקושית התוספות בע"ז מג. ד"ה לא, ובראש השנה כד. ד"ה לא, והר"ן בע"ז שם, שהקשו הא דאמרין דד' פנים להדדי אסור תיפוק ליה משום דאדם לבדו אסור, ותירצו לא תעשון אתי דאתי לחיובא אף כשמוצא צורת



נוח לי, דהיינו "דכל הד' פנים הם בשלימותן בכל הגוף", נראה שזה דחוק שלא מצינו במקרא שהיה שם כל גוף האדם אלא רק הפנים בלבד, ואדרבה במקום הגוף היה שם כנפיים ורגל העגל, ולא כל הגוף של אדם, ואיך כתב הט"ז שהם בשלימותן בכל הגוף. ולכן יותר נראה כמו שפירשתי.

ד) ועוד ראיתי במהרי"ט שהוא גם הקשה על הרא"ש מע"ז מא. שכתוב שם, "מצא תבנית יד או תבנית רגל הרי אלו אסורים מפני שכיוצא בהן נעבד". ומוקי לה שמואל התם בעומדין על בסיסן, דהיינו שמושכן רחב וניכר שנעשו לכך מתחילה. הרי אף באבר יש איסור. אמנם אין קושיא מזה שהלא בזה יש היכר שהם ממש ע"ז, משא"כ בדין הרא"ש שהפרצוף נעשה רק לנוי. ועיין בבית מאיר ס"קמא. ועיין בערך השולחן שם אות יב. שתירץ "נ"ל דלק"מ דהתם כשאנו על הכלים אבל בכלים דלנוי הוא לא חיישינן אלא לפרצוף שלם." הרי כל שהוא לנוי אין איסור.

וגם מה שהקשה המהרי"ט מדין פרצופים המקלחים מים בע"ז יב. י"ל שאין איסור בפרצוף עצמו אלא כל האיסור רק משום מראית העין כיון שלדעת הרי"ף והרמב"ם יש אלילים לפני הפרצוף, ועיין לקמן שביארתי כל זה. וגם לדעת הטור י"ל שכיון שפרצופים כאלו נעבדים בכפרים, אז אף בכרכים שהם רק לנוי עדיין גזרו משום מראית העין. הרי שאין איסור בפרצוף מצד עצמו.

וראיתי ביעב"ץ ח"א ס"קע. שהוא הביא הרא"ש ופירש דבריו, וז"ל "כוונתו על ראש שלם אטום בלי צורת פנים ניכרת, כה"ג ודאי לא סגי בלא גוף, אבל ראש וגוף בהדדי בחיתוך איברים בדמות אדם שלם, אע"פ שאין הצורה ניכרת בתבנית הפרצוף אלא כגולם, אעפ"כ נראה כגוף אדם בקומה זקופה ונבדל משאר בריות בצלם." ולענ"ד אין זה משמע מדברי הרא"ש שהו"ל לפרש חילוק גדול כזה שמה שהוא התיר כשאין כל הגוף שם הוא רק כשאין צורת הפנים ניכרת, אלא גולם בלבד, אלא נראה שלדעת הרא"ש אף כשיש צורת הפנים עדיין יש להתיר אם אין כל הגוף שם. וכן משמע מדברי מרן שלא חילק בדבר.

ה) ואף אם אמרינן שיש איסור אף בפני אדם בלבד בלי הגוף וכסברת המהרי"ט והיעב"ץ, עדיין יש לדון בנד"ד, כיון שהוא אינו עושה התיק בעצמו אלא הוא נעשה ע"י אחרים, וכיון שכן האיסור רק משום חשדא כמ"ש התוספות בע"ז מג: בד"ה והא. ולפי זה יש להתיר לפי מ"ש הריטב"א שם בד"ה ואיבעית, וז"ל "וצורת אדם

שהביא השו"ע בסע"ז בשם י"א... אבל האמת הוא מ"ש וכל הגוף ר"ל כל הגוף של הפרצוף שלם דהיינו ב' עינים וחוטם שלם..." ע"ש. הרי שהש"ך כתב "נראה לי" משום שהוא לא כיון למ"ש התוספות, וא"כ צ"ל שלדעת הש"ך אף התוספות בד"ה לא, איירי כמו התוס' ד"ה שאני שיש רק פנים בלא גוף, ודלא כדפירש הזר"א בתוס' ד"ה לא, שאם תאמר כן לא היה להש"ך לכתוב "נראה לי" אם פירושו כבר היה בדברי התוספות. ולכן נראה שאף התוספות בד"ה לא, סבר כשאין הגוף שם אין איסור של עשיה, ולכן קשה על המהרי"ט שהתוספות סתרו עצמם מרישא לסיפא.

ונראה שיש לתרץ קושיית המהרי"ט על הרא"ש, וי"ל שכל הטעם שאם אין הגוף שלם באדם לבדו אין איסור, הוא מפני שזה נחשב פגום כיון שחסר בדמות האדם, אבל לגבי הד' פנים, י"ל שאין חסר מצורת האדם שהלא אין בחיה זו גוף של אדם מלבד ראשו, כיון שיש כנפיים ורגל של עגל. ולכן כל צורת האדם בחיה זו הוא רק בפנים בלבד, ולא בגוף החיה. ולכן אם עושין ד' פנים ויש פני אדם אין חסר מצורת האדם בחיה זו כיון שאין עוד צורת אדם בחיה זו אלא הפנים בלבד, ולכן אף בפני אדם יש איסור כשהוא בד' פנים שאין בזה חסר, משא"כ כשאדם לבדו ודאי יש חסרון אם אין גופו שלם. ולכן שפיר אתו דברי התוספות, ואף הרא"ש מודה שבד' פנים רק ראש האדם אסור אף שאין שם גופו של אדם, כיון שזה כל צורת האדם בחיה זו ואין חסרון אם יש שם רק ראשו של האדם. ולכן אין להוכיח מכאן שהתוספות והר"ן פליגי על הרא"ש.

שוב ראיתי בט"ז בס"ק ז. שכתב, "אבל אין לתרץ דבפני אדם אין איסור אא"כ בצורה שלימה ככל אבריה כמ"ש השו"ע סעיף ז. אבל בצורת הפנים לחוד שרי, אבל בד' פנים יש איסור אפילו בצורת פניהם לחוד, דא"כ קשה מאי פריך אלא מעתה פרצוף אדם לחוד לשתרי, דהא באמת מותר בצורת פני אדם לא כל גופו, אלא דע"כ דכל הד' פנים הם בשלימותן בכל הגוף במדור השכינה." ולכאורה זה כנגד מה שפירשתי ליישב דעת הרא"ש. אלא נראה לענ"ד שאין קושיא ממ"ש בע"ז מג: "אלא מעתה פרצוף אדם לחוד שרי", דהכי פירושו לדעת הרא"ש, דאם רק הד' פנים ביחד אסורים א"כ אף פרצוף אדם עם גופו מותר, שכבר כתבתי שהפרצוף האדם בד' פנים שוה להראש והגוף באדם לבדו, שהצד השוה ביניהם הוא דבשניהם אין חסר בצורת האדם, שבד' פנים הצורת אדם הוא רק פניו, אבל בסתם אדם הוא כל גופו. ועוד מה שתירץ הט"ז אינו

והש"ך בס"ק כג. דברי מרן וכתבו שהטעם שהוא אסור אם עשאו עכו"ם הוא מפני חשד, דהיינו שאין איסור תורה, ודלא כמהר"ם. הרי מרן לא פסק כמהר"ם. ולענ"ד כן יש לדייק מסוף דברי מרן שם שכתב, "ואם הם להתלמד להבין ולהורות כולן מותרות אפילו בולטות." ויש לדייק בלשון "כולן", ונראה שאין זה שייך רק למה שלפני זה, דהיינו צורת חמה ולבנה וכוכבים, שאם כן הו"ל לכתוב "והם מותרות", אלא נראה שה"כולן" שייך לכל הצורות בסעיף זה, דהיינו אף צורת אדם. ולכן צ"ל שהטעם שמותר הוא מפני שהאיסור הוא רק מפני חשד, ואין איסור תורה, ודלא כמהר"ם. ולכן אין לומר בזה ספק דאורייתא לחומרא כיון שמרן סבר שהאיסור כאן הוא רק מדרבנן. וגם אין לחוש למ"ש המהרי"ט שיש חולקים על הרא"ש ואף כשאין הגוף שם עדיין יש איסור, שזה אינו כיון שאין דברי מהרי"ט מוכרחים כדביארתי לעיל, וגם משום שמרן פסק כהרא"ש. ולכן שפיר יש לומר בנ"ד שיש שני טעמים להתיר, דהיינו שאין הגוף שלם, וגם מפני שכיון שהוא לנוי כל האיסור הוא רק משום חשד ולא שייך חשד בנ"ד כמ"ש הריטב"א הנ"ל.

**ואגב** אורחיה ראיתי בגר"א בס"קמא. ס"ק כא. שסבר שדעת הרמב"ן היא כמהר"ם, וז"ל "אבל דעת הרמב"ן והר"ם מרוטנבורג דמ"ש משום חשדא היינו בשאר צורות בהמה חיה ועוף, ובאותן חילק בין בולטת לשוקעת דבשוקעת מותר לעשותה ולהשהותה, אבל באותן הנ"ל אסור לעשותה אף בשוקעת ואף באחרים עשו ושוקעת להשהותה..." ע"ש. הרי נראה מזה שאף הרמב"ן סבר שבצורת פנים האיסור לשהות הוא אינו משום חשד אלא הוא אסור מן התורה שעדיין זה בכלל לכס. אמנם אין זה דעת הרמב"ן שהוא כתב בע"ז מג. "ונראה לפרש ולומר דל"ש בולט ול"ש שוקע, וכן בפרצוף אדם דלא תעשון כתיב ולא פליג רחמנא בין בולט לשוקע אלא בשאחרים עשו לו אמור רבנן דשוקע מותר וכולט אסור משום חשדא." הרי מבואר שבצורת אדם בולטת האיסור רק מדרבנן ומשום חשדא. וכן ראיתי בב"ח בס"קמא. שפירש כן בדעת הרמב"ן. וכן הוא בערך השולחן אות ה. ע"ש.

ו **גם** אין לומר שיש לחוש לדעת הסמ"ג, שכתב במצות לא תעשה ס"כב. וז"ל "כתב מורי דהא דחיישינן באנדרטי לחשד, לפי שהוא צלם גמור ויש לו כל הגוף, אבל פרצוף אדם לבדו לא מצינו שיהא אסור, ואומר אני שאין להקל בזה מאחר שאין כאן ראייה ברורה." מ"מ מצינו שאף להסמ"ג האיסור הוא רק מדרבנן ודלא כמהר"ם הנ"ל, שכתב הסמ"ג לפני זה, "לא תעשון אתי אלוהי כסף וכו'".

שרגילין עתה לעשות האומנים בכלים, הרי הן מותרין ואין צריך לחסר מהן שום אבר, דאי משום איסור עשיית פרצוף אדם כיון שאחרים עשו לו מותר, ואי משום חשדא דעבודת גלולים כבר הדבר ידוע שאין צורה זו נעבדת כשהיא על הכלים וכדכתיבנא לעיל, ולא אמרו סמי עיניה דדין, אלא לפי שכיוצא בו היה נעבד בזמן ההוא ומשום חשדא. ע"ש. הרי לפי זה בנ"ד אף חשדא ליכא שלא מצינו מי שעובד צורת האדם בטלית על ראשו והוא מוכתר בתפילין. ולכן אף לפי המ"ד שאף בפניו בלבד יש איסור עדיין יש להתיר בנ"ד.

**וכסברת** הריטב"א ראיתי בר"ן שם שכתב, "ונראה לי שלא חששו לחשדא אלא בצורות שהיה מנהג העכו"ם לעבדן, אבל כגון אלו מותרין לצור צורות כל שלא נודע ולא נשמע שיהיו נעבדות כלל, וכן המנהג לקיים צורות בולטות מאותן שלא אסרה תורה, ולא שמענו מי שמיחה בכך." הרי נראה שאף הוא כיון לדעת הריטב"א הנ"ל, אלא מה שהוא כתב שזה דוקא בצורות "שלא אסרה תורה", נראה שכוונתו על צורת אדם שלפי שיטתו היא אסורה מן התורה אף אם הוא לא עושה הצורה בעצמן וכדעת מהר"ם שם, ומ"ש הגמרא לגבי רבן גמליאל שאין איסור תורה כיון שנעשה ע"י אחרים, הוא דוקא לגבי צורת הלבנה וכדומה, משא"כ בצורת אדם שיש איסור אף אם הוא אינו עושה הצורה בעצמו אלא הוא קונה אותה מאחרים, שאמר הקרא "לכם", דהיינו בכל אופן. ולפי זה י"ל שאין להתיר בנ"ד, וכן ראיתי בזרע אמת ח"ג ס"קה. שהוא החמיר כדעת הר"ן וז"ל, "מצינו למהרי"ט ח"ב ס"לה. שחש לדברי מהר"ם שכתבו התוס' ביומא פ"ה הוציאו לו דף נד. דפרצוף אדם בכל ענין אסור מדאורייתא אפילו אחרים עשו לו, ואפילו ליכא חשדא כגון היכא דשכיח רבים גביה, משום דקרא לא תעשו לכם לגמרי משמע לא ימצא לכם עש"ב, וא"כ לפי זה הדר הנ"ל ספיקא דאורייתא אם מותר להשהות פרצוף אדם בלא גוף, או לא. ואע"ג דלדעת הרבה פוסקים איסור שהייה בצורות אדם בולטת אינו אלא מדרבנן משום חשדא, מ"מ אית לן להחמיר כיון דאיכא מ"ד דהוא איסור דאורייתא, ועוד דהוכיח שם המהרי"ט בסוף תשובה הנ"ל מדברי התוספות דפ"ה הוציאו לו הנ"ל, והר"ן פ"ה כל צלמים, דפליגי אהרא"ש, ולפי זה נמצא דרוב פוסקים ס"ל לאסור, וממילא אין לנו לסמוך על המקילים, אפילו את"ל דהוי מילתא דרבנן. ע"ש. ולענ"ד יש להשיב על דבריו, שהלא מצינו שמרן לא פסק כשיטת המהר"ם והר"ן, שכתב מרן בס"קמא. ד. "אסור לצייר צורות... וכן צורת אדם... ואם עכו"ם עשאו לו אסור להשהותם." ופירשו הט"ז בס"ק ט.

מים מהפרצופות, כמו כן י"ל בנד"ד שיש איסור לנשק המזוזה. אמנם זה אינו, ואדרבה יש ללמוד מזה להתיר, שהלא אין בזה איסור בעצם אלא חשד בלבד, ואף שנראה שהוא פ"ר כשהוא נוטל מעותיו שהוא משתחוה להע"ז. וכבר האריך בזה המרכבת המשנה בפ"א מהל" שבת וכתב, "דודאי דבר שאין מתכוין מותר אע"ג דעושה האיסור ממש, שהרי בנתפזרו מעותיו לפני עבודת כוכבים אין איסור אלא משום מראית העין אע"ג דמשתחוה בפועל ואין לך פסיק רישיה גדול מזה, רק עיקר הסברא דלא חשיב פ"ר הוא כשמתכוין לאיזה דבר היתר וא"א לעשות דבר היתר זה שמתכוין אא"כ עושה דבר איסור כמו בנד"ד שמתכוין ללבוש כדי להבריח המכס שא"א ללבוש שלא יתחמם, הלכך מה שמתכוין ללבוש חשוב כאילו מתכוין לחמם וה"ל פ"ר, וכן המעלה ע"ג כתפיו מרדעת להוציא עליו משא חשוב פ"ר, משא"כ מוכרי ותופרי כסות שאין כוונתם כלל להעלות עליהן כ"א לטעון ולהוליד לא חשיב פ"ר אע"פ שמעלה על כתפו בפועל, כיון שכוונתו רק להוליד בידו ובמקל שלא יתחמם, וכה"ג בנושאי מת ובהמה שאין כוונתם אלא להוליד, וה"ה בתופרי כסות שאין כוונתם אלא לתפור, ואפשר בעולם לתפור שלא יניח על ברכיו, הלכך אפילו מניח על ברכיו חשיב דבר שאינו מתכוין דומיא דהיה נתפזרו מעותיו לפני עבודת כוכבים דהיה חשוב דבר שאינו מתכוין להשתחוות הואיל שאפשר ללקט בלא השתחויה, אלא דהתם אסור משום מראית העין משא"כ במוכרי ותופרי כסות דליכא מראית העין דהכל יודעים שעסוק במלאכתו ואינו מתכוין." (עיין שם שהוא אזיל כשיטת השה"ג בפ"א האורג). הרי אין איסור במשתחוה ללקוט מעותיו כיון שהוא אינו פ"ר שאפשר ללקוט בלא מה שהוא משתחוה, דהיינו כשהוא נותן גבו כנגד הע"ז וכדומה, או אפשר לדחוף המעות למקום אחר שלא במקום ע"ז וללקוט אותם שם. ולכן הכי י"ל בנד"ד שאפשר לנשק התיק במקום שאין שם צורת האדם, שאין הצורה בכל אורך התיק. ולכן כיון שאין זה פ"ר הוא מותר לנשק התיק. ועוד י"ל שאף אין כאן מראית העין, ששאני הדין של נתפזרו מעותיו דהתם יש ע"ז ממש, אבל כאן הכל יודעים שאין כוונת צורה זו על התיק היא לעבודה אלא לנוי בעלמא, ולכן אף אין כאן מראית העין. הרי מבואר מזה שאין איסור לנשק התיק כשהמזוזה בתוכו כשהוא על הפתח.

ויש להוסיף על זה, שכתבו הרי"ף בע"ז יב. והרמב"ם בפ"ג הל"ח דהל"ל עכו"ם ומרן בס"ק. ג. "פרצופות המתלקחות מים בפני אלילים לא יניח פיו על פיהם וישתה מפני שנראה כמנשק לאלילים." הרי מבואר שאין הפרצוף

כלומר צורת אדם של כסף וזהב לנוי כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהם של ע"ז...". הרי הטעם הוא רק מפני חשד. ולכן נראה שכיון שאף הסמ"ג מודה שהאיסור הוא רק מדרבנן, שפיר הוא לאזיל לקולא, כיון שכן דעת הרא"ש ומרן. ולכן שפיר הוא מ"ש הש"ך בס"ק לב. "שהמחמיר בכל זה תע"ב." שכן הוא, שמצד הדין אנו קי"ל שאין איסור אף לכתחילה וכדעת מרן.

**וראיתי** ביעב"ץ הנ"ל שכתב על דברי הרא"ש שהתיר פנים בלא גוף, וז"ל "אבל כבר עמדתי על זה מימים רבים, ונתעוררתי בו, כי מלבד שחלוקין עליו גדולי ישראל ה"ה הסמ"ג והרמב"ן והרשב"א והר"ן ומהר"ם רבו, וא"כ פשיטא דמיבעי לן למיזל לחומרא בדאורייתא, אף כי בשמץ ע"ז." ועל זה י"ל שהלא מרן לא פסק כדעת מהר"ם והר"ן ולכן אין כאן חשש דאורייתא, וגם כבר כתבתי שאין לחוש לדעת הסמ"ג. וגם הוא אינו מוכרח שהראשונים הנ"ל פליגי על הרא"ש, שהם לא הזכירו חילוק זה של הראש בלא הגוף, ולכן אין להוכיח מדבריהם אם הם סברו כהרא"ש או לא. ועוד ראיתי ברדב"ז אלף קעת. (קז). שכתב, "אי נמי יש לתרץ שהצורה שעשה הרמב"ן ז"ל לא היתה בולטת אלא שוקעת. אי נמי שלא היה אלא צורת חצי הגוף כדרך שמציירים בטבעות או על הלוח, אבל גוף שלם כנד"ד לא התיר." הרי שאף להרמב"ן אפשר לפרש שהוא מודה שאין איסור בחצי גוף. ואף את"ל שהרדב"ז איירי כשיש רק צד אחד של הפנים, כמ"ש הזר"א הנ"ל, מ"מ עדיין ראינו שהוא סבר שכשאין הפרצוף שלם שאין איסור, ולכן ה"ה שי"ל לדעתו שכשאין הגוף שם שאין איסור. ולכן כיון שהרא"ש אזיל כשיטת הבה"ג והתוספות, וכן דעת רבינו פרץ, וכיון שכן דעת מרן, וכיון שאף הרמ"א כתב שכן המנהג, שפיר הוא לומר שאין איסור כשאין צורת האדם שלמה.

**ז) ועכשיו** יש לדון מצד נישוק התיק כשהוא על הפתח והמזוזה בתוכו. ונראה שאף שכוונתו הוא רק לחיבוב מצות מזוזה, מ"מ עדיין הוא מנשק צורת האיש, ויש לדמות זה לע"ז יב. שכתוב שם "נתפזרו לו מעותיו בפני ע"ז לא ישחה ויטלם מפני שנראה כמשתחוה לע"ז." הרי אף כאן שאין כוונתו לעבודת הע"ז מ"מ עדיין יש איסור. וגם כתוב שם, "פרצופות המקלחין מים לכרכין לא יניח פיו על פיהם וישתה מפני שנראה כמנשק לעכו"ם." הרי אף שהפרצופות רק לנוי, והוא אינו מתכוין אלא לשנות יש איסור, וכן י"ל בנד"ד שאף שהוא מתכוין לחיבוב מצות מזוזה, ואף שהפרצוף על המזוזה הוא לנוי כמו הפרצופות המקלחין מים, מ"מ כיון שיש איסור לשנות

עצמו ע"ז אלא הוא לנוי בעלמא, ועדיין הוא אסור, אבל זה דוקא אם הפרצוף הוא "לפני אלילים", ובזה יש מראית העין, אבל אם אין הפרצוף לפני אלילים, אז אין איסור. ולכן ה"ה בנד"ד שאין איסור, שפרצוף זה בתיק המזוזה אינו לפני אלילים כלל. ולכן אין איסור לנשק.

**אמנם** מצינו שהטור לא הזכיר "לפני אלילים", אלא הוא כתב "פרצוף המקלח מים בכרכים לא הניח פיו וישתה", וזה כגירסת גמרא דידן, שלא הזכיר "לפני אלילים" אלא "בכרכים". וכן כתבו עוד ראשונים כמבואר בב"ח בס"ק. ולפי זה נראה שלדעתם אף שהפרצוף הוא רק לנוי, וגם הוא אינו לפני האלילים, מ"מ יש איסור של מראית העין. ולכן ה"ה בנד"ד נראה שיש לאסור לנשק תיק המזוזה. אלא נראה שעדיין יש להתיר, לפי מ"ש הטור בראש ס"קמא. וז"ל "כל הצלמים הנמצאים בכפרים אסורין כיון דספק אליל אסורה דסתמא לשם אלילים נעשו, והנמצאים בכרכים מותרין דודאי לנוי נעשו". ולפי זה מ"ש הטור לאסור לנשק הפרצופים בכרכים הוא אף שהוא לנוי שכן הוא מסתמא, אבל לענ"ד נראה שהטעם הוא מפני לא פלוג, דהיינו כיון שיש פרצופים שהם ע"ז בכפרים אז אף בכרכים יש לאסור שזה "נראה כמנשק לאליל", כמ"ש הטור בס"ק. אבל י"ל בנד"ד כיון שלא מצינו כלל בעולם שיש אליל של פרצוף אדם שהוא מוכתר בתפילין וטליתו על ראשו, אז לא שייך לומר בזה לא פלוג, והוא מותר לנשק הפרצוף, ואין בזה משום מראית העין. ועיין בט"ז ס"ק. ואל תשיבני שיש חילוק בין הדין של שתיית מים מהפרצוף ובין נד"ד, שהלא בשעת שתיה אין נשיקה כלל אלא שתיה בלבד שרק נראה כמנשק, אבל בנד"ד יש נשיקה ממש על ידו ולכן יש להחמיר, שזה אינו שהכל תלוי במראית העין ואם הרואים סוברים בשעת שתיית המים שהוא מכוין לנשק, אז מה לי אם הוא מנשק או שותה בלבד, הלא העיקר הוא מה שהרואים חושבים, ולכן אין נדון דידן חמיר מזה, ואדרבה יש להתיר כיון שלא שייך חשד בצורה זו על התיק.

הרי מצינו שאין איסור לנשק התיק של מזוזה בנד"ד, כיון שהוא מתכוין רק לחיבוב מצות מזוזה, וגם הפרצוף הוא רק לנוי. מ"מ אף שכתבתי כן לדינא, מ"מ לענ"ד נראה שעדיין זה דבר מכוער לנשק בידו צורת אדם בדרך חיבה וכבוד. וכבר מצינו שכתבו הפוסקים שאף שלא שייך חשד, מ"מ אם הוא דבר מכוער שאין לעשות כן, וכן ראיתי ברדב"ז הנ"ל שהוא הביא דברי הריטב"א שכתב "ואין נראה לדחות משום מכוער הדבר מאד להניח שום צורה בבית הכנסת דכיון דהוי במקום תפלה חיישינן

לחשדא טפי, דאדרבה מאחר שהורגלו להתפלל שם להשי"ת קודם לכן ועכשיו הכניסו שם זה האנדריטי באונס לא היה לנו לחוש לחשדא, ואעפ"כ אלמלא שהרבים מתפללים שם לא היה מותר להתפלל שם". ועל זה כתב הרדב"ז, "הרי לך בהדיא שמפני שהכניסו בו האנדריטי באונס לא היה מכוער הדבר, אבל להניחו שם מדעת וברצון אין לך דבר מכוער מזה". הרי שאף שלא שייך חשד ברבים בבית הכנסת, מ"מ מכוער הדבר להכניסו שם אנדריטי מדעת וברצון. ולכן אף בנד"ד אף שלא שייך חשד, מ"מ י"ל שמכוער הדבר לנשק התיק, ואף ש"ל ששאני האנדריטי שהוא צורת אדם שלם וכולט, מ"מ כנגד זה י"ל שהתיק בנד"ד חמור טפי כיון שהוא מנשק אותו, משא"כ לגבי האנדריטי שאין בו נשיקה בגופו.

**ולכן** למסקנה נראה שאף שמצד הדין יש להתיר התיק של מזוזה בנד"ד, מ"מ עדיין י"ל שהוא דבר מכוער ליתן המזוזה בתיק זה, כיון שהאיש ואנשי ביתו רגילים לנשק התיק בשעת כניסה ויציאה.

### סימן עד.

**שאלה:** האם מי שיש בידו מעות, והוא מסופק אם הם של צדקה, חייב ליתן אותם לצדקה או לא.

**תשובה:** (א) **כתב** מרן בס"רנט. ה. "מי שיש בידו מעות והוא מסופק אם הם של צדקה, חייב ליתן אותם לצדקה". והמקור לדבריו הוא בהגהות מרדכי בפ"ק דב"ב שכתב, "תניא בת"כ מנין שספק לקט לקט, ספק פיאה פיאה, ספק שכחה שכחה, ת"ל לעני ולגר תעזוב אותם, ובירושלמי אמרינן מנין שספק לקט לקט, דאמר קרא עני ורש הצדיקו, הצדיקהו במתנותיו, יש לי ללמוד מכאן דה"ה ספק צדקה צדקה דכולהו מתנות עניים נינהו, וכי היכי דדריש הצדיקהו במתנותיו ה"נ איכא למימר הצדיקהו בצדקה, דצדקה נינהו מתנה, הלכך אומר אני המחבר מי שיש בידו מעות ומספקא ליה אם הם של צדקה או לאו, חייב ליתן אותם לצדקה."

**וראיתי** בש"ך שם בס"ק יד. שהוא הקשה על זה וכתב, "דברי הגהות מרדכי צ"ע, שהביא מבריייתא דת"כ וירושלמי גבי לקט ושכחה ופאה דספק לחומרא לצדקה, והך ברייתא הא מיייתי לה בש"ס דידן פ"ה הזרוע והלחיים (קלד). ומפרש רבא התם טעמא משום דקמה בחזקת חיוב קיימא, משמע הא לא"ה ה"ל ספק ממונא לקולא". ע"ש

מהם שאנו אזלינן בזה אף אחר המיעוט. ועוד יש לומר, והוא שכמו שיש חזקה שיש כאן לקט כיון שהשדה הוא של ישראל, כמו כן החזקה היא שיש כאן צדקה כיון שהממון הוא של ישראל. ונראה שכן כיון בהגהות מרדכי שהוא המקור לדין זה של ספק צדקה, וממילא שכן דעת מרן שפסק כמוהו.

**ושוב** ראיתי במהרי"ט ח"ב. ס"קכד. בד"ה ועל ספק, שכתב לגבי דברי ההגהות מרדכי הנ"ל, "והעמדנו דברי ההגה" דומיא דספק לקט לקט דאתחזק שם הלקט, וכגון שהיו בידו מעות של צדקה ומעות משלו, ונמצאו שם מעות ואין יודע אם משלו אם משל צדקה, הואיל והדבר שקול אמרינן צדק משלך ותן לו." הרי שזה כדביארתי לעיל.

**וגם** כתב שם, "ר" שמואל חיון ז"ל ס"לא. העמיד דברי הגהות מרדכי דוקא היכא דמספקא ליה שמא אלה המעות הקדישם לעניים אז, ומחייבין ליה לצאת ידי חובת נדרו. ומיהו הלשון שבמרדכי לא משמע כן, שכתב דמי שיש בידו מעות ומספקא ליה אם הם לצדקה או לא, אלמא בנמצא קמירי, ובין שלו ובין של אחרים." ולענ"ד כן הוא שאף אם הם של ישראל אחר, מ"מ עדיין אותו ישראל יש לו חיוב ליתן מממונו לצדקה, ולכן אף באחרים יש ספק שמא מעות אלו ממה שהוא כבר הפריש לצדקה, ואזלינן לחומרא.

(ב) **ועכשיו** יש לדון אי אמרינן ספק איסורא לחומרא לגבי צדקה, או שמא אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, ולכן במקום ספק אין להוציא ממנו של בעל. וראיתי בש"ך שם בס"ק יד. שהביא שיש סתירה בדעת הרשב"א בזה, שכתשבותו בס"תרנו. הוא כתב שספק צדקה בכלל ספק ממון ולכן שפיר לומר המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל בנדרים ז. לגבי הא דבעי ש"ס יש יד לצדקה או לא, כגון דאמר הדין זוזא לצדקה והדין, סבר הרשב"א שתיקו דאיסורא לחומרא, כמבואר בר"ן שם. ולכן כתב הש"ך, "וצ"ע שהרי דעת הרשב"א בתשובה הנ"ל ג"כ דה"ל ספיקא דממונא ולקולא". ולענ"ד נראה שאין סתירה בזה, ונראה שיש לחלק בין אם הוא אומר בפירוש שממון זה לצדקה או צדקה עלי וכדומה שלשון זה בכלל נדר, ולכן אם יש ספק בדבר אזלינן לחומרא, ובין מתנות לעניים כמו לקט או פאה וכדומה שהוא אינו מוציא מפיו שום דבור וממילא הם לעני לפי גזרת הכתוב ואין זה בכלל נדר כיון שאין בזה דבור וביטוי שפתיים, ולכן כשיש ספק בזה אזלינן לקולא, כיון שאין באלו נדר.

**וכן** ראיתי בגר"א שם, שהקשה על זה וכתב, "ממתני" ספ"ד דפאה וכמ"ש בירושלמי ות"כ והביאן הר"ש שם ועבה"ג, אבל בחולין קלד. מוכח להיפך דאזלינן לקולא וכמו בכל ספק ממונא אא"כ ה"ל חזקת חיוב מקודם, וכ"ה בירושלמי דפאה שם שספק לקט כו' אמר ר" יוחנן דר"י בן חגרא הוא דתני גר שנתגייר וה"ל קמה נקצרת עד שלא נתגייר פטור, משנתגייר חייב, ואם ספק פטור ר"י בן חגרא מחייב, רשב"ל אמר ד"ה חייב ישראל שעיקרו חייב ספיקו חייב, ועובד כוכבים שעיקרו פטור ספיקו פטור, והיינו כמ"ש בגמרא הנ"ל, ואע"ג דר" יוחנן פליג עליה, מ"מ סוגיא דידן כר"ל, וכ"ש לר" יוחנן דבכ"ע פטור, וכ"כ הר"ן בנדרים ז. מכמה סוגיות שבגמרא וכ"כ הרשב"א בתשובה" ע"ש. הרי הוא הקשה על מרן שפסק כהגהות מרדכי כיון דבגמרא דידן בחולין קלד. אמרינן ספק לקולא אם לא שיש חזקה לחיוב.

**ולענ"ד** נראה שאין מזה קושיא, ואה"נ שאנו קי"ל כריש לקיש וכגמרא דידן בחולין קלד. ואין מי שחולק בזה, אבל הדין של ספק צדקה הוא דומה לדין של ספק קמה של ישראל שאזלינן לחומרא כיון שיש חזקה שהוא חייב. ובתחילה י"ל שאנו קי"ל כרבי מאיר שסבר שספק לקט לקט וכו' וכן פסק הרמב"ם בפ"ד דהל" מתנות עניים הל"ט. ולכאורה יש להקשות, למה בעינן פסוקים ללמוד דין זה כדמצינו בירושלמי שם בספ"ד דפאה, ובחולין קלד. הלא יש לומר בזה ספק דאורייתא לחומרא ותו לא בעינן פסוקים מיוחדים ללמוד דין זה של רבי מאיר, ונראה שהטעם לזה הוא מפני שמצד הדין י"ל שספק זה הוא לקולא כיון ששייך לומר כאן כל דפריש מרובא דפריש, וכיון שרוב השדה הוא של בעל הבית יש לאזיל לקולא. אלא כיון שמצינו לימוד מיוחד בפסוקים אז יש להחמיר בספק. וכן הוא במרדכי סוף חולין שהקשה רבינו משולם לרבינו ברוך דאמאי לא אזלינן בתר רובא דרובא דקמה דבעל הבית הוא, ותירץ שני תירוצים, חדא כדמסיק טעמא דכתיב עני ורש הצדיקו וכו' ע"ש. ועיין עוד בזה במשנה למלך על הרמב"ם הנ"ל.

**ולפי** זה נראה ששפיר הוא לדמות הדין של ספק לקט ישראל בחולין שם, לדין של ספק ממון ישראל בצדקה. וזה מפני שכמו שיש ספק בלקט אם הוא מהבעל הבית או מן הראוי לעני, כמו כן י"ל בממונו שאף בממונו יש חלק ממנו לצדקה ויש חלק ממנו לבעל הבית, ויש כאן ספק על ממון זה, אם הוא מחלק של בעל הבית או מן החלק של צדקה. ואין אזלינן בזה אחר רוב כיון שיש פסוקים ללמוד

דנתן הוא ואמרה היא, בקידושין ה:ע"ש. ואף שיש חולקים עליו, מ"מ מצינו שספק דדינא הוא חמור טפי. מ"מ סברה זו אינה מועילה בנדר"ד כיון שאף בב"ב קמח: הנ"ל הוא ספק דדינא ועדיין אזלינן לקולא.

ג) ולענ"ד נראה שיש לתרץ באופן אחר, ובתחילה יש לבאר שיש שני דינים בחולין קלד. הנ"ל, אחד הוא הדין של קמה ומתנות כהנים ובאלו אזלינן לקולא אם לא שיש חזקה לחיוב. אמנם יש דין אחר שם של חלה, שכתוב שם "עיסה, נעשית עד שלא נתגייר פטור מן החלה, משנתגייר חייב, ספק חייב. אמר ליה ספק איסורא לחומרא ספק ממונא לקולא." הרי באיסורא אזלינן לחומרא לגבי חלה אף שהחזקה היא שהוא פטור, משא"כ במתנות שאף שהן מצוות עשה מ"מ עדיין הן ממונות. ופירש"י שם, "חלה. ספק איסורא שיש בה עון מיתה הלכך לא סמכינן אחזקה, אבל במתנות אין בהן קדושה אלא דין ממון, והמוציא מחבירו עליו הראיה." הרי מצד אחד יש חלה, שיש בה עון מיתא ואיסורא, ומצד אחר יש מתנות עני וכהן שהם ממונות בלבד. אמנם נראה שנדרים הם באמצע, שיש בהם איסורא ודלא כהמתנות, אבל אין בהם עון מיתה ודלא כחלה. ולכן י"ל בנדרים צדקה, שכשיש ספק אם יש חיוב עליו כלל או לא, יש לאזיל לחומרא כיון שהוא ספק איסורא, אבל אם הוא כשיש ודאי חיוב עליו אבל הספק הוא בפרטים בלבד כגון אם כבר קיים נדרו או אם יש תנאי בנדרו או לא וכדומה, אז בזה יש לומר המוציא מחבירו עליו הראיה. ובזה יש להסביר מה שסבר הרשב"א בנדרים ז. דהתם התיקו הוא לגבי ספק אם יש נדר לצדקה כלל על ממון זה או לא, ולכן כיון שהוא ספק אם בכלל יש כאן נדר או לא ודאי אזלינן לחומרא. אמנם כשיש ספק רק בפרטים כגון בב"ב קמח: הנ"ל דהיינו שודאי שהוא הקדיש נכסיו אלא הספק הוא בכוונתו, אז בזה אזלינן לקולא. ואף בנדרון בתשובת הרשב"א הנ"ל נראה שהוא ודאי הקדיש נכסיו אלא הספק הוא בתנאי בלבד, ולכן בזה אזלינן לקולא. ומ"ש הרשב"א בסוף תשובתו, "אבל כאן דמסופק אם חל ההקדש כלל", פירושו שודאי הוא הקדיש נכסיו אבל יש ספק בתנאי אם חל ההקדש בכלל או לא כמבואר שם, אבל אין זה דומה לנדרים ז. שהוא רק אמר "הדין", ולא ידעינן אם כוונתו לצדקה כלל או לנפקותא כמבואר שם, ובזה שפיר הוא לאזיל לחומרא.

ויש לבאר הטעם שיש לחלק בין אם יש נדר כלל או לא דאמרינן ספיקא איסורא לחומרא, ובין אם יש ספק בפרטי הנדר שאנו אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה. וי"ל שאה"נ שאנו אמרינן שהכלל הוא שספק איסורא לחומרא

ולפי זה יש לתרץ מה שהקשה הר"ן בנדרים ז. על הרשב"א, שסבר הרשב"א שם שתיקו בנדרים לחומרא, והשיב הר"ן על זה שהוא לקולא כיון שי"ל המוציא מחבירו עליו הראיה. ובתחילה הקשה הר"ן מסוגיא דחולין קלד. הנ"ל, אבל אין זו קושיא כיון דהתם איירי במתנות כהונה, וכיון שאין נדר במתנות כהונה שפיר הוא לאזיל לקולא, ואף מ"ש שאלמלא שיש חזקה חיוב בקמה יש לאזיל לקולא, אף בזה י"ל שאין כאן נדר בפיו. וכן מה שהקשה מיומא ח: שמצינו דאמרינן המוציא מחבירו וכו' לגבי מעשר עני, אף בזה אין נדר בפיו. וכן י"ל לגבי מתנות כהונה בחולין עט: שהביא הרשב"א בתשובתו הנ"ל, שכתוב שם "אייתי ראייה דחוששין לזרע האב ושקול", שאין כאן נדר.

אמנם אין זה מספיק לבאר דעת הרשב"א, שבתשובתו הוא דן לגבי אם יש ספק אם אחד הקדיש נכסיו, ובזה הוא סבר לאזיל לקולא. הרי בזה יש נדר ועדיין אמרינן ספק לקולא. וכן הקשה הש"ך על סברתו שספק צדקה לחומרא בנדרים ז. הנ"ל, ממה שהרשב"א הביא בתשובתו ראייה שספק צדקה לקולא מב"ב בפ"י מי שמת קמח: שכתוב שם, "איבעיא להו הקדיש כל נכסיו ועמד מהו, מי אמרינן כל לגבי הקדש גמר ומקני או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני... חילק כל נכסיו לעניים מאי, מי אמרינן צדקה ודאי מגמר גמר ומקני או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני, תיקו." וכתב על זה הרשב"א, "ותיקו דסתם לקולא, וכן כתב הר"מ במז"ל, ואפילו לדברי מי שפוסק שם לחומרא מסתברא דהכא לקולא, והתם הוא שההקדש כודאי אלא שאנו מסופקים לכשיעמוד אם חוזר בו אם לאו, אבל כאן דמסופק אם חל ההקדש כלל, מספק אין מוציאין מיד בעליו." ע"ש. הרי כאן הוא הקדיש נכסיו וזה בגדר של נדר, ועדיין אזלינן לקולא, ודלא כנראה משיטת הרשב"א לגבי תיקו בנדרים ז.

ואין לומר לגבי הא דאמרינן בנדרים ספק איסורא לחומרא, הוא חמור טפי כיון שהוא ספק דדינא ואינו ספק במציאות, כדמצינו ברדב"ז ח"ד ס"א אלף שסט. דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא בפלוגתא דרבוותא אלא רק בספק במציאות. ועיי' בכנה"ג אה"ע ס"סח. בהג" הטור אות כב. שהוא הביא מחלוקת האחרונים בזה, שי"א דלא אמרינן ס"ס בספק בהלכה. ועיי' בזבחי צדק ח"ב ס"קי. אות קיז. ועוד מצינו לגבי אם אמרינן שלדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא הוי מן התורה לגבי ספיקא דדינא, שי"א שזה חמור טפי והוא מן התורה וכן הוא בכפות תמרים בהשמטות הספר, בד"ה עוד כתב הר"ן, מהסוגיא

לחומרא, וכמו שפסק מרן, וזה משני טעמים, אחד הוא אם אמרינן שיש חשש נדר בהפרשת הצדקה, אז י"ל שיש בזה ספק אם יש כאן נדר כלל על ממון זה, ולכן זה דומה לנדרים ז. שיש התם ספק אם יש נדר כלל או לא, ואמרינן בזה ספק איסורא לחומרא, ואין זה דומה לשאלה בתשובת הרשב"א דהתם הוי ודאי הקדש אלא שיש רק ספק בתנאי, וכן בב"ב קמח: הנ"ל התם הוי ודאי הקדש אלא שיש ספק באומדנא. ועוד טעם אחר להחמיר שי"ל שאף הרשב"א מודה להגהות מרדכי אף אם אמרינן שאין נדר בפיו כלל בהפרשת ממון לצדקה אלא מעשיו להפריש בלבד, שבספק אם ממון זה לצדקה או לא, יש לדמות זה לדין של קמה בחולין קלד. כמ"ש ההגות מרדכי שאף בזה אין נדר בפיו אלא שי"ל כל דפריש מרובא דפריש ויש כאן חזקת חיוב כיון שיש חיוב של צדקה על ממון של ישראל, לאפוקי ממון של גוי, או פרה או קמה של גוי. ועיין עוד בזה בדברי המהרי"ט הנ"ל שהוא האריך לבאר דברי הרשב"א.

**ולפי הנ"ל נראה ששפיר הוא מ"ש מרן בשם ההגות מרדכי שמעות שהם ספק צדקה חייב ליתנם לצדקה.**

### סימן עה.

**שאלה:** האם יש לבאר דעת הרמב"ם לגבי אם נתינת מתנה לעני בכלל צדקה או לא.

**תשובה:** (א) כתוב בב"מ מט. אמר רבי יוחנן האומר לחבירו מתנה אני נותן לך, יכול לחזור בו, יכול פשיטא, אלא מותר לחזור בו, אמר רב פפא ומודה רבי יוחנן במתנה מועטת דסמכא דעתייהו. ופירש"י "במתנה מועטת. שאין מותר לחזור משום דסמכא דעתייהו דמקבל אדיבוריה, וכי אמר מותר לחזור בו במתנה מרובה קאמר דלא סמכא דעתייהו דמקבל דלקיימיה לדיבוריה. וכן פסק הרמב"ם בהל"מ מכירה פ"ז. הל"ט. וכן מי שאמר לחבירו ליתן לו מתנה ולא נתן, הרי זה ממחוסרי אמנה, במה דברים אמורים במתנה מועטת, שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו, אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה, שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו עד שיקנה אותו בדברים שקונין בהן."

**אלא** בירושלמי שם בפ"ד. הל"ב. הוסיף, "הדא דתימר בעני, אבל בעשיר נעשה נדר." ופירש הפני משה, "הדא דתימר בעני, שאמר ליתן מתנה דלא סמכה דעתו של

עדיף מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, וכעין זה כתב המהרי"ט הנ"ל, לגבי ספק מגרימתא בפ"א אלו טרפות, "תיתי עבד לך רב, אסרך מספק איסורא ומספק ממונא, והטבח עצמו פטור מלפרוע שמא אינה מוגרמת, ואסור לאוכלה שמא היא מוגרמת, הילכך כל היכא דאיכא איסורא וממונא יש לחוש לספק איסור." אלא שיש אומדנא בנדר של צדקה, והוא שכשאחד קיבל עליו נדר של צדקה הוא קיבל שהנדר יהיה כשאר מתנות עניים כגון לקט ושכחה וכו', דהיינו כמו שמצינו לגבי לקט ושכחה וכדומה שאנו אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה כדמצינו בחולין קלד. כמו כן י"ל בקבלת נדר של צדקה, שהוא קיבל הנדר בתנאי שאף זה בכלל הדין של המוציא מחבירו עליו הראיה. הרי מצינו שכשיש ודאי נדר של צדקה ויש רק ספק בפרט כגון אם כבר נתן הממון לעני וכדומה, אין לומר בזה ספק איסורא לחומרא, כיון שכך היא הקבלה מתחילה דהיינו שהוא נדר רק בתנאי דאמרינן הדין של המוציא מחבירו עליו הראיה אם אירע בו איזה ספק. ולכן אף דאמרינן ספק איסורא לחומרא והוא עדיף מהדין של המוציא מחבירו עליו הראיה, מ"מ הכא שאני כיון שהדין של המוציא מחבירו עליו הראיה, הוא בכלל קבלתו, ואין זה עומד כנגד הנדר, ואין זה סתירה לכלל של ספיקא לחומרא.

**אמנם** כל זה כשהוא ודאי קיבל הנדר של צדקה שמשום אומדנא הנ"ל אנו אמרינן שהמוציא מחבירו עליו הראיה בכלל הנדר. אמנם אם יש ספק בתחילה אם יש נדר לצדקה כלל או לא, אז הא דאמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, הוא לגבי השתי דעות אי ההלכה כדעה זו שיש נדר או כדעה זו שאין נדר, ובזה אין לומר שדין המוציא מחבירו בכלל הנדר, ולכן כיון שבזה דין המוציא מחבירו אינו בכלל הנדר, אלא הוא עומד כנגד הדין של ספק איסורא לחומרא, שמצד אחד אמרינן ספק איסורא לחומרא והוא צריך ליתן הממון לצדקה, ומצד שני אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה ושמא אין כאן נדר כלל ואין ליתן ממון לעני, אז הדין לכלל שספק איסורא לחומרא עדיף מדין המוציא מחבירו עליו הראיה. ולכן שפיר אמרינן בזה ספק איסורא לחומרא, ורק אחר כך כדאמרינן ספיקא לחומרא ושיש כאן נדר, אז ממילא יש בכלל זה הדין של המוציא מחבירו עליו הראיה. אמנם בתחילה כשיש ספק אם יש כאן נדר כלל או לא, אז יש רק הכלל של ספק איסורא לחומרא. כך נראה לענ"ד לתרץ בעד הרשב"א. הרי מצינו שאין סתירה בדברי הרשב"א.

**ולפי זה י"ל שאף הרשב"א בתשובתו מודה למ"ש ההגות מרדכי לגבי ספק אם ממון זה לצדקה או לא שאזלינן**

"דבירושלמי מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספק סכנה... גם זה השמיטו המחבר ומור"ם, ובזה י"ל כיון שהפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו בפסקיהן משום הכי השמיטוהו גם כן". ולכן אף בנדר"ד י"ל שהרמב"ם השמיט דין זה כיון שלא מצינו אותו בבלי.

**אלא** עדיין צריך טעם לזה, למה לא מצינו דין זה בבלי. ולענ"ד נראה שזה לפי מה שמצינו בראש השנה ו. "בפיך, זו צדקה", הרי שצדקה בכלל נדר, אלא נראה שזה דוקא אם אמר "הרי עלי", או "הרי זו", כמ"ש הרמב"ם בהל" מתנות עניים פ"ח הל"א. ונראה ששתי לשונות אלו הן כמו שמצינו לגבי חיוב קרבן נדר ונדבה, שנדר הוא בלשון "הרי עלי", ונדבה בלשון "הרי זו", ונדרים הוא חייב באחריות, ובנדבות הוא אינו חייב באחריות כמבואר בהל" נדרים פ"א. הל"ב. אמנם אם אמר ליתן מתנה לחבירו, אין לשון זה בכלל נדר או נדבה, ולכן אמאי כתוב בירושלמי שזה נדר. ונראה שמשום זה דקדק המרדכי לכתוב "כנודר" לצדקה בכף הדמיון, כיון שאין זה נדר ממש, אלא הוא רק מדרבנן. וכן מצינו ביו"ד ריג. ב. שכתב מרן "האומר אשנה פרק זה הוי כאלו נדר לתת צדקה". הרי אין זה מן התורה כמ"ש הברכ"י שם. ועיין בגר"א שם שזה לשון שבועה ואינו לשון נדר. ועיין במרן ס"רו. ה. שאנו אמרין שיש נדר בלשון שבועה אם נדר לעשות מצוה, מ"מ אם לא אמר מודרני, או הרי אני נודר לעשות מצוה, אז אין כאן נדר. הרי מצינו שמי שאמר ליתן מתנה הוא רק מדרבנן.

**ועוד** י"ל שאין הלשון של "מתנה" מוכח שהוא דוקא לעני ובתורת צדקה, שכמה פעמים אנו נותנים מתנות לעשירים, ולכן אין הוכחה מלשון זה שהוא כיון לצדקה כלל. ואף שהוא נותן מתנה לעני, מ"מ עדיין י"ל שהוא לא כיון בתורת צדקה אלא כמו מתנה איש לרעהו בין אם הוא עני או עשיר. ולכן כיון שמצינו בנדרים דבעינן פיו ולבו שוים, כמ"ש מרן בס"רי. א. לכן מי יאמר שהוא כיון בלבו שזו מתנה בתורת צדקה, אפשר שהוא כיון למתנה בין איש לחבירו משום אחוה ורעות, ולא משום צדקה. ולכן כיון שיש ספק בדבר והנדר כאן רק מדרבנן כדביארתי לעיל, יש לאזיל לקולא. ואף דאמרין סתם נדרים להחמיר, כמ"ש מרן בס"רח. א. מ"מ י"ל שבנדר"ד שהוא רק מדרבנן ואינו בלשון נדר, יש לאזיל לקולא. ומסתברא לומר הכי, שכתב הרא"ש בנדרים יח: שהטעם דאמרין סתם נדרים להחמיר, הוא מפני דסתם הנודר דעתו לאסור מדלא שתק ע"ש. הרי זה שייך רק בלשון נדר, אבל אם אחד אמר שהוא רוצה ליתן מתנה לעני, למה לו לשתוק כיון שיש

המקבל, אבל בעשיר שאמר ליתן לעני נעשה נדר וצריך לקיים נדרו. וגם כתוב שם, "רב מפקד לשמשיה אימת דנימר לך תתן מתנה לבר נש אין הוה מסכן הב ליה מיד, ואין עתיר אימליך בי תניינות". ע"ש. הרי אף במתנה מרובה לעני אין לחזור, כיון שזה בכלל צדקה שהיא כנדר. ולפי זה כתב במרדכי בפ"ק דב"ב, "בירושלמי אמרין אמר ליתן לחבירו מתנה מרובה, מותר לחזור בו, הדא דתימא לעשיר אבל לעני נדר. פירוש הוי כנודר לצדקה ואסור לחזור בו". וכן פסק מרן ביו"ד רנח. יב. ע"ש. ואף הרי"ף והרא"ש הביאו ירושלמי זה כמ"ש הגר"א שם בס"ק לא. וכן הוא ברבינו חננאל בב"מ שם.

**אמנם** לא מצינו דין זה של מתנה לעני ברמב"ם, וראיתי במהריט"ץ בס"רפד. שהוא הקשה על הרמב"ם בזה וכתב, "אלא שיש לתמוה על הרמב"ם ז"ל למה לא חילק בהלכות מכירה כשאמר שהוא ממחוסרי אמנה במתנה מועטת, אבל לא במתנה מרובה, הוה ליה לפלוגי בין עשיר לעני שאם הוא עני אפילו במתנה מרובה, ואפשר לומר דכיון דעסיק הרמב"ם ז"ל בהלכות מכירה להכי לא חילק משום דההיא דירושלמי מתורת צדקה נגעו בה, והכא לא עסיק הרמב"ם ז"ל בה דיני צדקה אלא בדיני מקח וממכר ומתנה לא בדיני צדקה, להכי לא חילק, כך י"ל כדי שלא נקשה על הרב ז"ל להאמר אמאי לא אייתי הך דירושלמי."

**ולענ"ד** אין זה מספיק לבאר דעת הרמב"ם, שהלא כמה פעמים הביא הרמב"ם דברי הירושלמי להלכה בדינים שונים, ואם תאמר שאין זה מקומו של דין זה בהלכות מכירה, אז הוי ליה להביא דין זה בהל" מתנות עניים בדיני צדקה. לכן עדיין קושיא זו בדעת הרמב"ם צריך תירוץ.

(ב) **לכן** נראה שי"ל שהרמב"ם השמיט דין זה של הירושלמי כיון שהוא סבר שכיון שלא מצינו דין זה בש"ס דילן, לא קי"ל כירושלמי, וכדמצינו בכמה מקומות סברה זו. וכן מצינו בכמה מקומות שהשמיטו הפוסקים דין מפורש בירושלמי מפני שלא מצינו דין זה בבבלי. וכן כתב הרדב"ז בח"ו שני אלפים נז. לגבי דין אחד של סוכה, וז"ל "ומ"מ משמע לי שהרי"ף והרמב"ם וכל הפוסקים שהשמיטו זה הירושלמי, ס"ל דלא סמכינן עליה כיון שלא הביאו אותו בגמרא דילן". וכן מצינו בכ"מ בסוף פ"ו בנדרים שכתב, "והוא ירושלמי... ורבינו שהשמיטו נראה שהוא סובר גמרא דידן פליג דאל"כ לא הוה שתיק מיניה". וכן כתב מרן בב"י באו"ח סוף ס"נט. "טעמו של הרמב"ם דאם איתא דהוה ס"ל לתלמודא דידן הכי לא הוה שתיק מיניה". וכן ראיתי בסמ"ע חו"מ ס"תכו. ס"ק ב.



מקום לומר שהוא כיון רק למתנה לחבירו ולא לצדקה. ולכן כיון שיש ספק בכוונתו יש סברה לומר שאין כאן נדר כלל.

ולפי זה י"ל שמי שיש לו חבר עני בפורים, והוא קיים בו מצות משלוח מנות, לא אמרינן בזה שהוא ממילא מקיים גם מצות מתנות לאביונים לעני אחד ונשאר לו רק ליתן מעות לעני אחר, שהרי בשעת מצות משלוח מנות הוא לא כיון בתורת צדקה אלא בתורת מתנה לחבירו בלבד כדי לקיים מצות משלוח מנות איש לרעהו. ולכן אף אם הוא אמר בפירוש שהוא רוצה ליתן משלוח מנות לחברו העני, עדיין הוא יכול לחזור בו כיון שאין כוונתו בכלל מצות צדקה. ועיין עוד בזה בטורי אבן במגילה ז. באבני שוהם שכתב, "מיהו מספקא לי אי שלח שתי מתנות לאביון אחד, אי עולה לו לכאן ולכאן למשלוח מנות ולהצטרף למתנות אביונים, וכשישלח עוד מתנה אחת לאביון אחר יצא ידי חובתו, או דילמא אין שתי מתנות של אביון אחד עולה לשתייהן, אלא או למשלוח מנות או למתנות לאביונים לחוד ואין אדם יוצא ידי חובתו בשתי מצות הללו אלא ע"י שלשה בני אדם". ולענ"ד נראה שכל ספיקו הוא רק אם הוא מתכוין לשתייהן ביחד כשהוא שולח לעני חבירו, דהיינו למשלוח מנות וגם למתנה לעני, אבל אם הוא לא מתכוין כלל למתנה לאביון, אז י"ל שאין זה בתורת צדקה אלא מתנה של אהבה ואחזה ושלום ורעות. ולכן בשלמא לגבי פורים י"ל שהוא לא מתכוין לצדקה כלל, ולכן הוא מותר לחזור מאמירתו אם שוב הוא אינו רוצה ליתן לחבירו משלוח מנות, אבל בנד"ד עדיין יש ספק בכוונתו אם הוא כיון למתנה בעלמא או לצדקה, אלא עדיין י"ל שיש לאזיל לקולא כדביארתי לעיל.

ונראה שיש להביא ראיה לזה ממ"ש הבבלי בב"מ מט., שאחר הא דר" יוחנן שאין לחזור במתנה מועטת, כתוב, "הכי נמי מסתברא, דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי, בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, אי אמרת בשלמא לא מצי למיהדר ביה משום הכי רשאי, אלא אי אמרת מצי למיהדר ביה אמאי רשאי אישתכח דקא אכיל טבלים" ע"ש כל הסוגיא, שהגמרא רוצה לדחות ראיה זו שי"ל שהברייתא איירי בבן לוי שנטלו ממנו וחזר והפקידו, אלא בסוף דחה קושיא זו, והראיה במקומה עומדת. ויש לתמוה על ראיה זו, לפי הירושלמי הנ"ל, שהלא עדיין י"ל שאין ראיה מכאן ששמא הברייתא איירי בלוי עני, ולכן הטעם שהלוי יכול לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, הוא מפני שהוא נחשב שלו כיון שזה בגדר

של נדר והוא אינו יכול לחזור בו, אבל אה"נ י"ל שאם הלוי עשיר הוא אינו יכול לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר כיון שאף במתנה מועטת הישראל יכול לחזור בו, ודלא כסברת ר" יוחנן. ולכן אין ראיה מזה כלל. אלא צ"ל שלדעת הבבלי לא קי"ל שמתנה לעני כנדר, ולכן כל הטעם שהלוי יכול לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר הוא מפני שהישראל אינו יכול לחזור במתנה מועטת. ולכן שפיר הוא להביא ראיה לסברת ר" יוחנן מברייתא זו. הרי מצינו שתלמודא דידן לא ס"ל כירושלמי. ושפיר הוא מה שהרמב"ם השמיט הירושלמי. ונסתלקה קושיית המהריט"ץ.

### סימן עו.

**שאלה:** האם מותר ליתן יותר מחמישית ממנו לפדיון שבויים או לרעבים וצמאים.

**תשובה:** (א) ראיתי בערוך השולחן בס"ר מט. אות ה. שכתב, "ונראה לי דלפדיון שבויים רשאי להוסיף על החומש, וכן לרעבים וצמאים וכיוצא בהם בדבר שיש בזה פקוח נפשות ומחוייב בזה להוסיף". וכן ראיתי לחפץ חיים באהבת חסד ח"ב פ"כ ענין חומש ס"ק ב. שכתב "הא דאמרינן אל יבזבז יותר מחומש, ונראה מייירי באופן שאין נוגע לפקוח נפש ממש, אבל אם נוגע לפקוח נפש ממש, כגון שהשבו עומד למות או הרעב יכול לבוא לידי סכנה ע"י רעבוננו, אין שייך בזה שיעור חומש, ולא אמרו בב"מ סב. רק דחיינו קודם לחיי חברו, אבל דעושרו קודם לחיי חברו לא מצינו".

**ולענ"ד** נראה שיש לדון בזה, שראיתי לרמב"ם בהל" מתנות עניים פ"ח הל"י שהוא כתב "ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים, שהשבו הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים ועומד בסכנת נפשות, והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר... על לא תעמוד על דם רעך" ע"ש. הרי שפדיון שבויים בכלל פקוח נפש שיש בזה סכנת נפשות. אמנם גם כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בריש פאה, "כשאדם יראה שבויים שהוא חייב לפדותם כאשר צוה הקב"ה, או רעבים או ערומים שהוא חייב להשביעם ולכסות מערומיהם כמו שאמר די מחסורו אשר יחסר לו, ופירושו למלאות חסרונם כשיהיה מה שיחסר להם, או מה שיצטרכו לפדיונם פחות מחמישית ממנו או כפי חמישיתו, אבל אם יצטרך לתת להם יותר מן החומש יתן חמישית בלבד ויסתלק מלתת עוד, ולא יהיה עון עליו

ונראה שכמו שאסור לציבור להוסיף על דמי השבויים, כמו כן היחיד אסור להוסיף על חמישית ממנו אף כשיש סכנת נפשות, שאף בזה מביאין לידי עניות וחשש סכנה למי שמבזבז ממנו, ותקנו חכמים שאין להוסיף על חמישית וכדביארתי לעיל.

(ב) **אלא** שיש לדון בשיטת התוספות בזה, שכתוב בגיטין נח. "ת"ר מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקוצותיו סדורות לו... אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה שאיני זו מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו, אמרו לא זו משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל, ומנו רבי ישמאל בן אלישע." ויש להקשות על זה שנראה מכאן שרבי יהושע ב"ח הוסיף על דמיו של התינוק, כנגד תקנת חכמים. ולתרץ קושיא זו כתבו התוספות שם "כי איכא סכנת נפשות פודין שבויין יותר על כדי דמיהן כדאמרינן בפ"ה השולח (לעיל דף מז. כן צ"ל) גבי מוכר עצמו ואת בניו לעכו"ם כ"ש הכא דאיכא קטלא, אי נמי משום דמופלג בחכמה היה." הרי מבואר מתירוק הראשון שכשיש פקוח נפש אין לחוש לתקנת חכמים, ולכן יש להוסיף על דמיהן, ונראה שכמו כן יש ליחיד להוסיף על חמישית ממנו.

**אמנם** דברי התוספות בתירוק הראשון צריך ביאור, שהלא בפ"ה השולח גבי מוכר עצמו ואת בניו לעכו"ם לא מצינו שיש להוסיף על דמיו, אלא שאין לחוש לתקנת חכמים שאין לפדותו יותר מפעם שניה כדי שהוא לא ימכור את עצמו ומבזבז ממנו של הציבור, אלא שיש לפדותו כמה פעמים. והחילוק מבואר שאם מוסיפין על דמיו יש חשש שיהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם ולכן אין לעשות כן, אבל כשיש חשש סכנת נפשות דאיכא קטלא כמ"ש בגיטין מז. אז י"ל שאין תקנה שאין לפדות אותו יותר מפעם שניה, כיון שמי הוא זה ואיזה הוא שירצה להכניס את עצמו בסכנת נפשות כזה, ולכן אין לחוש שזה גורם להפסיד ממון של הקהל. ולכן לא תקנו בזה שאין לפדותו יותר מפעם שניה, כיון שהוא אינו דבר מצוי שאדם יכנוס את עצמו לסכנה. ולכן איך כתבו התוספות ללמוד מדין של מוכר את עצמו כשיש חשש פקוח נפש שלא שייך לתקן שאין לפדותו כיון שהוא דבר רחוק שאחד עושה כן, לדין של אין להוסיף על דמיו שודאי יש חשש שיהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם. אלא נראה שלדעת התוספות אין חילוק זה מעלה או מוריד, אלא כיון שמצינו שלא גזרו חכמים שאין לפדות

בהמנעו להשלים כל מה שצריך להם לפי שצרכם יותר מן החומש. ע"ש. הרי מבואר שאף בפדיון שבויים ולרעבים אין להוסיף על חומש ויש להסתלק מהדבר, אף שיש בזה פקוח נפש כמבואר בהל" מתנות עניים הנ"ל.

**ונראה** שיש להסביר דברי הרמב"ם בשני אופנים, או י"ל שיש חשש סכנה לעצמו אם הוא מבזבז יותר מחומש ממנו כיון ששמא זה גורם לעניות ורעב וסכנת נפשו וכמו שכתב הטור ביו"ד ס"רמז. לגבי עניות "איפשר שיבא לידי שפיכות דמים שימות העני המבקש אם לא יתן לו מיד כההיא עובדא דבן זומא (צ"ל נחום איש גס זו)", וכבר כתב הסמ"ע בחו"מ ס"תכו. ס"ק ב. שלדעת הרמב"ם אין להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חבריו בודאי סכנה ע"ש. או יש לומר שכיון שתקנו חכמים שאין לבזבז יותר מחומש אז כל מה שהוא מבזבז יותר הוא בגדר של גזל, דהיינו שהעני גוזל ממנו של העשיר לצורך העני, ומסתמא אין דעת העני להשיב הממון לעשיר כיון שאין לו מה להשיב. וכבר מצינו שכתב מרן בחו"מ ס"שנט. ד. "אפילו הוא בסכנת מות וצריך לגזול את חבריו כדי להציל נפשו צריך שלא יקחנו אלא על דעת לשלם." הרי משמע שאם אין דעתו לשלם אז אף בפקוח נפש אין לגזול. ועיין עוד בזה בבית יהודה יו"ד ס"מז. ובבנין ציון ח"א ס"קסז. ואילך, ובכתונת יוסף ח"ב שורש ג. ענף ח. ועוד. ועיין מ"ש במקום אחר (עיין לקמן בחו"מ) לבאר שיטת רש"י והראב"ד בזה. ועיין במאירי בב"ק פ. וכן בשיטה מקובצת שם שכתבו, "מהאי עובדא דחסיד אחד שמעין דאף על פי שבמקום פקוח נפש הותרו האיסורין להתרפאות בהן, דבר שנאסר מכח תקנה ומחשש פסידת אחרים ראוי להחמיר בו ביותר." ועיין עוד בזה בשדי חמד מע"א. סוף או"ק טז. וכן הוא בנד"ד שיש תקנה ואין לחוש לפקוח נפש. ואין להאריך.

הרי מבואר מדברי הרמב"ם שאין להוסיף על חמישית ממנו לפדיון שבויים ולרעבים. ונראה שכן יש לדקדק בדבריו בהל" מתנות עניים הנ"ל בהל"יב. "אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן מפני תקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם". ומיד אחר כך בהל"יג. הוא כתב "מי שמכר עצמו ובניו לעכו"ם או שלוה מהן ושב או אסרוהו בהלואתו, פעם ראשונה ושנייה מצוה לפדותן שלישיית אין פודין אותן... ואם בקשוהו להורגו פודין אותו מידם אפילו אחר כמה פעמים." נראה מזה שמ"ש בהל"יב. שאין להוסיף על דמיהן הוא שייך למה שהוא כתב מיד אחר כך, דהיינו שאף שפודין כמה פעמים כשיש פקוח נפש, מ"מ אין להוסיף על דמיהן,

מורבים לפי שראהו חריף ומפולפל ואפשר שיהיה אדם גדול, וכ"ש מי שהוא כבר אדם גדול. הרי אף הרא"ש לא הביא התירוף הראשון של התוספות הנ"ל. וכן הטור ביו"ד רנב. השמיט הטעם של סכנת נפשות ע"ש.

ג) ולכאורה נראה שיש לפרש התירוף הראשון הנ"ל שהוא אליבא דהמ"ד שטעם התקנה בשבויים שאין לפדותם הוא מפני דוחקא דצבורא ולא משום דלא לגרבו ולייתו טפי. ולכן כיון שאין לחוש שיהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם, אז כיון שאין דוחקא דצבורא במעשה דרבי יהושע כיון שהוא פודה בממונו, אין בזה איסור כשיש סכנת נפשות. וכן יש ללמוד מהריטב"א הנ"ל שכתב, "או דילמא משום דלא לגרבו בהו וכו'. ולא אפשיט' ואע"ג דהכא לא אפשיט' בכתובות אפשיט' דטעמא משום דלא ליגרבו בהו הוא דאמרינן התם נשבית והיו מבקשים ממנו עד י' בדמים פעם א' פודה שנייה רצה פודה רצה אינו פודה, רשב"ג אומר אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תקון העולם, משמע דת"ק לית ליה דההיא דאיכא משום תקון העולם דהתם ליכא משום דוחקא דצבורא, ואיהו פירוש דטעמא משום דוחקא דצבורא, ורשב"ג אומר דאפילו דההיא שהוא פודה אשתו משלו איכא משום תקון העולם, והיינו משום דלא ליגרבו בהו ולייתו". הרי לת"ק בכתובות הטעם שאין לפדות הוא מפני דוחקא דצבורא. ואחר כך פירש הריטב"א מעשה דרבי יהושע בגיטין נח. הנ"ל וכתב, "איכא למימר דאיהו הוא ת"ק דפליג עליה דרשב"ג דסבר דטעמא משום דוחקא דצבורא" ע"ש. הרי לפי זה י"ל שהתוספות שפירש בתירוף הראשון שמותר לפדות כשיש סכנת נפשות הוא רק לדעת ת"ק בכתובות שפירש הטעם משום דוחקא דצבורא וכאן אין דוחקא דצבורא, וכיון שאנו קי"ל שהטעם הוא מפני דלא לגרבו ולייתו טפי, י"ל שלא קי"ל הכי ולכן אף כשיש סכנת נפשות אין לפדות.

וכן ראיתי בתשובת כנסת יחזקאל (הובא דבריו בפתחי תשובה יו"ד ס"רנב. ס"ק ד.) שכתב לגבי התירוף הראשון של התוספות דהאי תירוצא דסכנת נפשות לא שייך אלא אם טעמא משום דוחקא דצבורא, אבל לטעמא דלא לגרבי הסברה להיפך דאם בסכנת נפשות פודין ירצו להרוג את השבויים כדי שיפדו יותר מכדי דמיהם וגם יגרבו וירצו להרוג ע"ש. ולפי זה נראה ששפיר השמיטו התוספות בגיטין מה. הטעם של סכנת נפשות, שהתוספות שם פירשו לדעת המ"ד דלא ליגרבו, אבל התוספות בגיטין נח. שכתבו הטעם של סכנת נפשות הוא אליבא דמ"ד שטעם התקנה הוא מפני דוחקא דצבורא.

יותר מפעם שניה לגבי מי שמוכר את עצמו אם יש סכנת נפשות, כמו כן לא גזרו שלא לפדות יותר מכדי דמיו אם יש פק"נ. וכן פסק בפסקי התוספות שם באות רטז. "כשיש סכנת נפשות פודים שבויין יותר מכדי דמיהן או במופלג בחכמה."

אמנם נראה ששאר הראשונים לא סברו כתירוף הראשון בתוספות הנ"ל. כתב הרמב"ן בגיטין מה. בד"ה משום דוחקא דצבורא, "ואכתי קשיה הא דאמרינן בפ"ה הניזיקין גבי ההיא עובדא לא אזוז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקים עלי, אמרו ולא זזו משם עד שפדאוהו בממון הרבה. וי"ל דהתם בשעת חרבן הבית וליכא משום דאיגרי בהו טפי שהרי כולם בשבי הלכו, א"נ ר"י יהושע דעבד לגרמיה הוא דעבד ות"ק דפליג עליה דרשב"ג היינו רבי יהושע ולא ס"ל כוותיה. וי"א דכל היכא דאיכא חששא דמיתה פודין אותן בכל ממון שיכולין לפדותן, ולא מסתבר דכל שבי כולה איתנהו ביה, ועוד דגבי אשה איכא חששא דעריות ולא חששו ואע"ג שקרקע עולם היא היה להם לחוש. ומסתברא תלמיד חכם פודין אותו בכל ממון שבעולם וליכא משום דוחקא לא משום איגרווי, שאם אמרו ישראל ממון אומתו משונאיהם הרבה יש לנו כיוצא בהם, ות"ח אין לנו כיוצא בו וקודם לפדות המלך כדאיתא במסכת הוריות, הלכך אין להחמיר כסף וזהב עליו, ור"י יהושע משום שהכיר בו בוודאי שהוא תלמיד ותיק, פדהו בממון הרבה. הרי שהרמב"ן דחה התירוף הראשון של התוספות וכתב תירוצים אחרים. וכן מצינו בתוספות עצמם בגיטין מה. בד"ה דלא, שכתבו "ורבי יהושע ב"ח דפרקיה לההוא תינוק בממון הרבה בהניזיקין נח. לפי שהיה מופלג בחכמה, אי נמי בשעת חרבן הבית לא שייך דלא ליגרבו." הרי התוספות כאן השמיטו הטעם של פק"נ, ודלא כדלקמן בדף נח.

והרשב"א בגיטין מה. סבר כשיטת הרמב"ן, וכתב "והא דאמרינן לקמן ברבי יהושע שפדה אותו תינוק... י"ל שרבי יהושע דעבד לגרמיה הוא דעבד ודילמא הוא ניהו דפליג עליה דרשב"ג בההיא דכתובות, וא"נ י"ל משום דחזא ביה דהוי צורבא מרבנן ולא אמר בתלמיד חכם שאין פודין אותו אלא בדמיו דתלמיד חכם שמת אין לו תמורתו, והלכך פודין אותו עד עשרה בדמיו." הרי אף הרשב"א השמיט התירוף הראשון של התוספות בגיטין נח. וכן הוא בריטב"א שם כדעת הרמב"ן, וכן כתב הר"ן שם, וכן הוא בחידושי הר"ן שם. וכן משמע מהרא"ש שם באות מד. שכתב, "וכן תלמיד חכם שנשבה בהא לא תקון כדאמרינן בפ"ה הניזיקין נח. דרבי יהושע פדה תינוק שבוי בדמים

דמיהן" ע"ש טעמו, ועיין עוד שם בס"תצח. ולכן לכאורה נראה שמותר גם כן ליתן יותר מחומש, כיון שבזה"ז אנו מקילין בתקנת רבותינו בענין זה כמבואר שם. אלא י"ל שאף אם אמרינן שמנהג זה הוא מוסכם לדעת כל הפוסקים (עיין בתשובה שאחר זו), מ"מ נראה שי"ל שזה דוקא בציבור שיכולים לפדות יותר מכדי דמיהן, אבל אין לומר שאף היחיד יכול ליתן יותר מחומש, שבשלמא אם הציבור נותנים יותר מכדי דמיהן, אפשר שהוא באופן שאין היחיד נותן יותר מחומש, אבל לא מצינו מנהג זה שאף היחיד צריך ליתן יותר מחומש ממנו בשביל פדיון שבויים. ולכן נראה שהעיקר כמו שביארתי לעיל, שאין ליתן יותר מחומש.

ולכן למסקנה נראה שאין ליתן יותר מחמישית ממנו לפדיון שבויים או לרעבים אף שהם בסכנת נפשות.

### סימן עז.

**שאלה:** האם מותר לשחרר כמה מחבלים תמורת שבויים ישראלים. הערות על הקונטרס הנחמד **פדיון שבויים בימינו**, מהמכון לרבני יישובים בקרית ארבע, חברון, מאת הרה"ג ר"א אליעזר אפרסמון שליט"א, והרה"ג ר"י צחק רודריג שליט"א.

**תשובה:** לכבוד הרה"ג דגול ונעלה, ר"י צחק רודריג שליט"א.

**שמחתי** מאד לקבל הקונטרס הנחמד **פדיון שבויים בימינו**, די שדר לן מר ע"י רב הריס שליט"א, והוא על שחרור אסירים תמורת פדיון שבויים, לאור המציאות הכואבת של חטיפת אזרחים וחיילים במלחמות הפוקדות אותנו מבית ומחוץ, שחיברו מר וגם הרה"ג ר"א אליעזר אפרסמון, וששתי לראות כי כביר מצאה ידכם לקבץ כעמיר גרונה מפי סופרים ומפי ספרים, וקונטרס זה מלא וגדוש על כל גדותיו בהלכות גדולות בהירות ומזהירות מהראשונים והאחרונים.

**ולחיבת** הקודש אמרתי להעיר בקצרה בקצת דברים שנתעוררתי עליהם מדי עברי על פני הקונטרס.

(א) **ראיתי** שהביא מר תשובת הרדב"ז ח"א ס"מ. וכתב הרדב"ז שם שמנהג כל ישראל לפדות את השבויים יותר מכדי דמיהם, והוא כתב כמה טעמים לדבר. ולענ"ד יש

**אלא** אין פירוש זה בדעת התוספות ברור, שהלא י"ל שאם אין דוחקא דצבורא אז אף כשאין סכנת נפשות מותר לפדות, ולכן למה כתבו התוספות שיש במעשה דרבי יהושע סכנת נפשות, הלא אף כשאין סכנת נפשות מותר לפדות מממונו. ועוד הלא הפסקי תוספות שם הביא התירוף הראשון להלכה, ולכן צ"ל שזה אף למ"ד שטעם התקנה הוא מפני שלא לגרבי. ולכן עדיין י"ל שתירוף זה הוא אף למ"ד שטעם התקנה הוא מפני דלא לגרבי. ונראה שיש להסביר סברת התירוף הראשון הנ"ל לפי מה שמצינו בנודע ביהודה מה"ת יו"ד ס"רי. "דאין מקרי ספק פקוח נפש כיון דאין שם פקוח נפש לפנינו ולשמא יבא לפנינו לא חיישינן, ולא מקרי זה ספק פקוח נפש דא"כ התרת כל מלאכות שבת שמא יצטרך לחולה, אע"כ דלהא לא חיישינן" ע"ש. וכן הוא בבנין ציון ח"א ס"קע. ע"ש. ולפי זה י"ל שלדעת התירוף הראשון בתוספות התקנה שלא לפדות מפני שלא לגרבי הוא רק כשאין סכנת נפשות והחשש הוי שאיש זה נשאר בשבי וכעבד אבל אין בזה סכנת נפשות, אבל כשיש סכנת נפשות י"ל שאין מקום לתקנה זו שאין דבר שעומד במקום פקוח נפש, ואין לומר שיש חשש שמא אחר כך ירצו להרוג שבויים אחרים שאין זה בגדר של פקוח נפש כיון בשעת הפדיון אין חשש זה לפנינו, וכסברת הנו"ב הנ"ל. ולכן שפיר כתבו התוספות שכשיש סכנת נפשות פודין ואין לחוש לתקנת חכמים.

**מ"מ** לדינא נראה שלא קי"ל כתירוף הראשון בתוספות כיון ששאר הראשונים לא הביאו תירוף זה, וגם מצינו שהרמב"ן פליג על זה בפירוש ונראה ששאר הראשונים הסכימו לדעתו בזה. שוב ראיתי בבית דוד יו"ד ס"קכ. שכתב כן וז"ל "ומהריק"ש ז"ל הביא דברי התוספות הנ"ל, אלא מסתמיות דברי הפוסקים ז"ל שלא הזכירו בדין אין פודין יותר על כדי דמיהן שאם יש חשש קלקול או סכנה פודין, נראה דלא סבירא להו חלוק זה. הרי מבואר שאף בסכנת נפשות אין לבטל תקנת חכמים שלא לפדות. וכן דעת היד אליהו בס"מג. וכן כתב בשו"ת מהר"ם לובלין ס"טו. כמבואר בפתחי תשובה הנ"ל, ודלא כהיש חולקים בזה. ולכן ה"ה י"ל שאין ליחיד לבזבז יותר מחמישית ממנו כדי לפדות אף כשיש סכנת נפשות שאף זה בכלל תקנת חכמים. וכן הוא בפירוש המשניות להרמב"ם הנ"ל שאין לבזבז יותר מחמישית ממנו לפדיון שבויים, אף שהוא כתב בה"ל מתנות עניים שפדיון שבויים בכלל סכנת נפשות והוא עובר על לא תעמוד על דם רעך.

**אלא** שעדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הרדב"ז ח"א ס"מ. וז"ל "כבר נהגו כל ישראל לפדות את השבויים יותר מכדי

בב"י ולא בשו"ע, אף שהוא היה באותו דור של הרדב"ז, והיה בארץ ישראל קרוב למצרים.

**ועוד** י"ל שאין נדון הרדב"ז דומה לנד"ד, שגם כתב הרדב"ז שהטעם שפודין יותר מכדי דמיהם הוא מפני, "הרי אנו רואין בזמן הזה שהשבאים אין יוצאים לכתחילה בשביל ישראל, אלא לכל מי שימצא, הילכך אפילו שפודין אותם יותר ממה ששוק כיון שאין פודין אותם יותר ממה שנפדין שאר עכו"ם." וגם כתב, "אבל לפדות אותם יותר מכדי שאר השבויים של שאר לשונות עכו"ם, אין ראוי דהא איכא למיחש דילמא כיון שפודין אותם יותר משאר השבויים יצאו לכתחילה לבקש יהודים." הרי שלא שייך ההיתר שלו כשיש חשש שהאויבים רוצים לשבות דוקא ישראלים. ולפי זה, הלא בנד"ד האויבים רוצים דוקא ישראלים, שכל כוונתם כנגד עם ישראל, ובפרט שהם רוצים להחליף השבויים בעבור המחבלים שהם בבתי סהר בארצינו. ולכן ודאי הם רוצים לשבות ישראלים יותר משאר אומות. ולכן לא שייך היתר הרדב"ז בנד"ד.

**וגם** י"ל דנד"ד יותר חמור מהמנהג שהזכיר הרדב"ז, שהלא בזמן הרדב"ז הישראלים נתנו רק ממון כדי לפדות שבויים, אבל בזמן הזה, הם רוצים לשחרר המחבלים מבתי סהר בארצינו, ויש חשש גדול שאחר זמן מה המחבלים יחזרו לשפיכת דמינו, וי"ל שאף הרדב"ז מודה שאין לפדות השבויים כשיש חשש כזה. ולענ"ד י"ל שיש לדמות את זה לאיסור אחר, דהיינו מ"ש מרן באו"ח ס"כ. "אין מוכרים טלית מצוייצת לעכו"ם שמא יתלווה עם ישראל בדרך ויהרגנו." הרי הכלל הוא, שאין ליתן לעכו"ם איזה דבר שיש חשש בו שמא זה יגרום להריגת ישראל. ואם הדין כן בציצית שמצד עצמן אין שום הוכחה שזה יגרום הריגת ישראל, ק"ו שאין לשחרר מחבלים שמצד עצמם יש הוכחה גדולה שהם יוכלו לגרום שפיכת דם בישראל. ולכן נראה שאף הרדב"ז מודה בנד"ד שאין לפדות השבויים.

(ב) **וגם** ראיתי מה שפקפק מר על דברי הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל להתיר לפדות השבויים בכל מחיר, לפי מ"ש מרן בס"רנב. ד וז"ל "אבל אדם יכול לפדות את עצמו בכל מה שירצה", וכיון שהחיילים היוצאים למלחמה עושים זאת בשליחות האומה, "הרי קיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה, שכל מצדקי שיש ביד המדינה לעשות (בגבולות סבירים שאינם פוגעים בבטחונה הכללי), כדי לפדותם במקרה שיפלו שבי... וכיון שמה שהמדינה יכולה לעשות בזה הוא מכח החיוב

לפקפק בקצת הטעמים, וגם י"ל שאין נדון הרדב"ז דומה לנד"ד. טעם אחד שם הוא, ששמא יש בשבויים תלמיד חכם, וזה כמ"ש מרן בס"רנב. ד. ע"ש. מ"מ בשלמא אם יש ת"ח בשבויים, אבל אם אין ת"ח מאי איכא למימר. ועוד כתב, "שמא יש בהם קטנים יעבירו על הדת, נמצא שאין אנו פודין אלא הדת, ובדרך כלל כופין אותם לחלל שבתות ומועדות ומיסרין אותם ביסורים קשים ממות." ולכאורה לא נמצא מקור לדבריו, שלא ראיתי חילוק זה בגמרא או בראשונים, אלא נראה שהוא כיון לגיטין נח. ומעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, ואמרו לו שיש תינוק אחד בבית האסורים, ולא זו משם עד שפדאו בממון הרבה ע"ש. וכתבו הראשונים שהוא פדה אותו תינוק ביותר מכדי דמיו. וי"ל שהטעם הוא שכיון שהוא תינוק שמא ישכח דתו וחינוכו, משא"כ בגדול שהוא זוכר דתו ועובר רק אם הוא אנוס בלבד. ולכן כתב הרדב"ז הטעם של "שמא יש בהם קטנים יעבירו על הדת". אמנם נראה שאין זה נכון, שנראה מהסוגיא שם שכל הטעם שרבי יהושע פדה אותו תינוק, הוא מפני שהוא עתיד להיות ת"ח, ויש הוכחה לזה כיון שרבי יהושע בדק אותו בלימודו, כמבואר שם (וסוגיא זו המקור לדין הנ"ל שמותר לפדות ת"ח ביותר כדי דמיו), הרי משמע שאם לא מטעם זה אין היתר לפדות התינוק, ודלא כהרדב"ז. ועוד הראשונים כתבו עוד טעמים כגון שיש סכנה בדבר, או דלא קי"ל כסוגיא זו וכדומה, ולא ראיתי שהם פירשו סוגיא זו כדעת הרדב"ז. ולכן נראה שאין לסמוך על טעם זה.

**ועוד** כתב הרדב"ז בסוף דבריו שכל התקנה היא רק אם כופין הצבור לפדות, אבל באופן "שאין אנו כופין אותם, אלא הם בעצמם מתנדבין, אין כאן בית מחוש כלל ומצוה רבה איכא". ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שאם טעם התקנה הוא משום שאין לנו לדחוק הצבור, אז י"ל שאם הם בעצמם מתנדבין הוא מותר, כיון שהם מוחלים על ממונם. אמנם אנו קי"ל שטעם התקנה הוא משום "שלא יהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם", כמ"ש הרמב"ם בהל" מתנות עניים פ"ח הל"ב. ומרן בס"רנב. ד. א"כ מה לי אם הצבור מתנדבין מעצמם או לא. ועיין ברש"י בגיטין מה. שכתב הנ"מ בין טעמים אלו שאם "יש לו אב עשיר או קרוב שרוצה לפדותו בדמים הרבה ולא יפילהו על הצבור". הרי שלמ"ד דלא לגרבו ולייתי טפי, אף כשאין צד דחוק על הציבור עדיין אסור.

**וגם** יש לדון במ"ש הרדב"ז שהמנהג לפדות השבויים יותר מכדי דמיהם, שלא מצינו שמרן הזכיר מנהג זה לא

ג) גם הביא מר"ש הרה"ג ר"י יהודה גרשוני זצ"ל שרצה לתלות שאלה זו של שחרור מחבלים תמורת שבויים, בשאלה האם אדם צריך להכניס את עצמו לסכנה כדי להציל חבירו שהוא בודאי סכנה, שהרי השבויים נמצאים בסכנת חיים ודאית, ואילו המחבלים שישוחררו, אין זה סכנת נפשות ודאית, שהרי לא ברור שיצליחו להרוג אחרים. וראיתי מ"ש מר"ש מר"ש לפקפק בזה, שאין קשר בין השאלה ובין הנדון. ולענ"ד יש להעיר על דברי ר"י גרשוני מצד אחר, דהיינו שיש מקום לומר שלכ"ע יש להתיר לפדות השבויים, שהשבויים הם בודאי סכנה, והחשש של שמא המחבלים יצליחו להרוג אחרים אינו בגדר של ספק סכנה כלל אלא הוא רק חשש בעלמא ואין לחוש לזה אפילו למ"ד שאין להכניס לספק סכנה כדי להציל מי שהוא בודאי סכנה (עיין בסמ"ע חו"מ ס"תכו ס"ק ב). וכן נראה מהנו"ב מה"ת יו"ד ס"רי. שכתב בנידונו, "ואמנם כל זה כשיש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל... אבל בנד"ד אין כאן שום חולה שהיה צריך לזה, ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן, שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות א"כ יהיה כל מלאכת הרפואות... מותר בשבת שמא יזדמן היום או בלילה חולה שהיה צורך לזה, ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק." ע"ש וגם עיין בבנין ציון ח"א ס"קע. הרי אף בנד"ד י"ל הכי, שכיון שאין הספק נפשות לפנינו אין זה בגדר של ספק סכנה, ואין לחוש בזה, ואין לדמות נד"ד לדין של אין להכניס לספק סכנה כדי להציל חברו בודאי סכנה, ששם הספק סכנה הוא לפנינו והוא בשעת הכנסה כדי להציל חברו, משא"כ בנד"ד שלכ"ע יש להתיר. אלא שיש להוסיף על זה להסביר תקנת חכמים בפדיון שבויים, שי"ל שמצד הדין הוא מותר אף כשיש חשש של "וליגרבו ולייתו טפיו", וזה מפני שאין לחוש לספק זה כיון שהוא אינו לפנינו כמ"ש הנו"ב הנ"ל, ולכן כיון שהוא מותר מצד הדין לפדות שבויים, מצינו שרבותינו צריכו בקום עשה לתקן תקנתם למגדר מילתא כדי להציל מחשש זה. ולכן כיון שתקנו חכמים שאין לפדות שבויים ביותר מכדי דמיהם, אז אף בנד"ד אין לעשות כן, ששוב יש לחוש לשמא וליגרבו ולייתו טפיו, אף שאין זה בכלל אפילו ספק סכנה.

ד) אמנם לענ"ד נראה, שאף שאין למצוא היתר בנד"ד מדיני פדיון שבויים כדביארתי לעיל, מ"מ נראה שיש להתיר לשחרר כמה מחבלים תמורת שבויים ישראלים, אם זה בכלל הסכמה וברית שלום בין ממשלת ישראל והאויבים. ויש ללמוד הכללים בזה מאלישע הנביא

שקבלה על עצמה תמורת השירות שלהם, הרי אין זה אלא כאילו הם פודים את עצמם. ואף לענ"ד נראה שיש לפקפק בהיתר זה, שי"ל שאף את"ל שיש חיוב על המדינה לפדות החיילים, מ"מ אין זה חמור מדין הבעל שיש עליו חיוב לפדות את אשתו, שהלא תנאי זה כתוב בכתובה, משא"כ לגבי החיילים שאין שטר על חיוב זה. אמנם מצינו שלדעת הרי"ף והרמב"ם ומרן באה"ע ס"עח. ב. "שאין חיוב על הבעל לפדות את אשתו יותר על דמיה". ואת"ל שאה"נ אין חיוב מ"מ רשות יש לו, הרי כתב הב"ש שם, "והא דכתב בלשון אין חייבים, משום דאית לאשמעי' בכדי דמיה חייב לפדות" ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שאין חיוב ואין רשות לפדות החיילים יותר מכדי דמיהם.

ועוד י"ל שראיתי בכתובות נב. בתוספות ד"ה והיו, שהטעם שהבעל חייב לפדות את אשתו, הוא מפני אשתו כגופו, אלא שכתב בתוס' רי"ד שם שהטעם הוא מפני "שכך כתב לה בכתובתה". וי"ל שלטעם התוספות אין להתיר בנד"ד כיון דלא אמרינן אשתו כגופו אלא לגבי אשתו ולא לגבי החיילים, ואף לדעת התוס' רי"ד י"ל שדוקא כשיש כתובה או שטר יש לפדות ביותר מדמיו, אבל כשאין שטר אין לעשות כן. ולכן לכ"ע אין להתיר לממשלה לפדות השבויים ביותר מכדי דמיהם כיון שאין כאן חיוב ממשי.

ויש להביא ראיה למה שכתבתי מרש"י בגיטין מה. שכתב לגבי התקנה שאין לפדות השבויים ביותר מכדי דמיהם, וז"ל "מפני דוחקא דציבורא הוא, אין לנו לדחוק הצבור ולהביאו לידי עניות בשביל אלו. או דילמא דלא ימסרו עכו"ם נפשיהו וליגרבו ולייתו טפיו מפני שמוכרין אותן ביוקר, ונ"מ אם יש לו אב עשיר או קרוב שרוצה לפדותו בדמים הרבה ולא יפילו על הצבור." הרי לטעם של וליגרבו ולייתו טפיו, שקי"ל כוונתה כמ"ש הרמב"ם ומרן הנ"ל, אף האב אינו יכול לפדות את בנו. וכן מצינו ברא"ש שם שאין לאיש לפדות את בתו. והלא י"ל בזה "שקיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה" שיש לאב לפדות את בנו ואהבת נפשו או את בתו שהיא בעיניו כשושנה בין החוחים, ועדיין הוא אסור. ולכן ק"ו שאין להתיר לממשלה לפדות החיילים.

ואף שראיתי בר"ן בפ"ה השולח ובב"ח בס"רנב. בד"ה אין, שהתיר לפדות קרובים, מ"מ אין זה מפני "שקיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה", אלא הטעם הוא שיש לסמוך על מ"ד דמשום דוחקא דציבורא ע"ש.

שלום, וכן ראוי לכל מלך לעשות אם כן נוטה דעתו, שהלא אמר אלישע, "ויאמר לא תכה, האשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה, שים לחם ומים לפניהם ויאכלו וישתו וילכו אל אדוניהם". הרי נראה מזה שאלישע סבר שכן ראוי לכל מלכי ישראל לשחרר האויבים אם זה יגרום שלום, ואין זה תלוי בנביאות הנביא.

ולכן נראה שמותר לממשלה לשחרר המחבלים כדי לפדות השבויים, אם זה בכלל הסכמה וברית שלום בין האויבים והישראלים, אף אם הכל יודעים שאחר זמן מה הם חוזרים למלחמה.

**ואסיים** בכבוד רב ובשים שלום טובה וברכה, מאת אני הצעיר מחבר הספר ארחותיך למדני.

### סימן עח.

**שאלה:** האם מי ששכח לברך ברכת להכניסו קודם המילה יכול לברך אותה אחר המילה.

**תשובה:** (א) כתב מרן בס"רסה. "ואבי הבן מברך בין חתיכת הערלה לפריעה אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו." אמנם מנהגינו הוא לברך ברכה זו קודם המילה כדעת תשובת הרי"ף ס"רצג. וכן כתב בתשובת הרשב"א ח"ד ס"רו. לדעת הרי"ף, וכן דעת הרמב"ם כמו שרש"י רבינו אברהם בן הרמב"ם כמבואר בריש מעשה רוקח, ודלא כמ"ש בכסף משנה לדעת הרמב"ם בהל" מילה פ"ג הל"א. וכן דעת הרשב"ם כמ"ש בתוספות קלז. וכבר האריך בזה בתשובת מהר"ם אלשקר ס"יח. וכתב שכן דעת הגאונים. וכן הוא במהריק"ש בס"רסה. וכן הוא בדרכי נועם יו"ד ס"כז. וכן הוא בהלכות קטנות ח"ב ס"קסט. ועיין בווי העמודים לספר יראים ס"ט. אות טו. שאף שהוא לא הזכיר כל הנ"ל, מ"מ כתב שאפשר שדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שצריך לברך להכניסו קודם המילה. וכן הוא מנהג בארם צובה ודמשק ומצרים כמבואר ממכשירי מילה לר"א שמאע דף כו ע"א. וכן הוא בזבחי צדק ח"ג ס"קלט. בד"ה והרואה, שכן מנהג בבל, וכן הוא בנהר מצרים הל" מילה אות יד. וכן הוא בנהר שלום בדיני מילה אות יב. ע"ש.

**ולפי** זה יש לדון, שנראה שמי ששכח לברך קודם המילה הוא אסור לברך אחר המילה, שצריך לברך עובר לעשייתן כהפוסקים הנ"ל, ואם כבר גמר המצוה הוא מברך ברכה

במלכים ב' פ"ו. שכתוב שם לגבי חיילי ארם שהביא אלישע לעיר שומרון, "ויאמר מלך ישראל אל אלישע כראותו אותם, האכה אכה אבי. ויאמר לא תכה, האשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה, שים לחם ומים לפניהם ויאכלו וישתו וילכו אל אדוניהם. ויכרה להם כרה גדולה, ויאכלו וישתו וישלחם וילכו אל אדוניהם, ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל." נראה מזה שמותר לשחרר האויבים אם זה יגרום שלום בארצנו, דהיינו "ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל." ולכן נראה שאם יש הסכמה וברית שלום יש להתיר לשחרר האויבים. ועוד מצינו שכתב הרלב"ג שם בס"ק כג. לגבי גדודי ארם, "שלא יספו עוד לבא שם בזה האופן, שהיו באים בתחילה בהעלם." הרי הם היו כמחבלים בזמנינו שבאים לארצנו בהעלם, ואין כל חדש תחת השמש. אלא נראה דלא בעינן קיום לעד וקביעות לברית שלום זו, אלא אף אם היא לזמן מה, ואחר כך האויבים חוזרים ממנה לשפיכות דמים או למלחמה, עדיין מותר לשחרר המחבלים בשביל שלום שהוא רק ארעי, שהרי מיד אחר שכתוב "ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל", מצינו שכתוב, "ויהי אחרי כן, ויקבץ בן הדד מלך ארם את כל מחנהו, ויעל ויצר על שומרון." וכתב הרד"ק שם בס"ק כג. "ולא יספו עוד. אינו אומר עוד לעולם, שהרי אומר ויהיו אחרי כן ויקבץ בו בן הדד, אלא פירוש עוד באותו הזמן." הרי בן הדד חזר למלחמה, והשלום בינו ובין ישראל היה דבר עראי ורק לאותו זמן בלבד. ולכן אף בנד"ד מותר לשחרר המחבלים, אם זה בכלל הסכמה וברית שלום בין האויבים והממשלה בארצנו, אף שהכל יודעים שאחר זמן מה, הם יחזרו למלחמה או לשפיכות דמים בדרך נעלם כהמחבלים. ולכן בכלל ברית השלום וההסכמה, מותר לממשלה לשחרר כמה מחבלים תמורת שבויים ישראלים, וזה ק"ו ממעשה של אלישע שהוא שלח האויבים מעיר שומרון לארצם אף כשאין שבויים ישראלים ביד בן הדד מלך ארם.

**ואם** תאמר מה החילוק בין זה ובין הדין שאסור לפדות השבויים ביותר כדי דמיהם, י"ל שהוא שאני אם יש הסכמה וברית שלום או אם הדבר ידוע שיהיה שלום אף שאין ברית בפירוש על זה, וכמעשה של אלישע הנביא, שבזה יש שלום לזמן מה, אבל לגבי פדיון שבויים בדרך כלל אין הסכמה כלל, והם חוזרים מיד לרדוף אח"כ עוד ישראלים לשבותם. ואל תשיבני ששאני המעשה של אלישע כיון שהוא נביא והוא ידע מנביאותו שיהיה שלום בארץ, משא"כ במלך או ממשלה שלא יודעים שודאי יהיה שלום, שזה אינו שמה שעשה אלישע הוא אינו משום שהיה לו נבואה על זה, אלא מסברתו הוא ידע שיהיה

הרשב"ם הוא כתב, "אלא שר"ת ז"ל אחיו חולק עליו מפני שהברייתא סדרה ברכת המל וברכת האב וברכת העומדין שם, דאלמא לעולם סדרן של ברכות כך הוא ואפילו מל אבי הבן, וטעמא דמילתא לפי שברכת האב אינה אלא כברכת השבח על שזכה להכניסו בברית כמו אשר קדש ידיד מבטן... ומיהו י"מ כמו שאמרת ומעמידין סידור הברכות מהברייתא כשלא מל אבי הבן, שכן רוב הנמולין להיות נמולין ע"י אחרים, וכשאב מל מברך להכניסו קודם המילה, וכ"כ הרב בעל העיטור והגאון רב שלום ז"ל." הרי שיש חילוק בין סברת ר"ת וסברת רב שר שלום. וכן כתב השלטי הגבורים בשבת קלז:, וכן הוא בקרבן נתנאל שם באות נ. ע"ש.

(ב) ולפי זה נראה שיש לעשות ספק ספיקא בדבר כדי להתיר מי ששכח לברך קודם המילה, לברך אחר המילה, דהיינו ספק אם ההלכה היא כרב שר שלום שיש לברך אחר המילה כיון שהמילה נעשית ע"י אחר, ואת"ל שאין ההלכה כן, אז ספק שמא ההלכה כר"ת שיש לברך להכניסו אחר המילה כיון שהברכה היא ברכת שבח. ואל תאמר שחדא ספיקא נינהו דהיינו אם מותר לברך אחר המילה או לא, שאף שמצינו בתוספות כתובות ט. בד"ה ואב"א, דספק ספיקא משם אחד הוי כחד ספיקא, מ"מ מצינו שהרמב"ם חולק על זה כמבואר ברב המגיד בהל"א איסורי ביאה פ"ג. הל"ב. ע"ש (ועיין אג"מ ח"ד או"ח ס"כ. בזה). ועוד כבר כתב הש"ך בכללי ס"ס אות יב. שאם אחד משני הספיקות מתיר יותר עדיין יש להתיר, כגון ס"ס לגבי כלי עכו"ם, ספק נשתמשו בו היום ואת"ל נשתמשו בו היום שמא נשתמשו בו בדבר שהוא פוגם בעין או שאין נותן טעם. הרי לא אמרינן כאן שכל הספק חדא ספיקא נינהו, דהיינו אם יש כאן טעם לפגם או לא, וזה מפני ספק אחד מתיר יותר מן השני כמבואר בש"ך שם. ועיין עוד בזה בפר"ח שם אות יב. ובדברי מהרי"ט אלגזי בפ" שני דבכורות בדף י. בד"ה וראיתי להרב. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהטעם של ברכת השבח הוא מתיר יותר מהטעם של ע"י אחר, כיון שאם הטעם הוא שברכת האב היא ברכת שבח אז אף אם האב עצמו הוא המוהל עדיין מותר לברך אחר המילה, משא"כ לטעם של ע"י אחר. הרי לפי זה י"ל שמי ששכח לברך קודם המילה מותר לברך אחר המילה.

ואל תשיבני שאין להתיר לברך אף כשיש ספק ספיקא כיון שכתבו האחרונים שאין לברך משום חשש ברכה לבטלה אף כשיש ס"ס לברך כמבואר בברכ"י או"ח ס"ז. ובמחבר"ר שם, וכה"ח שם אות ה. ע"ש, ששאני בנד"ד כיון שמצות מילה היא מן התורה, ובמצות מן התורה שפיר הוא לומר

לבטלה. וכן נראה מתשובת הרי"ף הנ"ל שכתב, "שאלה: ברכת אירוסין אין מברכין אותה וקדושין כבר קדמו, וכן ברכת אבי הבן מברכין אותה לאחר מילה או לא. תשובה: אין ראוי לעשות כן כל עיקר מפני שהמצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, הלכך מברך ואחר כך נותן קדושין, וכן אבי הבן צריך לברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, ואחר כך מלין אותו, ואפילו אם בירך לאחר שמל אם לא פרע עדיין מותר משום דאמרינן מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל." הרי מבואר שדוקא עד הפריעה יש לברך אבל אחר כך נראה שהיא ברכה לבטלה.

אלא אף שנראה כן מהרי"ף, מ"מ אין דין זה ברור ויש לבאר הדבר. כתב הטור בס"רסה. שלדעת רב שר שלום אין לברך להכניסו אלא עד אחר המילה כיון שנעשה ע"י אחר איכא למיחש דילמא הדר ביה, וא"כ מה שמברך זה להכניסו הוי ברכה לבטלה כמבואר בב"ח שם. וזה כמו שמצינו בתשובת הרשב"א ח"א ס"יח. לגבי הברכות בשאר מצות, שאין מברכין "על ביקור חולים ותנחומי אבלים והבאת שלום בין אדם לחבירו, מפני שהן תלויות ביד אחרים דילמא לא מקבלי מיניה, ובידם לעקור ממנו מצוה זו." ולכן סברת רב שר שלום היא שלגבי מילה צריך לברך אחר המילה להציל מחשש של ברכה לבטלה.

ועוד מצינו שאף ר"ת סבר שמותר לברך אחר המילה כמבואר בתוספות שבת קלז: בד"ה אבי. וכתב הרשב"א שם שטעמו הוא מפני "שלא דמי לכל המצות שמברך עליהן עובר לעשייתן, דהכא אינו אלא שבח והודאה בעלמא על שזכה להכניסו בבריתו של אברהם אבינו כמו אשר קדש ידיד מבטן." וכן כתב הריטב"א שם וכן הוא בר"ן. ואף שברכת שבח מותר לברך עובר לעשייתן גם כן, מ"מ כיון דמצינו שסדר הברייתא הוא תחילה ברכת המל ואחר כך ברכת אבי הבן, הרי משמע שצריך לברך ברכת אבי הבן והיא ברכת להכניסו, אחר המילה ע"ש. הרי נראה מזה שאף שר"ת הסכים לרב שר שלום שיש לברך אחר המילה, מ"מ הוא מטעם אחר, דהיינו שלא שייך בברכת שבח עובר לעשייתן.

ויש נ"מ בין שני טעמים אלו, שלפי הטעם של רב שר שלום אם המוהל הוא האב עצמו אז שפיר הוא לברך קודם המילה שבזה המילה אינה תלויה בדעת אחר כיון שהאב עצמו הוא המוהל, אבל אם אמרינן שהטעם לברך אחר המילה הוא מפני שהברכה היא ברכת שבח, אז אף אם האב המוהל עדיין יש לברך אחר המילה. וכן כתב בתשובות הרשב"א ח"ד ס"רו. שאחר שהוא הביא דעת



יוצרנו ולא לשם ע"ג ולא לשם מורנא ולא לשם הר גרזים, ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא. ע"ש. הרי מבואר שלר"ת אף שהברכה היא שבת, מ"מ אין לברך אחר המילה אם האב הוא המוהל. הרי שדברי הגאון שר שלום הם בכלל דברי ר"ת ואין חילוק ביניהם. וכן נראה מהרא"ש בשבת קלז: שהוא הביא דברי ר"ת ופירש שברכת להכניסו היא שבת וגם אין לברך אחר המילה אם האב המוהל. ולפי זה מובן מה שהקשה מרן בב"י על הטור שכתב בס"רסה. "ורשב"ם הנהיגה שיברך האב קודם המילה, דלהכניס משמע להבא, וגם צריך לברך קודם לעשייתן, ור"ת כתב שאין צריך, ורב שר שלום כתב שאין לו לברך אלא עד אחר המילה כיון שנעשית ע"י אחר וכ"כ בעל העיטור. וכתב על זה הב"י, "ומ"ש רבינו בשם רב שר שלום ובעל העיטור, מתוך לשונו משמע שהיא סברא שלישית, ודבר תימה הוא שהרי הדבר מבואר שהיא היא סברת ר"ת כמבואר בדברי התוספות והרא"ש ז"ל ע"ש כל דבריו. הרי נראה מזה שהטור סבר כתשובת הרשב"א הנ"ל שיש חילוק בין סברת ר"ת ובין רב שר שלום, אבל מרן סבר שאין חילוק ביניהם כנראה מהתוספות והרא"ש. ועיין באור זרוע הל"מ מילה אות קז. שהוא פירש דברי ר"ת כהתוספות בפסחים הנ"ל. ולפי זה אין לומר ס"ס בנד"ד כדי לברך אחר המילה, כיון שלדעת מרן הב"י אין כאן שתי סברות אלא הכל אחד וכנראה מלשון התוספות. ולכן אין לסמוך על ס"ס זה, ואין מי ששכח לברך קודם המילה יכול לברך אחר המילה.

**אלא** עדיין יש לדון בזה, והוא מפני מה שראיתי בתשובות הרמב"ם, וכתב שם בס"שלא. "שאלה: אם ברכת להכניס אשר מברכה אבי הבן ראוי לאומרה קודם המילה או לאחריה.... תשובה: אותה ברכה מאחר שאין נסחתה וצונו לעשות יוכל לברכה מקודם או אח"כ...". וגם כתב שם בס"שלב. "ולהכניסו כבירתו של אברהם אבינו מצאנו לרבינו האיי גאון זצ"ל שאמר לא שנא בירך לה בתחילה או בסוף, ולזה דעתי נוטה שהברכה שהיא מקודם והיא ברכת המילה כבר נתברכה בתחילה ככל ברכות המצוות, וזו לא איכפת לן בה בין לפני המילה ובין לאחריה." הרי מבואר מכל זה, שסבר הרמב"ם שברכת להכניסו היא ברכת שבת בלבד, ולא שייך בה עובר לעשייתן כלל. וזה דבר תימה, שנראה שזה סותר מה שהעיד רבינו אברהם בנו כמבואר במעשה רוקח ובתשובת מהר"ם אלשקר, שצריך לברך ברכה זו קודם המילה וכדעת הרי"ף הנ"ל. ולפי זה שפיר הוא לומר הס"ס הנ"ל אף אם אמרינן שדעת ר"ת היא כדעת רב שר שלום

ס"ס כדי לברך עליה. וכן מצינו לגבי ספירת העומר בס"תפס. ח. שפסק מרן "אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה." והמקור לזה הוא התה"ד בס"לז. והטעם לזה שהוא יכול לברך, הוא משום שיש ס"ס כדי לברך, דהיינו ספק שמא הוא בירך, ואת"ל שלא בירך, ספק שמא ההלכה כהמ"ד שכל יום מצוה מיוחדת והוא יכול לברך עליו אף אם הוא לא ספר בשאר הימים, וכמ"ש הכה"ח שם באות פה. ולא אמרינן כאן שאף שיש ס"ס מ"מ סב"ל, כיון שכאן מצות ספירת העומר היא מן התורה לדעת קצת פוסקים. וכן כתב במכתם לדוד או"ח ס"ג. דף ז. וכן בסוף ס"יח. הוא כתב לגבי ברכה על ספק אתרוג מורכב, "הרי העלינו לעיל בס"ג. דהיכא דאיכא ס"ס והוי בספיקא דאורייתא מברכים". וכן הוא בלב חיים בח"ב בס"קכא. דף פ. ע"ש. וכן נראה מהבן איש חי בפר" בראשית ח"ב אות יג. שהוא עשה ס"ס לעשות קידוש בשבת מבעוד יום, וממילא הוא מברך, ולא אמרינן כאן סב"ל, וכאן העיקר מצוה של קידוש מן התורה. ועיין עוד בתורת חסד בס"ז. אות ד. שכתב שנראה מהתה"ד לגבי ספירת העומר שאם המצוה מן התורה יש לברך עליה בס"ס ע"ש כל דבריו. וכן ראיתי ביחזק דעת בח"ב ס"עד. אות ד. לגבי ספק אתרוג מורכב ע"ש. ועוד י"ל בזה שאף החיד"א, שכתב בברכ"י והמחב"ר הנ"ל שאין לברך במקום ספק ברכות אף שיש ס"ס לברך, מודה למ"ש המכתם לדוד שאם המצוה מן התורה שיש לברך, שהלא החיד"א שם הביא תשובת המכתם לדוד בס"ג. הנ"ל, ולכן נראה ש"ל שהוא מסכים לדבריו. ואף שראיתי בכה"ח הנ"ל בס"תפס. שכתב שהטעם שמברכין על ס"ס לגבי מי שמשופק אם ספר או לא, הוא משום שכן המנהג ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, מ"מ זא אינו נראה לענ"ד, שהלא הפוסקים הנ"ל דברו באופן שאף שאין מנהג, כגון לגבי ספק אתרוג המורכב, ולכן שפיר הוא לומר שאם יש ס"ס שיש לברך במצות עשה.

ג) **אלא** נראה שיש לדחות ס"ס זה, וי"ל דהא דאמרינן שיש לגאון שר שלום ור"ת שתי סברות ולכן יש כאן ספק ספיקא, אינו מוסכם, אלא י"ל שהם שווים בדעתם, וכן נראה מהתוספות בשבת שם שכתבו לפרש דעת ר"ת וז"ל, "והא דאמרינן דכל המצות מברך עובר לעשייתן, ה"מ כשהמברך עצמו עושה מצוה." הרי מבואר שאף ר"ת סבר כטעם הגאון שר שלום, ואין חילוק ביניהם. ועוד מצינו בתוספות בפסחים ז. בד"ה בלבער, ששם כתבו לצרף שני הסברות, וז"ל "ולא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבא לידו ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם

ועוד י"ל שאין מועיל ס"ס בנד"ד ואין לדמות נד"ד למ"ש האחרונים הנ"ל שיש לעשות ס"ס כדי לברך על מצות עשה מן התורה, וזה מפני בנד"ד הספקות הם בברכה עצמה, משא"כ לגבי ספירת העומר ומ"ש האחרונים הנ"ל, שהספקות הם במצוה עצמה, וזה כדמצינו ברדב"ז ח"א ס"רכט. שלא אמרין ספק ברכות להקל כשהספק הוא במצוה עצמה כגון המחלוקת בין רש"י ור"ת לגבי תפילין, שבזה כיון שאנו קי"ל כרש"י ממילא יש לברך אחר כך, אבל בנד"ד הספקות הם בברכות עצמם, ולכן י"ל אף שיש ס"ס לברך עדיין אין לברך.

ועוד יש לבאר, והוא שאין לעשות ס"ס אחר כדי לברך, דהיינו שמא ההלכה כרב שר שלום ור"ת שמותר לברך אחר המילה, ואת"ל שזה אינו אז שמא ההלכה כהאור זרוע בהל"ק"ש אות כה. שבכל המצוות אם לא בירך קודם המצוה מותר לברך אחר המצוה, וכן הוא בהג"א אשירי בפ"ק דחולין, עיין בש"ך בס"יט. ס"ק ג. שזה אינו, שכבר כתבתי לעיל שאין לסמוך על ס"ס לברך ברכה במצות עשה כשהספקות הם בברכה עצמה. ועוד י"ל והוא שנראה שמרן לא חש לס"ס כדי לברך על המילה, שהוא התיר לברך רק עד הפריעה, ותו לא. וי"ל שאף שאנו אמרין ס"ס כנגד מרן כמבואר בכמה אחרונים, מ"מ זה דוקא כששני הספיקות הם בדינים נפרדים ועדיין י"ל ששמא מרן מסכים אם שני הספיקות הם בדין אחד, אבל כשהשני ספקות בדין אחד, ועדיין סבר מרן שאין לסמוך על ס"ס אז אין להתיר. וכן נראה מהדבר משה ח"ג יו"ד ס"ב. שעבד ס"ס כנגד מרן וכתב שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצטרף עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"ב יו"ד ס"ז. בד"ה ואשר, ע"ש. משמע דעבדינן ס"ס כנגד מרן רק משום שאף מרן יודה להתיר אבל אם מרן פסק לאסור אף כשיש ס"ס בדבר אז אין להקל כנגד דעתו. וכן הוא לר"י צחק יוסף בספרו איסור והיתר בכללי ס"ס אות ט. שכתב שרק כשפסק מרן כל ספק לבד להחמיר אנו אמרין שאפשר שאף מרן מודה להתיר באופן ששני הספיקות באים כאחד, ובזה אמרין ס"ס כנגד מרן, שמאחר שמרן לא גילה דעתיה בזה אנו אמרין שאפשר שאף הוא מודה לזה, אבל אם מרן אוסר אף באופן ששני הספיקות באים ביחד גם אנו אסרין, שהלא גילה דעתיה בזה להחמיר ואין להקל כנגד דעתו, ע"ש שקצתתי. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי ששני ספקות אלו בדין של ברכת מילה, ועדיין סבר מרן שאין לברך אחר הפריעה. ולכן אין לסמוך על ס"ס זה. וגם מטעם זה נראה שאין לסמוך על הס"ס שכתבתי לעיל,

כמ"ש הב"י, מ"מ הלא מבואר שלדעת תשובת הרמב"ם להכניסו היא ברכת שבח, ולכן אף אם האב הוא המוהל עדיין מותר לברך ברכה זו אחר המילה, ולכן שפיר י"ל שמ"ש הרמב"ם הוא מתיר יותר משיטת רב שר שלום ור"ת, ולכן יש לעשות ס"ס כדי לברך אחר המילה כדביארתי לעיל, דהיינו שמא ההלכה כרב שר שלום ור"ת, ואת"ל שזה אינו, שמא ההלכה כהרמב"ם בתשובתו, ולכן מותר לברך אחר המילה. אלא עדיין יש לדחות הס"ס שאין דעת הרמב"ם ברור כיון שמצינו שרבינו אברהם בנו העיד כנגד תשובת הנ"ל. ולכן אין לצרף כל זה לס"ס.

ועוד נראה לענ"ד שהעיקר בזה כמ"ש רבינו אברהם ודלא כמו התשובות הנ"ל של הרמב"ם, וזה מפני מ"ש הרמב"ם בהל"א אישות פ"ג הל"כג. דהיינו שיש לברך ברכת אירוסין רק קודם הקידושין, ואם הוא מברך אחר כך יש ברכה לבטלה ע"ש. וכן הוא בפאר הדור ס"ח. שאלה א. שהוא כתב, "וזה שראינו במצרים שמאסר ואח"כ מברך אירוסין ונשואין על כוס אחד, ודאי טעות היא מהם, וברכה לבטלה היא שהם מברכין על המצוה אחר עשייתה" ע"ש. והטור באה"ע ס"לד. הביא דעת הרמב"ם בזה ואחר כך כתב "וא"א הרא"ש ז"ל כתב יש שכתבו שצריך לברך ברכת אירוסין קודם הקידושין כדאמרין כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן, ויש שכתבו שצריך לברך אחר הקידושין דלמא הדרא בה האשה והוי ברכה לבטלה, ועוד שכל המצוות לפי שמזכירים עשיית המצוה מברך עליהן עובר לעשייתן אבל כאן אין מברכין אקב"ו לקדש אשה, וכיון שאין המברך מזכיר עשיית המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתן." הרי שלדעת הרמב"ם במשנה תורה וגם בפאר הדור שאף שברכת אירוסין היא ברכת שבח ולא אמרין אקב"ו לקדש אשה וכדומה, מ"מ עדיין יש לברך אותה קודם הקידושין, ואם ברך אחר כך יש ברכה לבטלה, וזה כדעת הרי"ף בתשובתו הנ"ל. ונראה שזה סותר מ"ש הרמב"ם בתשובתו הנ"ל בס"שלא. שכתב "מאחר שאין נסחתה וצונו לעשות יוכל לברכה מקודם או אח"כ". והלא לפי זה אף ברכת אירוסין מותר לברך אותה אחר הקידושין, אלא נראה שמה שהוא כתב במשנה תורה ובפאר הדור שיש בזה ברכה לבטלה הוא סותר את תשובתו. ולכן כיון שי"ל שהעיקר כהמשנה תורה כנגד תשובותיו (כן מצינו לגבי הרא"ש שהעיקר כפסקיו ודלא כתשובותיו), ולכן אף לגבי ברכת האב במילה יש לברך אותה דוקא קודם, אף שאין כאן "צונו לעשות". וזה כדעת הרי"ף בתשובתו וכמו שהעיד רבינו אברהם בן הרמב"ם. ולכן אין לעשות הס"ס הנ"ל.

הראשונה, אז הוא מותר לתלות אותה אות, אף שזה שלא כסדרן. ואף לדעת ר"ש שזורי שחולק על ר"י יוסי הטעם הוא מפני שאין זה הדור, אבל אף הוא מסכים שאין הפסול משום שלא כסדרן, שכן נראה מרש"י הנ"ל שכל החשש בברייתא זו הוא רק מפני הידור, ואילו היה עוד חשש הו"ל לפרש כל זה, אלא ודאי יש כאן רק חשש אחד של אינו הידור ותו לא. כן נראה לענ"ד לבאר מחלוקת זו.

**אלא** שראיתי בערוך השולחן בס"רעו. אות טו. שהוא כתב שאף לר"י יוסי אין לתלות קצת השם. ולענ"ד זה אינו, שא"כ אין מחלוקת בין ר"ש שזורי ובין ר"י יוסי, והו"ל לברייתא הנ"ל להביא דעתם ביחד, דהיינו לומר ר"י יוסי ור"ש שזורי אמרו כל השם כולו תולין מקצתו אין תולין, אלא צ"ל שיש מחלוקת ביניהם, ולכן י"ל שכיון שר"ש שזורי התיר לתלות רק כל השם, ממילא שסבר ר"י יוסי שיש לתלות אף מקצת השם, והוא הת"ק במסכת סופרים הנ"ל. ושוב ראיתי בברכ"י בס"רעו. אות יח. שהוא פירש שר"י יוסי הוא הת"ק במס" סופרים, וז"ל "והרי פסק ר"ח אמר רב פסק כר"י יוסי דתולין אף מקצת וכת"ק דמס' סופרים" ע"ש. הרי כדפירשתי.

**וראיתי** במרן בס"רעו. ו. שהוא פסק כר"ש שזורי, וכתב הש"ך שם בס"ק ז. "ובכ"ח כתב דדעת הטור וקצת פוסקים דאע"ג דלכתחילה אין לתלות מקצת השם אפ"ה אין לפסלה בדיעבד". הרי לפי זה לדעת הטור וקצת הפוסקים מותר לכתוב השם שלא כסדרן. ולדעת ר"ש שזורי ומרן שפליגי וסברו שאין לתלות מקצת השם, הטעם הוא רק משום שאין בזה משום הדור כנראה מרש"י במנחות הנ"ל, אבל אף הם מודים שאין לפסול מטעם שלא כסדרן.

**שוב** ראיתי בערוך השולחן שהוא הביא ראייה זו בס"רעו. אות יז. והוא כתב שהטעם שאין תולין מקצתו ודאי הוא אינו משום שלא כסדרן, "דאם כן הו"ל לומר מקצתו הראשון אין תולין כמ"ש, ועוד דהא כמה תנאי סוברים דגם כולו אין תולין, ולפי הירושלמי שם קי"ל כן, ויש גם שסוברים שאין כותבין השם על מקום המחק ועל המקום הגרד, וכי גם זה הוא מפני שלא כסדרן, אלא משום דאין כבודו של שם בכך, וא"כ ה"נ במקצתו" ע"ש. הרי אף הוא סובר שהאיסור של תלית מקצת השם הוא משום שאין זה כבודו, וזה כמו שביארתי לעיל לדעת רש"י שאין זה הדור, וממילא יש ראייה מכאן שאין סדר לכתוב השם.

(ב) ויש להביא עוד ראייה להוכיח שאין פסול בכתובת השם שלא כסדרן, והוא ממ"ש מרן בס"רעו. יא. "נדבקה אות

דהיינו שמא הטעם לברך אחר המילה הוא מפני שהמוהל הוא איש אחר ולא האב, ואת"ל שזה אינו אז שמא הטעם הוא שברכת להכניסו היא ברכת שבת.

**ולכן** למסקנה נראה שמי ששכח לברך להכניסו קודם המילה אסור לברך אותה אחר המילה.

### סימן עט.

**שאלה:** האם יש פסול בכתובת השם בספר תורה שלא כסדרן או לא.

**תשובה:** (א) כתוב במנחות ל: "הטועה בשם גורר את מה שכתב ותולה את מה שגרר וכותב את השם על מקום הגרר דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אף תולין את השם, רבי יצחק אומר אף מוחק וכותב, ר"ש שזורי אומר כל השם כולו תולין מקצתו אין תולין, ר"ש בן אלעזר אומר משום ר"מ אין כותבין את השם לא על מקום הגרד ולא על מקום המחק ואין תולין אותו, כיצד עושה מסלק את היריעה כולה וגונזה." ופירש"י דברי ר"י יצחק, "מוחק: בעוד שהכתיבה לחה. וכותב: השם על המקום אע"פ שאינו הדור כל כך כגורד." הרי שר"י יצחק מקיל יותר מר"י יהודה שאמר שיש לכתוב השם על מקום נגרד, וסבר ר"י יצחק שאף כשעדיין שהכתיבה לחה מותר למחוק. ונראה מרש"י שטעם המחלוקתם הוא מפני הדור, דהיינו שלר"י יהודה אסור לכתוב על מקום נמחק מפני שאין זה הדור, אבל מותר לכתוב על מקום נגרד שעדיין יש הדור בזה, אבל לדעת ר"י יצחק אף במקום נמחק מותר לכתוב השם שאף שאין בזה כל כך הדור מ"מ קצת הדור יש בזה. ולפי זה י"ל שאף לשאר תנאים שם כל מחלוקתם היא מפני הדור, ולכן לר"י יוסי מותר לתלות אף מקצת השם ואין חסרון בהדור בזה, ולר"ש שזורי רק כל השם מותר לתלות ולא מקצתו מפני שאין זה הדור כשמקצת השם תלוי ומקצתו אינו תלוי, ולר"ש בן אלעזר אף תליית כל השם אינה הדור וצריך לסלק היריעה.

**ולפי** זה יש לדון לגבי המחלוקת בין ר"י יוסי ובין ר"ש שזורי. מצינו שאף במסכת סופרים פ"ה הל"ד. יש מחלוקת זו, וז"ל "הכותב את השם וטעה בה אות אחת יתלנו מלמעלה, ר"ש שזורי אומר שם כולו תולין, אות אחת ממנו אין תולין". הרי נראה שהת"ק הוא ר"י יוסי בגמרא במנחות הנ"ל. ונראה שלר"י יוסי אין פסול לכתוב השם שלא כסדרן, שאם הוא כתב השם ושכח הו' או ה'

כותב בסוף שהוא בתחלת התיבה אין בו קדושה אף שהוא כותב אותו בסוף. וחכמים גזרו על סוף התיבה מפני שכמעט כל פעם הסופר כותב השם כסדר, ולכן אף כשהוא כותב השם למפרע מ"מ לו חילקו בדבריהם. ולפי זה עדיין י"ל שאין פסול לכתוב השם שלא כסדר. ואף שמצינו בזה לא פלוג לקולא דהיינו שכשהוא כותב למפרע מה שהוא כותב בסוף אין בו קדושה אף שכבר היה שם קדושת השם כגון המ' של "מאלקין". מ"מ מצינו שהחכמים אמרו לא פלוג בין לחומרא ובין לקולא כמ"ש היד מלאכי במע"ל אות שנו. ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, וממילא אין ראייה מכאן שיש פסול בכתבת השם שלא כסדר.

(ד) שוב ראיתי במנחת חינוך במצווה תלז. שאף הוא סבר שיש פסול בכתבת השם למפרע. וז"ל "והנה זה פשוט, אם לא גמר השם כגון שרצה לכתוב שם אדנות וכתב אד' בלא י' אינו חייב במוחק, כי אין זה שם כמבואר צב וכו' שד וכו' נמחק כי אין זה שמו הקדוש, וכן אם רצה לכתוב שם הוי' ב"ה ולא כתב ה' אחרונה בודאי י' ה"א וא"ו אינו שם כלל. ונראה אם רצה לכתוב שם י' ה' לחוד אסור לכתוב וא"ו אח"כ לחוד דמקלקל השם, דמעיקרא היה שם י' ה' ועתה יה"ו אינו שם כלל. ולכאורה קשה לי דבכותב שם הוי' ב"ה דכותב י' ה' והוי' שם, ואח"כ כותב הוי' ובאותא רגע הוי' קלקול כי אין זה שם, אלא אח"כ כשכותב ה' האחרונה נגמר השם ונהי דזה הוי' מקלקל ע"מ לתקן מ"מ בודאי לכתחילה אם יש תקנה שלא לקלקל כלל ודאי עדיף, וזה פשוט ועיין בנדרים דלא יאמר לה' חטאת כו' ה"נ אפשר ח"ו שלא יגמור ונמצא מקלקל השם י' ה', ולמה לא התקינו חז"ל בכותב השם הוי' ב"ה דיכתוב הוי' בסוף ויכתוב תחילה אותיות הוי' ואח"כ יכתוב הוי' בראש התיבה ונגמר השם, ובזה אין שום מכשול. ומזה ראייה ברורה דהשם צריך להיות כסדרן אא"כ א"א בענין אחר ומצותו בכך. ועיין נו"ב מה"ק שם דמביא בפשיטות דהשם צריך להיות נכתב כסדר, ובאמת לא מצינו זה בשום מקום, ולפי מה שכתבתי יש כאן ראייה ברורה מדלא תקנו חז"ל כן ע"כ מבואר דהיה אסור לכתוב בסוף מחמת שלא כסדרן. ע"ש.

ולענ"ד יש לדון בדבריו, שכל בנינו הוא על מ"ש שאם הוא כתב ו' אחר י' ה' שיש בזה קלקול שאין זה שם כלל. ולענ"ד זה אינו, שעדיין יש קדושה בי' ה' אף שיש ו' אחריו, שאין ו' זה מעלה ומוריד בקדושת הוי' ה', ואף אם אחד כתב הוי' ב"ה ואחר כך כתב א' או ב' אחריו, עדיין הקדושה נשארת בגוף השם ואין זה קלקול בקדושת גוף השם, וכן נראה מהרמ"ע מפאנו בס"ל. בד"ה ומלתא, וז"ל

לחבירתה באותיות השם יש לו לגורדו. וכתב הנודע ביהודה מה"ת ס"קסט. שזה דוקא כשהם דבוקים מתחלת כתיבתן שזה פסול לכל הדעות, ולכן הגרידה היא תיקון בודאי, אבל בנעשה אח"כ לא, כי שמא הלכה דאינו פסול ואסור למחוק אפילו מקצת אות ע"ש. הרי מבואר שיש פסול גמור בדביקה זו בתחלת כתיבתן, ולכן אף אם יש דביקה בין ה' וה' הראשונה, וכתבת הוי' וה' האחרונה כהוגן, מ"מ מותר לגורדו, אף שמצינו שה' וה' הראשונה נכשרו בסוף ויש בזה כתיבה שלא כסדרן. הרי שאין פסול של שלא כסדרן בכתבת השם.

(ג) אלא שראיתי בגינת ורדים או"ח כלל ב. ס"יב. בד"ה עוד נראה, שרוח אחרת עמו, והוא סבר שיש פסול בס"ת בכתבת השם שלא כסדרן, והוא הביא ראייה לדבריו וז"ל "ונראה להביא ראייה לזה מדאשכחן דאותיות הנטפלות לשם שמלפניו נמחקין, ושלאחריו אינם נמחקין, ומשמע דהלכה זו קבועה, שלעולם אותיות שמלפניו נמחקין ושלאחריו אינם נמחקין, ואם איתא דבאזכרות לא בעינן כסדרן, הרי יש במציאות שיהיה הדין להיפך, שלאחריו נמחקין ושלפניו אינם נמחקין, שכתב למפרע ויראת מאלקין, שהכ' שנכתבה למפרע בתחילה אין בה צד קדושה כלל, שכשנכתבה לא קדם לה סרך קדושה כלל לימשך עליה, והמ' הראשונה כיון שכבר קדם לה כתיבת השם יתפשט עליה קדושת השם. ע"ש כל דבריו. הרי מבואר בזה דאם אמרינן דאין פסול לכתוב השם למפרע, והוא עושה כן, אז האות כ' בסוף תיבת "מאלקין" אין בה קדושה, שכתוב כברייתא בשבועות לה: "אחרים אומרים לאחריו אינו נמחק שכבר קדשו השם". הרי שרק אם כבר יש קדושה בכתבת השם האות הנטפלה לו אחר כך יש בה קדושה, משא"כ כשהוא כותב למפרע שעדיין אין שם שם כשהוא כותב הכ'. אמנם לא שמענו חילוק זה, אלא שבכל אופן אנו אמרינן כל אות שנטפלה בסוף התיבה יש בה קדושה ואסור למחוק אותה. ולכן מוכרח לומר שהטעם לזה מפני שלא מצינו היתר לכתוב השם למפרע, ולכן לא חילקו רבותינו בין אם כתב השם כסדר או למפרע.

ולענ"ד נראה שאין מזה ראייה, וזה מפני שדין זה שמה שנטפל בסוף השם יש בו קדושה, הוא רק מדרבנן, כמו שנראה מהרמב"ם בפ"ו מהל" יסודי התורה הל"ג. וכמ"ש הט"ז בס"רעו. ס"ק ז. והנו"ב במה"ק יו"ד ס"עו. ולפי זה י"ל כאן לא פלוג, ולכן אף כשהוא כותב השם למפרע מ"מ עדיין אמרו רבותינו שמה שהוא בסוף התיבה יש בו קדושה מדרבנן אף שהוא כותב זה בתחילה, ומה שהוא

בו קדושה רק מדרבנן. ולכן אין לדמות מחיקת הם' בסוף שהוא רק נטפל לשם שנתבטל ממנו קדושתו, למחיקת גוף השם שיש בו קדושה דאורייתא דהיינו קל של אלינו. ועוד כשהוא מוחק הם' אחרונה הם' אינו תיבה ואין בו פירוש מצד עצמו, אבל כשהוא מוחק אלינו הרי הא' ל' היא תיבה בפני עצמה דהיינו קל, ולא אמרינן בזה שנתבטלה הקדושה משם זה, ולכן אין הנדון דומה לראיה. ועוד י"ל שאף לדעת האג"מ י"ל שזה דוקא משום שאלינו היא תיבה בפני עצמה ויש לה פירוש בפני עצמו ובשינוי כזה יש כח לבטל השם בתוכה של קל, וכן כשהוא כותב אלקים כיון שאלקים תיבה בפני עצמה ויש לו פירוש בפני עצמו, יש בזה כח כדי לבטל קדושת הם' אחרונה, אבל כשהוא כותב י' ה' ו', אין זה תיבה בפני עצמה ואין כאן פירוש בפני עצמו כדי לבטל קדושת הי' ה'. ולכן אף הוא מודה למ"ש הנו"ב שאין למחוק י' ה' ו'. ולכן שפיר הוא לדחות מ"ש המנחת חינוך מדברי הנו"ב הנ"ל.

**אלא** שיש להקשות על מה שכתבתי ממ"ש המאירי בקרית ספר דף נה. "שאם כתב י' ה' ו' או י' ה' ה' משם הוי"ה הואיל ואין בו שום משמעות מותר למחוק או לגרור ע"ש. הרי שזה כנגד דעת הנו"ב. אלא כנגד זה מצינו שיטת ר"ח בתוספות בשבועות לה. בד"ה בפר"ח, שכתבו התוס' "בפר"ח גרס א"ד מן השם אינו נמחק, ותימה דמאי שנא מצ"ב מצבקות וש"ד משקי דנמחקין לפי שאין שם בפני עצמו, ושמא משום דשם המיוחד הוא יש להחמיר בו יותר". ולפי זה אף ב"י ה' ו' אין למחוק כיון שזה משם מיוחד. ואפשר שאף הרמב"ם סבר שאין למחות י' ה' ו', שכתב הרדב"ז בח"ה ס" שני אלפים קכא. שכתוב בקצת נוסחאות הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ו. הל"ד. "כתב א' ל' מאלקים ו' ה' מהשם ואצ"ל י' ה' שהוא שם בפני עצמו". הרי אף בו' ה' אסור למחוק אף שהוא אינו שם בפני עצמו, וצ"ל שזה מפני ששם המיוחד חמור טפי כמ"ש התוספות. ועוד כתב הרדב"ז שם "וקרוב אני לומר שנוסחא זו נזדמנה להראב"ד ועליה השיג זה אינו כלום... וסובר הראב"ד ז"ל דכי היכי דא' ה' מאקיה נמחק אף ו' ה' מהשם נמחק, ורבינו ז"ל סובר דאיכא טעמא אחרינא נמי מפני שהוא מקצת השם מפורש, אבל אקיה לא נקרא שם המפורש" ע"ש. ולענ"ד כן היתה הגירסא לפני ההג"מ שם שכתב באות ג. "י' ה' מהוי"ה לא דמי לצ"ב מן צבקות דאין חייבין עליו דצ"ב אינו שם בפני עצמו דשאני י' ה' משום דשם המפורש הוא. תוס' שבועות". ולכאורה זה אינו מוכן שודאי י' ה' הוא שם בפני עצמו כדמצינו בכמה פסוקים בתורה, ולכן הוא ודאי אינו דומה לצ"ב וכדומה,

"אבל אם כתב אלקי וסמך לו ק' או פ' שאין לו ענין ודאי אינו נטפל ונמחק". הרי בכתיבת ק' או פ' אין זה נחשבת קלקול בגוף השם, וע"י מחיקת הק' או הפ' עדיין השם נשאר בקדושתו. וכן הוא כאן בנד"ד אם הוא כתב הו' אחר י' ה' אין זה קלקול בשם י' ה', ואם הוא מוסיף ה' האחרונה אחר הו' אין זה תיקון אחר הקלקול אלא כל כתיבתו היא נחשבת תיקון. וכן ראיתי בנו"ב מה"ת יו"ד ס"קעז. לגבי סופר שכיון לכתוב השם וכתב י' ה' ו' ואז הוא הדר ביה ורוצה למחוק, וז"ל "הנה ח"ו לעשות כן ולשלוח יד בשם העצם למחוק ממנו כלל כיון שבעת שנכתבו ב' אותיות ראשונים כבר נתקדשו כמבואר במס' שבועות לה. וביו"ד ס"רעו. י. אם כן אפילו כשכתב הו' לא פקעה קדושתן אף שעתה אין שום פירוש לג' אותיות, כבר נתקדשו. ותדע דאם כן למה מחלק שם בגמרא בין ב' אותיות ראשונים של שם הוי"ה ב"ה בין צב ושד, הוה ליה לחלק בשם הוי"ה גופא בין שלש אותיות לשנים, א"ו הא ליתא." ע"ש. הרי אין קלקול כלל בכתיבת הו' אחר י' וה'. ושוב ראיתי בקול יעקב ס"רעו. אות נז. שהוא הביא הנו"ב, וכתב שיש מחמירין שאין למחוק הו' גם כן ע"ש. הרי לפי זה אין קלקול כלל בכתיבת הו' אחר הי' ה', וממילא אין לומר בזה קלקול על מנת לתקן כשהוא השלים השם, וממילא אין ראיה מכאן שיש פסול אם הוא כותב השם שלא כסדר.

**אלא** שראיתי באגרות משה יו"ד ח"א ס"קעא. לגבי מי שכתב אלינו במקום אלקינו, דהיינו שהוא שכח לכתוב ה', שהוא כתב, "ועוד אף אם חשב לכתוב את השם וקדשו והיה אסור למחוק אותיות האלף והלמד, מ"מ אחר שכתב אחריהם אותיות ינו שנקרא עתה בתיבת אלינו הוא כבר כנמחקו אותיות אלף למד מליחשב שם, ומותר עתה למחוק כדאיתא כה"ג בגליון מהרש"א בס"רעו. ט. בשם עבה"ג בכתב אלקים במקום אלקים ועשה מהכף כפופה מם סתומה מותר למחוק אח"כ המם סתומה שאחריו אף שנתקדש בכתיבתו מתחילה אלקים, משום דממילא נתבטל חשיבות טפילה לשם ממנו, וכן הוא בכאן שבהוספת ינו שנעשה מזה תיבת אלינו נתבטל חשיבות השם מהאלף דלת (נראה שצ"ל למד) ומותר למחוק. הרי שזה כסברת המנחת חינוך הנ"ל שמה שמוסיפים על אותיות השם הם קלקול בגוף השם ולא נשאר קדושה בגוף השם. אלא שיש להשיב על זה, שיו"ל שאין ראיה ממ"ש העבה"ג ששאני התם, שהלא מה שנטפל בסוף השם יש בו קדושה רק מדרבנן, כנראה מהרמב"ם בהל' יסודי התורה בפ"ו הל"ג. וכמ"ש הט"ז בס"רעו. ס"ק ז. והנו"ב במה"ק יו"ד ס"עו. ולכן ה"כס" בסוף אלקים יש

תקון הי' של שם בספר תורה שנשתנית צורתה ונדמית לאות ר', ומסכים אני עם אלופי בני ישיבתנו לדעת מעכ"ת הרחבה שאם אפשר בלי מחיקה להעבות ראשה ולמלאת חללה בדיו עד שתעשה י' גדולה בביאור שהוא לשם קדושת השם, הוא הצד היותר נכון בתקנתו" ע"ש. הרי הוא לא מקפיד על כתיבת השם שלא כסדר, אף שהוא משלים כתיבת השם בי' שהוא בראש השם.

וכן ראיתי להזרע אמת ביו"ד ס"ק. בד"ה סוף, שהוא דן בזה, וכן הוא בס"ק. בד"ה אכן, וז"ל שם, "אכן אחר קצת עיון חזינן דדברי הגו"ר לאו דסמכא ניהו בזה באשר הוא פסול חדש שממציא הוא ז"ל לא שערות הראשונים מכלל דאיכא אחרונים, ואדברא מצינו מעלה עשן כנגדו, דהיינו בתשובת הר"ב דבר שמואל ס"שמת. הנ"ל להתיר לעבות י' של השם ולא חש לאסור משום כתיבת השם שלא כסדרו, ואף את"ל דלכתחילה טוב לכתוב השם כסדרו כמו שנראה קצת מדברי מהר"י פראג' בר פלוגתיה כנ"ל, עכ"ז כיון דאם לא נתקן זה השם היה צריך לגנוז היריעה, נראה לענ"ד דזה חשוב דיעבד" ע"ש.

וכן מצאתי בכסא שלמה סוף ס"ד. שאחר שהוא הביא דברי הגו"ר הוא כתב, "ונראה שלא ראה הגו"ר תשו' הרדב"ז בס"תמו. שהבאנו שנשאל על כל ההי"ן והשיב שמותר לתקן... ואפשר דלא סיימיה קמיה דרב הגו"ר, ואנן בדידן יש לנו לסמוך על הגאון מהרדב"ז, דודאי לו חזו ליה הגו"ר ומהרי"ף לא כתבו מה שכתבו. גם הרמ"ע מפאנו בתשובה ס"לו. נשאל על ס"ת שה'א וקו"ף דבוקות בו וכל אחת מהן גולם אחד ואפילו באזכרות מהו, והאריך בתשובה ומסיק לענין התקון אם כל ההי"ן שבספר או רובן דבוקות יש להתיר התקון בהם אפילו בשמות הקדש... עכ"ד הרי לך בהדיא שאע"פ שכל ההי"ן דבוקין ראשונים ואחרונים מהני בהו תקון ולא בעינן כסדרן, והנה גם הוא הרב ז"ל היה מקובל גדול כנודע." הרי דלא בעינן כסדרן בכתיבת השם.

וכן הוא בבנין ציון ח"א בסוף ס"צו. שכתב, "לא ידעתי מאין נראה לו כן, כי בפוסקים לא ראיתי הזכרה מזה שיש לכתוב השם בספר תורה כסדר, רק בשו"ת גו"ר הבין כן בשם גדול אחד, ובאמת ראיתיו חלשים ובשו"ת רדב"ז ב' אלפים קסא. כתב בפירושו שא"צ לכתוב אותיות השם על הסדר, וחכם אחד הביא ראיה לזה מבר קמצר שהיה כותב ד' אותיות השם כאחד וגוהו חכמים שלא רצה ללמד, ואי בעינן כסדרן הרי כתיבתו פסולה היתה שא"א לצמצם שלא ישלים האות האחרון רגע קודם הראשון, אע"כ דאין

אלא נראה שיש טעות הדפוס כאן וצ"ל ו' ה' במקום י' ה', וכמ"ש הרדב"ז הנ"ל ובזה שפיר כתב ההג"מ שזה דומה לצ"ב, אבל מ"מ הוא חמור טפי ואין למחוקו כיון שהוא משם המפורש. הרי נראה מזה שלדעת ר"ח וכן לדעת הרמב"ם אין למחות י' ה' ו'. ועיין בגינת ורדים או"ח כלל ב. ס"יג. בד"ה ואגב, שהרמב"ם סבר כר"ח. הרי שזה שלא כדעת המאירי ודלא כדעת המנחת חינוך הנ"ל.

ולגבי מ"ש המנחת חינוך הנ"ל שכן הוא בנו"ב שיש פסול אם הוא כותב השם שלא כסדר, כן הוא לרב השואל ר" טיאה ווייל בנו"ב מה"ק ס"עה. אבל נראה שאין זה דעת הנו"ב עצמו, וכבר עמד בזה בחידושי רעק"א ביו"ד ס"רעו. יא. וכתב, "ונראה דעת הנו"ב אף דלא השיב להרב מו"ה טיאה על פרט זה, לא משום דמודה לו בזה אלא דלא היה צריך לזה שם לדינא להשיב על זה, אבל הוא לנפשיה נראה דלא ס"ל בזה כהרב מו"ה ט כמבואר במה"ת שלו ס"קעא. דנראה בפשיטות דבשם אלוקים אינו נמחק שלא כסדרן, אלא דבשם הויה אפשר דס"ל דמזיק שלא כסדרן מכח דברי הזוהר" ע"ש כל דבריו. הרי שאין דבר מוכרח כדי להכריע דעת הנו"ב בזה לגבי כתיבת שם הויה שלא כסדרן.

ה) ומה שהביא הרעק"א בשם הזוהר, כן הוא בגינת ורדים שם שהביא ראיה לדבריו מהזוהר בפ" ויקרא דף יא. ע"ש. אמנם י"ל שכל הכוונות בזוהר בכתיבת השם הן לכתחילה והן אינם לעיכובא. וכן הוא בגינת ורדים שם בס"יג. להרב השואל שכתב שלדברי הזוהר, "שכך ראוי לעשות לכתחילה... אבל לענין דינא אפילו אם נכתב למפרע אינו פסול." וכן כתב רעק"א הנ"ל, וז"ל "דמדברי הזוהר אין ראיה רק לענין לכתחילה" ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן בס"רעו. אות לא. בסגוריים שכתב, "והזוהר לכתחילה קאמר דודאי לפי הכוונות של השם הוי פשיטה שהקודם קודם, אבל בדיעבד אין לפסול ספר תורה מטעם שלא כסדרן בשמות כנלע"ד. ע"ש.

ועוד הביא רעק"א ראיה להקל, והוא מדברי המ"א בס"לב. ס"ק כז. דס"ל בפשיטות דאף בשם הויה כשר שלא כסדר מדמכשיר דפוס בספר תורה ולא חיישינן שנדפס תחילה אות הב' כמו דחושש כן בתפילין. וכן נראה מהא"ר לגבי שם אלקים כמבואר בס"לב. ס"ק לג. ע"ש. וכן נראה דעת הכנפי יונה בס"רעא. כמבואר כל זה ברעק"א הנ"ל.

ו) שוב ראיתי שאף לדעת הדבר שמואל בס"שמח. אין קפידה בכתיבת השם שלא כסדרן, שהוא כתב, "באופן

קפידא להיות כסדרן והיא ראייה גדולה שא"צ לדקדק בזה. ע"ש.

ואחר זמן מה ראיתי שכבר האריך בזה בפתח הדביר בח"ב בק"א לח"א בס"ל. בתשובה. והוא מסיק "דלענין מעשה נראה דיש לתפוס כסברת המקילין דבדיעבד מיהא דהיינו שכבר נכתבו מעיקרא האזכרות כסדרן ושוב נפסק אות א' שבשם, יכול לתקן האות ולא חיישינן לשלא כסדרן" ע"ש.

הרי מבואר מזה שלכמה אחרונים אין פסול בכתיבת השם שלא כסדר, ולענ"ד יש להביא ראיות לזה מדין תלית השם במנחות ל: ומהדין של מרן בס"רעו. יא. לגבי גרידת אותיות השם כשהאות נדבקה. ויש לדחות ראיות הגו"ר והמנחת חינוך הנ"ל שסברו דבעינן סדר לכתיבת השם כדביארתי לעיל. ולכן נראה שאף שלכתחילה אין לעשות כן מ"מ מעיקר הדין אין פסול בכתיבת השם שלא כסדר.

### סימן פ.

**שאלה:** האם גרמא במחיקת השם מותרת, ואם זה דוקא לצורך מצוה או אף במקום רשות, ואם יש לחוש בזה לבזיון השם.

**תשובה:** (א) כתוב בשבת קכ: "הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו, הרי זה לא ירחוק ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופות, נזמנה לו טבילה של מצוה כורך עליה גמי ויורד וטובל, רבי יוסי אומר לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף, שאני התם דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלקיכם, עשיה הוא דאסור גרמא שרי." הרי נראה מזה שהוא מותר לטבול רק לצורך מצוה, ובזה אמרין גרמא שרי אבל לצורך רשות אין להתיר.

**ועוד** נראה ששפשוף בידים נחשב עשיה, אבל הטבילה עצמה בלי שפשוף הוי גרמא. אלא שיש להקשות על זה ממ"ש בשבת קטו: שכתוב שם שאין מצילין כותבי ברכות שיש בהן אותיות של שם מן הדליקה, וי"ל בהם כותבי ברכות כשורפי תורה, ופירש בחידושי הר"ן שם "לפי שהן גורמין לשריפתן שאם תפול בהן דליקה אין אנו רשאין להצילן למבוי שאינו בר שיתוף." וגם כתוב שם "מעשה באחד שהיה כותב בצידן, באו והודיעו את רבי ישמאל, והלך רבי ישמאל לבודקו כשהיה עולה בסולם

הרגיש בו נטל טומוס של ברכות ושקען בספל של מים, ובלשון הזה אמר לו רבי ישמאל גדול עונש האחרון מן הראשון." ופירש בחידושי הר"ן שם, "גדול עונש האחרון, ששרפן (נראה שצ"ל ששקען) ואבדן בידים מן הראשון, דהראשון יש לחוש בו אך לא בודאי." הרי מה ששקען השם במים אף בלי שפשוף ביד נחשב אבדן "בידים", וכן הוא בר"ן על הרי"ף שכתב "שאבדן בידים", ולא אמרין שזה גרמא בעלמא, ודלא כדמצינו לגבי טבילה כשהשם נכתב על ידו שזה גרמא אם הוא לא משפשף.

**ולענ"ד** יש ליישב קושיא זו לפי מ"ש הרשב"א בשבת קכ: וז"ל "לעולם יורד וטובל ובלבד שלא ישפשף. תמיהא לי דהא מכוין שהוא מכניס ידו במים הרי זה כמקרב את הכבוי, וי"ל דלא קרינן מקרב את כבוי אלא ככענין נותן מים בכלי שתחת הנר, וא"נ בנותן בצד הטלית שאחז בו האור משום דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה ודאי תכבה, אבל כאן אפשר דלא ימחק, שאלו ודאי נמחק היינו כמשפשף שהרי הוא נותן ידו במים." הרי אף הרשב"א סבר שנתנית ידו במים הוי כמעשה, וכן הוא לגבי קרב כבוי שכתב רש"י בשבת מז: "והיה ליה מכבה ממש", וכן כתבו התוספות שם, "ומכבה בידים". וכן י"ל לגבי נטל טומוס של ברכות ושקען בספל של מים שזה מעשה, אלא ששאני הדין של טבילה כיון שיש רק ספק שמא ימחק. הרי מבואר מזה שגרמא מותרת לגבי מחיקת השם אבל שקיעת השם במים אסור משום מעשה, ורק אם יש ספק שמא ימחק או לא כבטבילה, אז הוא בכלל גרמא, והוא מותר.

**וכן** נראה דעת הריטב"א ביומא ת. שכתב, "הרי שהיה שם כתוב על בשרו הרי זה לא ירחק, פירש"י ז"ל כדי שלא ימחקנו, והקשו בתוספות דהא כיון דלא ממשמש ביה גרמא בעלמא הוא דבר שאין מתכוין ולא הוי פסיק רישיה" ע"ש. הרי לדעת התוספות והריטב"א בין ברחיצה ובין בטבילה הוא רק ספק שמא ימחק וכמ"ש ברשב"א הנ"ל.

(ב) **אלא** שראיתי בבית אפרים יו"ד ס"סא. בד"ה והנה, שהוא הקשה על הרשב"א שאם המחיקה הוי רק ספק אז איך השוה הש"ס דין זה לגרמא דהוי ודאי. וכן ראיתי קושיא זו באחיעזר בח"א ס"מח. בתשובה מחותנו ר"אליה אליעזר זצ"ל בד"ה ולכאורה, שכתב, "אולם דברי הרשב"א תמוהים וצריכים ביאור, דהא איך מדמה הגמרא שם גרמא לגרם כיבוי שבדאי יכבה, וגם אם היה נמחק בודאי הוי כמשפשף בידים א"כ מאי ענין זה לגרמא, ועיין

וכן נראה לבאר דעת רש"י ביומא ח. שכתב "כורך עליו גמי. להגין עליו מפני חוזק שטף המים." דהיינו שלא ימחקנו כמ"ש הריטב"א הנ"ל לדעת רש"י. וכתב הריטב"א הנ"ל שהקשו עליו התוספות שאין זה פסיק רישיה. ולענ"ד נראה שרש"י סבר שודאי הוא פ"ר כיון שלדעת הגמרא בשבת קכ. אין כתיבת השם חציצה כיון שדיו עדיין לח, וא"כ ודאי הוא נמחק ע"י המים בשעת טבילה כיון שהוא לח והוא דבר קל למחוק השם במים כשהוא לח. ולכן נראה שאף רש"י סבר שטבילת ידו במים נחשב כמעשה והוא פ"ר ואין זה גרמא אלא א"כ יש גמי על ידו, שבזה הוא אינו פ"ר אלא דבר שאינו מתכוין.

ולפי זה יש לפרש מ"ש לגבי נטל טומס של ברכות ושקען בספל של מים, ושגדול עונש האחרון מן הראשון, שאף התם הוי נחשב מעשה, אלא כיון שאותו איש כיון למחיקה וכן ניכר ממעשיו, והוא אינו דומה לטבילה שבז ניכר שהוא מתכוין רק לטבול ולא למחיקה, לכן אמרין שגדול עונש האחרון מן הראשון.

שוב ראיתי באגרות משה או"ח ח"א ס"ו. שאף הוא סבר שהמחיקה בטבילה היא נחשבת מעשה, וז"ל בד"ה בהא, "ומה לנו באיזה אופן עושה המחיקה אם בסכין או במים, וגם מפורש בשבת דף קט"ו דבטיט ומים נחשב מאבד בידים, ולכן צריך לומר דהגרמא הוא מה שאינו מתכוין למחיקת השם אלא לטבול, דמצד זה לא נחשב שעושה מעשה המחיקה" ע"ש.

וראיתי בבית אפרים הנ"ל בד"ה ונראה, שהוא סבר שלדעת הר"ן המעשה של שקיעת הברכות במים הוא לא הוי גרמא אלא מעשה בידים, ולכן הוא הקשה על זה מדין טבילה כשהשם נכתב על ידו שהיא גרמא ולא מעשה בידים. ולפי מה שביארתי אין סתירה אלא שניהם בכלל מעשה, אלא בשוקע הברכות הוא כיון למחוק, ובטבילה הוא אינו מתכוין למחוק.

וגם ראיתי באחיעזר שם בד"ה אך העומד, שכתב, "ומדוע יגרע מה ששקע בספל מים, מטובל כדרכו בשם שכתוב על בשרו". ולפי מה שביארתי לעיל אתי שפיר. אלא שראיתי שהוא גרס בחידושי הר"ן לגבי שקען בספל של מים, "דהוי כאיבדן בידים", דהיינו בכף הדמיון ואין זה בידים ממש, אלא לפי גירסתנו הלשון הנכון הוא "ואבדן בידים", שזה מעשה ממש, וכן הוא בר"ן על הרי"ף שכתב "שאבדן בידים". ועוד ראיתי שם באחיעזר בד"ה ולכאורה, שהוא מדמה טבילה כהשם נכתב בידו לדין

בשו"ת בית אפרים ס"א. וצ"ל בכוונת הרשב"א דאותו רגע שנותן ידו לתוך המים אינו בודאי שימחק ורק אחרי כן הוי גרמא" ע"ש. נראה שכוונתו שבשעת טבילת היד אינו בודאי שימחק השם רק אחר זמן מה הוא ודאי נמחק וזה גרמא, ולא ירדתי לסוף דעתו בפירוש זה בדברי הרשב"א שהלא אף בנתינת מים בצד הטלית אינו מכבה באותה שעה אלא רק אחר זמן מה ודאי יכבה, וא"כ מצינו שטבילת ידו דומה לנתינת מים בצד הטלית, ומאי חילוק ביניהם.

ולכן נראה שיש לפרש דברי הרשב"א לפי מ"ש הב"י באו"ח ס"שלד. בד"ה וטלית, לגבי דעת הטור בדין טלית שאחזו בה האור פושטה ומתכסה בה, וז"ל "אבל מדברי שאר פוסקים אין נראה כן, אלא אפילו אם א"צ לטלית ולספר אלא שמתכוין לכבות האש ע"י שמתנענע מצד כסויו בטלית ואחזיתו בספר שרי, דלא הוי אלא גרם כיבוי, שהרי כתבו דינים אלו בסתם ומשמע מפשט הלשון שהוא מתכסה בטלית וקורא בספר כדי שלא יראה כמתכוין לכבות אבל הוא ודאי מכוין לכבות ואפ"ה שרי... ונראה דטעמא משום דלאו פסיק רישיה הוא שהרי אינו בודאי שיכבה על ידי כך, ועוד דהוי כיבוי כלאחר יד הלכך לא גזרו ביה רבנן". הרי נראה מזה שקורין זה גרמא אף שהוא אינו בודאי שיכבה והוא אינו פסיק רישיה. וכל זה אף שכבוי האש כאן נחשב "עושה מעשה בגוף הדליקה" כמ"ש הב"י לעיל מזה. ולכן אף לגבי טבילת ידו במים י"ל הכי, שטבילת ידו במים היא כמעשה כמו שכתבתי לעיל, ועדיין הוא מותר לטבול כיון שהוא אינו פ"ר שימחק, ואף הוא כלאחר יד כיון שהוא אינו מוחק בשפשוף ידו, ונראה מזה שאף אם הוא מתכוין למחוק מ"מ כיון שהוא נראה כאינו מתכוין אלא רק לטבילה עדיין הוא מותר כמו לגבי כיבוי האש במי שמתכסה בטלית כמ"ש הב"י. ולכן י"ל שמ"ש הריטב"א שהוא דבר שאינו מתכוין, י"ל שלא דוקא הוא אלא הוא נראה כאינו מתכוין כמו שפירש הב"י. ולכן בעינן שתהיה המחיקה רק בגדר של ספק רק מפני שהטבילה נחשבת כמעשה ידיו, אבל בגרם כיבוי אחר כמו נתינת המים בצד הטלית אף שהוא ודאי שיכבה מ"מ הוא מותר כיון שאין בזה מעשה בשעת נתינת המים. ולכן מצינו שיש שני מיני גרמא, דהיינו דבר שהוא מעשה, ובזה יש להתיר רק אם הוא נראה כאינו מתכוין והוא אינו פ"ר, והמין אחר הוא כשהאיש אינו עושה מעשה, ולכן בזה יש להתיר אף אם הוא ודאי שנעשה האיסור אחר כך. ולכן שפיר הוא להשוות שני דינים זה לזה ששניהם בכלל גרמא, ונסתלקה הקושיא הנ"ל מהרשב"א.



בשבת קטז. היא שהטעם שמצילין כתבי הקדש שלא ניתנו לקרות בהן הוא מפני בזיון. ואף לרב הונא שם י"ל הכי שיש בזה בזיון, אלא לדעתו הוא עדיף טפי לחוש לשמא הוא אתי לכבוי, ולכן אין מצילין אותם. וזה בכלל כמה דברים שמצינו לגבי ספר תורה שיש בהם בזיון, עיין עוד בזה במרן בס"רפב. א. ובמקורות של הגר"א שם בס"ק א. ועיין במחנה אפרים הל" ספר תורה בד"ה לכאורה, שהאיסור של בזיון הוא רק מדרבנן. הרי מבואר שאף שכאן הוא יותר קיל מגרמא כיון שהוא לא הניח כתבי הקדש לפני הדליקה, ולכן אין כאן אפילו גרמא, ועדיין יש לחוש לבזוי שיש בשריפת כתבי הקדש, ולכן ק"ו לגבי גרמא בטבילה כהשם כתוב על היד שיש לאסור את זה משום בזיון. ולכן צריך טעם למה הוא מותר לטבול כהשם כתוב על ידו, שהלא יש לחוש לבזיון.

**וראיתי** בשבת קטז: שכתוב שם "ת"ר הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפים במקומן הן ואזכורותיהן". ובחידושי הר"ן שם בד"ה תנו, כתב בשם הרא"ה, וז"ל "דשם גמור קרי אותיות של שם, ומפני שלא נכתב בקדושה כראוי לו לא מצלי להו, והדין נותן דהא ברכות וקמיעין מדברים שנאמרו על פה הם, ואמרינן בהנזיקין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה, ושבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, וה"ה לכל דברים דלא ניתנו לכתוב שדינן כברכות וקמיעין ואפילו לרב חסדא לא מצילי, דע"כ לא קאמר רב חסדא דמצילין אלא כתבי הקדש דניתנו ליכתב בלשונן דבהא כשכותבין בכל לשון אע"פ שלא ניתנו לקרות בהן אם לא היה מציל איכא בזיון כתבי הקדש, אבל דברים שבעל פה מכוין שלא ניתנו ליכתב כלל איכא משום בזיון כתבי הקדש, ומיהו דוקא לדידהו לא מצילי וכטעמא דאמרן, אבל לדידן דאפילו דברים שבע"פ ניתנו ליכתב ולקרות בהן אפילו ברכות וכיוצא בהן מצילי". ע"ש כל דבריו. ולפי זה י"ל שבזמן הגמרא לא שייך בזיון בטבילה כשהשם נכתב על ידו כיון שזה בכלל דברים שבעל פה שלא ניתנו ליכתב כלל, וליכא בזה בזיון, וזה כמו ברכות וקמיעין דלא שייך בהם בזיון.

**אלא** שיש להקשות על זה מדברי הרמב"ם מפ"ו הל"ו, שהוא הביא דין זה, ומשמע אף בזמן הזה יש להתיר לטבול טבילה של מצוה כשנכתב השם על ידו ואין לחוש לבזיון, אף דלדידן אפילו דברים דבעל פה ניתנו ליכתב. הרי שעדיין אין לחוש לבזיון. ונראה שי"ל שאף בזה"ז שדברים דבעל פה ניתנו ליכתב, מ"מ אין ניתנו ליכתב על

שמצינו בסנהדרין עו: כבש עליו במים ומצמצם. ולענ"ד נראה שאין זה דמיון נכון ששאני טבילה כשהשם על ידו שהמים עצמם מוחקים הכתב וזה מעשה, אבל לגבי כבש עליו במים ומצמצם המים עצמם אינם הורגים אותו במעשה אלא יש כאן רק עצירת הנשימה וסילוק האויר וממילא הוא מת בלי האויר במים, וזה כגרמא אלא שהוא עדיין חייב משום "באיבה" כמ"ש שמואל שם, כן נראה לענ"ד, ויש לפלפל.

**ג** ולפי כל הנ"ל י"ל שהטעם דבעינן דבר שאינו מתכוין בגרם מחיקת השם הוא רק משום שהטבילה נחשבת מעשה כדביארתי לעיל, אבל כשיש גרמא כשאין שם מעשה כלל אז אף אם הוא מתכוין לכך הוא מותר, כן נראה מדברי הרשב"א והריטב"א הנ"ל וכדביארתי מדברי הב"י באו"ח ס"ש"לד. אלא שראיתי בשלטי גבורים בפ" ד' מיתות, שכתב וז"ל, "וגרם מחק בלא מתכוין למוחקו כגון שצריך לו לעשות טבילה ויש שם כתוב על בשרו, אע"פ שודאי כשירד לטבול יהיה השם נמחק כפסיק רישיה, כיון שאינו מתכוין לכך והוי ע"י גרם שרי ליה לירד ולטבול, דאינו אלא ע"י גרם דממילא המים מוחקין את השם והוי דומיא דחוצץ בפני הדליקה בשבת בכלים מלאים מים שבודאי כשהדליקה תגיע לשם יבקעו הכלים והמים יכבו האש, ואע"פ כן שרי כיון שאינו מכוין לחצוץ בפני הדליקה והכיבוי בא ע"י גרם שרי אע"פ דהוי פסיק רישיה ה"נ ל"ש". הרי מבואר לדעתו שאין היתר לגרום מחיקת השם אלא כשהוא אינו מתכוין אף שהוא פ"ר. ולענ"ד לדעת הרשב"א והריטב"א שאני מחיקה ע"י טבילה כיון שזו מעשה ממש והיא גרמא רק מפני שהיא ספק והוא אינו מתכוין לכך, אבל כשהגרמא אינה מעשה י"ל שהיא מותרת אף שהוא מתכוין לכך כשהיא לצורך מצוה. וכן נראה, שלדעת השלטי גבורים הנ"ל אף בשבת לא התירו כיבוי האש ע"י הכלים מלאים מים אלא כשהוא אינו מתכוין לכך, אבל נראה שלדעת התוספות בסוף פ"ה הכירה לגבי הלאמפ"א שהדין של כלים הוא כשהוא מתכוין לכבות, וכן הוא במרדכי שם והר"ן. ושוב ראיתי שכתב הביאור הלכה בס"ש"לד. בד"ה שודאי, שאף אם נתכוין לכבות גרם כבוי מותר. וכן הוא שם בכה"ח בשם העולת שבת. ולכן נראה שאנו לא קי"ל כשיטת השלטי גבורים בזה. ולכן אף אם נתכוין לגרום מחיקת השם הוא מותר כשאין מעשה, ואף אם הוא ודאי שימחוק השם, וכל זה אם הוא לצורך מצוה.

**ד** ועכשיו יש לדון בדבר אחר, והוא שהלא מצינו לגבי הצלת כתבי הקדש מהדליקה בשבת שדעת רב חסדא

וכמ"ש הר"ן בשם הרא"ה, אלא נראה שאף הרא"ה והר"ן מודים גם לסברת התשב"ץ שאם השם אינו מתקיים שגרם מחיקה מותר.

**אלא** שראיתי באג"מ הנ"ל בד"ה ומה שדחה, שלדעתו לא שייך איסור בזיון כשאין עשייה, והוא דחה סברת הרב שם שסבר כן, וז"ל "ומה שמשמע שכת"ר מחדש שיש שני ענינים, איסור לא תעשון שהוא רק במעשה ולא בגרמא, ואיסור בזיון כתבי הקדש שזה אף בגרמא, ומטעם זה איכה חיוב הצלה ובשם לבד ליכא איסור בזיון רק לא תעשון, לכן מותר בגרמא וכן לצורך ליכא איסור בזיון, תמיהני מאד היכן מצא שיש איסור חדש בבזיון שאינו מלאו דלא תעשון, דא"כ מנא ליה איסור זה, ואם כוונתו שרבנן אסרו וכדצריך לומר בחיוב הצלה אחרי שגרמא מותר דמדאורייתא דוחק לחלק בין שם לבד לכה"ק, מ"מ ודאי הם בגדרי איסור לא תעשון, ובכלל תמיהני אם יש שני ענינים איך שייך לחייב הצלה מצד איסור בזיון, הא לא נעשה ע"י שום אדם שלא שייך בזה בזיון, דלכן אינו חייב לקרוע בראיית ס"ת שנשרף שלא ע"י אדם בסוף מו"ק, אלא ודאי דמשום קדושת כה"ק חייבו בהצלה וכ"ש שאסור לגרום להם שיאבדו." הרי מבואר מדבריו, שאם יש איסור של בזיון הוא בכלל לא תעשון, דהיינו דוקא כשיש עשייה, כגון אדם שפושט רגליו כנגד ס"ת וכדומה שהוא עצמו עושה מעשה, לכן הטעם שמצילין כתבי הקדש הוא אינו מפני בזיון כיון שאין עשייה מהאיש בבזיון זה, אלא הוא רק מפני שצריך ליתן כבוד לקדושת כתבי קדש. והוא כתב שהטעם שצריך לקרוע כשהוא רואה ס"ת שנשרף ע"י אדם הוא מפני שיש בשריפה זו עשייה וזה בכלל בזיון, משא"כ כשנשרף באופן אחר.

**ולא** ירדתי לסוף דעתו בזה, הלא סבר ר" חסדא שהטעם דמצילין כתבי הקדש שלא ניתנו לקרות בהם הוא מפני בזיון, וזה אף שאין כאן שום מעשה מאדם אחר, אלא שהשריפה באה ממילא. ונראה שאף ר" הונא מודה לזה שזה בכלל בזיון, אלא לדעתו הוא יותר עדיף לדחות החשש של בזיון מפני החשש של שמא הוא אתי לכיבוי, כדביארתי לעיל. ומ"ש מדין ראיית ס"ת שנשרף, י"ל שכך תקנו חכמים שזה הוי כהמעשה של יהויקים כמבואר במו"ק כו. והם לא הוסיפו על מה שמצינו במקרא בירמיהו פ"לו. וכן הוא שהלא לדעת מרן ביו"ד ס"שם. לזו יש לקרוע דוקא בשריפת ס"ת ולא באיבוד ע"י דבר אחר כגון קריעה וכו', וכמבואר בירושלמי. הרי אף שיש בזיון בעשייה בקריעת ס"ת מ"מ עדיין אין לקרוע, לכן אין לומר שהטעם שאין קורעין כשהס"ת נשרף ממילא בלא עשיית

ידו אלא על נייר או קלף, ולכן אף בזה"ז ליכא בזיון כשנכתב השם על ידו.

**וכתב** באחיעזר הנ"ל בד"ה אך, "דמה שאמרו דמותר ע"י גרמא הוא רק בשם יחידי דאיתא בשבת הברכות והקמיעין אין מצילין מפני הדליקה אע"פ שיש בהן אותיות של שם". ולענ"ד כן הוא, אבל העיקר טעם הוא מפני השם יחידי בברכות וקמיעין אין ניתנו ליכתב כמבואר בר"ן הנ"ל בשם הרא"ה.

(ה) **וראיתי** בתשב"ץ ח"א ס"ב. שלדעתו הטעם שאין איסור מחיקה או בזיון בטבילה כשהשם נכתב על ידו, הוא מפני שאין השם על בשרו מתקיים, ולכן הוא מותר משא"כ כשהוא בכתבי הקדש שהוא מתקיים. ולענ"ד נראה שהראשונים הנ"ל לא סברו כחילוק זה, אלא יותר נראה לדעתם שיש לחלק בין אם ניתנו לכתב או לא וכדביארתי. ועיין בבית אפרים הנ"ל בד"ה והיוצא, שהוא הקשה על התשב"ץ, שאם איירי שהשם על בשרו עומד למחיקה, אז מאי הקשה הש"ס מר" יוסי אר" יוסי דאסר גרם כבוי ומתיר טבילה, הלא החילוק מבואר שהדין של טבילה איירי רק באופן שלא הוה השם מתקיים, אבל אם הוא מתקיים אז גם ר" יוסי הוה אוסר משום גרמא ע"ש. וכן ראיתי באחיעזר הנ"ל בד"ה ועתה, שהוא הקשה על דעת התשב"ץ וכתב, "אך בכל זה העיקר חסר מן הספר, ומה מדמה שם לענין שבת דפריך ה"נ כתיב לא תעשה כל מלאכה וצ"ע." ולענ"ד אין זה קושיא שי"ל שלדעת התשב"ץ גרם מחיקה מותר מן התורה אף בשם שמתקיים, אלא אסרו רבנן משום בזיון, אבל בשם שאינו מתקיים שמצד עצמו נמחק ממילא, לכן בגרמא הוא אינו מוסיף כלום כי בלא"ה נמחק השם, לכן גרמא מותרת. וכן יש להוכיח משבת קטו: שכתוב שם "כתובין בסם ובסיקרא בקומוס ובקנקנתום בלשון הקדש מצילין אותן מפני הדליקה או לא". הרי שיש ספק בזה, אבל כתבו התוספות שם שמי פירות ומשקין הוו גרועים טפי, ולכן בזה נראה שי"ל שלכ"ע אין להציל, וי"ל הטעם כמו שביארתי שאין בזה בזיון כיון שמימילא הוא נמחק מצד עצמו, ולכן אם נשרף באש הוא אינו מוסיף כלום. ולכן לגבי טבילה בדיו לח על ידו יש לדמות זה לכתיבה במי פירות שלא שייך בזה בזיון. הרי שאף לר"י גרם מחיקת השם מותר מן התורה, ולכן שפיר הוא לגמרא להקשות מר"י אר"י, שלגבי מחיקת השם הוא מותר מן התורה אבל לגבי גרם כיבוי הוא אסור, ופריך שאה"נ שאף בשבת גרמא מותרת מן התורה, אלא שגזרו שמא אתי לכבוי. מ"מ נראה שהעיקר חילוק בזה הוא בין אם השם ניתנו ליכתב או לא

אסור לפי שהוא גורם למחיקת השם, אבל בטבילת מצוה מותר כיון שאין שם אלא גרמא בעלמא. נראה שאף שמחיקת השם היא גרמא מ"מ בטבילת רשות עדיין גרמא במחיקת השם אסורה מפני שזו בכלל בזיון אף שאין כאן מעשה ידיו, אבל לצורך טבילת מצוה היא מותרת כיון שבזו אין לחוש לבזיון ואין כאן מעשה במחיקת השם כיון שיש רק גרמא בלבד. וראיתי בכסא רחמים בפ"ה דמסכת סופרים הל"ב. שהוא הקשה על הרדב"ז וכתב, "יש להשיב על מה שכתב הרב ז"ל דטבילת הרשות אסור לפי שהוא גורם למחיקת השם, דנראה דגרמא שרי אפילו לדבר רשות." ולענ"ד זה אינו אלא שיש שני מיני איסורים במחיקת השם אחד הוא מחיקה ע"י מעשה ובזה אין איסור בגרמא, אבל עדיין יש איסור אחר והוא משום בזיון אף כשיש רק גרמא בלבד, ולכן שפיר כתב הרדב"ז שבטבילת רשות יש איסור של מחיקה כדביארתי לעיל.

וכן כתב הכנה"ג בס"רעז. וז"ל "ונמצינו למדין מסוגיא דפ" כל כתבי דגרם מחק בלא מתכוין למוחקו במקום שצריך לטבול טבילה של מצוה שרי, אבל בלא צורך אפילו אינו מתכוין גרם מחק אסור, וכ"כ הרב שלטי גבורים פ"ד מיתות." ואף על זה כתב הכסא רחמים "ואני הדל אמינא דגרמא שרי אפילו לדבר רשות... ועיקרא דדינא מ"ש הרבנים הנז' לא מוכח מידי מסוגית שבת, דבהדיא אמרינן לא תעשון עשיה אסור גרמא שרי" ע"ש. ולענ"ד דברי הכנה"ג נכונים ששפיר הוא ששייך בזיון במחיקת השם כשאין גרמא וכשיש רק טבילת רשות, והרמב"ם הזכיר הגמי רק לגבי ערוה כיון שבזה הוא יכול לתקן הבזיון אף כשיש טבילת מצוה, אבל אין הגמי מועיל לעצור המחיקה כיון שאף בגמי המים נכנסים לאט לאט תחת הגמי למחוק השם שהוא בדיו לח. ולכן כתב הרמב"ם דבעינן גמי רק משום ערוה. כן נראה לענ"ד לבאר דעת הרדב"ז והכנה"ג.

ז) **אלא** שיש להקשות על מה שכתבתי ממ"ש בריש פ" כל כתבי, לגבי רבן גמליאל שהיה עומד ע"ג מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום וכו', ואמר רבי וכי מותר לאבדן ביד, אלא מניחן במקום תורפה. ופירש"י מקום גלוי והפקר. הרי אם יש ביזוי במחיקת השם מאי טעמא אמרינן מניחן במקום תורפה, ואין כאן צורך מצוה כטבילה כדי לדחות הביזוי. ועיין באחיעזר הנ"ל בד"ה אך העומד, שכתב, "כשיניחן במקום התורפה כדי לכלותן יראה בזיון לזמן מרובה, ועיין ברש"י ע"ז יג: ד"ה דהתם, ומדוע לא יתחייב לגנוזן כדאיתא שם לענין קמיעין." וכן יש להקשות שכשרבן גמליאל בן בנו מצא תרגום איוב

אדם שהוא מפני שאין בזה בזיון, אלא ודאי הוא בזיון אלא שלא תקנו קריעה על כך, כמו שלא תקנו על עשיה כקריעת ס"ת. ועיין להלן שביארתי שלדעת הרדב"ז והכנה"ג יש בזיון במחיקת השם אף שאין עשיה אלא גרמא. וכן הוא בנו"ב מה"ת או"ח ס"ז. שכתב, "י"ל דלא שרי גרמא אלא לטבילה של מצוה, אבל לדבר רשות אפילו גרמא אסור, ואף דליכא לאו דלא תעשון מ"מ אסור משום בזיון השם, דאין בזיון גדול יותר מגרם מחיקת השם." הרי בפירוש שאין בזיון בכלל לא תעשון ודלא כהאג"מ הנ"ל.

ו) **ועוד** יש לבאר בדין זה של מחיקת השם ע"י גרמא, שהרמב"ם לא התיר לטבול כשהשם נכתב על ידו אלא כשיש "טבילה של מצוה". הרי מבואר שלדבר רשות אין להתיר. ועוד כתב שהטעם שיש לכרוך הגמי על ידו הוא כדי שהוא לא עומד לפני השם כשהוא ערום, וזה אף שיש טבילה של מצוה. ונראה שסבר הרמב"ם שבטבילה של רשות אף מחיקה ע"י גרמא אסורה, אבל כשיש מצוה היא מותרת כיון שא"א לטבול בלי חשש של שמא ימחק שאין הגמי מועיל לזה שאף אם המים נכנסים לאט לאט תחת הגמי עדיין יש מחיקה כשהדיו לח כמוכן. אמנם לגבי ערוה אפשר לתקן ע"י גמי, ולכן שפיר הוא לומר דבעינן גמי משום ערוה. אמנם נראה שאם יש איסור של ערוה כנגד השם והוא מפני בזיון, אז עדיין יש איסור של מחיקת השם, ואף שאין כאן איסור של מחיקה במעשה ידיו כיון שהוא גרמא, מ"מ עדיין יש איסור של מחיקה מטעם אחר והוא מפני בזיון כמו שמצינו שיש בזיון לגבי ערוה, אבל כאן התירו בזיון זה של מחיקת השם כיון שהוא לצורך מצוה וא"א לטבול בלי חשש שמא ימחק, משא"כ בבזיון של ערוה שיש תקנה ע"י גמי. וכן מצינו לגבי הצלת כתבי הקדש מלפני הדליקה שיש חשש של בזיון, דהיינו מחיקת השם ע"י הדליקה אף שאין גרמא כלל כמבואר בריש פ" כל כתבי, אלא כשאין כותבין כראוי כברכות וקמיעין, אין להצילים אף שיש אזכרות בהם, והוא מפני שבזה יש לדחות החשש של בזיון במחיקת השם מפני מצות שבת שמא הוא יבא לכיבוי אם התירו להציל אותם. וזה כמו טבילת מצוה שיש לדחות הבזיון של מחיקת השם משום מצות טבילה. הרי מצינו שיש חשש של מחיקת השם מפני בזיון אף כשאין איסור של מחיקת השם במעשה כשהוא רק גרמא בעלמא.

ולפי זה יש להבין מ"ש הרדב"ז בלשונות הרמב"ם ס"מז. לגבי טבילה כשהשם נכתב בידו, וז"ל "אינו מוחק בידים אלא ממילא הוא נמחק ע"י המים, ומש"ה בטבילת רשות

מהרא"ה והר"ן. וכשהתירו גרם מחיקה, אם יש בזה מעשה כטבילת השם במים אז בעינן שיהיה זה נראה כמי שאינו מתכוין אף שהוא מתכוין לכך בלבד, אבל בגרמא שאין בה מעשה כלל אז אף אם נתכוין לכך יש להתיר ודלא כדעת השה"ג בזה.

### סימן פא.

**שאלה:** האם מחיקת כתבי הקדש כשאין אזכרות בהם, אסורה מדרבנן או מן התורה.

**תשובה:** (א) כתב הרמב"ם בפ"ו מהל" יסודי התורה הל"ח. "כתבי קדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות." הרי נראה מזה שכיון שאין אזכרות בהם האיסור הוא רק מדרבנן שיש בזה רק מכת מרדות, משא"כ כשיש אזכרות בהם שהאיסור מן התורה כמו שהוא כתב בהל"א. שם "כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלקיכם." וכן נראה מהספר המצות, לא תעשה ס"סה. שכתב הרמב"ם שם "שהזהירנו מנתון ומאבד בתי עבודת הקל, ומאבד ספרי נבואה, שלא נמחוק את השמות הנכבדים והדומה לזה, ולשון אזהרה בזה הענין הוא אמרו לא תעשון כן לה' אלקיכם אחר שקדם הצווי לאבד ע"ז ולמחות את שמה ולהרוס בתיה ומזבחותיה כלם ובאה אזהרה לא תעשון כן לה'. וכל מי שעבר על דבר זה כגון שהרס דבר מן ההיכל והמזבח והדומה לזה, או שימחה שם משמות ה' לוקה, ואזהרתיה מהכא ואבדתם את שמם וכו' לא תעשון כן לה'." ולכאורה י"ל שמ"ש הרמב"ם "שלא נמחוק את שמות הנכבדים והדומה לזה", שבדומה לזה נכלל הכינויים כמו רחום וחנון. אלא שזה אינו שאין איסור למחוק הכינויים כמ"ש הרמב"ם בהל" יסודי התורה שם בהל"ה. ולכן צ"ל ש"שמות הנכבדים" הם ההרבה שמות של הויה שיש בכתבי הקדש, והדומה לזה הם הז' שמות שהזכיר הרמב"ם בהל"ב. שאסור למחוק, אבל אה"נ אם אין שמות אלו בכתבי הקדש אין איסור של מחיקה מן התורה, וזה מ"ש הרמב"ם בסוף לשונו, "או שימחה שם משמות ה' לוקה", הרי רק בז' שמות יש איסור תורה.

וכן הוא בספר החנוך מצוה תלו. שכתב, "ושאר הכנויים שמשבחים בהם הש"י כגון רחום וחנון וכו' הרי הם כשאר כתבי הקדש שמותר למחוקם לצורך שום דבר. ומשז"ל

הוא צוה לגנוז אותו ולא להניח אותו במקום הפקר. אלא נראה לענ"ד שרבן גמליאל שהיה בזמן בית המקדש רצה להורות לכל העולם שאין לקרות בתרגום כדמצינו במגילה ח: שאנו קי"ל כרשב"ג שבספרים לא התירו שיכתבו אלא ייונית, ולכן הוא חשב שיש מצוה להורות דין זה לכל, ולכן משום מצוה זו הוא מותר לדחות ביזוי השם שיש במחיקת השם, כדמצינו במצות טבילה שמותר לדחות הביזוי במחיקת השם. ועוד יש לתרץ והוא לפי מ"ש התשב"ץ הנ"ל והוא דבספר תרגום איוב אין האזכרות בו בלשון הקדש ע"ש.

**ועוד** י"ל בזה והוא שאין מקום תורפה נחשב בזיון אלא הוא בכלל גניזה. וכן נראה, שאחר ששמע ר"ג המעשה של ר"ג זקנו בזמן בית המקדש הוא צוה לגנוז אותו אף שזקנו צוה להניח במקום תורפה. הרי משמע ששניהם שווים, ואף להניח התרגום איוב במקום תורפה אינו בזוי והוא ככל גניזה. וכן יש לדקדק בלשון ר"ח שם שכתב, "הביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי שקעוהו תחת הנדבך, אף הוא צוה עליו וגנוזו, ורבי נמי הכי קאמר מניחו במקום התורפה והן כלין מאליהן". הרי נראה מזה שכל אלו שווים, ואין לחלק שבזה יש בזיון ובזה אין בזיון, וכן יש לדקדק מלשון "נמי הכי קאמר", דהיינו שגניזה והניח במקום תורפה שווים. וכן נראה מהרמב"ם בהל" שבת פ"כג. הל"כו. שכל שהיו כתובין "בכל לשון או בכתב אחר... אסור לקרות בהם אלא מניחן במקום התורף והן אובדין מאליהן". וכתב ההג"מ באות ק. שם שהמקור לזה הוא, "אמר ר' יוסי מעשה באבא חלפתא וכו' עד והביאו לפניו ספר איוב תרגום אמר לבנאים שקעוהו בבנין ואף הוא צוה עליו וגנוזו". הרי הוה ההג"מ גניזה למ"ש הרמב"ם להניח במקום תורפה. הרי נראה שאף במקום תורפה אין בזיון והוא כגניזה. וראיתי באג"מ הנ"ל בד"ה ומה שהקשה, שאף הוא כתב שמה שהניח במקום תורפה הוא כגניזה ע"ש.

**ולכן** מכל הנ"ל נראה שגרם מחיקת השם אסור, שאף שאין עשיה בזה מ"מ עדיין יש איסור של בזיון כמו שנראה מהרדב"ז והכנה"ג והנו"ב הנ"ל. אמנם כשהוא לצורך מצוה וא"א להציל מהבזיון באופן אחר יש להתיר, כדמצינו לגבי טבילה שהוא לצורך מצוה (משא"כ בערוה שיש לתקן זו ע"י כריכת גמי), אבל זה דוקא כשיש שם שלא ניתן ליכתב כגון שם על הכותל וכדומה שאינו על הנייר או קלף, או שהוא שם יחיד, וגם אם השם אינו מתקיים כמ"ש התשב"ץ, אבל בשם שניתן ליכתב וגם הוא מתקיים אף לצורך מצוה גרם מחיקה אסור, וכן נראה

כמבואר בב"י שם, אבל לדעת הרמב"ם בהל"ל מזוזה פ"ו הל"ז. "בית התבן בית הבקר בית העצים בית האוצרות פטורין מן המזוזה, שנאמר ביתך, ביתך המיוחד לך, פרט לאלו וכיוצא בהן" ע"ש.

ולפי זה בנד"ד י"ל ממה נפשך, דהיינו שלדעת הרמב"ם בית התבן זה בנד"ד פטור כמו כל בית התבן, ולדעת הרא"ש בית התבן זה פטור כיון שאין בו ד' אמות על ד' אמות ממש. הרי לכל הדעות הוא פטור מלקבוע בו מזוזה. או י"ל בזה ספק ספיקא, דהיינו שמא ההלכה כהרמב"ם שכל בית התבן פטור, ואת"ל שההלכה כהרא"ש שבית התבן חייב, אז שמא ההלכה כהרא"ש דבעינן ד' אמות על ד' אמות ממש לחיוב מזוזה. ואל תשיבני, שכיון שמרן פסק שני דינים אלו לחומרא, דהיינו שיש חיוב מזוזה בכל בית התבן, ויש חיוב מזוזה כשיכול לרבע ד' אמות על ד' אמות, אז שוב אין לומר ספק ספיקא כנגד מרן, שזה אינו שכבר כתבו כמה אחרונים דאמרינן ס"ס אף כנגד מרן. וכן מצינו שלדעת הדבר משה בח"ג יו"ד ס"ב. הטעם דאמרינן ס"ס כנגד מרן אף ששני הספיקות כנגד דעתו הוא מפני שי"ל שאף מרן יודה כששני הספיקות מצטרפין יחד. וכן הוא עבד ס"ס כנגד מרן וכתב שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצטרף עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"ב יו"ד ס"ז. בד"ה ואשר, ע"ש. משמע דעבדינן ס"ס כנגד מרן רק משום שאף מרן יודה להתיר אבל אם מרן פסק לאסור אף כשיש ס"ס בדבר אז אין להקל כנגד דעתו. אמנם בנד"ד לא מצינו שמרן כתב שיש חיוב של מזוזה אף כששני הספיקות ביחד, ולכן שפיר י"ל בזה ספק ספיקא, ואין חיוב כאן לקבוע מזוזה.

(ב) מ"מ נראה שאין לסמוך בנד"ד על שיטת הט"ז בדעת הרמב"ם, שכתב הט"ז באו"ח ס"תרלד. ס"ק ב. שאף לדעת הרמב"ם בעינן ד' אמות על ד' אמות, ואם צד אחד פחות מד' אמות אף הרמב"ם מודה להרא"ש שאין חיוב לקבוע מזוזה, ודלא כהבנת הרא"ש והטור והב"י בדברי הרמב"ם וכדביארתי לעיל. אלא כבר מצינו באחרונים שדחו דבריו וכתבו שהעיקר כדעת הרא"ש והטור בהבנתם בדעת הרמב"ם. וכן דעת המהרלב"ח בס"ק. דאע"פ שלא היה בו ד' על ד' ממש מ"מ כיון שיש בו כדי לרבע ד' על ד' נקרא בית לכל הדברים שנאמרו בבית שצריך יהיה ד' על ד', והוא הביא ראייה מדברי הרמב"ם מהל"ל מזוזה פ"ו הנ"ל, והוא כתב שהרמב"ם סמך על זה כשאר מקומות דבעינן ד' על ד' אמות לבית, כמבואר בברייתא בסוכה ג. ע"ש. וכן

שכל כתבי הקדש ופירושיהם בכלל איסור זה הוא מדברי סופרים. וכן הוא בתשב"ץ בח"א ס"ב. שלדעתו יש רק איסור דרבנן לאבד כתבי קדש כשאין אזכרות בהם.

**אלא** שראיתי באחיעזר ח"א ס"מח. תשובה מחותנו ר"אליה אליעזר שהוא הביא המ"א בס"קנד. ס"ק ט. בשם הספר המצות הנ"ל, וכתב "דמשמע שם דאיכא איסור תורה". ולענ"ד אינו נראה כן מדברי הרמב"ם בספר המצות כדביארתי לעיל, שמ"ש "והדומה לזה" אין זה לשאר תיבות בכתבי הקדש אלא לז' שמות שאינם נמחקים.

וגם ראיתי באגרות משה או"ח ח"א ס"ו. שהוא כתב בד"ה ומה שדחה, "וכי רק על אזכרות נאמר איסור לא תעשון, דודאי על כל דברי תורה נאמרו, דגם בנתיצת מזבח ובתי כנסיות נאמר האיסור וכ"ש בעניני תורה אף בלא אזכרות שיש איסור שרפה ואבוד מלאו דלא תעשון." הרי לדעתו שיש איסור תורה לאבד כתבי הקדש אף כשאין אזכרות בהם וזה בכלל האיסור של לא תעשון. ולענ"ד זה אינו, אלא שיש רק איסור דרבנן כשאין אזכרות בכתבי הקדש כנראה מהראשונים הנ"ל.

### סימן פב.

**שאלה:** האם יש חיוב מזוזה בבית האוצר או בית התבן שהוא ב' אמות רוחב על ח' אמות או יותר באורך.

**תשובה:** (א) כתב מרן בס"רפו. א. "אלו המקומות שחייבים במזוזה... אוצרות יין ושמן". וגם כתב שם בסע"ב. "בית התבן בית העצים ובית הבקר חייבים". ובסע"ג. הוא כתב, "בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות פטור, ואם יש בו כדי לרבע ד' אמות על ד' אמות בשוה, אע"פ שארכו יותר על רחבו או שהוא עגול או בעל ה' זוויות חייב". הרי לפי זה נראה שבית התבן או בית האוצר שהוא ב' אמות על ח' אמות חייב במזוזה, כיון שיש בו כדי לרבע ד' אמות על ד' אמות.

**אלא** נראה לענ"ד שהם פטורים, שהרי מה שפסק מרן בסע"ג. הוא לפי דעת הרמב"ם בהל"ל מזוזה פ"ו הל"ב. אבל דעת הרא"ש היא דבעינן ממש ד' אמות על ד' אמות כמבואר בכ"מ שם ובב"י בס"רפו. ולפי זה לדעת הרא"ש בית התבן פטור בנד"ד. וגם מצינו שמה שפסק מרן שבית התבן ובית האוצר חייבים במזוזה, זה לפי דעת הרא"ש

מתקשטות משום דכיון דעיקר תשמישיהו לדבר בזוי לאו דרך כבוד הוא דומיא דבית, וכדאיתא לקמן כנלענ"ד וקי"ל. עכ"ד מר גיסי. וא"כ לדידן דאין אנו דרים בהני אפילו דרך עראי, וגם על פי רוב אינם פתוחים לבית, אפשר דאף הרי"ף והרא"ש מודו דפטורים וקי"ל. הרי לפי זה אף בנד"ד אין בית האוצר או בית התבן בזמנינו פתוחים לבית וגם אין דרים בו כלל. ולכן אף שאין אנו נוהגים כהמנהג במקומו של הזר"א, מ"מ יש לצרף סברתו לנד"ד כשבית התבן או בית האוצר פחות מד' על ד' אמות ממש.

ולכן למסקנה נראה שאין בית התבן או בית האוצר של ב' אמות על ח' אמות חייבים במזוזה.

### סימן פג.

**שאלה:** האם יש איסור של שעטנז בעניבה.

**תשובה:** (א) **נשאלתי** לגבי עניבה על צוארו של אדם, שיי"ל שיש בזה קצת חימום לצוארו, ולכן נראה שיש בזה איסור של כלאים. ולכאורה נראה שזה תלוי אם אמרין דבר שאינו מתכוין מותר בכלאים, שכאן הוא אינו מתכוין לחימום כלל, אלא רק לנוי בעלמא. ולכן נראה שזה תלוי במחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש, שכתב הרמב"ם בהל" כלאים פ"י הל"טז. "תופרי כסות תופרין כדרכן ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים". הרי משמע שאם הוא דבר שאינו מתכוין הוא מותר, אבל אחר כך כתב הרמב"ם בהל" יח. "לא ילבש אדם כלאים עראי ואפילו ע"ג עשרה בגדים שאינו מהנהו כלום, ואפילו להבריא את המכס, ואם לבש כן לוקה". הרי מכאן נראה שאף שהוא אינו מתכוין, שכל כוונתו רק להבריא מן המכס, מ"מ עדיין יש איסור תורה. ומרן בכסף משנה שם תירץ וז"ל "ונראה שטעמו משום דס"ל אפילו ר"ש מודה בהא (דלהבריא מן המכס שהוא אסור) דכיון שהוא לובש ממש הרי עבר על לא תלבש שעטנז, אבל מוכרי כסות ותופרי כסות שאינם לובשים ממש, אלא מעלים עליהם, מותר אם אינו מתכוין". ע"ש. וכן כתב מרן בב"י בס"א. והוא כיון בתירוצו למ"ש רבינו אברהם בן הרמב"ם בברכת אברהם ס"ט. לפרש דברי אביו, וז"ל "שתופרי כסות ומוכרי כסות אינן לובשים הכלאים, וכשאסר הכתוב כלאים ואמר לא יעלה עליך, לא אסר אלא העלאה דרך לבישה, אבל עליה שאינה דרך לבישה לא אסר הילכך תופרי כסות ומוכרי כסות אין בהעלאת הכלאים עליהם

נראה ממ"ש הראשון לציון לסוכה ג. שכתב "שמונה באורך ושנים ברוחב", ואף הוא כתב שיש ללמוד ממ"ש הרמב"ם במזוזה לשאר מקומות דבעינן בית דירה של ד' אמות שכל שיש בו כדי לרבע ד' אמות סגי ע"ש. וכן ראיתי בנהר שלום באו"ח ס"תרלד. שהוא חולק על הט"ז. וכ"כ החמד משה שם, וכ"כ הבנין ציון בח"א ס"צט. ע"ש. ולכן אין לסמוך על סברת הט"ז לפטור החדר מדין מזוזה.

**וראיתי** במאמ"ר בס"שצח. ס"ק ג. ובס"תרלד שאף הוא הקשה על דעת הט"ז, אלא הוא הביא ראיה לדעת הט"ז ממ"ש הרמב"ם בהל" שבת פ"ד. הל"ז. שכתב, "אי זהו מקום פטור, מקום פחות מד' על ד' וגובהו שלשה עד לרקיע... וכן מקום המוקף שאין בו ד' על ד' אפילו היה ארכו אלף מיל ורוחבו ארבעה פחות שעורה וגובהו משלשה ולמעלה הרי זה מקום פטור" ע"ש. וכתב המאמ"ר בס"שצח. "דברי הרמב"ם שבפיו"ד מהל" שבת שמבואר שם דכל שאין בו רוחב ד' אפילו פחות משעורה לא מקרי בית, ונמצאו דברי הרמב"ם ז"ל סותרים אלו לאלו דפשיטא דאי חשיב בית לענין מזוזה ושאר מילי, דהוי בית לענין גדר הרשויות". ולענ"ד אין מזה שום קושיא למ"ש הרמב"ם בהל" מזוזה, שלגבי מזוזה בעינן בית ודירת אדם וכל שיש ד' על ד' אפילו שצד אחד ארוך וצד אחד קצר עדיין זה בכלל בית ודירת אדם לדעת הרמב"ם, וכן י"ל בכל העשרה דברים בברייתא בסוכה ג. דבעינן שם בית. אמנם לגבי רשויות אין זה תלוי בדירת בית כלל. והלא מ"ש בפ"ד. הל"ז. הוא לא דיבר לגבי ד' אמות על ד' אמות, אלא בד' טפחים על ד' טפחים, ובזה הכל תלוי בגזירת הכתוב מה הוא מקום פטור, ואין זה ענין של דירה. ולכן אין בזה סתירה בדעת הרמב"ם ושפיר יש לפרש דברי הרמב"ם כמו שפירשו הרא"ש והטור והב"י.

(ג) **ועוד** יש לצרף בנד"ד, והוא מ"ש הזרע אמת ח"ג ס"קמו. לגבי מנהג מקומו שלא לקבוע מזוזה בבית האוצרות אף שזה כנגד מ"ש מרן בשו"ע, וז"ל "דיש סמך למנהג זה עפ"י מ"ש רש"י שם ביומא יא. הנ"ל ד"ה בית אוצרות וכו' וז"ל ואין אדם דר בו ע"כ. וכתב על זה מר גיסי זצ"ל בשיח יצחק על יומא וז"ל כלומר דאין אדם דר בו בקביעות אבל לפעמים הולך ובא ודר בו דרך עראי, דאל"כ למ"ד דסתמא תנאי היא, מ"ט דמאן דמחייב, וכן ראיתי בב"ח ס"רפו. אות ה. שכתב כן ע"ש. וא"נ אפילו דאף דאין דרים כלל היא, וטעמא דאיירי בפתוחים לבית, והכי צייר בברייתא דלקמן דכילי רפת ולולין ומתבן בהדי שערי מדינות וכו', דטעמייהו משום דפתוחים לבית כדאיתא בירושלמי, ומאן דפטור להו אפילו נשים

של הירושלמי שמתכוין למלבוש, נראה מזה דלאו בכוונה תליא מלתא, אלא הירושלמי הכי קאמר, כשהוא עשוי בענין שראוי ללבושו. ויש להבין למה לא פירשו הרא"ש והטור הירושלמי כפשוטו שאין נ"מ לגבי הבגד עצמו אלא הכל תלוי בכוונתו.

ויש לחזק הקושיא הנ"ל לפי מה שמצינו בדעת הרמב"ם בדין זה, שבהל"ל כלאים פ"י הל"כב. הרמב"ם השמיט הדין של מפטחות ספרים, וזה קשה שהוא דין מפורש במשנה ואין מחלוקת בדבר. ולכן כתב הרדב"ז שם "ונכון אצלי שחסר מן הספרים". ולפי זה י"ל שאף הרמב"ם הסכים לדין זה, אלא שהעיר הב"י בס"שא. על הרמב"ם וז"ל "וצריך טעם למה השמיט הירושלמי שהצריך בשל ספרים שיכוין לשם מלבוש". ולענ"ד נראה שסבר הרמב"ם שאם אסור ליתן מרדעת החמור על כתפיו וזה בכלל דרך לבישה ואף שהוא אינו מתכוין לחימום אלא להציל בגדיו מלכלוך ע"י הזבל, אז אף ליתן המפטחות על בגדיו הוא אסור ולא אמרינן בזה דבר שאינו מתכוין, ויש לדמות דין זה למי שמבריח מן המכס שהוא אסור לדעתו, ואין לדמות דין זה לתופרי כסות שמותר אם אינו מתכוין משום ששאני התם שאין פריסת הבגד עליו אלא שהבגד מקופל על ברכיו, אבל לגבי המרדעת והמפטחות הוא פורס אותם על גופו דרך לבישה. ולפי זה סבר הרמב"ם שאין דין של מפטחות תלוי בכוונתו ודלא כהירושלמי ובכל אופן הוא אסור. ונראה שירושלמי סבר כר"ע שסבר שאף בפר"י יש להתיר כמבואר בתשובת רבינו אברהם הנ"ל.

ולפי זה יש להקשות על הרא"ש שאם הוא סבר לגבי המכס שדבר שאינו מתכוין מותר, ולכן אף לגבי מי שלובש מפטחות שיש בית ראש יש להתיר משום דבר שאינו מתכוין. ולענ"ד נראה שיש לפרש לדעת הרא"ש שמלבד הטעם שהאיש אינו מתכוין במחשבתו לחימום גופו עדיין בעינין הוכחה אחרת ממחשבתו שהוא לא כיון לחימום גופו, וכדמצינו לגבי המכס, שבוזה י"ל שכיון שהוא עומד לפני המכס יש הוכחה מלבד מחשבתו שהוא רוצה להבריח מהמכס שהכל רואים שהמכס לפניו. אמנם לגבי המפטחת ספרים אם אין לה בית ראש יש הוכחה במטפחה עצמה שהוא מתכוין רק להציל בגדיו מהשערות ולא לחימום, אבל כשיש בית ראש בזה יש הוכחה שהוא מתכוין לחימום, שהלא אף בלי הבית ראש הוא יכול להציל בגדיו מהשערות כבסתם מפטחת ספרים, אלא צ"ל שאם יש בית ראש אז יש הוכחה שהוא כיון לחימום גם כן, ושוב אין לומר שהוא דבר שאינו מתכוין כיון שיש הוכחה מצורת הבגד שהוא כיון לחימום.

חשש לבישה אלא חשש הנאה, תדע דלא תנן ובלבד שלא יתכוונו ללבישה, אלא שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והנאה זו אינה ודאית אלא ספק היא". ואחר כך הוא כתב שבלבישה ממש להבריח מן המכס הוא הנאה ודאית ופסיק רישיה, ודלא כדעת ר"ע בב"ק קיג. שהתיר אף בזה. ע"ש. הרי שזה כדעת מרן. וכבר האריך בזה היביע אומר ח"ו יו"ד ס"כז. לבאר שכן סברו כמה גדולים בדעת הרמב"ם ודלא כקצת אחרונים שכתבו פירושים אחרים בדעת הרמב"ם ע"ש. ולפי זה י"ל שעניבה היא דרך לבישה ולכן אף שהוא אינו מתכוין להנאה לגופו אלא רק לנוי בעלמא, מ"מ הוא פ"ר ואסור.

**אמנם** דעת הרא"ש אינו כן, ולדעתו מותר להבריח מן המכס כיון שהוא דבר שאינו מתכוין, וכן הוא בפסקי הרא"ש בהל"ל נדה פ"ט. וכן כתב הטור בס"שא. הרי אף שיש לבישה גמורה, מ"מ עדיין שייך לומר דבר שאינו מתכוין. ולכן אף בנד"ד י"ל כן, שאין איסור לדעת הרא"ש ללבוש העניבה. אלא שאין זה ברור בדעת הרא"ש שהלא כתב הטור "ומפטחות הספרים שנותנין על הספר ושמסתפגין בהן אחר הרחיצה יש בהן משום כלאים". ולכאורה נראה שזה דבר שאינו מתכוין, שהוא אינו כיון לחימום אלא לקרות הספר או לנגב גופו. וגם כתב הטור שם בשם הרא"ש לגבי כלאים במרדעת החמור, "שלא יתנגה על כתפיו אפילו להוציא בה הזבל". הרי נראה מזה שאף שהוא כיון רק להוציא הזבל ואינו מתכוין לחימום גופו עדיין יש איסור. וכן לגבי מפטחות שמסתפגין בהן כתב הטור, "אם יש לו בית ראש ולובשין אותם כדרך לבישה אסור אם לאו מותר". הרי כאן הוא כיון רק להציל בגדיו מלכלוך ע"י השערות מראשו, ולא לחימום גופו, ולכן הלא בין שיש לו בית ראש או לא עדיין יש להתיר לדעת הרא"ש שסבר לגבי להבריח מן המכס שהוא מותר משום דבר שאינו מתכוין. ולכן פש גבן לברר הדבר.

(ב) **כתב** הרא"ש בפ"ט דהל"ל נדה אות ט. "מפטחת הספרים אסור משום כלאים כשבני אדם מסתפגין פורסין עליהן סדין כדי שלא יתלכלכו בגדיהם. ירושלמי אמרינן במכוין לשם מלבוש אבל אינו מכוין לא. יש מקומות שמפטחות שלהן יש להן בית ראש ולובשין כמין מלבוש כמו שעושין בארץ ספרד." ועל פי זה כתב הטור הנ"ל "אם יש לו בית ראש ולובשין אותם כדרך לבישה אסור אם לאו מותר." אלא שיש להעיר על הרא"ש שהלא כתב הירושלמי שהכל תלוי בכוונת האיש, ולא כתוב בירושלמי שהוא תלוי בצורת הבגד. וכן העיר הדברי חמודות שם בס"ק כד. על הטור, וז"ל "ולא הזכיר לשונו

הרי נראה מזה שהרא"ש התיר דבר שאינו מתכוין בכלאים אם יש הוכחה שאין כוונתו לחימום. אלא שעדיין קשה מדין שאר מפטחות, שכתב הטור "ומפטחות הספרים שנותנין על הספר ומסתפגין בהן אחר הרחיצה יש בהן משום כלאים." ולכאורה נראה שהוא כיון רק לקריאת ספר או לנגב גופו ולא כיון לחימום או לשמירת גופו, ולכן למה יש איסור בהן לדעת הרא"ש שסבר דבר שאינו מתכוין מותר, וגם כאן יש הוכחה שהוא כיון לדבר אחר שמפטחת ס"ת מיוחדת לס"ת, ויש הוכחה שכל כוונתו לקריאת התורה. וכן מפטחות שמסתפגים בהן אחר הרחיצה, גם בהן יש הוכחה שהן לתכליתן ולא לשמירת הגוף או לחימום. ולכן מאיזה טעם יש איסור בהם לדעת הרא"ש. אלא נראה שהרא"ש סבר שבמפטחות אלו הוא כיון לחמם ידיו, ואין זה דבר שאינו מתכוין, וזה מפני שכתב הרא"ש בהל" נדה פ"ט אות ט. "מפרש בירושלמי מפטחת הידים פעמים שמחמם בה ידיו." הרי לא כתוב "שמתחמם ידיו", דהיינו ממילא אף כשאין כוונה, אלא מחמם בה ידיו, דהיינו שהוא ממש כיון לכך. וכן נראה גם כן ממה שהרא"ש הביא דין זה מיד אחר מה שהוא כתב למעלה מזה שדבר שאינו מתכוין מותר, ולכן צ"ל שאין חימום הידים בכלל זה כיון שחימום הידים אסור, ומשמע שהוא כיון לחימום ולכן הוא אסור. וכן ראיתי בגר"א בס"א ס"ק טו. שכתב, "... דאם מכין בלא"ה אסור כמו מטפחות הידים". הרי שבמפטחות הוא כיון לחימום.

ולפי זה נראה שבנד"ד יש להתיר העניבה לדעת הרא"ש כיון שאין כוונתו לחימום כלל אלא רק לנוי, וכן יש להוכיח מהעניבה עצמה שהיא אינה לחימום אלא לנוי, וכמו שהבית ראש למפטחת ספרים מוכיח שהוא לחימום כמו כן העניבה מוכיחה שהיא לנוי ואינה לחימום, ושפיר י"ל שלדעת הרא"ש מותר ללבוש העניבה כיון שהוא דבר שאינו מתכוין.

ד) **אמנם** כיון שמרן פסק בס"א. ה. כדעת הרמב"ם שאסור ללבוש כלאים כדי להבריא מן המכס, נראה שיש לאסור העניבה. ואף שמצינו שהרמ"א בסע"ו. הביא דעת הרא"ש, מ"מ אין ללמוד מזה שהוא פסק כהרא"ש כדי להתיר לגמרי, אלא נראה שהוא רק בא לומר שיש מחלוקת בזה, ואף לדעתו נראה שהוא מודה שיש להחמיר אם לא שיש טעם אחר לצרף לדעת הרא"ש כדי להתיר. ולכן לכאורה יש לאסור בנד"ד.

**אמנם** עדיין יש לדון בזה, כיון שגם כתב הרמב"ם בהל" כלאים הנ"ל בהל"ט. "אין איסור משום כלאים אלא בגדים

ג) **אלא** שעדיין יש לדון לגבי מרדעת החמור, שהלא דין זה דומה למפטחת ספרים, שהוא כיון רק להציל בגדיו מלכלוך הזבל, ולכן הוי ליה להרא"ש להתיר. אלא לענ"ד נראה שאין זה כוונת האיש שאם הוא כיון רק להציל בגדיו מלכלוך הזבל אז אף פריסת מפטחת על כתפיו מועילה לזה. אלא נראה שכוונת המרדעת היא אינה להציל בגדיו, אלא כדי להגן גופו מנזק, שאם הוא נושא דבר קשה על כתפיו כגון אבנים, אז אם יש אבנים חדים הם יכולים לנעץ את גופו ויש לו צער בזה, ולכן המרדעת שהיא קשה כמבואר ברא"ש שם אות י. יכולה להגן גופו, ובזה כתוב במשנה בפ"י דכלאים שהוא אסור "אפילו להוציא את הזבל", שאף שזבל בדרך כלל הוא רך, מ"מ פעמים שמא יש בתוך הזבל דבר קשה שיכול להזיק גופו, ולכן אף בזבל הוא כיון להגן גופו. הרי מצינו שכוונת המרדעת היא להגן גופו, ולא רק להציל בגדיו מטינוף, ולכן זה בכלל הנאה שאסור, שלא הנאת חימום בלבד אסורה כשהוא לובש בגד, אלא אף מה שהבגד יכול לשמור גופו מנזק או צער אסור. ולכן כתוב במשנה "שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים". הרי אף להציל גופו ממי הגשמים נחשב הנאה, ולכן ה"ה כשהבגד מציל גופו מנזק. ולכן מצינו שאין המרדעת להציל בגדיו מלכלוך אלא לשמור גופו, ולכן מאחר שהוא כיון לכך הוא אסור גם לדעת הרא"ש.

וראיתי בש"ך בס"א. ס"ק ח. שכתב, "דהוצאת זבל לא הוי דבר שאין מתכוין דהא אינו נוטל המרדעת אלא כדי שלא ילכלך בגדיו ומתכוין להציל בגדיו ודמי ללא יקח אדם ביצה חמה בכגד כלאים דלקמן סע"ב. ודלא כהעט"ז דחשיב ליה דבר שאינו מתכוין." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שאם יש אסור לכוון להציל בגדיו, אז אף לגבי מטפחות שמסתפרין בהן שאין להן בית ראש עדיין יש לאסור כדין מרדעת, ששניהם על גופו ושניהם להציל בגדיו. אלא לפי מה שביארתי אתי שפיר, והוא שאין איסור בהצלת בגדים מלכלוך שאין זה הנאה לגופו אלא לבגדיו, ולכן למפטחות ספרים שאין להן בית ראש אין איסור שהוא אינו מתכוין להנאת גופו לדעת הרא"ש, משא"כ במרדעת שהוא כיון לשמירת גופו מנזק, ולכן הוא אסור. וכן י"ל לגבי הביצה חמה שהוא כיון לשמור גופו. ושוב ראיתי בגר"א שם בס"ק טו. שהוא כתב, "אבל הצלת השערות על בגדיו אינה חשובה הנאה דדוקא הצלת גופו מחמה וגשמים חשיבא הנאה, ודברי הש"ך סוף ס"ק ח. אינן נכונים." וזה כשפירשתי לעיל.



לכסוי, אלא כלאים למאי חזו... אלא בוילון, והאמר עולא מפני מה אמרו וילון טמא מפני שהשמש מתחמם כנגדו, אלא בקשין וכי הא דאמר רב הונא בריה דרב יהושע האי נמטא גמרא דנרש שריא"ע"ש. ופירש"י "בוילון: שראוי לפרסו כנגד הפתח. מפני מה אמרו וילון טמא: מקבל טומאה ולא עשאוהו כא' ממחיצות הבית שאינן מקבלות טומאה. מפני שהשמש מתחמם כנגדו: מתעטף בשוליו לפיכך יש תורת כלי עליו, וכיון דמתחממים כנגדו אסור לעשתו כלאים." הרי שלדעת רש"י החשש בוילון הוא מפני שהשמש מתעטף בשוליו. ונראה שהשמש נתכוין לכך מפני הקור, והוא עושה כן דרך לבישה, וכן נראה מהב"ח בס"א. שכתב שאין איסור "אא"כ שגוף האדם נהנה בלבישה והעלאה עליו". אלא שלכאורה נראה מפירש"י שאין חילוק בין אם הוילון קשה או רך, ובכל אופן יש איסור, שמ"ש הגמרא אחר כך "אלא בקשין" פירש"י "בגדים שאין מחממים מותר לישב עליהן". הרי ה"ב"קשין" אינו שייך לדין של וילון אלא הוא איירי בשאר בגדים. וכן נראה, שהלא אם השמש לובש כלאים קשין עדיין יש איסור תורה כמ"ש הרא"ש בפ"ט דנדה אות כ. "אבל בלבישה והעלאה אסירי משום מדאורייתא אע"פ שהן קשין". וכן הוא בתוספות בביצה טו. ד"ב אלא, שכתבו, "אפילו קשין אסורין בלבישה ובהעלאה". אמנם ראיתי במאירי שם שכתב, "הוילון מן הדין אינו מקבל טומאה שהרי הוא כאחת ממחיצות הבית וחכמים גזרו עליה שתקבל טומאה מפני שהשמש מתחמם כנגדה ומתעטף בשוליה, ומטעם זה גם כן גזרו בה שלא יערב בה כלאים, ודוקא ברכה שהשמש עשוי ליכרך בה." הרי הוא הביא טעם רש"י הנ"ל ועדיין כתב שטעם זה שייך רק ברכה, וזה מפני שאה"נ שיש איסור לבישה מן התורה אף בקשין, אבל האיסור לגבי וילון הוא מטעם גזרה שמא מתעטף בו, ולא שייך לגזור גזרה זו אלא ברכין כיון שרק רכין ראויים להתעטף בהם, כן נראה לדעת רש"י.

(ב) **אלא** שהרמב"ם יש לו שיטה אחרת בזה, והוא כתב בהל' כלאים פ"י. הל"יב. "וכן מותר מן התורה לישב על מצעות של כלאים שנאמר לא יעלה עליך, אבל אתה מציעו תחתיו, ומדברי סופרים אפילו עשר מצעות זו על גבי זו והתחתון שבהן כלאים אסור לישב על העליון שמא תכרך נימא על בשרו. במה דברים אמורים ברכין כגון יריעות ושמלות, אבל בקשין שאינן נכרכין כגון כרים וכסתות מותר לישב ולהסב עליהן, והוא שלא יהיה בשרו נוגע בהם. וכן הפרוכת שהיא כלאים אם היתה רכה אסורה שמא יסמך לה השמש ותעלה על בשרו, ואם היתה קשה שאינה נכרכת מותרת." הרי לדעתו אין הטעם מפני שהשמש

שהן דרך חימום כגון הכתונת והמצנפת והמכנסיים... אבל... סמרטוט שמניחין עליו רטיה או מלוגמא או אספלנית וכיוצא בהן, הרי אלו מותרין אע"פ שבשרו נוגע בהן, שאין דרך חימום בכך." וכן פסק מרן בס"א. יד. ולענ"ד נראה שאף לגבי העניבה י"ל שאין דרך חימום בכך, שאף שמצינו בימי הקור שאדם משים הסודר סביב צוארו, מ"מ התם הסודר על בשרו למעלה מצוארון הכתנת, משא"כ בעניבה שדרך לבישה היא תחת צוארון הכתנת, ואין זה דרך חימום. ועוד יש הוכחה מגוף הרטיה וכו' שהם לרפואה ולא לחימום, וכן י"ל לגבי העניבה שיש הוכחה מגופה שהיא רק לנוי בעלמא. ואף שכתבתי לעיל שלענ"ד שאף מפטחת ספרים שאין לה בית ראש אסורה לדעת הרמב"ם שזה דרך לבישה אף שהיא אינה מיוחדת אלא להציל בגדיו מהשערות, מ"מ שאני התם כיון שהיא מטפחת גדולה שהוא פורס על רוב גופו וזה בדרך לבישה, ויש לדמות זה לביצה יד: שאף לגבי וילון יש איסור כלאים כשהשמש מתעטף בשוליו כמבואר ברש"י שם אף שהוילון אינו מיוחד ללבישה, אלא כיון שהוא כמעט על רוב גופו זה נחשב דרך חימום, אבל כשרק מעט מהעניבה על צוארו ואותו מעט כמעט אינו מועיל כלום לחימום, ודאי י"ל שאין דרך חימום בכך. כן נראה לענ"ד. ולכן נראה שיש סברה לומר שאף לדעת הרמב"ם אין איסור כלאים בעניבה. ואת"ל שעדיין דין זה בגדר של ספק להרמב"ם, אז י"ל בזה ס"ס, דהיינו שמא אף הרמב"ם מודה שאין דרך חימום בעניבה, ואת"ל שאף בעניבה יש דרך חימום, מ"מ שמא ההלכה כהרא"ש שסבר שדבר שאינו מתכוין מותר. ולכן יש להתיר העניבה שיש בה כלאים, כן נראה לענ"ד.

### סימן פד.

**שאלה:** האם יש ללמד זכות על אלו שלא הקפידו לבדוק אם הוילון יש בו שעטנז או לא.

**תשובה:** (א) **כתב** מרן בס"א. יא. "וילון אם הוא רך אסור לעשותו מכלאים מפני שהשמש מתחמם בו לפעמים ואם הוא קשה מותר." הרי שיש לבדוק הוילון רך אם יש בו שעטנז או לא. אלא שיש לחקור בטעם לדין זה כדי לברר התשובה לשאלה זו.

**כתוב** במשנה בביצה יד: "משלחין כלים בין תפורין בין שאינן תפורין ואע"פ שיש בהן כלאים". וכתוב בגמרא שם, "בשלמא תפורין חזו למלבוש, שאין תפורין נמי חזי

מתכוין ומתעטף בשוליו כמ"ש רש"י, אלא הוא מפני שיש לדמות דין זה לגזרת חכמים של עשר מצעות ושמא תכרך נימא על בשרו, וזה שייך רק ברכין. ולכן אין כאן דרך לבישה כפירש"י אלא החשש הוא שמא יסמך בלבד בלי לבישה. ועוד נראה שאין הרמב"ם פליג על טעם דעולא, אלא הוא פירש "מתחמם כנגדו" דהיינו ע"י סמיכה והוא בימי הקור, ואף שאין זה דרך לבישה מ"מ הוא עדיין אסור שסמיכה דומה לישיבה והסיבה שהן בכלל גזרת רבותינו של שמא תכרך נימא על בשרו. אלא ראיתי ברדב"ז שם שכתב, "אלא דקשיא לי דעולא קאמר טעמא מפני שהשמש מתחמם כנגדו, ורבינו כתב שמא יסמך השמש ותעלה על בשרו, וי"ל דנקיט רבינו טעמא דשייך בכל זמן אפילו כשאין שם קור." ולענ"ד הרמב"ם לא זו ממה שאמר עולא, אלא שעולא אמר הטעם שמביאין לידי סמיכה, והרמב"ם כתב הטעם שיש איסור בסמיכה, ולכן הטעם שמביאין לסמיכה הוא מפני שהשמש מתחמם ע"י הסמיכה, והטעם שיש איסור בסמיכה הוא מפני שמא תכרך נימא על בשרו.

ג) ונראה שהרא"ש יש לו שיטה אחרת, שהוא כתב בהל' נדה פ"ט. אות כ. "ואמר עולא מפני מה אמרו וילון אסור, מפני שהשמש מתחמם כנגדו, פי' אסור לעשותו כלאים אלא בקשין כי הא דאמר רב הונא בריה ברב יהושע האי נטמא גמדה דנרש שריא, הם בגדים לבדים והן קשין כמו גמדה מסאניה דבר שהוא נכוון ונעשה קשה ומותרין אפילו בלבישה, דלבדין הרכין אסורין מדרבנן בפרק בתרא דכלאים הלבדין אסורין מפני שהן שועין אבל טווי ואריג אינו הילכך מדאורייתא שרו, ובקשין אוקמוה אדאורייתא ושרו אפילו בלבישה." נראה שכוונתו שיש להתיר וילון קשה רק אם הוא לבדים כמו שמצינו בהאי נטמא דגמדה דנרש, וזה מפני שהוא כתב "כי הא", דהיינו הוליון דומה לנטמא דגמדה. והוא לא כתב אם החשש הוא שמא מתעטף בשוליו כרש"י או שמא יסמך בו כהרמב"ם. אמנם נראה שכיון שהוא כתב "ומותרין אפילו בלבישה", הוא סבר כרש"י שכתב שהאיסור בוילון הוא מפני לבישה דהיינו מתעטף בשוליו, וא"כ בקשין אפילו לבישה מותרת בוילון של לבדים. כן נראה לענ"ד לפרש דעת הרא"ש אף שכעת לא ראיתי מי שפירש שהרא"ש איירי רק בלבדים. (ולהרמב"ם א"א לפרש כדעת הרא"ש כיון שהרמב"ם סבר שלבדים אסורים בלבישה מן התורה כמבואר בפ"י. הל"ב ע"ש).

וראיתי בטור שכתב, "וילון אם הוא רך אסור לעשותו מכלאים מפני שהשמש מתחמם בו לפעמים." הרי אף הוא

התיר רק בוילון רך. אלא הוא לא כתב שזה איירי רק בוילון שנעשה מלבדים כנראה מהרא"ש בהל' נדה הנ"ל. אלא נראה שהוא סתם את דבריו לכלול אף דעת רש"י והרמב"ם, שלדעתם אף בכלאים מדאורייתא מותר בקשין. ומרן בב"י הביא פירש"י ואחר כך כתב "וכן פסק הרמב"ם והרא"ש". הרי נראה מזה שכולם סברו כעולא, אבל לא ירד מרן לבאר שכל אחד יש לו שיטה שונה מחבירו כדביארתי לעיל. ובשו"ע כתב מרן כלשון הטור "וילון אם הוא רך אסור לעשותו מכלאים מפני שהשמש מתחמם בו לפעמים ואם הוא קשה מותר." אלא הוא רק הוסיף על לשון הטור בסוף דבריו וכתב "ואם הוא קשה מותר", אף שהוא כבר מובן מהרישא כיון שהוא כתב שם "אם הוא רך אסור", משמע בקשה מותר. וראיתי בשולחן גבוה שם שאף הוא כתב שמרן הביא לשון הטור ע"ש. ולפי זה נראה שמרן לא הכריע בטעם גזרה זו אם הוא כפירוש רש"י או הרמב"ם. אלא שראיתי בגר"א שם באות טז. שכתב, "ואם היה קשה מותר: רמב"ם משמע שמפרש מש"ש אלא בקשין קאי אוילון וכן גמדה כו' כה"ג מכח קושית תוס' ולא פי' כפירש"י לישב, דקשה לו דה"ל לגמ' להביא מתני' דכרים וכסתות." ע"ש. הרי לדעתו שהרמב"ם סבר שמ"ש בגמרא "אלא בקשין" הוא שייך להוילון דהיינו שרק וילון שהוא קשה מותר, אבל לדעת רש"י שפירש אלא בקשין "בגדים שאין מחממים מותר לישב עליהן", הרי הקשין לא שייך לגבי וילון אלא הוא איירי בשאר בגדים, ולכן משמע שבוילון לדעת רש"י אף קשין אסור שהלא לבישה בקשין אסור כדביארתי לעיל בשם התוספות והרא"ש, ולכן רש"י אסר הוילון אף בקשין, וכיון שמרן כתב שקשין מותר, צ"ל שהוא סבר כשיטת הרמב"ם, כן נראה כוונת הגר"א. ולענ"ד נראה שזה אינו, וזה מפני שנראה מהמאירי הנ"ל, שאף שהוא פירש כרש"י שהאיסור משום "מתעטף בשוליו", מ"מ הוא כתב שגזרה זו שייך רק בקשין שלא שייך לומו מתעטף בשוליו אלא ברכין שאין דבר קשה בר עיטוף.

ד) ולפי זה נראה שיש ליתן טעם כדי ללמוד זכות על אלו שלא הקפידו על בדיקת וילון בזמנינו, בין לדעת רש"י ובין לדעת הרמב"ם, כיון שאין הכרעה בדברי מרן איזה פירוש הוא העיקר. ונראה ש"ל שבזה"ז לא מצינו כלל מי שמתעטף בשוליו של וילון מפני הקור. ועוד י"ל שיש לשאול למה כתב עולא גזרה זו מפני השמש, הלא הוא שייך בכל בני הבית. אלא נראה שבזמנם משום העניות השמש אין לו בגדים הראויים ללבוש בימי הקור, וזה כמ"ש הריב"ש בס"קנג. "אתה שערת באנשי מיורקא שעשירה, היו להם בתים מלאים כל טוב, אוצרות כסף

שם באות כב. "ובימיהם היא רגילין להכניס עבודת כוכבים לבתייהן בקבע תמיד... והאידנא שאין העובדי כוכבים רגילין להכניס עבודת כוכבים לבתייהם אלא בשעת חולי שרו." ואף בנד"ד י"ל הכי, שבזמנם השמש היה רגיל להתעטף בשוליו הוילון ויש לגזור, אבל האידנא שאין רגילין בכך שרו.

ולפי מ"ש שאין זה גזרה כללית יש לפרש תשובת הרא"ש כלל ב. ס"ו. שכתב, "וילון העשוי למחיצה ואין מתחממין בו כלל אין בו משום איסור כלאים." והקשה על זה מרן בב"י בס"שא. וכתב, "ותימא שזה היפך מ"ש בפסקים, ושמא י"ל דה"ק וילון שהוא קשה עד שאינו ראוי להתחמם בו." ולענ"ד הוא קשה לפרש כן בדברי הרא"ש שהלא העיקר חסר בדבריו, דהיינו שהוא איירי בוילון קשה, אלא נראה לענ"ד שכיון שוילון זה הוא בתורת מחיצה, ממילא בעינן שוילון זה קשור למעלה וגם למטה כדי שהוא אינו ניטל ברוח, שאל"כ אין תורת מחיצה עליו כמבואר במרן ביו"ד ס"שמא. א. ובביאור הלכה באו"ח ס"רמ. בד"ה עד, וכמו שכבר כתבתי בח"א ס"קה. אות א. ע"ש. ולפי זה נראה שכיון שהרא"ש סבר כפירוש רש"י שהאיסור לגבי וילון הוא מפני שמא מתעטף בשוליו כמו שביארתי לעיל, אז ממילא לא שייך חשש זה כשהוילון קשור למעלה וגם למטה, וזה מ"ש הרא"ש "ואין מתחממין בו כלל" שא"א להתעטף בו כשהוילון קשור, וכיון שאין זה גזרה כללית ממילא כתב הרא"ש "אין בו משום איסור כלאים." שוב ראיתי בברכ"י ס"שא. אות ז. שהוא כתב בשם הפנים מאירות שאם הכלאים מחובר למעלה ולמטה ומן הצדדים במסמרות אין איסור ע"ש. וזה כדברינו. הרי שאין זה גזרה כללית, וכן י"ל בזמנינו שלא ראינו מי שמתעטף בו משום הקור.

ה) וגם לדעת הרמב"ם שהחשש הוא שמא תכרך נימא על בשרו, יש לדון לפי מ"ש הגר"א בשנ"א פ"ט מ"ב דכלאים, שהוא כתב שלא שייך חשש זה אלא במי שהוא ערום, וכן הוא בערוך השולחן בס"שא. אות ה. ואות ט. ע"ש. ולפי זה בשלמא שאין השמש ערום, מ"מ נראה ש"ל שמשום העניות שהיתה בזמנם כמבואר בריב"ש הנ"ל, הוא כפוחה שבגדיו קרועים ובשרו נגלה כמבואר במרן באו"ח ס"נג. יג. ועדיין יש חשש שמא תכרך נימא על בשרו, אבל בזמן הזה שלא מצינו בימי הקור מי שאין עליו בגדים כראוי, ממילא הוא אינו ערום ואין חשש של שמא תכרך נימא על בשרו. וזה מ"ש הרמב"ם הנ"ל לגבי פרוכת "שמא יסמך לה השמש ותעלה על בשרו", דהיינו שיש חשש איסור רק אם תעלה הפרוכת על מקום מגולה בגופו, דהיינו בשרו,

וסחורה... אבל תשער בתושבי הארץ הזאת שאינם מספיקים ללחם צר, ומים במשורה ועל הארץ ישנים או על שטיח עור, ובכסות יום מתכסים בלילה, ומלבושיהם טלאי על גב טלאי, ורובם הולכים יחפים, ובימי חז"ל כך היו כמו ששערו במזונות האשה למשרה אשתו על ידי שלישי (כתובות סד:), וגם מגדולי חכמים היו בעלי אומנות כמו שאמרו על רבי יהושע שהיה פחמי, והלל שהיה מזרע דוד היה משתכר בזוו אחד להביא מן היער חבילת עצים וכו'. ע"ש כל דבריו. הרי בימי חז"ל "מלבושיהם טלאי על גב טלאי", ובפרט בשמש שהוא יותר עני מהבעל הבית, ולכן שפיר יש לגזור בימי הקור, אבל בזמנינו שלא מצינו מי שמתעטף בוילון מפני הקור, י"ל שלא שייך גזרה זו.

ואל תשיבני שאין לומר בגזרות חז"ל בטל הטעם בטל הגזרה אלא אף שלא שייך הטעם לגזרה עדיין יש לקיים אותה. וזה אינו, שכבר כתב הפר"ח ביו"ד ס"קטז. ס"ק ב. על דין זה של אע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה, "אלא שיש להקשות על זה דבפ"ק דעכו"ם קתני לפני אידיהן של גוים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהם, ואפ"ה גרסינן התם פ"ב רב יהודה שדר ליה לאבידרנא ביום אידו, אמר קים ליה בגויה דלא פלח לעכו"ם, וכן רבא שדר קורבנא לבר ששך ביום אידו מהך טעמא, ואמאי לא אמרינן דלא פלוג רבנן ואף שבטל הטעם לא בטל התקנה, וכן בפ"א א"מ קתני דמורייס של גוים אסור משום חשש תערובות יין, ומבואר שם בגמרא דבמקום שהיין דמיו יקרינן מן המורייס מותר, וצ"ל דבהני מעיקרא כי תקון הכי תקון שלא אסרו לשאת ולתת אלא במי שעובד עכו"ם, וכן לא אסרו המורייס אלא במקום שהיין בזול, וא"כ מעולם לא נאסר במנין דנצטרין להתירו" ע"ש. וכן י"ל בנד"ד שהאי דעולא לא הוי גזרה כללית, שמצינו שבפרוכת לפני הארון אין איסור כמבואר ברמ"א בס"שא. יא. וגם כתב הים של שלמה בפ"ק דביצה אות מה. "או בגובה מקום דליכא למיחש שיתחמם כנגדו שרי", דהיינו דלא כדמצינו לגבי קריאת ספר כנגד הנר בשבת באו"ח ס"ער"ה שכתב מרן שהוא אסור "ואפילו הוא גבוה עשר מקומות שאינו יכול ליגע אליו, שלא חלקו חכמים בדבר". וכן מצינו במהרי"ל דאין לתלות שעטנז בסוכה אא"כ גבוה מתשמיש אדם, כמבואר בדרכי משה ומ"א באו"ח ס"תרלח. הרי מוכח מכל זה שאין זה גזרה כללית אלא שרבותינו גזרו בתחילה רק במקום דשייך לומר שמא מתחמם כנגדו, אבל בזמנינו דלא ראינו דבר כזה י"ל דלא שייך גזרה זו. ויש לדמות זה למ"ש במשנה בע"ז כא. "אף במקום שאמרו להשכיר, לא לבית דירה אמרו, מפני שהוא מכניס לתוכו עבודת כוכבים, שנאמר לא תביא תועבה אל ביתך". וכתב הרא"ש

אבל בזה"ז שבזמן הקור כל אחד יש לו בגד כראוי לא נראה ששייך איסור זה כלל.

ואל תשיבני שאף שבזמנינו לא מצינו מי שמחמם את עצמו בוילון, מ"מ הלא כשהוא פורס הוילון בידו ידו נהנה מן החום בימי הקור, וזה דומה למי שכורך על ידו חבלים של כלאים שהן קשורין יחד שאסור כמבואר במרן בס"ש. ו. וכתב הש"ך בס"ק יב. שהטעם הוא מפני "דידו מתחממת בהם והוי דומיא דלבישה." וזה אף שהוא אינו מתכוין לכך לדעת מרן שם ודלא כהרמ"א שם. אמנם י"ל שזה לפי דעת הרמב"ם שסבר דבכלאים דבר שאינו מתכוין עדיין אסור אם הוא בדרך לבישה, וכ"כ הב"י בס"שא. בסוף ד"ה ומ"ש וכן מוכרי בגדים, ע"ש. אמנם בנד"ד י"ל שכשהוא פורס הוילון אין בזה כריכה על ידו בדרך מלבוש אלא אחיזת הוילון בלבד, ולכן כיון שהוא אינו מתכוין לחימום אין קפידה בזה.

וכל הנ"ל שאסר הרמב"ם הוא כשיש ודאי איסור דאורייתא בוילון אבל כשיש רק איסור דרבנן י"ל שלא שייך איסור זה כלל כמבואר ברשב"א בביצה שם שכתב, "בדים וכסתות רכים הם, אלא שאינן שוע טווי ונוז, וכיון שאינן עשויות להעלאה לא גזרו להציען תחתיו משום שמא תכרך נימא על בשרו." וכן י"ל לגבי הוילון שאם יש בו רק כלאים מדרבנן אין לחוש לשמא תכרך נימא עליו.

ו. ואם אין יודעים אם יש בוילון זה כלאים או לא, נראה שי"ל ס"ס, דהיינו שמא אין בו כלאים, ואם יש בו כלאים, שמא הוא אינו אלא מדרבנן ועדיין אין בו איסור בוילון, ואת"ל שיש כלאים מן התורה אז שמא לא שייך גזרה זו בזמנינו כדביארתי לעיל. ואל תשיבני שאין זה ס"ס שהוא יכול לברר אם יש בו כלאים או לא, שנראה שהעיקר כאלו שאומרים שס"ס אינו צריך ברירה. וכן נראה, שכמה ראשונים סברו שאין צריך לברר, וכבר מונס השער המלך בהל" מקואות כלל ג. וז"ל, "ואנכי הרואה דלענין ספק ספיקא הסכמת רוב הפוסקים ז"ל, הלא המה הסמ"ג ז"ל ובע"הת והמרדכי פ"ב דשבועות בשם ר"י, והרשב"א ז"ל בתה"ב לה., דסמכין אספק ספיקא אפילו היכא דאפשר להתברר." ואף שכתב הש"ך שהרשב"א בחולין נג: בד"ה כי פליגי, סבר "דשמא י"ל דלא שרי ס"ס אלא היכא דלא אפשר לעמוד על בוריו של דבר, אם אסור או לא, אבל במקום דאפשר לעמוד על בוריו של דבר בודקין." מ"מ כבר כתבו האחרונים שהוא חזר בו בבה"ב עיין בזה בפר"ח בכללי ס"ס בס"ק ב. והבית מאיר שם, והמנחת יעקב באות מה. והשער המלך הנ"ל ועוד. ולכן נראה

שהעיקר בזה להקל. וכן כתבתי בח"א ס"קלד. אות יב. ע"ש. וכן ראיתי בחכמי זמנינו שכתבו ס"ס כזה, לגבי אם מותר ללבוש חליפה בחנות לצורך מדידה אם מתאימה לו לפי מדתו, שי"ל ספק שמא אין בה כלאים כלל, וספק שמא הלכה כאלו שאומרים שאין איסור אם הוא אינו מתכוין להינות אפילו בדרך לבישה. עיין בזה במנחת יצחק ח"ד ס"טו. ושבט הלוי יו"ד ס"קסט. וביביע אומר ח"ו יו"ד ס"כז. אות ד. והלא אף בזה יש לומר שהוא יכול לברר אם יש בה כלאים ע"י בדיקה אחר שהוא יקנה החליפה ולכן אף קודם שהוא קונה החליפה הס"ס בגדר של יש לברר, אלא צ"ל שאין לחוש בברירה כשיש ס"ס. וכן י"ל בנד"ד.

הרי נראה מכל זה שיש ללמוד זכות על אלו שאין מקפידים לבדוק אם יש בוילון שעטנז או לא.

### סימן פה.

**שאלה:** האם יש ליישב שיטת הרמ"א שאין עושין שליח לפדיון הבן.

**תשובה:** (א) כתב הרמ"א בס"שה. י. "ואין האב יכול לפדות על ידי שליח, וגם אין בית דין פודין אותו בלא האב." והקשה עליו הש"ך שם בס"ק יא. וז"ל "זה תמוה דהא קי"ל בכל התורה שלוחו של אדם כמותו, וכן מבואר בדברי הר"ן פ" כל שעה (נראה שצ"ל פ"ק) דיכול לפדות ע"י שליח, וכן בספר מע"מ סוף דף רס"ו תמה על זה שהאריך וכתב שיכול לפדות ע"י שליח, וכן בספר צדה לדרך שחבר מהר"ר יששכר בער על פירש"י בחומש האריך שם בתשובה אחת שהסכימו עמו כמה גדולי הדור דיכול לפדות על ידי שליח...". ע"ש. וכן כתב הט"ז בס"ק יא. ע"ש. וכן הוא בגר"א בס"ק יז. ע"ש. ועוד אחרונים. ובעת הפדיון של בן בתי, אמרתי בלבי לעיין בזה כדי ליישב סברת הרמ"א, וזה החלי.

**המקור** לדברי הרמ"א הוא תשובת הריב"ש בס"קלא. והוא השיב לר" שם טוב הלוי, וכתב הריב"ש בשאלה, "מצאת להרמב"ם ז"ל הפודה את בנו מברך על פדיון הבן, והפודה את עצמו מברך לפדות את הבכור, גם בסדורים מצאת בפודה את עצמו לפדות בכורי ישראל, ותמהת על הרמב"ם ז"ל למה מברך בעל כיון דמצות פדיון הבן עיקרה על האב רמיא, אלא דמדיוקא דפדה תפדה ילפינן פודה את עצמו, אבל ע"י שליח או ע"י בית דין לית לן. ועוד שלפי שיטת הרמב"ם ז"ל בלמול את בנו איפכא הו"ל

לתקן האב בלמ"ד כמו בברית מילה, והפודה עצמו בעל שהוא כמו שליח. ע"ש.

ועל זה השיב הריב"ש, "ולדעת הר"ם ז"ל בנסח הברכה שבאב הפודה אומר בעל ובפודה עצמו אומר בלמ"ד, אפשר לתת טעם לפי שבאב אפשר להעשות מצוה זו על יד הבן כשיגדל, וכשיגדל אז אי אפשר לעשותה אלא ע"י עצמו, וגם שאם היה לו לפדות עצמו ובנו קי"ל (קידושין כט.) דהוא קודם לבנו, דאלמא עיקר המצוה בעצמו אלא שבקטנותו אי אפשר... ע"ש. ולפי זה נראה שכל הקושיא היא משום מ"ש הרמב"ם בהל" ברכות פ"א. ה"א. "כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו, אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשיה. כיצד... מל את בנו מברך למול את הבן... מל את בן חבירו מברך על המילה, וכן כל היוצא באלו." הרי לפי זה הקשה השואל, שאם כן הדין לגבי מילה, ה"ה לגבי פדיון הבן הו"ל לאב לברך לפדות, כיון שהוא עצמו פודה את בנו, ואין לו לברך בעל. ולזה השיב הריב"ש, ששאני מצות פדיון ממצות מילה, שלגבי פדיון עיקר המצוה היא על הבן כמבואר בגמרא קידושין הנ"ל, משא"כ במילה, ולכן צ"ל כשפודה האב הוא בכלל "עשה אותה לאחרים", דהיינו לבנו, ולכן האב מברך בעל.

(ב) ולענ"ד נראה שיש להוסיף על מה שפירש הריב"ש בדעת הרמב"ם, שעיקר ראיית הריב"ש הוא ממ"ש בקידושין שאם היה לו לפדות עצמו ובנו קי"ל (קידושין כט.) דהוא קודם לבנו. ויש להקשות על ראיה זו מסברה, דהיינו שנראה דהכי י"ל לגבי מילה, כגון שאם הוא ואביו ערלים, ויש לבן רק ממון מועט כדי ליתן למולה למול רק אחד מהם, אז אף בזה י"ל שמילת הבן קודם שזו מצוה בגופו, ולכן עדיין י"ל שמצות מילה היא שוה למצות פדיון הבן, ולכן אף במצות מילה י"ל שעיקר המצוה היא על הבן, ולכן איך כתב הריב"ש שהטעם שיש לאב לברך בעל במצות פדיון הוא מפני שעיקר מצות פדיון על הבן, הלא י"ל הכי גם לגבי מילה ואף לגבי מילה יש לאב לברך על המילה, אלא שזה אינו כיון שכתב הרמב"ם שהאב צריך לברך למול. ולכן צריך טעם אחר לחלק בין מילה לפדיון. ולענ"ד נראה שיש לחלק באופן אחר, והוא שמצות פדיון הוא דין של ממונות, דהיינו שהבן כשהוא קטן צריך ליתן מממונו לכהן כדי להציל את עצמו מן הכהן, וזה דומה לעבד קטן שצריך לשלם לאדון כדי להוציא עצמו לחירות, וכיון שזה הדין של ממון ודאי שעיקר החיוב הוא על הבן, אבל כיון שהוא אנוס שאין לו מה לשלם, אז אחר יכול לשלם בעדו, דהיינו שהאחר

שהוא האב יכול לשלם בעד הבן, אבל לגבי מצות מילה, היא אינה דין של ממון, אלא מצוה בלבד, ובמצות אין הקטן חייב בהם כלל אלא האב, ואף לגבי חינוך במצות כמה ראשונים סברו שהמצוה של חינוך הוא רק על האב ולא על הבן כמ"ש רש"י בברכות מח. "וא"ת בקטן שהגיע לחינוך, הא לא אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה." ועיין מה שכתבתי בזה בח"א ס"יט. אות יד. ולכן ודאי י"ל לגבי מילה שעיקר החיוב על האב, אבל לגבי פדיון י"ל שהחיוב הוא על הבן, אבל כיון שהוא אנוס שאין לו דעת ואין לו ממון, אז שפיר אמרינן שהאב יכול לשלם לכהן בעדו. ולכן שפיר כתב הרמב"ם לגבי פדיון שהאב צריך לברך בעל.

ולפי זה י"ל שכשהאב פודה את בנו הוא כשליח לבנו, אבל נראה שהתורה נתנה רשות רק לאב להיות שליח לבנו לקיים מצות הפדיון, ולא לאיש אחר, וכן נראה בקידושין כט. שכתוב שם, "למולו מנלן, דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו, והיכא דלא מהליה אבוה מיחייב בי דינא למימהליה, דכתיב המול לכם כל זכר, והיכא דלא מהליה בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשיה, דכתיב וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה... לפדותו מנלן, דכתיב כל בכור בניך תפדה, והיכא דלא פרקיה אבוה מיחייב איהו למפרקיה דכתיב פדה תפדה." ויש לדקדק בזה, שרק לגבי מילה מצינו שיש מצוה על הבית דין למולו כיון שיש פסוק מיוחד לזה, משא"כ לגבי פדיון שלא מצינו לימוד מיוחד להתיר בית דין לפדות הבן. ולפי זה צ"ל שרק האב מותר להיות שליח לבנו כדי לפדותו, משא"כ בבית דין, שאין חיוב עליהם. ולכאורה זה קשה להבין לפי מה שביארתי לעיל שמצות פדיון הוא דין של ממון ודלא כמילה שהיא מצוה בלבד, והלא כל איש יכול לשלם לכהן כדי לפדות הבן, וזה דומה למי שפורע חובו של חבירו דמה שעשה עשוי, עיין בר"ן בנדרים לו: בד"ה אלא אדעתא דנפשיה, ובמחנה אפרים הל" זכיה ומתנה ס"ז. אלא צ"ל שבפדיון הבן יש שני צדדים להמצוה, דהיינו שיש צד של ממון, וגם יש צד של מצוה. וכן מצינו שי"ל לגבי פדיון הבן בספק, המוציא מחבירו עליו הראיה כמבואר במרן בס"ש. יג. דהיינו הצד של ממון, וכנגד זה מצינו שיש צד של מצוה ואיסור, כמבואר בבכורות מט: שכתוב שם לגבי המחלוקת בין רב ושמואל בפודה את בנו בתוך שלשים יום, "ואע"ג דקי"ל דכל היכא דפליגי רב ושמואל הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני, הכא הלכתא כוותיה דשמואל." הרי שפדיון הבן בכלל איסורי, ועדיין הלכתא כשמואל. ועוד אף לגירסת הרמב"ם והרא"ש (עיין בכסף משנה הל" בכורים פ"א. הל"ית.),

למנות שליח בעד עצמו כדי ליתן החמשת שקלים להכהן, שבזה החיוב על הבן עצמו, והוא גדול ויכול למנות שליח, משא"כ כשהבן קטן והוא אינו יכול למנות שליח, כדביארתי לעיל. ואף שכתב הריב"ש הנ"ל לגבי הבן "וכשיגדל אז אי אפשר לעשותה אלא ע"י עצמו", אין ללמוד מזה שהבן כשהוא גדול אסור למנות שליח, שהריב"ש בא רק לאפוקי מצות האב כנראה מלשונו שם, דהיינו כשהבן גדול המצוה עליו ולא על האב. לפי זה שפיר הוא מ"ש הרמ"א הנ"ל "ואין האב יכול לפדות על ידי שליח", דהיינו דוקא האב אינו יכול למנות שליח, אבל הבן עצמו כשהוא גדול ודאי הוא יכול למנות שליח כדביארתי.

ג) ואף שמצינו בר"ן בפ"ק דפסחים שיש לעשות הפדיון ע"י שליח כמ"ש הש"ך הנ"ל, מ"מ זה מפני שהר"ן בד"ה וקשיא, חולק על הרמב"ם וכתב, "שיכולה להתקיים ע"י אחר מברכין בעל דוקא, ומינה דלמסקנא אבי הבן נמי מברך בעל, שלא כדברי הר"ם במז"ל שכתב בפ"ג מהל" מילה שאם היה מל את בנו מברך אקב"ו למול את הבן, ואין דבריו מחוורין". הרי לפי זה אף כשהבן פודה את עצמו צריך לברך בעל, כיון שאפשר לעשות המצוה ע"י אחרים, וכן כתב הטור בס"ש. וכן הוא בריב"ש הנ"ל, ולכן אין הוכחה מלשון של הברכה שעיקר המצוה היא על הבן ולא על האב, ולכן סבר הר"ן שהאב יכול למנות שליח, אבל לפי דעת הרמב"ם שהבן עצמו מברך בלמ"ד והאב רק בעל, יש הוכחה שעיקר המצוה היא רק על הבן, ולכן שפיר הוא לומר שאין הבן יכול למנות שליח כיון שהוא עדיין קטן, מלבד האב שיש פסוק מיוחד בתורה להתיר את זה. ולכן אף שנראה שהר"ן והטור חולקים על הרמב"ם, מ"מ נראה שהרמ"א פסק כהרמב"ם וכהפירוש בדברי הרמב"ם שכתוב בריב"ש, ולכן אין להקשות עליו מדברי הר"ן כיון שהוא לא פסק כמותו.

**אלא** שראיתי בכסא אליהו הנ"ל שנראה שרוח אחרת עמו בפירוש דברי הריב"ש הנ"ל, שהוא כתב דהריב"ש "הוצרך לתת טעם למה מברך בעל כיון דא"א להתקיים ע"י אחר, וניחא ליה משום דהיא מתקיימת ע"י הבן, כלומר והו"ל כאלו היא מתקיימת ע"י שליח, משמע הא שליח ממש א"א להתקיים על ידו". ע"ש. הרי משמע שסבר הריב"ש לפרש דברי הרמב"ם שהטעם שהאב מברך בעל הוא מפני שזו מצוה שאפשר לעשות ע"י שליח והוא הבן כשהוא יגדיל. הרי נראה מזה שהכסא אליהו סבר כפירוש הר"ן הנ"ל, דהיינו שיש לברך בעל אם אפשר לעשות המצוה ע"י שליח. אמנם א"א לפרש כן, שהלא

הלא כתב הרא"ש "הלכתא כרב באיסורי". ולכן אף יש צד של מצוה ואיסור לגבי פדיון הבן. וכן הרגיש הרש"ש שם שכתב, "ואני תמה אמאי קרי ליה איסורא דהא ספק בכור אדם קי"ל הממע"ה, ואי הוה איסורא הא קי"ל ספק איסורא לחומרא". הרי שיש שני צדדים למצוה זו, הצד של ממון והצד של איסור ומצוה. וכן הוא בשיטה מקובצת בב"ק יא: שכתב בשם תלמידי ה"ר ישראל ז"ל, "וא"ת הוה אמינא דחייב כי רובם אינם נפלים, וי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב. מיהו קשיא לי נימא דמשום מצוה הוה אמינא דהולכים בממון אחר הרוב לקיים עשה דפדוי". ע"ש. הרי מבואר שיש שני צדדים למצוה זו כדביארתי.

ולכן י"ל שאף שמצד הממון כל אחד יכול לפדות הבן, מ"מ מצד של המצווה, זה רק על האב. הרי מצינו שעיקר המצוה על הבן כיון שיש במצות פדיון דין של ממון ומטעם זה צריך האב לברך בעל לדעת הרמב"ם, אבל מ"מ מצד המצוה היא רק על האב ולא על אחר, כמבואר בגמרא בקידושין הנ"ל, שלא מצינו לימוד להתיר לבית דין לפדות הבן.

ולפי זה י"ל שכיון שעיקר המצוה היא על הבן, והוא עדיין קטן, ומטעם זה מברך האב בעל, אז צ"ל שאין מועיל שליח בפדיון הבן, כיון שאין קטן יכול למנות שליח, ואף האב עצמו אינו יכול להיות שליח בעד בנו שאין הקטן יכול למנות שליח בעד עצמו, אלא צ"ל דהא דצוותה התורה לאב לפדות את בנו הוא בכלל מינוי, ואין זה שליחות (עיי' לקמן שיטת התוס'), וכיון שמינוי האב הוא חידוש, וגם מצינו שאין מינוי לבית דין לפדות הבן, אז צ"ל שגזרת התורה היא שאין למנות איש אחר מלבד האב לפדות הבן, וממילא שאין האב יכול למנות שליח בעדו, ודלא כדמצינו לגבי מילה שאף הבית דין וכל ישראל יכולים לקיים מצות מילה על הבן. ולפי זה שפיר סבר הרב השואל הנ"ל לגבי פדיון הבן, "אבל ע"י שליח או ע"י בית דין לית לן". ולענ"ד אף הריב"ש הסכים לזה, שהוא לא השיב על זה, ושתיקתו כהודאה דמי. וכן הבין הרמ"א בדברי הריב"ש והוא פסק כמותו. ואף שראיתי בט"ז שם שהוא סבר שהריב"ש בשובתו לא סבר כמו שכתב בשאלה שאין לפדות ע"י שליח, מ"מ כבר כתב הכסא אליהו בס"ש. באות ב. על דברי הט"ז, "ואנא דאמרי עמו הסליחה רבה דהדבר פשוט דבריב"ש ז"ל הכי נמי ס"ל..." ע"ש. וכן נראה לענ"ד.

וכל זה לגבי האב שהוא אינו יכול למנות שליח, אבל נראה שאם הבן הוא גדול, אז שפיר דמי אם הוא רוצה

שהטעם שמועיל זכיה, הוא מפני שיש שליחות לקטן כשהוא זכות גמורה לו, ורק אם יש קצת חוב אין שליחות לקטן. ולפי זה הכי י"ל בנד"ד שיש שליחות לקטן, ולכן האב הוא שליח לקטן, וכן כל איש אחר יכול להיות שליח. ואף שמצינו שיש פסוק להתיר רק האב לפדות בנו ואין פסוק להתיר בית דין, אין מזה ראייה ש"ל שהפסוק בא רק ליתן חיוב על האב, ואין חיוב על הבית דין, אבל אה"נ שאף שאין חיוב על הבית דין לפדות הבן, מ"מ יש רשות לבית דין, להיות שליח להבן כמו שמצינו לגבי גר קטן.

**ולענ"ד** זה אינו, שאם יש שליחות בקטן בנד"ד וכנראה מהתוספות בכתובות הנ"ל, אז י"ל שאין לדמות זה לשאר שליחות, שבשאר שליחות לא מנתה התורה מי הוא השליח, אבל כיון שכאן כתבה התורה כל בכור "בניך" תפדה, משמע שהתורה מסרה השליחות רק להאב, ולא לאיש אחר, ולכן אין אחר יכול להיות שליח במקום שליחות אב. וראיתי כעין סברה זו בערוך השולחן בס"ש. אות ו. שכתב "דכל מצוה שהתורה אמרה מפורש שאתה תעשה, כמדומני שאין ביכולת לעשות שליח בזה, כמו בנדרים בהפרת הבעל לאשתו קי"ל בס"דלד. כר"י אשיה דדריש אישה יקימנו ואישה יפרנו ולא השליח, וה"נ כיון דכתיב כל בכור בניך תפדה ולא השליח" ע"ש. ולפי מה שפירשתי הכי י"ל גם כן שכיון שהתורה אמרה שהאב הוא השליח בעד הבן, אז אין למנות שליח אחר.

**ואת"ל** שהרמב"ם לא סבר כהתוספות שיש שליחות לקטן בזכות גמור, אלא כהריטב"א בכתובות שם שכתב, "זכין לאדם שלא בפניו, פירוש והוא אפילו בקטן ואפילו מדאורייתא דזכין, ולא מדין שליחות שאין שליחות לקטן". ע"ש. וכן הוא בריטב"א בקידושין כט. ע"ש. הרי שאין שליחות לקטן כלל. (ועיין בר"ן בקידושין שם שזכיה לקטן הוא רק מדרבנן, ואין שליחות כלל לקטן). ואת"ל שהלא עדיין יש רשות לבית דין לפדות הבן אף שאין חיוב עליהם, מ"מ אף בזה י"ל שכיון שמינתה התורה בפירוש האב לזכות הבן אז אין ליתן הפדיון לשליח, כיון שהתורה אמרה בפירוש דבעינן האב דוקא.

**וגם** יש להקשות על מה שביארתי ממ"ש הרמב"ם בהל" בכורים פ"ב. הל"ג. "והפודה פטר חמורו של חברו, הרי זה פדוי והחמור לבעליו". ומבואר בתוספות בבכורות יא. שזה אף שלא מדעת הבעל. הרי מצינו שאחר יכול לפדות החמור, וא"כ הכי י"ל לגבי פדיון הבן שאחר יכול לפדות הבן בלא דעת האב, וק"ו שהאב יכול למנות שליח מדעתו. ולענ"ד גם מכאן אין קושיא, שבפדיון החמור המצוה היא על

הרמב"ם לא סבר כחילוק זה של הר"ן כדביארתי לעיל, אלא לדעת הרמב"ם אף במצוה שהוא אפשר לעשות אותה ע"י אחר, מ"מ עדיין יש לברך בלמ"ד אם הוא עצמו עושה המצוה, וכדמצינו במילה שהרמב"ם סבר שיש לאב לברך למול אף שזו מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים. ולכן א"א לפרש דברי הריב"ש אליבא דעת הר"ן הנ"ל כיון שהריב"ש בא לפרש דעת הרמב"ם, אלא צ"ל כדביארתי שלדעת הרמב"ם אם הוא עצמו עושה המצוה יש לברך בלמ"ד אף שאפשר לעשות המצוה ע"י אחר, אבל אם אחר עושה המצוה יש לו לברך בעל. ולכן צ"ל שהאב נחשב כ"אחר" אצל הבן, ועיקר המצוה היא על הבן, וזה מ"ש הריב"ש "דאלמא עיקר המצוה בעצמו, אלא שבקטנותו אי אפשר", ולכן כיון שהוא קטן וא"א לו לעשות המצוה י"ל שהאב הוא כשליח להבן, ונחשב כאחר, ולכן הוא מברך בעל.

**שוב** ראיתי בחתם סופר יו"ד ס"רצו. שאף הוא פירש דברי הריב"ש כהכסא אליהו, וז"ל "הנני כמשיב על סדר דבריו, מ"ש בכוונת הריב"ש אין ספק כי דברי השואל והמשיב בנויים על על שיטת הסוברים דכל מצוה הנעשית ע"י שליח מברכים על, ושאינה נעשית ע"י שליח מברכים בלמ"ד, ודבריהם מבוארים ברא"ש ובר"ן פ"ק דפסחים, וע"כ הוקשה להשואל מ"ט מברכין על פדיון הבן, הא לא נעשית ע"י שליח, ותירץ הריב"ש כיון שעכ"פ הבן יפדה עצמו לכשיגדל יכול לברך על, משא"כ הבן הפודה עצמו שוב אין יכול להתקיים ע"י אחר מברך בלמ"ד, וא"כ מבואר דאין הפדיון נעשה ע"י שליח, וביאור דברי הריב"ש הוא פשוט בעיני יותר מביעא בכותחא" ע"ש. ולענ"ד זה אינו כדביארתי לעיל, ולא ירדתי לסוף דעתו איך הוא כתב שדברי השואל והמשיב בנויים על הר"ן, הלא בשאלה כתוב "מצאת להרמב"ם ז"ל הפודה את בנו מברך על פדיון הבן, והפודה את עצמו מברך לפדות את הבכור... ותמהת על הרמב"ם ז"ל למה מברך בעל...". הרי כל השאלה היא לפי שיטת הרמב"ם. וגם בתשובה כתב הריב"ש "ולדעת הר"ם ז"ל בנסח הברכה שבאב הפודה אומר בעל ובפודה עצמו אומר בלמ"ד...". הרי הריב"ש בא לפרש הרמב"ם, ואין נאמר שהוא סבר שהרמב"ם סבר כהר"ן אם הר"ן חולק על הרמב"ם. ולכן כתבתי לעיל מה שנראה לענ"ד לבאר דעת הריב"ש.

**ד) אלא** שיש להקשות על מה שביארתי מכתובות יא. שמצינו שם שגר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין שזכות היא לו. וכן פסק הרמב"ם בהל" איסורי ביאה פ"ג. הל"ו. וראיתי בתוספות שם בד"ה מטבילין, שכתבו

כתבו הריב"ש והרמ"א שאין לאב למנות שליח, ששליחות אינה מועילה למצות פדיון הבן לשיטת הרמב"ם. ודע שפירש החתם סופר שם דברי הרמ"א שהוא איירי בשליח שנתן ממונו שלו ולא של האב, שבזה אין מועיל שליחות, אבל אם תאמר כן, העיקר חסר מדברי הרמ"א, והו"ל לפרש את זה ולא לסתום את דבריו.

וגם יש להקשות על סברת החת"ס שהרמ"א איירי רק אם השליח נתן ממון עצמו ולא משל האב, שהוא אינו י"ח בזה, ודלא כדמצינו בתרומה שאם אחר מפריש מתבואת עצמו על כריו של פלוני תרומתו תרומה. שהלא מצינו לגבי פדיון חמור שאף אם אחר פודה החמור בשה שלו ולא משל הבע"ב, ובלא דעת הבע"ב, שעדיין הוא פדוי. ועוד מצינו שכתב המשנה למלך בהל" תרומה פ"ד הל"ב. שהרמב"ם למד מדין זה של חמור לדין של תרומה שאף באופן כזה תרומתו תרומה ע"ש. וא"כ הלא הכי י"ל לגבי פדיון הבן, שאם השליח פודה הבן מממונו ולא מממון הבעל שעדיין יצא. אלא לפי מה שביארתי לעיל אין קושיא כיון ששאני מצות פדיון הבן שעיקר המצוה היא על הבן, ומשום זה שליחות אינה מועילה בין אם הממון של האב או של השליח, משא"כ בפדיון חמור שעיקר המצוה היא על הבע"ב, אבל לדעת החת"ס שביאר שיטת הרמ"א, אף בפדיון הבן עיקר המצוה היא על האב ומשום זה האב יכול למנות שליח, וא"כ אף לגבי פדיון הבן צ"ל שהשליח יכול לפדות מממון עצמו. ועוד י"ל שבשו"ע ס"שכא. ז. כתב מרן "ישראל שפדה פטר חמור של חברו הוא פדוי", והרמ"א קיבל דין זה בשתיקה ולא כתב שיש חילוק בין אם השה של הישראל או של הבע"ב, וגם לגבי פדיון הבן שהוא כתב שלא מועיל שליח לפדיון הבן, אף כאן הוא לא חילק בין אם החמשת שקלים של האב או השליח, ולכן אילו סבר הרמ"א כפירוש החת"ס, הו"ל להרמ"א לבאר ששאני פדיון הבן שיש חילוק זה, אבל צ"ל שכיון שהוא סתם דבריו, ודאי סבר הרמ"א שבכל אופן אין חילוק ואין שליח מועיל בפדיון הבן. כן נראה לענ"ד. שוב ראיתי בערוך השולחן בס"שה. אות ח. שאף הוא הקשה על דברי החת"ס ע"ש.

ולכאורה יש לבאר דעת החתם סופר על פי מ"ש המחנה אפרים בהל" זכיה ומתנה אות ז. שכתב, "ובפ"ק דבכורות אמרו הפודה פטר חמור של חברו פדיונו פדוי, ומשמע דאיירי אפילו שלא מדעת וכ"כ התוספות שם וז"ל ואע"ג דבנדרים איבעיא לן בתורם משלו על של חברו אי צריך דעת, תרומה שאני משום דכתיב אתם גם אתם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, אבל הכא לא כתיב בעלים

הבעל, ושפיר הוא אם הוא רוצה למנות שליח, אבל לגבי פדיון הבן עיקר המצוה היא על הבן, ואין קטן יכול למנות שליח, כדביארתי לעיל. ולכן כיון שהתורה אמרה בפירוש שהאב חייב לעשות הפדיון בעד בנו הקטן, שוב אין למנות שליח אחר בעד האב, שהתורה כבר אמרה מי הוא השליח והוא האב, ואין זה דומה לקידושין או גט וכדומה שלא אמרה התורה מי הוא השליח.

ה' מ"מ עדיין יש לדון בזה, שי"ל דלא בעינן שליחות כלל כאן, והאב יכול ליתן החמשת שקלים לאחר כדי ליתן אותו לכהן בעדו, ומצינו שאין זה בתורת שליחות, אלא מעשה קוף בעלמא, שאיש זה נוטל הממון כדי להביא אותו להכהן, ורק הבאה יש כאן ותו לא, ולא בעינן שליחות לזה, והלא אף אם האב נתן הממון לעכו"ם כדי ליתן אותו להכהן, או אם הוא שלח ממונו בדואר, והוא הגיע לכהן, הלא הוא פרע חובו, והוא מקיים המצוה, ולא בעינן תורת שליחות לזה. ולכן אין מקום לדין זה של הרמ"א שאין עושים שליח לפדיון הבן, שהלא לא בעינן שליחות כלל. ולענ"ד נראה שאין זה נכון, שאין למצות פדיון הבן דין ממון בלבד, שא"כ אה"נ לא בעינן שליחות אלא כל מה שהוא פורע חובו סגי, בין ע"י עצמו בין ע"י עכו"ם או קוף בעלמא, אבל בפדיון הבן יש צד של מצוה גם כן כדביארתי לעיל, ובזה בעינן שליחות דוקא, כמו לגבי קידושין וגיטין ושאר מצות. אלא שראיתי בחתם סופר יו"ד ס"רצז. שלא סבר כן, שהוא כתב לגבי פדיון הבן, "וענין השליחות אינה נראה לי מה שהאב שולח ממון לכהן ע"י שליח, כי אין שליחות זה כקדושין וגיטין דמלבד הגעת המעות להאשה צריך שיאמר ובעינן שיהיה אמירת השליח כאמירת הבעל, ובגט אפילו טלי גיטך מעל גבי קרקע לא מהני, ואי לאו דיד שליח כיד בעל הבית אינה מגורשת, אבל הכא לא יהא אלא מניח מעותיו על הקוף ומשלחו לכהן ויודיע שהוא שולח לו בפדיון בנו י"ח מן התורה, אין צריך לומר דבר רק שידע הכהן שבשבייל פדיון נותן לו, ואם כן מה לי הוא מה לי שלוחו." ע"ש. ולענ"ד זה אינו, שהלא אף לגבי קידושין האמירה היא אינה מגוף המצוה אלא גלוי מילתא בלבד שכוונתו לקידושין, שהלא אף אם הוא אינו אומר הרי את מקודשת לי, אלא שהם מדברים על ענין של קידושין עדיין היא מקודשת כמבואר באה"ע ס"כו. א. ולכן צ"ל שהטעם דבעינן שליח שהוא בר חיובא לגבי קידושין הוא משום שהוא עושה מצוה, ומשום שיש בזה מצוה בעינן שליחות, וכן לגבי הפרשת תו"מ בעינן בר חיובא לשליחות ולא קטן, וא"כ הכי י"ל לגבי פדיון הבן, שמצד המצוה בעינן בר חיובא לשליחות כדי ליתן הממון להכהן, ואעפ"כ



ויתקיים התנאי, אבל באם שאין המעשה חל עד שהתנאי יתקיים, והתנאי בא לבטל המעשה שלא יחול עכשיו, ולפיכך צריך חיזוק יותר, וכיוצא בזה כתב הר"א ז"ל בפירושו לדעת הגאונים ז"ל. ולפי זה כמו דאמרינן דלא בעינן תנאי כפול, ולא להקדימו להמעשה, כמו כן י"ל דלא בעינן שאפשר ע"י שליח. וכן הוא בערוך השולחן באה"ע ס"לח. אות מח. שכתב שלדעת הרמב"ם "וכן שארי דינים שבתנאי" לא בעינן ע"ש. ולכן כיון שלגבי פדיון הבן הוא אומר "על מנת" להחזיר אף שאין למנות שליח בפדיון הבן, עדיין התנאי קיים.

וכן ראיתי במרן באה"ע ס"לח. ג. שהוא פסק כהרמב"ם בסתם. ואף שראיתי באה"ע ס"קמג. ב. שכתב הרמ"א "ועיין לקמן ס"קמד. ד. דיש אומרים דעל מנת לאו כמעכשיו דמי". וכן הוא במרן בס"קמד. ד. שהוא הביא דעה זו בשם י"א ע"ש. מ"מ העיקר הוא כהסתם שם כנודע, וי"ל שאף הרמ"א סבר כן לדינא, שהוא הביא רק סברת הי"א ולא כתב שכן עיקר לדינא. ולכן שפיר י"ל שהעיקר כדעת הרמב"ם דלא בעינן תנאי כפול וכו' בעל מנת. ושפיר הוא מה שפסק הרמ"א כהריב"ש הנ"ל לגבי פדיון הבן, ובפרט שיש לפסוק כדעת הרמב"ם לגבי פדיון הבן כיון שהתם הוא לחומרא לחוש לדבריו משא"כ בגיטין שהוא לקולא.

ועוד אפשר לומר, והוא שאף לדעת הי"א במרן באה"ע ס"לח. שסברו שאף בעכשיו בעינן כל הדינים של תנאי, וכן דעת בעלי התוספות ר"ת ור"י כמבואר בתשובת הרא"ש כללים פא. אות א. ובב"י באה"ע ס"לח. מ"מ מצינו בתוספות קידושין ו: בד"ה לא, שסברו שאם היתה דעתו לכך כגון אם נתן אתרוג כדי שיברך חבריו על מנת להחזיר, אז לא בעינן תנאי כפול. ע"ש. ולכן אולי י"ל דגם לא בעינן אפשר ע"י שליח אם היתה דעתו בכך, ולכן כמו דלא בעינן תנאי כפול לגבי מתנה ע"מ להחזיר כלולב ואתרוג, כמו כן י"ל דלא בעינן אפשר ע"י שליח במתנה על מנת להחזיר בפדיון הבן, כיון שהכל יודעים שדעתו לכך, ליתן מתנה זו לכהן כדי לקיים המצוה. ואף שמצינו בתוס' בגיטין עה. בד"ה לאפוקי, שכתבו "ובכל ע"מ שבש"ס כגון (סוכה מא:) ע"מ שתחזירהו לי דאתרוג וכיוצא בו בעי כפילות", מ"מ לא קי"ל כסברה זו כמבואר בב"י באור"ח ס"תרנח. ובכה"ח אות לח. ע"ש. ועיין עוד בזה בתוספות כתובות עד. ד"ה תנאי.

וכל זה אם אמרינן שאנו קי"ל דבעינן בתנאי הדין של אפשר ע"י שליח, אבל אין זה ברור כלל, שלדעת הרב

עכ"ד. והשתא איכא לספוקי בפדיון הבן אי ס"ל ג"כ דלא בעינן שליחות דאיתקשו זו לזו בכור אדם לבכור בהמה, או דילמא בבכור אדם חשיב כאילו כתיב בעלים דבכור בניך כתיב. ע"ש. הרי לפי זה י"ל שלדעת החת"ס אין ללמוד מדין של פטר חמור לדין של פדיון הבן, כיון שבפדיון הבן בעלים כתיב משא"כ בפטר חמור, ולכן שפיר הוא לומר שלגבי פדיון הבן אם השליח משלם לכהן מממונו ולא משל האב, שהוא אינו יוצא. אלא שזה אינו, שהלא אף לגבי תרומה אנו קי"ל שאף אם השליח הפריש תרומה מהתבואה שלו עדיין הוא יי"ח כמ"ש הרמב"ם בהל" תרומה פ"ד, ואף דכתיב בעלים, ולכן ה"ה לגבי פדיון הבן אף דכתיב בעלים, עדיין י"ל שאם השליח משלם לכהן מממונו השליח שיי"ח.

ו) וגם ראיתי בשער המלך בהל" אישות פ"ו בסוף הל"ב. שהוא הקשה על הרמ"א וכתב, "ועיין בהרב בעל המפה יו"ד ס"שה. שפסק דבפדיון הבן אינו נעשה ע"י שליח, ודבריו ז"ל מאי' שלוקחו מתשובת ריב"ש ז"ל ס"קלא. יע"ש. ומלבד מה שתמהו עליו הראשונים ק"ל דאם כן לא מצא ידיו ורגליו מהא דאמרינן בפ"ק דקדושין (דף ו:): הילך מנה על מנת שתחזירהו לי באשה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי, ומסיק דבכולהו קני משום דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, ואם איתא ת"ל דהתנאי בטל משום דבעינן תנאי שאפשר לקיימו על ידי שליח, ורבא נמי היכי הוה בעי למימר מעיקרא דאין בנו פדוי וצ"ע". הרי כיון שאנו אמרינן דבעינן תנאי שאפשר לקיימו ע"י שליח, ולגבי פדיון הבן ליכא דין של שליח כמ"ש הרמ"א בשם הריב"ש, ממילא בטל התנאי והמקח קיים, והבן פדוי אף אם הכהן אינו מחזיר החמשת שקלים. וכיון דלא מצינו זה, אלא הבן פדוי רק אם הכהן מחזיר הממון כמ"ש מרן בס"שה. ח. אז מוכרח לומר שהתנאי קיים כיון שמותר למנות שליח בפדיון הבן, ודלא כהרמ"א.

ולענ"ד נראה שאין קושיא כאן, שהלא מבואר בריב"ש הנ"ל שדין זה הוא על פי דברי הרמב"ם. וא"כ יש לדון במ"ש הרמב"ם בהל" אישות פ"ו הל"ז. "כל האומר מעכשיו לא יצטרך לכפול תנאו ולא להקדים התנאי למעשה, אלא אף על פי שהקדים המעשה תנאו קיים, אבל צריך להתנות בדבר שאפשר לקיימו. ואם התנה בדבר שא"א לקיימו הרי זה כמפליג בדברים ואין שם תנאי. וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו, ואינו צריך לכפול ולא להקדימו למעשה". וביאר הרב המגיד שם בהל"יח, "ונראה מדבריו שהטעם שבמעכשיו ובעל מנת אינו צריך לדברים אלו, אלא הוא מפני שהמעשה חל מעכשיו

מה שכתבתי בזה בח"א ס"קכא. ולכן נראה שהוא אינו ברור ששליח הראשון יכול למנות שליח שני, מ"מ מעיקר דין יש להתיר כיון שיש לעשות ס"ס להתיר, דהיינו שמא ההלכה כהי"א קמא ברמ"א שאף לגבי קידושין מועיל שליח שני, ואת"ל שזה אינו והעיקר כהי"א בתרא, אז עדיין יש להתיר כיון שמא ההלכה כהפר"ח שנתנה בעל כרחו שמה נתינה לגבי פדיון הבן.

### סימן פז.

**שאלה:** האם מותר למשרתת שבבית ליטול חלה בעד בעלת הבית כשבעלת הבית אינה שם.

**תשובה:** (א) כתב מרן בס"שכח. ג. "אין מפרישין חלה בלא רשות בעל העיסה". וכתב על זה הרמ"א "מיהו אם ידעין דזכות הוא לבעל העיסה כגון שהיתה העיסה מתקלקלת מותר ליטול חלה בלא רשותו דזכין לאדם שלא בפניו, וכן משרתת שבבית יכולה ליטול חלה בלא רשותו כיון שרגילה היא לפעמים שבעלת הבית נותנת לה רשות." ומקורו בתה"ד ס"קפח. ע"ש. ולפי"ז ה"ה בנר"ד ששפיר הוא למשרתת זו ליטול חלה בעד בעלת הבית אם היא רגילה לפעמים ליטול בעדה.

**אלא** שראיתי בקצות החושן בחו"מ ס"רמג. אות ח. שהוא הקשה על דין זה של התה"ד ממ"ש הרשב"א בנדרים לו: "דהא שליחות לאו מדין דניחא ליה או לא ניחא ליה, אלא גזרת הכותב דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם", וכן הוא בתוספות שם, וכתב הקצות החושן, "והנה אחר דאנהרינהו לעיינין הרשב"א וגם התוספות כתבו שם בביאור היטב מה בין זכות לשליחות, וא"כ נראה דלא תפריש המשרתת, ואם תקלקל העיסה תפריש בעה"ב אחר אפיה".

**ולענ"ד** העיקר בזה כמ"ש הרמ"א, ויש לבאר הדבר. כתב התה"ד בס"קפח. "יראה דשפיר דמי למיעבד הכי, דכיון דמתקלקלת העיסה זכות הוא לה לבעלת הבית וזכין לאדם שלא בפניו וקי"ל זכייה מטעם שליחות איתרבי, ולענין תרומה רבינן שליחות מאתם גם אתם, וה"נ המשרתת נעשית שלוחה אפילו שלא מדעתה מטעם זכות הוא לה, ואפילו אם אין כאן אלא חשש קילקול העיסה אמרינן דזכות הוא לה כיון דרגילות הוא לפעמים שבעלת הבית נותנת רשות למשרתת להפריש חלה אפילו בפניה." ע"ש. ונראה מזה שיש חילוק בין רישא וסיפא, שברישא הוא

המגיד, כן הוא שסבר הרמב"ם דבעינן ע"י שליח כמבואר ברב המגיד בהל" אישות שם הל"ב. אבל הלא מרן בכסף משנה שם חולק עליו וכתב שהרמב"ם לא סבר כלל דבעינן אפשר ע"י שליח. ולכן ממילא שלדעת הכסף משנה שפיר הוא לומר שלדעת הרמב"ם שאין למנות שליח בפדיון הבן. שוב ראיתי בחידושי רעק"א שם בס"שה. שהוא הביא קושית השער המלך הנ"ל ותירץ באופן אחר. ע"ש. ועכ"פ מצינו שאין קושיא מהשער המלך לדעת הרמ"א.

(ז) הרי שיש לקיים שיטת הרמ"א בזה, ואף שמצינו שהרבה אחרונים סברו כהט"ז והש"ך ודע' שהאב מותר למנות שליח, מ"מ מצינו שהמהריק"ש ביו"ד שה. סבר כהרמ"א, וכן דעת הלבוש שאף בדיעבד הבן אינו פדוי, וכן דעת הדבר משה ח"א ס"סד. שיש לחוש להרמ"א, וכן נראה דעת הפרי האדמה ח"א דף קמ. ע"ד. ע"ש. וכתב השולחן גבוה בס"שה. ס"ק כב. שלא נהגו לפדות ע"י שליח. וכן הוא בזבחי צדק החדשים ס"מ. ע"ש. וכ"כ הנהר מצרים בהל" פדיון הבן אות ט. ועיין עוד בנוה שלום בדיני פדיון אות ג.

הרי מצינו מכל הנ"ל שיש ליישב שיטת הרמ"א שאין לאב למנות שליח לפדיון הבן, והמנהג כוותיה.

### סימן פו.

**שאלה:** האם מותר לשליח בפדיון הבן, למנות שליח שני ליתן החמשת שקלים להכהן.

**תשובה:** (א) יש לדון בזה להאחרונים שחלקו על הרמ"א שאסר לפדות הבן ע"י שליח, והתירו לאב למנות שליח כדי לפדות בנו, אם שליח זה יכול למנות שליח אחר לפדות הבן.

י"ל שלדעת הקדוש מרדכי"ש במרדכי בר"פ האיש מקדש, שאין מועיל שליח שני בקידושן דאולי לא תאבה האשה, וכן הוא ברמ"א באה"ע ס"לה. ו. ב"א בתרא, ה"ה בפדיון הבן י"ל שאולי לא ירצה הכהן לקבל הממון. ואף את"ל שהלא לדעת הפר"ח נתינה בעל כרחו שמה נתינה לגבי פדיון הבן, מ"מ מצינו בקצות החושן בחו"מ ס"רמג ס"ק ד. שהוא נסתפק בזה אם נתינה בעל כרחו שמה נתינה לגבי מתנות כהנים, וגם בשדי חמד ח"ח מע"נ. באות כ. וכא. הוא הביא שהאגורה באהלך חולק על הפר"ח ע"ש. ועיין

בזה, אלא לענ"ד יש סיעתא להט"ז ממ"ש הדרכי משה בס"ק ג. וז"ל "ובתה"ד ס"קפת. כתב על עיסה שהוא מתקלקל אם לא יטלו ממנה חלה מותר למשרתת שבבית ליטול חלה בלא רשות בה"ב כיון דזכות הוא לה זכין לאדם שלא בפניו, ואפילו לא היה חשש קילקול העיסה היתה המשרתת יכולה ליטול חלה כיון דרגילות הוא לפעמים שבעלת הבית נותנת לה רשות" ע"ש. הרי כתב הדר"מ "ואפילו לא היה חשש קילקול", וזה כמ"ש הט"ז. הרי מצינו ש"א דלא בעינן חשש קילקול לגבי המשרתת, ואף את"ל דבעינן חשש קילקול כמ"ש הב"ח והנה"כ, י"ל שהטעם לזה הוא משום מצוה בו יותר משלוחו כדביארתי לעיל.

(ב) ולפי זה יש לדון במ"ש הקצות החושן הנ"ל בשם הרשב"א, ונראה שלגבי המשרתת אין קושיא מדברי הרשב"א כיון שלגבי המשרתת יש שליחות, ואף הרשב"א מודה כאן שהיא מותרת ליטול חלה, ואף שהבעלת הבית אינה אומרת בפירוש שהמשרתת היא שליח בפעם זאת, מ"מ מסתמא י"ל הכי כיון שיש הוכחה ואומדנא לזה כיון שמצינו כמה פעמים שבעלת הבית אמרה לה להיות שליח בעדה. וכן מצינו במקומות אחרים דלא בעינן אמירה בפירוש למנות שליח, אלא דסגי באומדנא. וכן יש לדקדק מהמשנה בתרומה פ"ג. מש"ד. "הפועלים אין להן רשות לתרום חוץ מן הדרוכות שהן מטמאים את הגת מיד." ופירש רע"ב, "בעלים ע"ה שהשכירו פועלים חברים כדי להפריש תרומה בטרהרר רשאי לתרום עד שלא יגעו בו הבעלים ע"ה ויטמאו את התרומה". וזה כפירוש הר"ש שם. וכתב על זה התיו"ט שם, "כלומר שלכך השכירו חברים כדי שע"כ יכולים להפריש בטרהרר, אבל אין לומר שהשכירם כדי להפריש דהיינו הרשה". הרי אף שאין הרשה לפועלים אלו, מ"מ כיון שיש אומדנא שכך כוונת הבעל הבית, שפיר הוא לומר שיש שליחות כאן והפועלים יכולים להפריש. וכן נראה מדברי הרמב"ם בה"ל תרומה פ"ד הל"ג. שכתב, "הפועלים אין להן רשות לתרום שלא מדעת בעל הבית, חוץ מן הדורכין בגת שאם ירצו לטמא את היין הרי זה מטמאים מיד, ולפי שמסר להן והאמינן על כן הרי הן כשלוחין, ואם תרמו תרומתן תרומה". ועיין ברדב"ז שם שיש להרמב"ם פירוש אחר במשנה מהר"ש, אבל מ"מ מצינו דלא בעינן אמירה בפירוש למנות שליח אלא אף "שמסר להן והאמינן על כן הרי הן כשלוחין". וכן י"ל בנ"ד לגבי המשרתת שבעלת הבית "מסרה לה והאמין לה על כן הרי היא כשליח", ושפיר הוא ליטול חלה. וכבר כתב הרמב"ם בפאר הדור ס"עב. "החלה והתרומה דינן שוה בכל התורה, דהא תרומה קראה

כתב שודאי מתקלקלת העיסה, ובסיפא הוא איירי ברק חשש שמא מתקלקלת העיסה, וברישא הוא איירי שהשליח יכול להיות כל אדם אפילו מי שאינו ניכר אצלה, ובסיפא הוא איירי רק במשרתת שבעלת הבית רגילה ליתן לה ליטול בעדה החלה אפילו בפניה. ולפי זה נראה שהתה"ד כיון לשני דברים, ברישא הוא איירי שודאי יש קלקול בעיסה, ולכן זכין לאדם שלא בפניו ולכן כל אדם יכול ליטול חלה בעדה, אבל בסיפא הוא איירי שאין קלקול ולא שייך בזה לומר זכין לאדם שלא בפניו כדרך דאמרין ברישא, אלא מ"מ עדיין י"ל שיש שליחות כיון שיש אומדנא והוכחה אף שאין אמירה בפירוש, שמשרתת זו היא כשליח, וזה מפני שבעלת הבית זו רגילה ליתן לה בתורת שליחות להפריש החלה, ולכן עדיין י"ל שאף זה בגדר של זכין לאדם שלא בפניו. הרי מצינו שיש שני אופנים כאן של זכין לאדם שלא בפניו. ואם תאמר למה כתב התה"ד בסיפא שיש חשש קלקול הלא אף בלי חשש קלקול המשרתת היא כשליח והיא יכולה ליטול חלה, וי"ל שכן הוא אלא כיון שאנו קי"ל מצוה בו יותר משלוחו, אז לכתחילה אין ראוי לעשות כן, ולכן רק כשיש קצת חשש קלקול יש להמשרתת ליטול החלה, אבל אה"נ שאם לא משום טעם זה של מצוה בו יותר משלוחו, אז אף בלי חשש קלקול המשרתת יכולה ליטול החלה בתורת שליחות. ועוד אם יש הוכחה שבעלת הבית אינה חוששת למצוה בו יותר משלוחו אז אף לכתחילה המשרתת יכולה להפריש חלה.

**וראיתי** בט"ז בס"שכח ס"ק ב. שכתב על דברי התה"ד, "ואין לומר דברישא מיירי בקלקול ודאי ובסיפא מיירי מחשש קלקול בעלמא, דמאי שנא זה מזה דודאי גם בספק קלקול יש לה זכות להוציא מידי ספק, ותו מאי מיייתי אח"כ כיון דרגילות הוא לפעמים שנותנת לה רשות כו' היאך שייך זה לענין ספק קלקול הא אפילו בלא ספק קלקול יש היתר בזה ואין זה תלוי בספק קלקול" ע"ש. ולענ"ד נראה, שלפי מה שפירשתי אין קושיא, שהטעם של חשש קלקול בסיפא הוא אינו מפני שאין שליחות בלא זה, אלא הוא רק משום מצוה בו יותר משלוחו. ולכן הרישא מיירי בכל שליח והסיפא מיירי דוקא בשליח שכבר רגיל להיות שליח.

**ועוד** י"ל בזה, והוא שכתב הט"ז שהטעם שהרמ"א לא הביא בסיפא לגבי המשרתת שזה דוקא כשיש חשש קלקול, הוא מפני שהגירסא נכונה בדברי התה"ד הוא "ואפילו אין כאן חשש קלקול", ולכן משום זה לא הזכיר הרמ"א חשש קלקול. וראיתי בנה"כ שהוא השיג על הט"ז

י"ל הכי, שאף שאין בעלת הבית אומרת בפירוש להפריש חלה מ"מ כיון שיש אומדנא לכך עדיין המשרתת היא שליח והיא יכולה להפריש בעדה.

ועוד מצינו שכתב מרן בס"שכח. ג. "והאורח יאמר לבעלת הבית להפריש לו חלה מכל עיסות שתעשה לו בעוד שיהיה בביתה כדי שלא יצטרך ליטול רשות בכל פעם". וכתב הגר"א שם באות י. "ונ"ל דעתה סתמן כפירושן, וכמ"ש בתוספתא פ"א דתרומות הבן בשל אביו". הרי אף בשליחות י"ל "דעתה סתמן כפירושן", ולכן אף בנד"ד י"ל כן לגבי המשרתת שסתם דעת בעלת הבית שהמשרתת יכולה להפריש חלה בעדה, וזה מפני שאנו רואים כמה פעמים שהיא נותנת רשות לה. הרי מבואר מכל זה שלגבי המשרתת יש שליחות כיון שיש הוכחה לכך, ולכן י"ל שאף הרשב"א מודה לזה.

ג. ועוד יש לצרף לזה, והוא מ"ש המחנה אפרים בהל" שלוחין ס"יא. לגבי יד הפועל כיד בעל הבית דמי, וז"ל "בפ"א מהל" תרומות הביא הרב כ"מ בשם או"ח שכתב בשם הראב"ד דאם קנה מהכותי שיבילים לצורך מצוה, ומרחן כותי בשביל ישראל, חייב בתרומה דשלוחו של אדם כמותו ע"כ. והרב ז"ל תמה על זה דהא קי"ל דאין שליחות לכותי. ולכאורה נראה דהראב"ד ז"ל איירי כשמרחן על ידי פועלים כותים דנהי דאין כותי נעשה שליח לישראל, מ"מ פועל שאני דידו כיד בעל הבית וכאילו מרחן בעל הבית דמי, והכי משמע מהירושלמי דמסכת פאה אמתני' דקצרוהו עכו"ם ה"ז פטורה משום דקצירך אמר רחמנא ולא קציר כותים, אמרו עלה דאם קצרוהו פועלים כותים ה"ז חייבת, ולפי זה י"ל דאם שכו פועל לתקן המעקה ה"ז מברך עליו דחשוב כאלו הוא עצמו עשהו. ע"ש. וכן ראיתי בארעא דרבנן במע"א אות ה. שהוא סבר כן, והוא הביא הראיה מהירושלמי דפאה הנ"ל וכתב, "ש"מ דאע"ג דאין שליחות לעכו"ם ואינו נעשה שליח לישראל, מ"מ פועל שאני דידו כיד הבע"ב וכאלו עשאו הוא עצמו חשוב" ע"ש. ולפי זה י"ל בנד"ד שהמשרתת היא בכלל פועל, ולכן אף שאין כאן שליחות לדעת הרשב"א, מ"מ עדיין י"ל שהיא יכולה להפריש חלה מטעם יד הפועל כיד בעל הבית דמי.

ואף שראיתי שיש חולקים על מ"ש המחנה אפרים, עיין למהריט"א בהל" בכורות פ"ד אות נ. בד"ה אך על פי, ואילך. ועיין בשער המלך הל" תרומות פ"א. ובחקרי לב יו"ד ח"ב ס"ט. ושרשי הים דף מ. והסבא קדישא חו"מ ס"לד. ועוד. מ"מ עדיין יש לצרף סברה זו למה שביארתי

הכתוב. "ולכן יש ללמוד הדין של חלה מהדין של תרומה. ולכן אף שכתב הרשב"א "דהא שליחות לאו מדין דניחא ליה או לא ניחא ליה, אלא גזרת הכתוב דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם", מ"מ עדיין יש שליחות כאן בנד"ד כמו שנראה מהרמב"ם הנ"ל, ולכן אף הרשב"א מודה לזה.

אלא שראיתי בב"י בס"שכח. שהוא הקשה על הסמ"ק שכתב שאם הגבל הפריש בלא רשות דהוי חלה, וכתב מרן לחלק במשנה הנ"ל בין תרומה וחלה, וז"ל "ופירש הרמב"ם הטעם מפני שאם ירצו לטמא את היין הרי הן מטמאין מיד ולפי שמסר להם והאמינם על כך הרי הן כשלוחין, ומה ענין זה לחלה בזמן הזה שכל העיסות נגבלות בטומאה. ולר"ש שפירש בעלים עמי הארץ השכירו פועלים חברים לדרך בענבים כדי להפריש תרומה בטהרה ורשאים לתרום עד שלא יגעו בו הבעלים ויטמאו את הגת, פשיטא דאינה ענין לחלה דהתם שאני שלכך השכירם להפריש לו תרומה בטהרה". מ"מ מצינו בב"ח שם שהוא הליץ בעד הסמ"ק וכתב על דברי הב"י, "דלגבי פועלים תורמין אפילו לכתחילה משום דודאי ניחא ליה לבעה"ב דליפרשו תרומה בטהרה דלא ליטמא כולה גת, א"כ בחלה נמי אם הפריש הגבל בלא רשות וניחא ליה לבעה"ב שהפריש נמי הויא חלתו חלה בדיעבד". הרי שלדעת הב"י יש הוכחה שיש שליחות רק מפני שהבעל הבית אינו רוצה בטומאת הגת, מ"מ נראה שעדיין י"ל שבנד"ד יש הוכחה אחרת דהיינו שכמה פעמים בעלת הבית נתנה רשות למשרתת ליטול חלה בעדה, ולכן מה לי הוכחה זו ומה לי הוכחה אחרת, הלא בסוף יש הוכחה שניחא לבעל הבית בשליחות זו. ואף שהב"ח סבר שהסמ"ק התיר רק בדיעבד, מ"מ הסמ"ק אינו מיירי במשרתת שרגילה להפריש חלה, אלא בסתם אדם. ועוד אף לדעת ב"ח הטעם הוא מפני שאין חשש קלקול כלל, אלא כשיש חשש קלקול אף לכתחילה יש להתיר. ולפי מה שפירשתי שהטעם של חשש קלקול הוא רק מפני מצוה בו יותר משלוחו, נראה שאם יש הוכחה שבעלת הבית אינה חוששת למצוה בו יותר משלוחו, אז אף לכתחילה יש להתיר. וגם ראיתי בט"ז שהוא השיב על הקושיא השניה שכתב מרן הנ"ל, וכתב הט"ז "וקשה לי לפי דברי ב"י מאי קמ"ל מתניתין דהדרוכות יכולים לתרום שלא ברשות, פשיטא שהרי לזה השכירם, ותו למה קראום שלא ברשות דכל שליח ודאי ברשות הוא, ונראה דבעל הסמ"ק הוקשה לו גם כן קושיא זאת ע"כ פי' דאף אם לפעמים אין אומר לו בפירוש שיפריש תרומה אלא שוכרו סתם לעשות מלאכתו ודאי ניחא ליה" ע"ש. וזה כהתי"ט הנ"ל. ולכן אף בנד"ד

מהריטב"א שם. ומסתמא י"ל דהכי סבר הרשב"א. אמנם אנו קי"ל כהרמב"ם כמבואר במרן בס"שלא. לא. וכן נראה בנושאי כליו שם, עיין בט"ז ס"ק טו. והש"ך ס"ק נח. והגר"א אות עו. וכן נראה דעת הרמ"א שהוא קיבל מה שכתב מרן שם בשתיקה. לכן אין להקשות על הרמ"א שפסק כהתה"ד כנגד הרשב"א כיון שאנו לא קי"ל כהרשב"א בזה.

**ואל** תשיבני שיש בזה ספק ברכות להקל ולכן אין להפריש ע"י אחר בברכה כיון שלדעת הרשב"א אין כאן שליחות, שזה אינו משום שלדעת הרדב"ז בח"א ס"רכט. כל שיש מחלוקת במצוה ולא בברכה אין לומר סב"ל. ולכן אף בנד"ד המחלוקת היא במצוה, דהיינו אם יש כאן שליחות או לא, וכיון שקי"ל שיש שליחות ממילא יש לברך. ואף שבדרך כלל אין אנו סומכין על סברה זו של הרדב"ז, מ"מ כיון שלדעת מרן יש לברך כיון שהוא פסק כדעת הרמב"ם לגבי תרומה בס"שלא. לא. הנ"ל, אז שפיר הוא לעשות כאן צירוף בין דעת הרדב"ז ומרן. וכן מצינו סברה זו בחיד"א ומהר"י נבון כמבואר כל זה ביביע אומר ח"ה או"ח ס"מב. אות ד. ואילך. ע"ש. וכן כתבתי בח"א ס"קב. אות ו. ובס"קמז. אות י. בד"ה ולכן. ע"ש. ולכן שפיר הוא לברך בנד"ד.

**ה) ועוד** ראיתי בקצות החושן הנ"ל שהקשה, "וגם מ"ש התה"ד דמשום קלקול עיסה חשיב זכות, לא הבנתי דהא אחר שתאפה נמי תוכל להפריש ואע"ג דמצותו בעיסה אבל כל דליאת לבעה"ב בשעת לישא תוכל להפריש אחר אפיה" ע"ש. ולענ"ד נראה שכן הוא, וכן פסק מרן בס"שכו. ה. אבל לכתחילה ודאי הוא צריך להפריש מהעיסה, וכן כתב מרן בב"י באו"ח ס"תנז. בד"ה ואם, וז"ל "ומשמע מדברי רבינו שאם יש בעיסה שיעור חלה לכתחילה צריך להפריש חלה בעודה עיסה קודם שתאפה, וכן נראה מדברי הרמב"ם פ"ח מהל" בכורים, והאגור כתב בשם שבלי הלקט וז"ל ה"ר מאיר כתב דוקא בדיעבד טוב לעשות כן לצרפו בכלי, אבל לכתחילה לא, דראשית עריסותיכם אמר רחמנא בעודה עיסה" ע"ש. ולכן י"ל בנד"ד שיותר טוב לעשות המצוה בדרך לכתחילה ע"י שליח והוא המשרתת, מבדרך בדיעבד ע"י עצמה.

**ולכן** מכל הנ"ל נראה שמותר למשרתת להפריש חלה בעד בעלת הבית אם היא רגילה לעשות כן ברשותה. ואם יהיה קלקול בעיסה אז אף אחר יכול להפריש החלה, ואף בברכה, ואין לומר בזה ספק ברכות להקל.

לעיל, שיש אומדנא שהמשרתת היא שליח אף שאין אמירה בפירוש.

**ד) אלא** שעדיין יש לדון לגבי כשהעיסה מתקלקלת וסתם בני אדם רוצים להפריש החלה, אם זה מותר או לא, שנראה מהרשב"א שאף שזה ניחא ליה מ"מ כיון שאין כאן שליחות אין כאן הפרשת חלה. ולענ"ד נראה שכן הוא שהרשב"א פליג על מ"ש התה"ד בזה, ואין להביא ראיה להתה"ד ממקומות שמצינו הכלל של זכין לאדם שלא בפניו, כגון לגבי עירוב בסוף פרק החלון ע"ש וכדומה, כיון שכבר כתב הקצות החושן "דלא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו אלא היכא דזוכה המקבל באיזו דבר כמו במזכה חפץ לפ' או מזכה גט לאשתו דזוכה האשה בגט, או במפריש משלו, אבל מפריש משל בעל הבית אין זה זכות אלא ניחותא איכא ושליחותא לאו מתורת ניחותא הוא ובעינן לדעתכם דוקא". אמנם אף שהרשב"א חולק על התה"ד בזה, מ"מ לענ"ד נראה שלא קי"ל כהרשב"א בזה, וזה מפני מ"ש הרמב"ם בהל" תרומות פ"ד הל"ג. "התורם שלא ברשות או שירד לתוך שדה חברו וליקט פירות שלא ברשות כדי שיקחם ותרום, אם בא בעל הבית ואמר לו כלך אצל יפות אם היו שם יפות ממה שתרום תרומתו תרומה שהרי אינו מקפיד. ואם לא היו שם יפות אין תרומתו תרומה שלא אמר לו אלא על דרך מיחוי, ואם בא בעל הבית וליקט והוסיף, בין יש לו יפות מהן בין אין לו, תרומתו תרומה". וכתב על זה הכסף משנה, "ואע"ג דבפרק אלו מציאות (דף כב) אוקמיה בדשוויה שליח אליבא דמ"ד יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, לא חש ליה רבינו משום דבפרק האיש מקדש (דף נב:) גבי ההיא דהקדיש בפרומא דשיכרא, ובפרק אלו מציאות גבי עובדא דאריסא דמרי בר איסק משמע דבלא שוויה שליח היא, וא"כ מאי דתרגמוהו בשעשו שליח אליבא דמקשה הוא, אבל קושטא דאפילו לא עשאו שליח נמי כיון דלמתרם קאי, ועוד דהוי מצוה דגלוי דעת למפרע סגי". ע"ש. הרי מצינו שלדעת הרמב"ם אף כשאין שליחות עדיין אמרינן שאם הוא ניחא ליה לבעל הבית זה נחשב כשליחות, ודלא כדעת הרשב"א הנ"ל. ולכן אף בנד"ד הוא ניחא ליה שאם לא כן העיסה מתקלקלת, ואף שהב"י בס"שכו. הקשה על סברת הסמ"ק שכתב שהמגבל יכול להפריש בלא רשות, מ"מ נראה שאף הוא מודה שאם העיסה מתקלקלת אז ודאי הוא ניחא ליה, ואף בלי רשות מותר להפריש חלה. וידוע הוא ששאר הראשונים לא סברו כהרמב"ם בזה, אלא לדעתם בעינן שליחות כנראה בפ" אלו מציאות אליבא דמ"ד יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש. וכן נראה דעת הרמב"ן בקידושין נב: בד"ה לא אמרו, וכן נראה

סימן פח.

**שאלה:** האם נחתום ישראל שהוא שותף עם נכרי, חייב להפריש חלה מעיסתם, ואם תאמר כן, האם יש להפריש בברכה.

**תשובה:** (א) כתב מרן בס"ש. ב. "עיסת השותפין חייבת." דהיינו ששני השותפים הם ישראלים, ובסע"ג הוא כתב, "ישראל שהוא שותף עם העכו"ם, אם אין בחלק הישראלי כשיעור פטורה, ואם יש בה כשיעור חייבת, ויכול להפריש מיניה וביה." הרי שפסק מרן שהשותף עם נכרי חייב להפריש חלה, ומבואר בב"י שמרן אזיל כשיטת הרא"ש באות ו. בהלכות חלה שלו שכתב, "יראה דא"א להפריש מיניה וביה דכשיעור חלה שיפריש א"א שלא יהא בו מעיסת נכרי, ונמצא שמפריש מן הפטור על החיוב, אלא לש כשיעור חלה ומניח אצל העיסה ומפרישה לחלה, ומיהו נראה דיכול להפריש מיניה וביה דיש בילה בדבר לח לכ"ע, ובשיעור חלה שיפריש א"א שלא יהא בו משל ישראל, וחלה אין לה שיעור מן התורה." אולם מצינו בב"י שם שיטה אחרת, והיא סברת הספר תרומה, ולדעתו יש לחלק, "דכי קנו הקמח יחד ישראל והנכרי פטורה, דבכל פורתה יש לנכרי חלק בו, ומתנייתין (דפ"ג דחלה) דמחייבת מיירי בקנו כל אחד לבדו הקמח ואח"כ לשו קמחן יחד." ולפי זה י"ל שבנד"ד כיון שהישראל והנכרי קונים הקמח ביחד, הישראל פטור מהפרשת חלה. ועוד מצינו בב"י שהוא הביא מ"ש הכלבו, וז"ל "בירושלמי העושה עיסתו עם הנכרי פטור מן החלה, ויש מעמידין הירושלמי בשנכרי עומד עליו שהדבר מפורסם שידו באמצע." ולכן אף בנד"ד הוא מפורסם שהנכרי הוא השותף, ולכן אף כשיש שיעור כדי להפריש חלה ממנו, מ"מ עדיין הישראל פטור בנד"ד.

**אלא** י"ל שכיון שמרן פסק כהרא"ש, הכי נקטינן, ואין לומר בזה ספק ברכות להקל אף כנגד מרן, ויש לחוש לדעת הספר התרומה והכלבו ואין לברך, שזה אינו משום שלדעת הרדב"ז בח"א ס"רכט. כל שיש מחלוקת במצוה ולא בברכה אין לומר סב"ל. ולכן אף בנד"ד המחלוקת היא במצוה, דהיינו אם יש חיוב להפריש חלה מעיסה זו או לא, וכיון שלדעת מרן אנו קי"ל כהרא"ש, ממילא שיש לברך. ואף שבדרך כלל אין אנו סומכין על סברה זו של הרדב"ז, מ"מ כיון שלדעת מרן יש לברך כיון שהוא פסק כדעת הרא"ש, אז שפיר הוא לעשות כאן צירוף בין דעת הרדב"ז ומרן. וכן מצינו סברה זו בחיד"א ומהר"י נבון כמבואר כל זה ביביע אומר ח"ה או"ח ס"מב. אות ד. ואילך. ע"ש. וכן

כתבתי בח"א ס"ק"ב. אות ו. ובס"קמז. אות י. בד"ה ולכן. ע"ש. ולכן שפיר הוא לברך בנד"ד.

(ב) **אלא** שעדיין יש לדון בזה, שאם לפעמים הישראל קונה הקמח מממון עצמו, ולא מממון השיתוף, וכן אם הנכרי עושה כן בממונו, ואז הם מביאים הקמח כדי לעשות העיסה ביחד, וזה כמ"ש הספר התרומה הנ"ל "בקנו כל אחד לבדו הקמח ואח"כ לשו קמחן יחד", אם עדיין יש להפריש מיניה וביה. ואף בזה סבר הרא"ש שיש להפריש חלה מיניה וביה והטעם הוא משום יש בילה, וכ"כ התה"ד בס"קצ. וז"ל "יראה דלהך עיסה שנילושה בשאור של נכרים הרבה תקנות יש בדבר, והמה מפורשים בדברי רבותינו המחברים. אשר מסיקים בהלכות חלה דיכול להפריש מיניה ולא חיישינן דילמא איתרמי לידי דשל נכרים וקמפריש מן הפטור על החיוב דקי"ל יש בילה בדבר לח וכ"כ בסמ"ק דחומרא יתירה היא הא דנוהגים להפריש ממקום אחר, אמנם במרדכי בהלכות א"י וחלה כתב בשם מהר"ם דאין להפריש בכה"ג מיניה וביה משום דקי"ל דאין בילה אלא ביין ושמן בלבד, ומצריך להפריש חלה גדולה יותר ממה שהיתה עיסה של נכרי שנתערבה והשתא ממ"נ יש דבאותה חלה מעיסה של ישראל, וכ"כ בדרשות הר"ח א"ז... ע"ש כל דבריו. הרי שאם יש להפריש מיניה וביה תלוי אם אמרינן יש בילה או לא, ודעת הרא"ש היא שיש בילה, ויש חולקין עליו.

**וכן** ראיתי בב"י בד"ה היתה, בשם מצאתי כתוב, שאף הוא סבר שאין בילה בעיסה, וז"ל "מצאתי כתוב, אשר שאלת על עיסה הנלקחה מן הנכרי והיא פטורה מן החלה ולש בביתו עיסה אחרת ומצרפן ביחד, ובעיסה שלש בביתו היה שיעור חלה כיצד מפריש חלה שלא יפריש מן הפטור על החיוב, נראה בעיני... וליכא לאפרושי נמי מיניה וביה מטעם יש בילה, שאמרו בפ"ק דראש השנה דף יג. צובר גרנו ונמצא תורם מהחדש שבו וכו' דהא מסיק התם לכל אין בילה חוץ מיין ושמן, אלא נ"ל שיפריש חלה גדולה כשיעור גדולה של נכרי ועוד, דהשתא ממ"נ נוטל חלה כמו כן מעיסה שלא הורמה חלתה, ודבר זה למדתי מדאמרינן בפרק התערובות פ: גבי דמים העליונים והתחתונים שנתערבו וכו' עד רוב העליונים דקא יהיב למעלה שיעור תחתונים ועוד." הרי כיון שאמר שמואל בראש השנה יג: "לכל אין בילה חוץ מיין ושמן", שוב אין ליטול חלה מיניה וביה שאין בילה בעיסה.

**וכן** ראיתי בגר"א בס"ש. שהוא הקשה על דעת הרא"ש, וכתב "במ"ש שיפריש מיניה וביה תמוה, דהא קי"ל בפ"ק

בתמרים ובגרוגרות בולל ונוטל דורסן ובוללן יפה כדי שיהיו מעורבין, ואזל לשיטתיה שאם התמרים כמות שהן אין בהן בילה וכדשמואל דאמר לכל אין בילה חוץ מיין ושמן. הרי משמע שהר"ש סבר כשמואל אבל לאו דוקא יין ושמן אלא אף תמרים וכדומה, דהיינו אם דורסים אותם ונתערבים יפה. וכן ראיתי במשנה למלך בהל" מעשר פ"ד. הל"ח. שאחר שהוא הביא דברי המהרי"ט הנ"ל הוא כתב, "והנה נראה לפי זה דמאי דקאמר שמואל לכל אין בילה חוץ מיין ושמן ע"כ לאו דוקא יין ושמן דה"ה לכל דבר הנבלל שנעשה הכל גוף אחד הוי כמו יין ושמן דיש להם בילה, וכדתנן בפ"ג דחלה הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה ונתן לתוך עיסה שהורמה חלתה כו' מוציא חלה אחת על הכל ולא חיישינן דילמא מפריש מן הפטור על החיוב משום דכיון דנתערב ונעשה הכל עיסה אחת יש בילה דומיא דין ושמן" ע"ש. וראיתי בפירושו הרא"ש על הר"ש במשנת דמאי הנ"ל בס"ק ד. וז"ל "ומן הפטור שבו על הפטור שבו, דסבר יש בילה אף בדבר יבש, אי נמי בדמאי הקילו." (ונראה שבשני תירוצים אלו הוא כיון להירושלמי שם). הרי בתירוץ הראשון אף בדבר יבש יש בילה, דהיינו אם נתערב יפה כדמוכח מהר"ש. ולענ"ד אין לחוש לתירוץ השני של הרא"ש, שלפי מה שהביא המשנה למלך ראייה מדין הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה ונותן לתוך עיסה שהורמה חלתה, מוכח שלא דוקא בדמאי איירי אלא אף לגבי חלה, יש בילה אף שאין זה יין ושמן, שלא דוקא יין ושמן אלא כל דבר שנבלל יפה בכלל יין ושמן. וכן נראה מהש"ך בס"שכד. ס"ק יח. שלדעת הרא"ש אף בעיסה יש בילה. ולפי זה שפיר פסק הרא"ש בנד"ד שיש להפריש חלה מיניה וביה, ואין להקשות עליו ממה שאמר שמואל בר"ה הנ"ל כדהקשה הגר"א, כיון שי"ל שהרא"ש סבר כהר"ש שלא דוקא יין ושמן אלא שיש בילה בכל דבר הנבלל יפה כמו לגבי יין ושמן.

**שוב** ראיתי בחזון איש ביו"ד ס"קצו. באות ג. שהוא כתב, "אבל הגר"א ז"ל יו"ד ס"של. חולק על הרא"ש דאף קמח בקמח אין בילה ועיקרו סברא שלא הביא רבינו ז"ל שום ראייה דאין בילה בקמח, ומהא דפ"ד דתרומות דמשמע שם דאע"ג דטוחנן אין בילה, התם טוחן רק שלא תהיינה ניכרות בין לבנות לשחורות, אבל דבר שאפשר לטחון לקמח ולבלול יפה יפה שפיר י"ל דחשיב לח בלח, וצ"ע למה קרי להו לדברי הרא"ש תמוהים." ע"ש וכן הוא שדברי הרא"ש שרירין וקיימין, אלא מ"ש החז"א לגבי הירושלמי אינו מובן, שכתוב שם בהל"ז, "בר פדיה אמר טוחן ומתיר, ואף על גב דבר פדיה אמר אין בלילה אלא

דראש השנה יג: לכל אין בילה כו' ועתוס' שם ד"ה חוץ כו', ולשון רש"י שם ד"ה חוץ אטעיתיה שכתב שדבר לח כו', ותוספות כתבו בפ"ג דמנחות כב: וש"מ שקמח הוא דבר לח, ולא היא, דוקא לענין תערובת בין יבש ללח שהחילוק הוא בין דבר המתערב לדבר העומד בעצמו משא"כ כאן... ובזה מודינא ליה אם לקחו מתחילה הדגן או הקמח בשותפות שיכול להפריש מיניה וביה שכל קורט וקורט שניהם שותפין בו ואין שיעור לחלה וכמ"ש בס"שלא יא. אבל כל שנתערבו בקמח אין תקנה אלא שיטול כל כך שיעלה ודאי מחלקו וכמ"ש בב"י בסוף סימן זה בשם מצאתי כתוב... ע"ש. הרי אף הגר"א לא סבר כהרא"ש מפני מה שאמר שמואל בראש השנה יג: שאין בילה אלא ביין ושמן, ואין ללמוד ממ"ש התוספות במנחות כב: שקמח הוא דבר לח, ששאני הדין של תערובת כדי לבטל איסור בהיתר, ועל זה כתבו התוספות שקמח הוא כלל, משא"כ לגבי הפרשה מן החיוב על הפטור לגבי חלה שאין בזה דין של ביטול.

ג) ולענ"ד אין להקשות על דעת הרא"ש כלל, ונראה שסבר הרא"ש כהר"ש בפ"ה דמאי מש"ה, שכתוב שם, "הלוקח מן העני, וכן העני שנתנו לו פרוסת פת או פלחי דבלה מעשר מכל אחד ואחד, ובתמרים ובגרוגרת בולל ונוטל, אמר רבי יהודה אימתי בזמן שמתנה מרובה אבל בזמן שמתנה מועטת מכל אחד ואחד." וכתב הר"ש שם, "בולל ונוטל. מלשון בלולה, דכשדורס התמרים או הגרוגרות יחד נבללים וקא מפריש מן החיוב על החיוב, אבל פרוסת ופלח דבלה אין נבללים ואתי לאפרושי מן הפטור על החיוב או מן החיוב על הפטור." הרי משמע שאף שאין התמרים בכלל שמן ויין עדיין יש בילה בהם, וצ"ל דהא דאמר שמואל בר"ה הנ"ל, הוא לאו דוקא שמן ויין אלא כל דבר שהוא נתערב יפה כמותם יש בהם בילה כשדורסים התמרים. ונראה שהר"ש למד כן מהירושלמי שם, וז"ל "ר"י יוחנן אמר עד כזיתים הניבללין, מתניתין פליגא על ר"י בגרוגרות ובתמרים בולל ונוטל, פתר לה עד כזיתין." ופירש הפנ"מ שם, "רבי יוחנן אמר יש בילה אף ליבש ועד כזיתין הנבללין, וכלומר שאם כותש אותו עד שיהא כזיתים והן נבלל זה עם זה דאז מהני בילה. מתני' פליגי על רבי יוחנן דקאמר עד שיהא כזיתים, והא תנינן בתמרים ובגרוגרות בולל ונוטל, אלמא דבדבר דשייך בו בילה אפילו הוא יותר מכזית מהני. פתר לה, להא דקתני בולל ונוטל שדורסן עד שיהיו כזיתים ואז בולל ונוטל." הרי שצריך דריסה כמ"ש הר"ש הנ"ל, ולא דוקא בשמן ויין. וכן נראה שהבין המהרי"ט בח"א ס"יח. שהוא כתב על דברי הר"ש הנ"ל, "ור"ש ז"ל פירש

ס"ת שלו, וכן כתב הרא"ש בהל"ס"ת באות י. וכן הוא ביבין שמועה אות תקטו. אלא עיין מ"ש היד מלאכי אות קעו. על כלל זה. וראיתי במהרי"ט הנ"ל לגבי דין זה של זיתים וענבים, שפירש כן בדעת הרמב"ם, וז"ל, "הרמב"ם סתם דבריו ולא פירש, שנראית דעתו לפרש המשנה כפשטה בזיתים וענבים, ונראה לי דהא לא חש להא דשמואל בפ"ק דר"ה, דאמר בהקומץ רבה אמר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן הלכה כר"ש שזורי, ואתי שפיר דסתם מתני' דחלה כוותיה אזלא, ור"י יוחנן לטעמיה דא"ר יוחנן הלכה כסתם משנה, וידוע הוא דהלכה כר"י יוחנן לגבי שמואל, כל שכן דר"י חנינא רביה קאי כוותיה, דאמרין בפ"ה הקומץ רבה (דף לא), אמר עולא אמר ר"י חנינא כל מקום ששנה ר"ש שזורי הלכה כמותו. הרי לדעת הרמב"ם יש בילה בעוד דברים מלבד מיין ושמן. וכן יש לדייק בלשונו הנ"ל שהוא כתב "כגון" זיתי ניקף כו', הרי לאו דוקא בזיתים וענבים אלא אף בשאר דברים יש בילה.

**אלא** שראיתי במראה הפנים בדמאי פ"ה הל"ה. בד"ה דבית, לגבי המשנה שם שאמרה "ובתמרים ובגרוגרות בולל ונוטל", שהוא הביא דין זה ברמב"ם בהל" מעשר פ"ד. הל"ח. וכתב לפרש דעת הרמב"ם, וז"ל "דטעמא דמתני' דבדמאי התירו אבל בעלמא אין בילה ביבש... דהא קי"ל כשמואל דאין בילה חוץ מיין ושמן... דבעלמא אין בילה ביבש אלא בהכא בדמאי התירו" ע"ש כל דבריו. הרי לדעת המראה הפנים, הדין בילה לגבי תמרים וגרוגרות הוא דין מיוחד לגבי דמאי שהקילו בו, אבל לגבי תרומה ומעשר אין בילה אלא ביין ושמן כדאמר שמואל. וכן ראיתי בערוך השולחן העתיד הל" דמאי ס"קטז. אות יח. ויט. שהוא הביא דברי הרמב"ם הנ"ל וכתב שהלכה כשמואל, אלא בדמאי הקילו ע"ש. ולענ"ד זה אינו, שהלא כתב הרמב"ם לגבי תרומה בפ"ב הל"יג. הנ"ל גם כן שיש בילה לגבי זיתים וענבים אף שלא נתרסקו. ועוד הוא כתב "כגון" דהיינו לאו דוקא בזיתים וענבים אלא אף בשאר דברים. הרי מבואר מזה שלא דוקא בדמאי הקילו אלא אף בתרו"מ. וכן ראיתי במשנה למלך הנ"ל בפ"ד דהל" מעשר הל"ח. שכתב, "ולפי זה הייתי יכול לומר דרבינו ס"ל דאין בילה אלא ביין ושמן ושאי הכא שהוא דמאי ובדמאי הקילו, אלא ממ"ש בפ"ב מהל" תרומות הל"יג. נתערב דבר שחייב בתרומה בדבר שאינו חייב כגון זיתי ניקף כו' משמע דאית ליה דאף דודאי יש בילה וכמ"ש מוהרי"ט בתשובה. הרי בתחילה כתב המל"מ כסברת המראה הפנים בדעת הרמב"ם, ואחר כך הוא חזר בו מפני מ"ש בהל" תרומה. הרי מבואר שלדעת הרמב"ם בכל דברים יש בילה, ודלא כשמואל.

ליין ושמן בלבד, מודה הוא הכא שהן נבללות. הרי נראה מזה שלא דוקא ביין ושמן יש בילה אלא בכל דבר שהוא טוחן כדי לבלול. וזה סיעתא להרא"ש. והגר"א שהוא הביא זה כתב שזה דוקא לגבי ביטול אבל לא לגבי הפרשת החיוב על הפטור, אבל הרא"ש לא סבר חילוק זה, אלא בין זה ובין זה יש בילה. ולכן מ"ש החז"א "דמשמע שם דאע"ג דטוחנן אין בילה", אינו מובן, אלא אדרבה ע"י הטחינה יש בילה, וצ"ע בכוונת החז"א. על כל פנים מצינו שדברי הרא"ש שרירין וקיימין.

**ד) ואף** שמצינו שיש חולקים על הרא"ש כמבואר בתה"ד הנ"ל, והם סברו שאין בילה אלא בשמן ויין ומה שאמר שמואל שיש בילה רק ביין ושמן הוא דוקא באלו ולא בדברים אחרים ודלא כדעת הר"ש והרא"ש הנ"ל, מ"מ מצינו מצד אחר שלדעת הרמב"ם יש בילה אף בדברים שאינם נדרסים ונתערבים יפה, וזה מפני שהוא לא פסק כשמואל כלל. וכן מצינו ברמב"ם בהל" תרומה פ"ב הל"יג. שהוא כתב "נתערב דבר שחייב בתרומה בדבר שאינו חייב, כגון זיתי ניקף שנתערבו בזיתי מסיק, וענבי עוללות בענבי בציר, אם יש לו פירות אחרות מוציא על החייב לפי חשבון, ואם אין לו אלא אלו מפריש תרומה תרומת מעשר על הכל וכאילו הכל חייב בתרומה". ומקורו הוא במשנת חלה פ"ג מש"ט. ופירש הר"ש שם, "וא"ת והאמר שמואל בפ"ק דר"ה דלכל אין בילה חוץ מיין ושמן, ודוחק להעמידה כמ"ד יש בילה, וי"ל דתחילה דורך ענבים וכותש זיתים, ועושה מענבים יין ומזיתים שמן ואח"כ מפריש" ע"ש. הרי משום מ"ש שמואל צריך לפרש שהוא דורך וכותש בתחילה, אבל הרמב"ם לא הזכיר דריכה וכתשיה כלל בדבריו, וגם בפירוש המשניות שם הוא כתב, "ואם אין אצלו זיתים אחרים יוציא מן הזיתים המעורבים", הרי הוא כתב בפירוש שהם זיתים ולא כתב שהוא יוציא מן השמן. ולכן צ"ל שהוא לא פסק כשמואל כלל, אלא כר"י שמעון בן שזורי, שכתוב בר"ה שם, "תניא רבי יוסי בן כיפר אמר משום ר"ש שזורי פול מצרי שזרעו מקצתו השריש לפני ר"ה ומקצתו השריש לאחר ר"ה, אין תורמין ומעשרין מזה על זה לפי שאין תורמין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש, כיצד הוא עושה צובר גרונו לתוכו, ונמצא תורם ומעשר מן החדש שבו על החדש שבו ומן הישן שבו על הישן שבו", הרי שלדעת ר"ש שזורי יש בילה אף בפול מצרי, עיין כל הסוגיא שם, ודלא כשמואל שם שאמר שיש בילה רק ביין ושמן. ולכן נראה שהרמב"ם פסק כר"ש שזורי, וכן מצינו במנחות לא. "כל מקום ששנה רבי שמעון שזורי הלכה כמותו". וכן הסכים הרי"ף לכלל זה כמבואר בהל"



כדעת הרא"ש, ואין לחוש למ"ש הגר"א בזה, ובפרט שמרן סבר כדעת הרא"ש.

(ה) ועוד י"ל לתרץ בעד הרא"ש שכתב שמותר להפריש מיניה וביה, וזה אף אם אמרינן דהא דאמר שמואל אין בילה אלא ביין ושמץ, הוא דוקא באלו ותו לא. וי"ל שהפירוש של בילה הוא, כשבכל התערובת הוא שוה כשיעור שיש קודם התערובת, כגון אם קודם התערובת יש שני שליש של חולין ושליש של טבל, אז בכל חלק של התערובת יש שני שליש של חולין ושליש של טבל, אבל אם אין בילה אז אה"נ שהחולין והטבל נתערבו אבל אין השיעור שוה בכל חלק וחלק של התערובת, דהיינו שמא בחלק אחד יש יותר משני שליש חולין ופחות משליש של טבל, ובחלק אחר יש פחות משני שליש של חולין ויותר משליש של טבל, הרי מצינו שכשאין בילה אין השיעור שוה בכל התערובת. וכן כתב רש"י בר"ה יג: "שיהא הכל נבלל יפה, ונמצא כשיתרום ויעשר יהא מן החדש במעשר לפי מה שיש חדש בגורן, ומן הישן לפי מה שיש בישן". הרי הערך של זה כנגד זה הוא שוה אחר הבילה כמו לפני הבילה. אמנם אף אם אנו אמרינן שאין בילה בעיסה, מ"מ עדיין י"ל שאף שאין הערך של טבל שוה בכל חלק של העיסה, מ"מ עדיין יש קצת טבל בכל חלק אף אם הוא מיעוטא דמיעוטא, וכיון שבזה"ז אין שיעור לחלה, וסגי בכל שהו מן התורה, וגם הוא ודאי שיש כל שהו של טבל בכל חלק של העיסה, ולכן מותר להפריש חלה מיניה וביה, וזה מ"ש הרא"ש "ובשיעור חלה שיפריש א"א שלא יהא בו משל ישראל, וחלה אין לה שיעור מן התורה". הרי אף אם אין בילה בעיסה כמו לגבי יין ושמץ, מ"מ יש קצת בילה כדי שיהיה כל שהו של טבל במה שהוא מפריש.

(ו) ועוד ראיתי בגר"א שם שהוא הקשה על הרא"ש, שהרא"ש כתב בהלכות חלה, "הא דפטורין בראשית הגז שותפות נכרי מן החלה, היינו בשאין בחלקו של ישראל כשיעור". וכתב על זה הגר"א "וכל דבריו תמוהים מה שהקשה מחולין, שם לא נזכר כלל שותפות עכו"ם בחלה אלא בתרומה, ומתרומה הקשה סה"ת וש"פ, והתם א"א לומר כתירוק הרא"ש דהא תרומה אף בכל שהוא חייב, אבל באמת דאיתמר לר"א אלעאי אבל רבנן אמרינן שם בלישנא בתרא ואב"א שותפות עכו"ם (בתרומה רבנן חיובו מחייבי) כו', וכמש"ל ס"שלא. יא. וכן תירוק סה"ת במסקנא". הרי לרבנן הישראל חייב בתרומה בשותפות עכו"ם. ולענ"ד אין מזה קושיא על הרא"ש, ובפרט שכן כתב הר"ש במשנת חלה פ"ג, ויש ללמוד מסברת ר"א אלעאי לסברת רבנן. כתוב שם לדעת ר"א אלעאי שסבר

מ"מ אף הרמב"ם מודה שאין בילה בקצת דברים, שבפ"ד הל"ח. הוא הביא דין המשנה בדמאי פ"ה הנ"ל, ומשמע משם שבתמרים וגרוגרות יש בילה, אבל לא בפרוסות פת ופלחי דבילה, וכן כתב המהרי"ט הנ"ל, "תנן בפ"ה דדמאי הלוקח מן העני וכן העני שנתנו לו פרוסות פת או פלחי דבילה מעשר מכל אחד ואחד, ובתמרים ובגרוגרות כולל ואוכל ונוטל, וע"כ לומר לפי שיטת הרמב"ם שיש חילוק בין דבר הדק שדרכו לימדד וכיון שמוצא במדה הרי הוא כלול ומעשר מן החייב שבו על החייב שבו וכר"ש שזורי דאמר יש בילה, אבל פרוסת פת או פלחי דבילה שמוציא פרוסה אחת או פלח דבילה אחת למעשר, ודאי אסור דשמא זה פטור היה והו"ל מעשר מן הפטור על החיוב". הרי אם הוא דבר גדול לא שייך בילה.

אלא שעדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הרמב"ם בפ"יג. דהל" תרומה הל"ד. "בד"א בדבר שאין דרכו להבלל כגון חטים לחטים או קמח לקמח, אבל דרכו להבלל כגון שמן תרומה לשמן חולין או יין תרומה ליין חולין אחר הרוב." ע"ש. הרי לכאורה נראה שזה כשמואל שאמר אין בילה אלא ביין ושמץ, אבל זה אינו שכאן איירי שנפלו חטים לחטים או שמן לשמן כמבואר בהל"ג. שם, ואין כאן אדם לערב אותם, אלא ממילא נתערבו, ובזה י"ל שדוקא משקים כגון שמן ויין נתערבו, משא"כ בקמח או חטים שהם נשארים במקומם כשהם נפלו, אבל אה"נ שאם בא אדם לבלל אותם, שפיר י"ל בהם שיש בילה. ושוב ראיתי בחזון איש ביו"ד ס"קצו. אות ג. שהוא פירש דברי הרמב"ם אלו כעין זה, וז"ל לגבי חטים וקמח, "י"ל שלא כלל יפה ולא הקילו אלא ביין ושמן דנבלל בתנועה לחוד, אבל קמח בקמח שכל שלא כלל יפה יפה יש לחוש..." ע"ש. מ"מ בנד"ד שהנחתום לש כל העיסה יפה יפה בידו או ע"י כלי, ודאי יש בילה לדעת הרמב"ם.

ולפי זה שפיר הוא לסמוך על דעת הרא"ש שיש בילה בעיסה, ודעתו היא האמצעית, דהיינו מצד אחד י"א שהלכה כשמואל שאין בילה אלא ביין ושמץ בלבד, ובאמצע יש דעת הרא"ש שהוא מודה שהלכה כשמואל אלא לאו דוקא בשמן ויין, אלא כל דבר שנבלל יפה, ובצד אחר יש דעת הרמב"ם שפסק כר"ש שזורי ולדעתו אף בזיתים וענבים שלא נתרסקו יש בילה כדביארתי לעיל. וכלל הוא בידינו שיש לפסוק כדעת האמצעית, וכן מצינו בבעל המאור בסוכה י. ובר"ן ביומא פב. בדין חינוך והשלמה, וכן הוא ברדב"ז ח"א ס"רמט. וכן הוא ביד מלאכי כלל תעז. ע"ש. ולכן בנד"ד שפיר הוא לפסוק

**תשובה:** (א) כתוב בחולין קכ. לגבי חמץ וחלב ושרץ שאם המחזהו וגמעו יש איסור תורה אף שהם משקים, ואחר כך כתוב בדף קכ: "תניא הטבל והחדש וההקדש והשביעית והכלאים כולן משקין היוצאין מהן כמותן". וכתב הרמב"ם בפ"י דהל' מאכלות אסורות "הטבל והחדש וההקדש וספיחי שביעית והכלאים והערלה, משקין היוצאין מפירותיהן אסורים כמותן ואין לוקין עליהן, חוץ מין ושמן של ערלה ויין של כלאי הכרם שלוקין עליהן כדרך שלוקין על הזיתים ועל הענבים שלהן". הרי במי פירות של שביעית אין לוקין עליהן. ויש לדון בזה שאפשר לומר שאף שאין לוקין עליהם מ"מ עדיין יש איסור תורה בזה, או שמא י"ל שיש בזה רק איסור דרבנן. וכתב הכסף משנה שם "הטבל והחדש וכו' אסורים כמותן. ברייתא בפ"י העור והרוטב קכ: ואע"ג דילף להו התם מקראי משמע לרבינו דאסמכתא בעלמא, וכדתן בסוף תרומות (פ"א. מ"ג) אין סופגים ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים, וה"ה לאינך דמאי שנא". הרי שסבר מרן שיש רק איסור דרבנן ואין לדמות דין זה לדין של חמץ חלב ושרץ. וראיתי בחזון איש למס' חולין קכ: שכתב, "ובכסף משנה כתב דאע"ג דילפינן מקרא משמע לרבינו דאסמכתא בעלמא וכדתנן בערלה, ותמוה מאד דהא קראי בחמץ וחלב כתיב, ופסקו רבנו לקמן פ"ד הל"ט לענין מלקות, וכן דרשא דהטמאים ע"כ דאורייתא דהא מצרכי להו התם בגמרא ע"ש. ולענ"ד אין מזה קושיא על הכ"מ ואה"נ שלגבי חמץ וחלב ושרץ שאם המחזהו וגמעו יש איסור תורה, מ"מ מ"ש בגמרא לגבי הטבל חדש וכו' הוא רק אליבא דר"א שם שסבר שיש איסור תורה אף במשקים היוצאין מהן, אבל לר"י יהושע שם, י"ל שאף שהוא מודה לגבי חמץ וחלב ושרץ שיש איסור תורה מ"מ הוא סבר שאין איסור תורה לגבי המשקים שיוצאין מטבל וחדש וכו' כיון שיש ללמוד מפרי פרי ומבכורים תרומה וערלה שאין איסור תורה במשקים היוצאין מן הפירות כמבואר בגמרא שם, ולכן אף שיש ללמוד לגבם מחמץ חלב שרץ, מ"מ זה רק אסמכתא בלבד כיון דפרי בעינן וליכא, ואנו קי"ל כר"י יהושע, כן נראה לבאר דעת מרן. וכן נראה מהמשכנות יעקב ביו"ד ס"סח. בסוף ד"ה והנה, שכתב, "רבחמץ כיון דדרשינן נפש לרבות השותה כגון המחזה חמץ וגמעו ממילא למשקה היוצא מהן ע"י שרייה ובישול כל שיש בו ממשו של קמח חמץ לא גרע מהמחזה... ולא ילפינן שאר איסורין מיניה כדאמר בפ"י העור והרוטב ובעינן בהו פרי וליכא". הרי כדפירשתי בדעת הכסף משנה.

(ב) וכן נראה מפסחים פרק כל שעה כד: שיש רק איסור דרבנן במשקה היוצא מהפרי, שכתוב שם "אמר ר' יוחנן

שלגבי ראשית הגז אף שותפות ישראלים פטורים כיון דאמר קרא צאנך, "חלה אע"ג דכתיב ראשית ואיכא למימר נילף ראשית ראשית מראשית הגז, מה להלן דשותפות לא אף כאן דשותפות לא, כתב רחמנא עריסותיכם, אלא טעמא דכתיב עריסותיכם הא לאו הכי הוה אמינא נילף ראשית ראשית מראשית הגז, אדרבה נילף מתרומה, ה"נ אלא עריסותיכם למה לי, כדי עריסותיכם". ופירש"י "אדרבה לילף מתרומה לחיובא. דהא בתרומה נמי כתיב ראשית ושותפות חייבת בה...". ועוד פירש"י, "כדי עריסותיכם. דבמדבר ניתנה להם תורה, ושם נאמר להם כדי עריסותיכם של עכשיו חייב בחלה, וכמה עיסת מדבר, עומר לגלגלת... ע"ש. הרי שלדעת ר"י אלעאי יש לילף חלה מתרומה ששותפות ישראלים חייבים בחלה, ומ"ש כדי עריסותיכם הוא ללמוד השיעור של חלה. ולפי זה יש להבין דעת רבנן בזה שלדעתם פשוט הוא ששותפות של ישראלים חייבים בתרומה, ולכן צ"ל שיש ללמוד ראשית ראשית מתרומה לחלה לגבי שותפות ישראל עם העכו"ם, ואף שלגבי חלה החלק של ישראל חייב בחלה כדמצינו לגבי תרומה, אבל מתי, כשיש "כדי עריסותיכם" דהיינו שיעור של חלה בחלק הישראלי. ולפי זה מובן שכשאין בחלק של ישראל כשיעור חלה, הוא פטור מחלה, וזה מ"ש הרא"ש "הא דפטורין בראשית הגז שותפות נכרי מן החלה, היינו בשאין בחלקו של ישראל כשיעור".

**ושוב** ראיתי במאירי בחולין שם, שכתב "עיסת השותפין ישראלים חייבת בחלה, היה גוי שותף בה עמו, אם יש בחלקו של ישראל כשיעור חלה חייב". הרי אף שהגמרא שם כתבה רק דעת ר"י אלעאי לגבי חלה, מ"מ כתב המאירי סברת רבנן שהיא ההלכה, דהיינו ששותפין ישראלים חייבים, ומ"מ רק כשיש שיעור בחלק של ישראל, ומשמע שכן יש לדייק מהגמרא שם, ואף שדין זה בפ"ג במשנת חלה, מ"מ נראה שכן יש לדייק בגמרא הנ"ל, וכדביארתו לעיל.

הרי לפי כל זה י"ל שהישראל שהוא שותף עם נכרי חייב להפריש חלה בברכה, בין אם הם קונים הקמח ביחד בממון השיתוף, ובין אם כל אחד קונה הקמח מממון עצמו ואחר כך מצרפים הקמח, וכדעת הרא"ש ומרן.

#### סימן פט.

**שאלה:** האם חולה שאין בו סכנה יכול לשתות המיץ שנשחט מתפוזים שהם אסורים משום שביעית.

סכנה הוי להך שינויא, וערלה בחו"ל אסור הלמ"מ ואיסור דאורייתא הוא, ושרי ליה שלא כדרך הנאתן, ע"כ דאין בו איסור דאורייתא דאל"ה לא הוי שרי ליה לחולה שאב"ס, והא ודאי מילתא דפשיטא דכולהו מיקרי שלא כדרך אכילתן כיון דאסירי לעשותן בתרומה ושביעית דניתנו לאכילה" ע"ש. הרי לפי זה אין איסור אלא מדרבנן להרמב"ם במי פירות חוץ מזיתים וענבים כמבואר לעיל. ועיין עוד בזה בחכם צבי ס"כ. ומ"ש האחרונים הנ"ל על דבריו.

ג) וראיתי בחזון איש הנ"ל שהוא כתב לבאר דינים אלו, וז"ל "ובשביעית וחדש לא נתפרש, ואפשר כיון דהוא איסור הבא מאליו ילפינן להו משרצים דהיוצא מהן כמותן כדאמר בסוגיא שם, או דילפינן להו מערלה שאין היוצא מהן כמותן, ומסתבר דלחומרא מקשינן". ולענ"ד אין לאזיל לחומרא לגבי חדש ושביעית, שהלא הרמב"ם כולל כולם בדין אחד, ולכן משמע שבכולם יש רק איסור דרבנן, וגם לפי מ"ש האחרונים הנ"ל שאנו קי"ל כר"י יוחנן ור"י זירא שמשקה הבא מפירות הוי שלא כדרך הנאתן, אז שפיר י"ל שאף שביעית וחדש בכלל זה, וגם בהם הוי רק איסור דרבנן.

ואם תאמר שאם אנו קי"ל שהמשקה מהפירות הוי שלא כדרך הנאתן ויש רק איסור דרבנן, אז אף לגבי חמץ וחלב ושרץ י"ל שאנו לא קי"ל כהגמרא בחולין כס. שיש ללמוד מנפש שאף נימוחו יש איסור תורה, וזה אינו שי"ל שכיון שיש ריבוי של נפש וגם הטמאים מצינו שיש להם דין מיוחד ואף במשקה יש חיוב אף שמשקה מפירות הוי שלא כדרך הנאתן. ועוד י"ל שאף דנימוחו בחמץ נחשב דרך הנאתן ודלא כדמצינו לגבי פירות, וכן נראה מהמהר"ם חלאוה בפסחים כד: שכתב, "ולא תקשי לך המחזה את החלב וגמעו חייב וכן בחמץ וכן בנבלה וכן בשרצים כדאייתא בפ"י העור והרוטב, דהתם ע"י בישול דרכו הוא דבבשול נמחה, וכי תימא א"כ למה לי התם קרא נפש לרבות את השותה כיון דדרך אכילה הוא, א"ל דהוה אמינא כיון דכתיב לא תאכלוהו דוקא באכילה הוא דאסור קמ"ל. ע"ש. וכן הוא בפסקי ריא"ז בפסחים שם בפ"ב הל"א אות ז. שלגבי גמעו חמץ שכן דרך זקנין והחולים שדרך אכילתן בכך ע"ש. הרי מבואר מכל הנ"ל שיש רק איסור דרבנן במשקה שבא מפרי מלבד מענבים וזיתים.

ד) אמנם ראיתי בלחם משנה על הרמב"ם שאף הוא סבר שהרמב"ם פסק כר"י זירא הנ"ל, אלא שהוא סבר שעדיין יש איסור תורה בזה כיון שלדעתו שלא כדרך הנאתן אין

כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן... אמר ר' זירא אף אנן נמי תנינ' אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד, ואילו מתותם תאנים ורמונים לא, מאי טעמא לאו משום דלא קאכיל להו דרך הנאתן, אמר ליה אביי בשלמא אי אשמעינן פרי גופא דלא קאכיל ליה דרך הנאתו שפיר, אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא". הרי נראה שאנו קי"ל כר"י יוחנן כנודע, ולכן י"ל שאף אנו קי"ל כר"י זירא שהביא סיעתא לדברי ר' יוחנן, ולכן צ"ל שהזיעה מפירות שביעית חוץ מזיתים וענבים הוי אסור רק מדרבנן כיון שזה הוי שלא כדרך הנאתן. וכן כתב הפני יהושע בק"א לקידושין לגבי חדש, בד"ה גרסינן, מגמרא הנ"ל בפ"י כל שעה, וז"ל "דהא דרבי יוחנן הלכה פסוקה היא, וא"כ לפי זה כיון דאפילו באכילה גמורה שלא כדרך אכילתן לא מיתסר מדאורייתא, כ"ש במשקין היוצאין מהן דהוי זיעה בעלמא דבכל איסורין יש לנו לומר דלא מיתסרו" ע"ש. וכן הוא בזרע אמת ביו"ד ס"מב. בד"ה מאחר, שכתב, "דפסק הרמב"ם כר"י זירא דלדידיה אין טעם האיסור בשאר משקין משום זיעה בעלמא הוא כאביי, אלא ה"ט משום דהוי שלא כדרך הנאתן כר"י ומש"ה פסק דאסורים אלא שאין לוקין עליהם כדס"ל ז"ל בכל האיסורים שלא כדרך הנאתן כמ"ש לקמן, וכן נראה מדיקדוק דבריו הנ"ל שסתם וכתב דבכל האיסורים אין לוקין על המשקים היוצאים מפירותיהן חוץ מהיוצא מזיתים וענבים ע"ש, ולא הביא שום לימוד על זה, ואי הוה ס"ל דמצד הסברא החיצונה המשקה מכל הפירות זיעה בעלמא הוא אלא דגזירת הכתוב הוא גבי זיתים וענבים לחייב כדעת אביי... א"כ הי"ל להרמב"ם להביא הלימוד להודיע מנ"ל דבזיתים וענבים היוצאים מהם כמותן, אצ"ל דס"ל דיש טעם בדבר משום דהיוצא מזיתים וענבים הוי דרך הנאתן, משא"כ היוצא משאר מינים כר"י זירא וכו"ל. ומעתה שפיר כתב הרמב"ם דמשקים היוצאים מהם אסורים כמותן, משום דודאי כל האיסורים אף דאכיל להו שלא כדרך הנאתן אסורים מדרבנן מיהא" ע"ש. הרי אף הוא סבר שזיעת הפרי הוי שלא כדרך אכילתן, והאיסור הוא רק מדרבנן, מלבד מענבים וזיתים.

וכן ראיתי במשכנות יעקב הנ"ל, שאף הוא כתב שלהרמב"ם הנ"ל האיסור של זיעת פרי רק מדרבנן, והוא מפני שזה בכלל שלא כדרך הנאתן כדמוכח מפ"י כל שעה, והוא כתב "ויש להביא ראיה ברורה מהש"ס דשלא כדרך הנאתן אין בהן אפילו איסור דאורייתא מהא דמר בריה דרב אשי שייף לה לברתיה בגוהרקא דערלה ואין מידי דרך הנאתן קא עבידנא, והא התם חולי שאין בו

**אלא** נראה לענ"ד שאין לחוש לזה, שהלא סתם הרמב"ם דבריו ולא חילק כלל בין אם רגילין לסחוט הפרי למשקה או לא ובכל אופן אין לוקין, אף שהוא ידע שבימי התלמוד היו עושין כן. הרי משמע שאין זה מעלה או מוריד, ועדיין אין לוקין. ונראה שהטעם הוא מפני שאף שנוהגין לסחוט הפרי, מ"מ עדיין עיקר תשמיש החשוב בפרי הוא לאכילה, ולכן משום זה רק אכילה הוא דרך הנאתו. ויש לדמות זה למ"ש הפרי תואר הנ"ל, וז"ל "נקטינן לדעת הרמב"ם דבכל האיסורין האסורין בהנאה לא לקי אלא אכילה כדרכם, אבל שלא כדרכם בכל איסור מדאורייתא לא לקי ושרי לחולה שאין בו סכנה, ובב"ח וכלאי הכרם לקי גם שלא כדרך הנאתו בכל גוונא. ולדעת התוספות ורש"י לא כן הוא, דגם שלא בדרך אכילה משכחת לה דרך הנאתו כגון חלב למשוח בו עורות ולקי עליה, ושלא כדרך הנאתו כגון ע"ג מכתו או אכלו חי". ע"ש. הרי לדעת הרמב"ם אף שלמשוח עורות הוא דרך הנאה כמ"ש רש"י והתוספות, מ"מ עדיין זה נחשב שלא כדרך הנאה לגבי אכילה. ולכן אף בנד"ד הכי י"ל, שאף שיש דרך הנאה לשמות מי פירות כמו שמצינו בבית מנשה בר מנחם, מ"מ עדיין זה נחשב שלא כדרך הנאה לגבי אכילת פירות.

**ועוד** י"ל, שכל זה לדעת האחרונים הנ"ל שפירשו שטעם הרמב"ם הוא מפני שהמשקה שיצא מהפרי הוא שלא כדרך הנאתו, אבל לדעת הכסף משנה הנ"ל הטעם שיש רק איסור דרבנן הוא משום שיש לדמות כל משקה הבא מפירות לערלה ביקורים ותרומה כדעת ר"י יהושע בחולין ככ: ולכן אף אם באותו מקום הוא דרך הנאה לשמות המי פירות מ"מ עדיין הוא אינו לוקה כיון שאין כאן אכילת פרי.

**וראיתי** בחזון איש הנ"ל בד"ה והנה הנסחטים, שהוא דן לגבי מיץ תפוזים וקדושת שביעית, והוא הביא התוספות בחולין קיב: ד"ה ורוטבן, שכתבו בגמרא שם "הטמאים, לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן". וכתבו התוספות "וא"ת ותיפוק ליה ממשרת ליתן טעם כעיקר דמשם אתה דן לכל התורה כדאיתא בפ"א אלו עוברין (פסחים מד:), וי"ל דעיקר דרשה לא איצטריך אלא לצירן ושאר הוי אסמכתא בעלמא". הרי שדוקא בציר דהוי מליחה בלבד בעינן הטמאים, אבל לא בבישול שבזה אמרינן טעם כעיקר. וכתב על זה החז"א "דדוקא היוצא ע"י מליחה וסחיטה אבל היוצא ע"י בישול היינו טעם כעיקר". הרי מי פירות שהוא זיעה בעלמא דומה לציר. ולפי זה דן החז"א לגבי שיטת הרשב"א, והוא כתב "דעת הרשב"א בברכות לח. דאין חילוק בין משקין היוצאין ע"י בישול או ע"י סחיטה, אלא החילוק בין עומדין לכך או לא, וכל שעומדין לבישול

בו מלקות אבל עדיין יש בו איסור מן התורה, וז"ל "וכיון דקי"ל כר" יוחנן וכדפסק רבינו לקמן, אית לן לומר דהסייעתא הוי סיעתא ופירושה דמתני' קמא דתותים ורמונים לא, משום דהוי שלא כדרך הנאתו, אבל מ"מ אסורין מן התורה שכל איסור שאוכל שלא כדרך הנאתו איסורא איכא, וברייטא דטבל והחדש וכו' משקים היוצאים מהם כמותם דהוי שלא כדרך הנאתו איכא בהו איסורא מיהא". ע"ש. ונראה שהוא אזיל כשיטת הרב המגיד בפ"ח דמאכלות אסורות הל"טז. שכתב, "ואפילו סיכה שהיא קרובה לשתייה, אמרו בגמ' גבי רבינא שהיה סך בתו בפרי של ערלה במקום חולי שאין בו סכנה, דלאו דרך הנאתו הוי, ולפי זה הרי איסור הנאה כדין חצי שיעור שאסור מן התורה ואין לוקין עליו". ע"ש. הרי שסבר הרב המגיד שעדיין יש איסור תורה בשלא כדרך הנאתו, אבל גם זה מותר לחולה שאין בו סכנה, אף שעדיין יש כאן איסור תורה. ועיין שם בלחם משנה מה הוא פירש לדעת הרב המגיד, ועיין עוד בזה במשנה למלך פ"ה יסודי התורה הל"ח. בד"ה וראיתי לה"ה, ועיין בפרי תואר יו"ד ס"פז. ס"ק א. ועיין בזרע אמת יו"ד ס"מז. אמנם אין נ"מ לנד"ד שהלא לכ"ע המי פירות הוי שלא כדרך הנאתו ואם יש חולה שאין בו סכנה הוא מותר לשמות המשקה בין אם הוא רק איסור דרבנן לרוב הפוסקים, ובין אם עדיין יש כאן איסור תורה לדעת הרב המגיד והלחם משנה.

(ה) **אמנם** יש לדון בדבר אחר, דהיינו כיון שמצינו הרבה מקומות בעולם שנוהגין לסחוט תפוזים כדי לשמות המשקה, א"כ אין זה נחשב שלא כדרך הנאתו. וכן מצינו בפ"א חבית קמד: שכתוב שם שבבית מנשיא בר מנחם היו סוחטין ברמונים, ופירש"י "היו רגילין לסחוט רמונים בחול, אלמא איכא דסחיט להו הלכך בשבת אסור". וגם כתוב שם "מנשיא בן מנחם הוי רובא דעלמא, אין דתנן המקיים קוצים בכרם ר"א אומר קדש, וחכ"א אינו מקדש אלא דבר שכמוהו מקיימין, וא"ר חנינא מ"ט דרבי אליעזר שכן בערביא מקיימין קוצי שדות לגמליהם, מידי איריא דערביא אתרא, הכא בטלה דעתו אצל כל אדם" ע"ש. ופירש"י "אתרא. הוא וחשיבות דרבים הוי חשיבותא". ולפי זה אף בנד"ד י"ל שיש חשיבות דרבים לגבי המיץ תפוזים ולכן שוב אין לומר שהמשקה הוי שלא כדרך הנאתו. ועיין בבית יוסף באו"ח ס"שכ. בד"ה תותים, שהוא כתב "בימי התלמוד היו עושין יין מתפוחים כדאיתא בס"פ אין מעמידין מ:". ולכן אף בזה י"ל שזה בכלל דרך הנאתו. ועיין עוד בזה במ"א באו"ח שם ס"ק ב. ובחמד משה ס"ק ג. ובפתח הדביר אות א.

(ו) ויש להוסיף על הנ"ל, ולכאורה נראה שיש להתיר בנד"ד מטעם ספק ספיקא, דהיינו, שמא המשקה היוצא מן הפירות הוא בכלל שאינו דרך הנאתו, ואת"ל ששתיית המשקה בכלל דרך הנאתו אז שמא ההלכה כמ"ד שכל איסורי דרבנן אף בדרך הנאתו מותר לחולה שאין בו סכנה. וכן ראיתי בזרע אמת יו"ד ס"מז. שהשאלה שם היא אם מותר ליתן מרק של נחש לחולה שאין בו סכנה, והוא השיב בתחלת דבריו, "אלא למ"ד נמי דה"ה לאיסור דרבנן דרך הנאתם דשרי' להו לחולה שאין בו סכנה כמ"ש הר"ן שם בשם י"א, מ"מ אסור ליתן מרק זה לחולה שאין בו סכנה דהא קי"ל כר"ת ודע' דטעם כעיקר דאורייתא." הרי מזה נראה שלמ"ד דשרי' בר"ן בפסחים כה. איסור דרבנן מותר באכילה ושתייה לחולה שאין בו סכנה אף בדרך הנאתו. וכן נראה מהזר"א שם בד"ה ונבוא, לגבי נתינת דבר מר בתוך המרק של נחש, וז"ל "דבאנו למחלוקת של הר"ן עם הי"א שהביא בפ"ו כל שעה ופ"ו אין מעמידין אי שרו איסורי דרבנן בדרך הנאתו לחולה שאין בו סכנה כי היכי דשרו איסורי דאורייתא שלא בדרך הנאתו או לא וכנ"ל בתחילת דבריו, דהא ה"נ האיסור שעושה לבטל הדבר איסור בדבר מר הו"ל איסור דרבנן כדרכו דלא שייך לומר בזה שעושה האיסור שלא בדרך הנאתו". הרי מבואר בדבריו שיש מ"ד בר"ן שסבר שאיסור דרבנן מותר באכילה ושתייה אף בדרך הנאתו לחולה שאין בו סכנה.

**אמנם** לענ"ד זה אינו, שהי"א שמתירין בר"ן שם מתירין איסור דרבנן דרך הנאתו רק בהנאה בלבד ולא באכילה ושתייה, ולכן אף לדעתם אין לשתות המרק של נחש בנדון של זר"א הנ"ל, וגם אין לשתות המיץ תפוזים בנד"ד אם הוא נחשב דרך הנאתו. וכן הוא, וז"ל הר"ן בפסחים כה. "וראיתי מי שכתב דמהא שמעינן דמתרפאין בכל איסורי הנאות של דבריהם כגון חמץ שעבר עליו הפסח וכלאי הכרם בחוצה לארץ אפילו בחולה שאין בו סכנה, ומיהו לענין אכילה אין לנו דאפשר שעשאו כשל תורה שלא להתרפאות בהם שלא במקום סכנה, ואני אומר שאם באנו לחלוק אפשר שאין מתרפאין אף באיסורי הנאות של דבריהם בדרך הנאתו דדילמא קילי טפי איסורי תורה שלא בדרך הנאתו מאיסורין של דבריהם בדרך הנאתו". ונראה מזה שמ"ש הר"ן "ומיהו לענין אכילה אין לנו", כל זה בכלל דעה הראשונה, ולכן מבואר שאף לדעה הראשונה אין להתיר אכילה ושתייה באיסור דרבנן בדרך הנאתו. ונראה שהזר"א הבין שה"מיהו לענין אכילה" הוא דעת הר"ן, שהזר"א העתיק דעה הראשונה בד"ה הן, והוא השמיט "ומיהו לענין אכילה וכו'", ונראה שזה מפני שהוא סבר שאין זה בכלל דעה הראשונה אלא הוא רק מ"ש הר"ן

משקין היוצאין ע"י בישול חשיב עיקר הפרי ואמרינן בו טעם כעיקר ומברכין על טעמו בפה"ע, וכל שאינו עומד לכך חשיב זיע ואף טעמו ע"י בישול חשיב זיע, ומשמע דאם עומד לסחיטה נמי היוצא מהן חשיב פירי... ויש לעיין לדעת הרשב"א אם זהו דין מוכרע שאין כל הפירות עומדין לסחיטה ואף אם ישתנה הדבר בדור מן הדורות בטלה דעתם, או דיינינן הדבר בכל דור, ומהא דפריך עירובין כח. ובבבלי הוי רובא דעלמא, וכן בשבת קמ"ד: משמע דאין מתחשבין בדורות שעברו, וא"כ נשתנה הדבר נשתנה הדין, ולפי זה י"ל לדעת הרשב"א דמיץ של תפוז הוי בכלל עומד לסחיטה בזמננו. הרי מבואר שלהרשב"א כיון שהתפוז עומד לכך אין זה זיעה בעלמא וזה דומה לטעם כעיקר ויש לברך על מיץ תפוז בפה"ע, ולכן מימילא שלוקין עליו משום ערלה ושביעית וכדומה.

**ולענ"ד יש להשיב על זה לפי מה שפירש הזרע אמת באו"ח ס"ל.** בד"ה ועוד נראה, בדעת הרשב"א, וז"ל "דגם לפי חילוקו של הרשב"א דמחלק בין היכא דנטעי ליה אדעתא דלאוכלם חיים להיכא דנטעי ליה אדעתא דלבשלם, עכ"ז גם הוא מוכרח לחלק החילוק של תשובת הרא"ש לפי דרכו, דהיינו דאף אם הוא מין דנטעי ליה אדעתא דבישול עכ"ז אין לברך על מימיהם כברכת הפרי אא"כ בישולם כשביל הפרי עצמו, דאז המים נגררים אחר הפרי, משא"כ היכא דמבשלים הפרי כדי ליתן טעם במים דאז המים אינם נמשכים אחר הפרי, ומש"ה מברכין עליהם שהכל, דאל"כ תיקשי משתיית דברכות לה. הנ"ל ושכר שעורים דב"ב צו. הנ"ל דמברכין עליהם שהכל, והרי השעורים ודאי נטעי להו גם כן אדעתא דלבשלם, ובשלמא בשתיית י"ל כמ"ש הרשב"א שם בחידושיו דה"ט דמברכין עליה שהכל משום דאין דרך לשתותו ככה"ג אלא לרפואה והוי שלא בדרך הנאתו וכמש"ל, אבל בשכר שעורים דליכא למימר האי טעמא קשה גם לדעת הרשב"א אמאי לא מברכין עליה בפה"א כברכת שעורים כמו דמיא דשליקי, אצ"ל כחילוק תשובת הרא"ש הנ"ל. ע"ש כל דבריו. הרי מבואר שלדעת הרשב"א לא אמרינן לברך בפה"ע על מי פירות אלא כשבשלו הפירות כדי לאכול הפירות, אבל אם בשלו הפירות רק משום מימיהם והם השליכו הפירות אחר כך, אז ודאי שיש לברך שהכל וכתשובת הרא"ש. ולפי זה הכי י"ל לגבי מיץ תפוזים שהם השליכו התפוזים אחר כך שכל כוונתם רק על המיץ, ולכן לדעת הרשב"א יש לברך על זה שהכל, ולכן ממילא שאין לומר בזה טעם כעיקר אף שהתפוז עומד לכך, ודלא כמ"ש החז"א הנ"ל. הרי לפי זה אף לדעת הרשב"א אין איסור תורה על המיץ תפוזים.

על דבריהם. וראיתי בחידושי הרמב"ן שם בפסחים כה: שהוא דעה הראשונה בר"ן, וז"ל "וכיון דאיסורא דרבנן במקום חולי אע"פ שאין בו סכנה מותר, ושמענין מינה דמתרפאין באיסורי הנאה של דבריהם כגון חמץ שעבר עליו הפסח וכלאי הכרם בחוץ לארץ, אע"פ שאין בו סכנה, ומיהו לענין אכילה אין לנו, אפשר שעשאו כשל תורה שלא להתרפאות בהן אלא במקום סכנה." וכן הוא בריטב"א שם ולמדנו שמתרפאין באיסורין של דבריהם אפילו שלא במקום סכנה ובלבד לענין הנאה אבל לאכילה ושתייה לא שמענו בשום מקום" ע"ש. וכן הוא ברמ"א ביו"ד ס"קנה. ג. והש"ך ס"ק יד. ובס"ק טו. פירש הש"ך שזה מותר אפילו דרך הנאתו. הרי מבואר שהרמב"ן והריטב"א הם דעה הראשונה בר"ן הנ"ל, ולכן מוכח דלא כהבנת הזר"א שסבר שלדעה הראשונה אף אכילה ושתייה מותר. ויש להגדיל הקושיא על הזר"א, שהוא כתב שם בד"ה ונבוא "אי לדעת רש"י ורמב"ן ורשב"א ודאי צ"ל דס"ל כהר"ן דכל שעה הנ"ל, דע"כ לא התירו אלא איסורי דאורייתא שלא כדרך הנאתו אבל לא איסורי דרבנן בדרך הנאתו". וזה תמוה, שהלא הרמב"ן הוא עצמו דעה הראשונה בר"ן הנ"ל שהתיר איסור דרבנן בדרך הנאתו לחולה שאין בו סכנה מלבד מאכילה ושתייה. ולכן אין לומר הספק ספיקא הנ"ל.

ז) מ"מ אף שאין לעשות הס"ס, מ"מ עדיין יש להתיר בנד"ד כיון שלדעת הפנ"י והזר"א והמשכנות יעקב הנ"ל המשקה מפירות הוא בגדר של שלא כדרך הנאתו, ואנו קי"ל כהרמב"ם בפ"ה דהל" יסודי התורה שלחולה שאין בו סכנה הנאה שלא כדרך הנאתו מותר אפילו באכילה ושתייה כמ"ש מרן בס"קנה. ג. ואף לדעת הלחם משנה שסבר שהמשקה הוא שלא כדרך הנאתו אלא עדיין יש בו איסור תורה, מ"מ הלא הוא סבר כהרב המגיד שיש להתיר איסור תורה בשלא כדרך הנאתו. ואף את"ל שהמין תפוזים הוא דרך הנאתו, מ"מ עדיין יש להתיר כיון שי"ל שיש כאן תרי דרבנן, דהיינו שכתב הכסף משנה הנ"ל שהאיסור רק אסמכתא בעלמא, וגם כתבו כמה ראשונים ששמיטה בזמן הזה הוא רק מדרבנן כנודע, ולכן יש כאן תרי דרבנן, ואף שהרמב"ן והריטב"א הנ"ל לא התירו אכילה ושתייה בדרך הנאתו באיסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה, מ"מ י"ל שאף הם מודים שיש להתיר אם יש תרי דרבנן, ויש לדמות זה לדיני שבת שהתירו חכמים שבות דשבות לצורך מצוה או לחולה כמבואר באו"ח ס"שז. ה. ע"ש. ואף שיש ראשונים שסברו ששמיטה בזמן הזה היא עדיין מדאורייתא, מ"מ עדיין יש לצרף מ"ש לעיל שהעיקר הוא ששתיית המשקה הוא שלא כדרך הנאתו.

ולכאורה יש להקשות על מה שכתבתי מדעת תשובת הרא"ש בכלל ב. ס"א. שלגבי חדש הוא אוסר שכר שעורים. ולכן נראה שאף שזה משקה מ"מ עדיין יש איסור וכ"כ הש"ך בס"רצג. ס"ק ו. וכתב המשכנות יעקב הנ"ל "ולענין שכר העשוי מחדש, הנה הרא"ש ז"ל בתשובה והמרדכי החמירו בדבר אם ידוע שנעשה מחדש, אם לא שידוע שרובן נעשים מישן, ומשמע מדבריהם דאפילו בספק יש להחמיר דחשיבי ליה לאיסור דאורייתא משום טעם כעיקר על פי שיטת התוספות והרא"ש שפי' טעם כעיקר דאורייתא. וכן נראה מהרא"ש שם שכתב, "והדבר ידוע שהשעורים נותנין טעם במים", הרי משמע שהאיסור משום טעם כעיקר. ולכן הכי י"ל בנד"ד, ואין זה בכלל שלא כדרך הנאתו כיון שסבר הרא"ש שיש איסור תורה בזה. אמנם זה אינו, שסחיטת פירות גרוע טפי משריית שעורים, דלא אמרינן לגבי סחיטת פירות טעם כעיקר כיון שזה רק זיעה בעלמא, משא"כ בבישול ושרייה ששייך בהם טעם כעיקר. עיין עוד בזה בתוספות בפסחים כד: בד"ה אלא. ותוספות חולין קיב: וכן הוא בחתם סופר יו"ד ס"פא. שכתב, "דידוע דכל משקה היוצא מן האיסורים ע"י בישול הוא בכלל טעם כעיקר, אבל היוצא ע"י מציצה ומליחה או כה"ג לית ביה משום טעם כעיקר, ובזה מיושב קושיית התוספות דפסחים כד: סד"ה אלא ע"ש." ועיין ברש"ש לערלה פ"ג. שכתב, "דובשא דתמרי מברכין עליה שהנ"ב, ואפ"ה אמרינן שם מיא דסילקא כסילקא כו'. ע"כ צריך לחלק כמ"ש הרא"ש שם דע"י בישול נכנס טעם הפירות במים כו' ע"ש. וה"ה לענין ערלה וכיוצא בו. והב"י ס"רב. כתב ע"ד הרא"ש הנ"ל דה"ה אם שראן במים ועיין ט"ז שם." הרי שרייה נחשב כבישול ויש לומר בזה טעם כעיקר, וכן הוא בשכר שעורים, משא"כ בסחיטת פירות דהוי רק זיעה בעלמא, ואין לומר בזה טעם כעיקר. ועיין מה שכתבתי לעיל בשם החז"א. ולכן בנד"ד שסחיטת התפוז הוא רק זיעה בעלמא ואין לומר בזה טעם כעיקר ואין לדמות נד"ד להדין של שכר שעורים.

ולכן נראה שיש להתיר לחולה שאין בו סכנה לשותות המשקה שבא מהתפוזים שיש בהם איסור שביעית.

## סימן צ.

שאלה: האם האונן מותר בעשיית מלאכה.

דאסור בעשיית מלאכה משום דקי"ל כהרמב"ן שכן דעת השו"ע... ע"ש. הרי שלדעת הזר"א אף לדעת הרמב"ם הנ"ל האונן אסור במלאכה.

**תשובה:** (א) כתב מרן בס"ש מא. ה. "כל זמן שלא נקבר המת אינו חולץ מנעל וסנדל ואינו חייב בעטיפת הראש וכפיית המטה, אבל אסור לישב או לישן על גבי מטה אפילו כפוייה." וכתב על זה הרמ"א, "וכל שכן שאסור בתשמיש המטה וי"א דאסור ברחיצה וסיכה ושמחה ושאלת שלום ותספורת ובמלאכה, אבל מותר לצאת מפתח ביתו." הרי לפי הי"א ברמ"א האונן אסור בעשיית מלאכה. ונראה שזה תלוי במחלוקת ראשונים, שכתב הרמב"ם בהל"א אבל פ"א. הל"ב. "מאימתי יתחייב אדם באבל משיסתם הגולל, אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן, ומפני טעם זה רחץ דוד וסך כשמת הילד טרם שיקבר." הרי נראה מזה שרק האבל אסור בעשיית מלאכה, אבל לא האונן. אמנם כתב הטור בס"ש מא. "וכתב הרמב"ן שגגה היה מה שהתירו בתשמיש המטה דכולי עלמא בחול אסור בו, וכן קצת דיני אבילות נוהגין בו כגון רחיצה וסיכה ק"ו מאכילת בשר ושתיית יין וא"צ לומר בשמחה ובתספורת, ואסור בהנחת תפילין ואסור בשאלת שלום שאף אחרים אסורין כשהמת בעיר, ובמלאכה נמי אי במלאכת עצמו אף אחרים אסורין... ע"ש. הרי שיש מחלוקת אם האונן אסור במלאכה.

**אלא** שראיתי בזרע אמת יו"ד ס"קלט. שהוא דן בזה וכתב, "אבל אחר עיון נלענ"ד דעכ"ל ל"פ אלא במלאכת עצמו ביד אחרים, אבל האונן עצמו ודאי אסור במלאכה אף לדעת הרמב"ם, ולא מצד אבלות אלא מטעם חיובו לעסוק בצרכי המת דע"כ פטור אפילו מן המצות כמ"ש בר"פ מי שמתו, ועוד דמק"ו ילפינן ליה מהא דאמרין במ"ק דף כז. דמת בעיר כל בני העיר אסורים בעשיית מלאכה אם לא דיש חבורות בעיר וכדפסקו הפוסקים ביו"ד ס"ש מג. ע"ש. והשתא אמרת ק"ו ואם בני העיר שאינם פטורים מכל המצות אסורים בעשיית מלאכה, האונן שפטור מכל המצות לפי שמוטל עליו קבורת מתו ולא כ"ש דיהיה אסור במלאכה, וכ"ש לדעת התוספות והרא"ש בר"פ מי שמתו דס"ל דאפילו אם ירצה האונן להחמיר על עצמו אינו רשאי משום כבוד מתו כמ"ש בירושלמי, וכ"פ באו"ח ס"עא. דלפי זה ודאי כ"ש הוא דיהיה אסור במלאכה משום כבוד מתו וק"ל. וכעת ראיתי בשו"ת דבית יהודה יו"ד ס"מח. שתלה הדבר במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל, ולענ"ד א"א לומר כן, מ"מ גם הוא העלה

**ולענ"ד** נראה שיש לדון בזה, שהלא כתב הרמב"ם הנ"ל בפ"א דהל"א אבל בפירוש שהאונן "אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן", הרי משמע שאונן מותר בעשיית מלאכה, ואין לדחוק לשונו כדי לומר שלא דוקא הוא ועדיין הוא אסור במלאכה, שאם כן הוי ליה להרמב"ם לבאר דבר זה כיון שהיא הלכה גדולה ששייך בכל אונן, ואין ליתן מכשול לעם ישראל בהשמטת הלכה כזו. וגם יש לדון על מ"ש הזר"א שלדעת הרמב"ם מלאכה אסורה "ולא מצד אבלות אלא מטעם חיובו לעסוק בצרכי המת דע"כ פטור אפילו מן המצות כמ"ש בר"פ מי שמתו." הרי משמע שאם האונן פטור מן המצות כיון שהוא צריך לעסוק בצרכי המת, ק"ו שהוא אסור במלאכה. ולענ"ד זה אינו, שלדעת הרמב"ם ורש"י הטעם שאונן פטור מן המצות הוא מפני שהעוסק במצוה פטור מן המצוה כמבואר ברש"י בריש פ"פ מי שמתו, שהוא פירש הטעם שהאונן פטור מק"ש וכתב, "לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והוא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה." וכבר כתוב בברכות טז. שהטעם שהחתן פטור מק"ש הוא מפני העוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכן ה"ה באונן. וכן הוא ברמב"ם בהל"א ק"ש פ"ד הל"ג שהוא כתב, "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מק"ש עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנויה לקרות. ואם היה משמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש." נראה מזה שאף כאן הטעם משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון שהלכה זו באה מיד אחר הל"א. וב. לגבי חתן והאלמנה והענין של עוסק במצוה פטור מן המצוה ע"ש. וכן הוא במאירי בריש פ"ג דברכות שכתב שלא דוקא שהאונן פטור מק"ש אלא "כל שכן בשאר מצות שיש להם עסק ויש לומר בהם העוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן כתבוהו גדולי המפרשים."

**ולפי** זה יש לדון במ"ש מרן באו"ח ס"סג. ז. "היה עוסק במלאכה ורוצה לקרות קריאת שמע יתבטל ממלאכתו עד שיקרא פרשה ראשונה כדי שלא יהא כקורא עראי." ויש לחקור, שהלא ק"ש היא מצוה, וי"ל בה עוסק במצוה פטור מן המצוה, וא"כ אם אמרין שק"ו הוא אסור לעשות מלאכה, אז למה מותר לעשות מלאכה אחר פרשה הראשונה. וק"ו לדעת התוספות בברכות טז. בד"ה הא, שכתבו שלא דוקא פרק ראשון אלא פסוק ראשון, והיא הלכתא ע"ש. הרי בשאר ק"ש מלבד פסוק הראשון מותר

שהוא אומר, אין איסור כלל של מלאכה. וה"ה לגבי אונן דלא בעינן כוונה במה שהוא עושה לצורך הקבורה, שאין איסור בעשיית מלאכה.

ועוד י"ל שכל הנ"ל הוא לגבי עשיית מלאכה בשעת המצוה עצמה, אבל לגבי הליכה כדי לעשות מצוה ודאי הוא מותר לעשות מלאכה בשעת חנייתו אף שהוא עדיין בכלל עוסק במצוה. וכן משמע לגבי סוכה שכתב מרן בס"ת"רמ. ז. "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה". וכתב המ"ב בס"ק לז. "אפילו הולכין רק ביום פטורין גם בלילה מפני שטרודים במחשבת המצוה ותיקונה והוי הכל בכלל עוסק במצוה ופטור ממצוה אחרת." והלא מסתברא שבלילה הוא יכול לעשות כל צורכו כמו קצת מלאכה וכדומה שהוא צריך באותה שעה אף שהוא עדיין פטור מן הסוכה. ולכן אף לגבי אונן אף שהוא הולך כה וכה כדי לערוך הקבורה הלא הוא יכול לעשות מלאכה כשהוא חוזר לביתו וכשיש קצת מנוחה מטרדתו. ולכן נראה שאין לומר בזה שהאונן אסור במלאכה משום ק"ו מעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ואף לדעת התוספות והרא"ש שאין רשות לאונן להחמיר על עצמו לקיים איזו מצוה מפני המ"ד בירושלמי שסבר שהטעם הוא מפני כבודו של מת, מ"מ י"ל שזה רק לגבי מצות, אבל אין מלאכה בכלל זה כדביארתי לעיל, ודלא כמ"ש הזר"א וז"ל, "וכ"ש לדעת התוספות והרא"ש בר"פ מי שמתו דס"ל דאפילו אם ירצה האונן להחמיר על עצמו אינו רשאי משום כבוד מתו כמ"ש בירושלמי, וכ"פ באו"ח ס"עא. דלפי זה ודאי כ"ש הוא דיהיה אסור במלאכה משום כבוד מתו וק"ל", שזה אינו שאין להשוות מלאכה לקיום המצות. וכן נראה מהרמב"ם הנ"ל בפ"א דהל" אבל שמשמע מלשונו שהאונן מותר במלאכה.

ב) ועכשיו יש לדון במ"ש הזר"א, וז"ל "ועוד דמק"ו ילפינן ליה מהא דאמרינן במ"ק דף כז. דמת בעיר כל בני העיר אסורים בעשיית מלאכה אם לא דיש חבורות בעיר וכדפסקו הפוסקים ביו"ד ס"שמג. ע"ש. והשתא אמרת ק"ו ואם בני העיר שאינם פטורים מכל המצות אסורים בעשיית מלאכה, האונן שפטור מכל המצות לפי שמוטל עליו קבורת מתו ולא כ"ש דיהיה אסור במלאכה". ולענ"ד אין זה מוכרח שיי"ל שכל הטעם שבני העיר חייבים ליבטל ממלאכתם הוא כדי לכופם לעזור בקבורה כשאין חבורות בעיר, שאם לא כן כל אחד מבני העיר יכול לומר אין זה מתי ואין אני צריך לעזור בקבורתו, אבל האונן עצמו אינו צריך כפיה כזו שהוא קרוב למת ומוטל עליו החיוב לקבור

במלאכה, ולא אמרינן כיון שהוא עוסק במצוה הוא אסור במלאכה. ועוד כל הטעם שמלאכה אסורה בק"ש הוא רק מפני "שלא יהא כקורא עראי", הרי שאין האיסור מפני שהוא עוסק במצוה אלא רק שלא יהא כקורא עראי. משמע מכל זה שאין איסור בעשיית מלאכה כשהוא עוסק במצוה. וצ"ל שאף שהוא פטור משאר מצות כמ"ש בברכות טז. "בשבתך בביתך, פרט לעוסק במצוה", מ"מ הוא עדיין יכול לעשות דבר רשות. ולכן הכי י"ל לגבי אונן שאף שהוא עוסק במצוה מ"מ עדיין הוא יכול לעשות מלאכתו.

אלא שכתב מרן בס"קצא. ג. לגבי ברכת המזון, "אסור לעשות מלאכה בעודו מברך." הרי שאין זה כמו לגבי ק"ש הנ"ל. וראיתי במ"ב בס"סג. בס"ק יט. שהוא הניח סתירה זו בין ק"ש וברכת המזון בצע"ג. ולענ"ד נראה שאין כאן סתירה, שאה"נ שאין לעשות מלאכה בברכות כמו ברכת המזון, שבזה יש ביטול כוונה במה שהוא אומר כמ"ש הכה"ח בס"קצא. אות ג. אבל לגבי ק"ש לא בעינן כוונה במה שהוא אומר אחר פסוק הראשון כמ"ש מרן בס"סג. ד. וה. ולכן מתנמנם יצא אחר פסוק הראשון אף שיש ביטול בכונתו, כמבואר במ"ב שם בס"ק טז. ואף שמצינו שלגבי ק"ש שאין לקרות כשהוא שכור ויש בזה ביטול כוונה כמ"ש הרמב"ם בפ"ד הל"יז. דתפלה, וכמ"ש הרמ"א בס"צט. א. אבל לגבי ברכת המזון מותר לברך כשהוא שכור כמ"ש מרן בס"קפה. ד. מ"מ דין שכור לגבי ברכת המזון שאני כיון שיש לימוד מיוחד לזה כמ"ש הטור בס"קפה. בשם הירושלמי "שכור מהו שיברך, א"ל ואכלת ושבעת וברכת, אפילו מדומדם, פירוש נרדם ואינו מיושב מדעתו", דהיינו כיון שמסתמא כשהוא שבע הוא אף מייך ויש שכרות עדיין מותר לברך כמ"ש התוספות בפ"א אין עומדין לא: וכמבואר בב"י שם. ולכן אה"נ שמלאכה התירו דוקא לגבי ק"ש אחר פרק הראשון, משא"כ בברכת המזון, ואין לדמות זה לדין של שכרות כיון שיש לימוד מיוחד לזה לגבי ברכת המזון. ועוד י"ל שאף בשכור אין ביטול בכוונה, שעדיין הוא יכול לכוון למה שהוא אומר שרק כשיש שכרות כלוט אין כוונה כלל כמבואר כל זה בעירובין סה. ועיין עוד בזה בגט פשוט ס"קכא. בס"ק ד. וה. ומ"ש הרמב"ם הנ"ל שאין כוונה בשכרות, דהיינו שאין כוונה כראוי דלגבי תפלה בעינן כוונה מיוחדת, אבל אה"נ שעדיין יש בזה כוונה במה שהוא אומר. הרי מבואר מכל זה שאין איסור של מלאכה בק"ש אף שהוא עוסק במצוה, ואף שיש איסור מלאכה כשהוא מברך ברכת המזון, הוא רק מפני שיש בזה ביטול כוונה במה שהוא אומר, אבל אין זה משום ק"ו מעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן במצוה אחרת שאינה תלויה בכוונה במה



ולענ"ד שכן העיקר כיון שמרן הביא בשולחנו לשון הטור בשם רבינו פרץ, ולכן נראה דהכי ס"ל, וכן דייק החתם סופר הנ"ל, וכן דייק השולחן גבוה הנ"ל. ואף שהקשה השולחן גבוה על מרן שאיך הוא לא הביא דעת הרמב"ם כלל אפילו בי"א, מ"מ נראה שסבר מרן שהעיקר בזה כדעת הרמב"ן, וכמו שכתב מרן בב"י בדין אחר בס"ש"מג. וז"ל "וכבר נתבאר שהרמב"ן חולק עליו והלכה כוותיה דמסתבר טעמיה וגדול שבאחרונים הוא." והכי י"ל בנד"ד לדעת מרן, שהוא פסק כהרמב"ן.

**ולענ"ד** יש להביא ראיה שמרן סבר שהאונן אסור בקצת דברים שהאבל אסור בהם וכדעת הרמב"ן, ממה שפסק מרן בס"ש"צ. ב. "ישב לגלח ואמרו לו מת אביו הרי זה משלים ראשו, אחד המגלח ואחד המתגלח, ומה שהספר גומר היינו דליכא ספר אחר במתא." והוא מהירושלמי בפ"ק דשבת. וכן הוא ברי"ף והרא"ש בפ"א אלו מגלחין אות סח. כמ"ש מרן בב"י שם. הרי מבואר שאם לא מטעם כבוד הבריות ושכבר התחיל לספר שיש איסור בדבר. ומשמע מסתימת דברי מרן שכתב "אמרו לו מת אביו", שאין לחלק בין אם זה לפני הקבורה ובין אם זה אחר הקבורה והוא שמועה קרובה, אלא בכל אופן יש ללמוד שהבן אסור לגלח וגם בעשיית מלאכה שהוא כתב "אחד המגלח ואחד המתגלח". ולכן משמע מזה שלא כדעת הרמב"ם שסבר שהאונן מותר בדברים שהאבל אסור בהם. ואין להקשות מדיון זה על הרמב"ם עצמו, שהוא לא הביא ירושלמי זה בהל"א אבל, ולכן משמע שהוא לא פסק כן, אלא שהאונן מותר במלאכה. וגם לפי זה יש ליישב מה שהקשה השולחן גבוה הנ"ל בס"ש"מא. על מרן, דהיינו איך הוא לא פסק כהרמב"ם לגבי אונן, שמכאן נראה שהרי"ף והרא"ש לא סברו כמותו, ולכן שפיר הוא לפסוק כדעת הרי"ף והרא"ש, ובפרט שכן סבר הרמב"ן שהוא "גדול שבאחרונים."

**שוב** ראיתי בתוספות מו"ק כג: בד"ה ואונן, שהם כבר הרגישו בראיה הנ"ל וכתבו לגבי אונן, "ואין ללמוד איסור לגלח מדתני' במס' שמחות היה מגלח ואמרו לו מת אחד מקרוביו הרי זה יגמור, משמע הא לא התחיל אסור, דלמא בשמועה איירי ולאחר שנקבר" ע"ש. וא"כ הוי ליה למרן לפרש כן בב"י וגם בלשונו בשו"ע שזה איירי רק בשמועה קרובה, אלא משמע כיון שמרן סתם דבריו, וכמו שסתם הרי"ף והרא"ש, צ"ל שאף באונן יש איסור ודו"ק. וראיתי בהגה בשלמי צבור הנ"ל בהל"א אונן אות י. שהמכתם לדוד כבר הביא ראיה זו, שמרן סבר כהרמב"ן מדיון של ישב לגלח בס"ש"צ. הנ"ל, אלא שהוא השיב עליו וכתב "דמי זה

אותו, ואין צריך לגזור עליו שאין לו לעשות מלאכה כיון שודאי הוא יודע שהוא צריך לעסוק במצותו שהיא לקבור מתו, ולכן הוא עדיין מותר במלאכתו. ואולי יש לחלק עוד שמה שאסרו בני העיר לעשות מלאכתם הוא רק לפתוח חנותם, אבל בדרך עראי בתוך ביתם אין איסור, ולכן הכי י"ל לגבי האונן שאין לו לפתוח חנותו, אבל בדרך עראי בתוך ביתו אין קפידה.

**ועוד** יש להעיר על הזר"א שסבר שאף לדעת הרמב"ם האונן אסור במלאכה משום ק"ו מדיון בני העיר הנ"ל, שהרמב"ם הביא דין זה בפ"ד. הל"י. וז"ל "מת אחד בעיר כל בני העיר אסורין בעשיית מלאכה עד שיקברוהו, ואם יש לו מי שיתעסק בצרכיו מותרין." ויש לדקדק שהרמב"ם כתב אם יש לו "מי" שיתעסק בצרכיו, הרי נראה מזה שלא דוקא חבורות, אלא אף אם יש רק קרוב אחד שחייב לקבור מתו כל שאר העיר מותרין במלאכה. ונראה שהוא סבר כהרי"ף גיאת שכתב שבהלכות מוקי לה דוקא במת מצוה שאין לו קוברין, כמבואר בטור בס"ש"מג. ועיין בערוך השולחן שם שהוא השוה דעת הרי"ף גיאת לדעת הרמב"ם, וכתב שכן דעת הרי"ף ע"ש. הרי לפי זה אין לומר ק"ו של הזר"א הנ"ל, מפני שכשיש אונן בעיר אין שאר העיר אסורים במלאכה שאין כאן מת מצוה. ולכן אין להוכיח מכאן שאף לדעת הרמב"ם האונן אסור במלאכה.

**ג** **ולכן** נראה לענ"ד שהעיקר בזה כהבית יהודה שסבר שהאיסור של עשיית מלאכה באונן תלוי במחלוקת, ולדעת הרמב"ם אין איסור אבל לדעת הרמב"ן והטור יש איסור. ולפי זה עדיין יש לדון בדעת מרן אם הוא פסק כהרמב"ם או כהרמב"ן והטור. וראיתי שיש חולקים בדעת מרן בס"ש"מא. ה. הנ"ל, שנראה מהגר"א שם שמרן פסק כהרמב"ם, וכן כתב הערוך השולחן שם. וכן נראה סברת הרמ"א שאחר שהוא פירש דברי מרן הוא כתב "וי"א שאסור ברחיצה..." הרי משמע שהאיסור של רחיצה וכו' לא הוי לדעת מרן אלא רק לדעת ה"א. אמנם לדעת הבאר הגולה מרן פסק כהרמב"ן, וכן דעת הבית יהודה הנ"ל, וכן דעת החתם סופר הובא דבריו בפ"ת שם. וכן דעת הבית דוד ביו"ד ס"קסז. (חוץ מתכבוסת ע"ש) וכן דעת השולחן גבוה ס"ק לא. שדעת מרן כהרמב"ן. וכן כתב המכתם לדוד יו"ד נב. (והוא חולק על הב"ד הנ"ל לגבי תכבוסת, וכתב שלהרמב"ן אף תכבוסת אסורה, וכן דעת מרן), וכ"כ הדבר משה ביו"ד ס"עב. שמרן פסק כהרמב"ן, וכן כתב השלמי צבור בהל"א אונן דף קעח. אות י. שמרן סבר כהרמב"ן. ועיין בחיים שאל ח"ב ס"לח אות מו. שרק במצרים נהגו כהרמב"ם אבל בשאר מקומות נהגו להחמיר.

אז שמא ההלכה כהרא"ש שהתיר ע"י עצמו אם א"א ע"י אחרים. וגם מ"ש שסבר הג"ה שלא יעשה אלא ע"י אחרים, אינו נ"ל שהמעייין ברמ"א בס"שפ. ה. יראה שהוא התיר ע"י עצמו כשא"א ע"י אחרים אף בתוך ג' בהפסד מרובה ע"ש. וידוע מ"ש הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת שכל דבר שהוא התיר בהפסד מרובה הוא משום שכן הוא העיקר דין ע"ש, וכן י"ל כאן שמעיקר דין סבר הרמ"א כהרמב"ן והרא"ש שאם א"א ע"י אחרים אז האבל עצמו יכול לעשות המלאכה בדבר האבד.

ולכן למסקנה נראה שאין לאונן לעשות מלאכה, אבל כשיש דבר האבד נראה שיש להתיר אף ע"י עצמו אם א"א ע"י אחרים.

### סימן צא.

**שאלה:** האם האונן מותר לרחוץ כל גופו בצונן בשבת.

**תשובה:** (א) האבל אסור לרחוץ כל גופו אף בצונן כמ"ש מרן בס"שפא. א. אבל יש לדון אם האונן אסור בזה בשבת, שמצד שבת אין איסור כמ"ש מרן באו"ח ס"שכו. א. ע"ש. ובתחילה י"ל שיש מחלוקת אם רחיצה אסורה לאונן אף בימי החול כמבואר בטור בס"שמא. שלדעת רי"ץ גיאת והרמב"ם אין האונן אסור בדיני אבלות כגון רחיצה וסיכה וכו', אבל לדעת הרמב"ן ור"פ האונן אסור ברחיצה וכו' ע"ש. וכבר כתבו רוב האחרונים שדעת מרן היא להחמיר בזה וכן נראה לי עיקר לדעת מרן (עייין בתשובה הקודמת מה שכתבתי בזה). ולפי זה יש מקום לומר שאף בשבת האונן אסור ברחיצה כיון שהוא דבר שבצנעה שלגבי אבלות דבר שבצנעה נוהג אף בשבת. וכן דעת הבית דוד ביו"ד ס"קסז. שבשבת האונן אסור בדבר שבצנעה. וכן ראיתי בדבר משה יו"ד ס"עב. שכתב, "ובשבת וי"ט דלא חל עליו אנינות אע"ג דמותר בבשר ויין ובכל המצות האמורות בתורה, מ"מ אין ליתן לו יותר קולא מאבילות דאסור בדברים שבצנעה". וכן הוא באמרי ברוך בס"שמא. שכתב בשם הסמ"ק "אבל ביו"ט וחור"מ ושבת אין אנינות אבל דברים שבצנעה נוהגים...". הרי משמע שאף רחיצה אסורה בשבת לאונן.

**ולענ"ד** יש לדון בזה. כתוב בברכות יח. לגבי אונן, "ובשבת מיסב ואוכל בשר ושותה יין, ומברך ומזמן ומברכין עליו ומזמנין עליו וחייב בכל המצות האמורות בתורה, רשב"ג אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן,

אמר דההיא דס"שצ. איירי באונן, אימור דלא איירי אלא לענין אבלות לבד והכוונה שא"ל מת ונקבר. ע"ש. ולענ"ד זה אינו, שא"כ הוי למרן להביא מ"ש תוספות הנ"ל דהכי יש לפרש דין זה, אלא כיון שהרי"ף והרא"ש וגם מרן לא הביאו שום חילוק בזה ודאי הם סברו שדין זה איירי בכל אופן וגם כשהוא אונן. כן נראה לענ"ד.

(ד) מ"מ נראה שאם יש דבר האבד אז מותר לאונן לעשות מלאכתו, שאף באבל הדין כן כמ"ש מרן בס"שפ. ה. "שדבר האבד מותר לאבל לעשות ע"י אחרים". אלא נראה שיש להקל יותר באונן, שנראה שמרן התיר באבל דבר האבד רק ע"י אחרים וכדעת הרי"ף והרמב"ם, אבל לא ע"י עצמו ודלא כדעת הרמב"ן ורא"ש שהתירו ע"י עצמו אם א"א ע"י אחרים. ולכן לגבי אונן נראה שאף מרן מודה שהוא מותר לעשות מלאכה בדבר האבד ע"י עצמו כיון שיש בזה ס"ס, דהיינו ספק שמא ההלכה כהרמב"ם שאונן מותר במלאכה, ואת"ל לא אז שמא ההלכה כהרמב"ן והרא"ש שדבר האבד מותר ע"י עצמו כשא"א ע"י אחרים. ואף שמצינו בשני דינים אלו כשהם נפרדים שמרן פסק לחומרא, דהיינו שאין האונן מותר לעשות מלאכה כדביארתי לעיל לרוב הפוסקים שסברו כן בדעת מרן, וגם הוא פסק שאין לאבל לעשות מלאכה בדבר האבד ע"י עצמו, מ"מ י"ל שכשבאין שני דינים אלו ביחד דהיינו שיש אונן וגם דבר האבד, אז אף מרן מודה שזה מותר. וכן נראה מהדבר משה ח"ג יו"ד ס"ב. שעבד ס"ס כנגד מרן וכתב שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצרך עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"ב יו"ד ס"ז. בד"ה ואשר, ע"ש. וכן הוא לר"י צחק יוסף בספרו איסור והיתר בכללי ס"ס אות ט. שכתב שכשפסק מרן כל ספק לבד להחמיר אנו אמרינן שאפשר שאף מרן מודה להתיר באופן שהשני ספיקות באים כאחד, ובזה אמרינן ס"ס כנגד מרן, שמאחר שמרן לא גילה דעתיה בזה אנו אמרינן שאפשר שאף הוא מודה לזה ע"ש. וכן הוא בנד"ד שי"ל כשהשני דינים באים כאחד שאף מרן מודה לס"ס זה.

**אלא** שראיתי בבית יהודה הנ"ל, שכתב "מעשה זכינו לדין דהלכה למעשה דהאונן אסור במלאכה ואם היתה שלו אפילו ע"י אחרים אסור וכ"ש מלאכת אחרים בידו דאסור, ואפילו הוא דבר האבד כתב לקמן ס"שפ. ז. בהג"ה דלא יעשה אלא ע"י אחרים. ע"ש. ולענ"ד מ"ש לגבי דבר האבד אינו נ"ל, שי"ל כדפירשתי לעיל שיש לעשות בזה ס"ס, דהיינו ספק אם ההלכה כהרמב"ם, ואת"ל שזה אינו

שכבר כתבו התוספות במו"ק כג: בד"ה ואינו, ששאני תשמיש המטה שהוא "שמחה יתירתא וחוצפה". וכתב רבינו יונה הנ"ל לגבי דעת הרי"ף "אע"פ שאסור הוא בתשמיש קודם הקבורה, זהו מפני חומרא שהחמירו בו מפני שהוא קלות ראש" ע"ש. וכתב הרמב"ן בתה"א לגבי תשמיש המטה לאונן "שאפילו קל שבקלים אינו עושה כן". ולכן לפי זה יש מקום לומר שאף שתשמיש המטה אסור לאונן גם בשבת, מ"מ אין ללמוד דין רחיצה מזה שאין בה קלות ראש וחוצפא כלל, ולכן אפשר לומר שרחיצה מותרת לאונן בשבת.

ואל תאמר כיון שיש באונן קצת דיני אבלות והוא אסור ברחיצה בימי החול, אז ממילא הוא אסור ברחיצה שהיא דבר שבצנעה בשבת כמו שמצינו לגבי אבל שהוא אסור ברחיצה בשבת, שזה אינו שיש מקום לחלק ביניהם, וזה על פי מ"ש הנמוקי יוסף במו"ק יט. על המשנה שכתוב בה "מפני שאמרו שבת עולה (למנין שבעה)", וכתב הנמ"י וז"ל "כלומר וא"ת מה טעם לא אמרו חכמים הקובר מתו קודם שבת בטלה ממנו גזירת שבעה, מפני שאמרו שבת עולה, כלומר עולה למנין שבעה ולמנין שלשים משום דלא כתיב ביה שמחה אלא עונג, ומקצת אבלות נוהג בשבת כדאמרינן שבצינעא נוהג". (ומקורו מתוספות שם כג: ד"ה מאן, וכן הוא בה"ג כמבואר בריטב"א שם). הרי כיון שביי"ט יש מצות שמחה אין אבלות ביי"ט אבל כיון דכתיב עונג לגבי שבת עדיין יש אבלות בצנעה. אמנם נראה שכל הטעם שיש אבלות בצנעה בשבת הוא מפני שכתוב במו"ק כ. "מנין לאבילות שבעה דכתיב והפכתי חגיכם לאבל, מה חג שבעה אף אבילות שבעה". וגם כתב הריטב"א שם "ובירושלמי פי' הטעם דאי אמרת שבת מפסקת לא משכחת אבלות ז' ואי אמרת שבת אינו עולה לא משכחת ז' רצופין דומיא דחג". הרי בעינן ז' רצופין. ולכן כיון דבעינן שבעה רצופים י"ל שדברים שבצנעה דוחים עונג שבת כנראה מהנמ"י הנ"ל, אבל לגבי אונן שאין לו דין שבעה כלל מי יכול לומר שיש לו לדחות עונג שבת משום אבלות שבצנעה. אלא ודאי עונג שבת עדיף, ולכן ודאי הוא שהאונן יכול לרחוץ גופו בצונן בשבת, שאף זה עונג.

ואל תאמר שאין ענין של שמחה ועונג שייך לדיני אבלות, שהלא כתב הרמב"ם בהל" שבת פ"ל. הל"ז. שעונג שבת הוא אכילה, וכן לגבי שמחת יו"ט כתב הרמב"ם פ"ו הל"יח. שאין שמחה אלא בבשר ויין, ולכן משמע שמותר לנהוג אבלות בשבת ויו"ט שאף שיש אבלות עדיין הוא מותר לאכול כל מעדנים ויש עונג ושמחה, שזה אינו

וא"ר יוחנן מאי בינייהו תשמיש המטה איכא בינייהו. הרי שלדעת רשב"ג האונן חייב אף בתשמיש המטה אף שהוא דבר שבצנעה, ולרבנן האונן אסור בתשמיש המטה, וההלכה כרבנן לדעת רוב הפוסקים כמבואר ברשב"א שם, ודלא כדמשמע מהירושלמי. ולפי זה באונן נראה שנוהג בו דברים בצנעה בשבת. אלא אין זה ברור, ובתחילה י"ל שלרבנן אין האונן חייב בעונה, אבל אה"נ שאין איסור בדבר ויש לו רשות לשמש מטתו. וכן הוא ברבינו יונה שם שכתב "רבי יוסף הלוי ז"ל פירש דת"ק ורבן גמליאל בין רשות לחובה קמפלגי, דת"ק סבר חייב בכל המצות האמורות בתורה ובתשמיש המטה הרשות בידו אם ירצה ישמש מצות עונה ואם ירצה יניח, ורבן גמליאל אמר לא תאמר רשות אלא כמו שכל שאר המצות חייב לקיימן ג"כ מצות עונה מן התורה היא וחייב לעשותה" ע"ש. אלא כתב רבינו יונה שם שלדעת הרי"ף "תנא קמא ס"ל דחייב בכל המצות האמורות בתורה אבל תשמיש המטה אע"פ שיש בה מצות עונה אסור שמאחר שמתו מוטל לפניו קלות ראש הוי לשמש מטתו בעת כזאת ור"ג הוסיף ואמר נתחייב בכולן שמאחר שחייב בכל המצות האמורות בתורה גם בזה חייב לשמש עונה, אבל לדברי הכל אין לו לשמש מטתו להנאתו יותר, והלכה כת"ק." ע"ש. הרי שיש איסור בתשמיש המטה לדעת הרי"ף.

ולכאורה י"ל לגבי רחיצה בשבת לאונן, שדינו תלוי במחלוקת הנ"ל אם הוא מותר או לא, שלדעת רבי יוסף הלוי רחיצה מותרת, ולדעת הרי"ף היא אסורה, אלא נראה שלכ"ע היא אסורה, שאף לדעת ר"י יוסף הלוי שיש רשות לאונן לשמש מטתו, י"ל שזה דוקא משום עונה שהיא מצוה יש לו רשות, אבל כשאין מצוה אין להתיר כלל, וכן משמע מלשון רבינו יונה הנ"ל שכתב, "הרשות בידו, אם ירצה ישמש מצות עונה". הרי דוקא במצוה יש רשות. ולכן אין להתיר רחיצה בשבת, כיון שאין רחיצה מצוה. ואל תאמר שיש מצוה מצד עונג שבת, שיהיה לו גוף נקי ע"י רחיצה, שזה אינו שאם כן אף שלא מטעם עונה הוי ליה להתיר תשמיש המטה כיון שיש עונג שבת בזה. ולכן נראה מזה שלכ"ע אין לאונן לרחוץ בשבת, וכן נראה מלשונו של מרן שכתב בס"ש מא. א. "וחייב בכל המצות חוץ מבתשמיש המטה שאסור בו". ולכאורה נראה שדוקא בתשמיש המטה אסור אבל לא רחיצה, אבל זה אינו שמרן איירי רק לגבי מצות כגון עונה, אבל י"ל שאה"נ שרחיצה אסורה שבזה אין מצוה.

ב) אמנם עדיין י"ל שאין איסור ברחיצה לאונן בשבת, ואין ללמוד דין זה מדין תשמיש המטה כלל, וזה מפני

על החידושי רעק"א שם שכתב כדעת הפרישה, ולא הביא שהב"ח פליג עליו.)

ולפי זה יש לדון לגבי אונן בשבת שהוא מותר בבשר ויין וזה דומה למסירה לכתפים שאף בזה אין אנינות, וי"ל שלדעת הב"ח אין לאסור רחיצה וסיכה שרק רבוי בשר ויין אסור והוא פליג על הפרישה שכתב "ואין לומר דיו ולא נחמיר ברחיצה וסיכה יותר מבבשר ויין", אבל לדעת הפרישה רחיצה אסורה. אמנם י"ל שאף הפרישה מודה לגבי שבת שהוא כתב הטעם שרחיצה אסורה הוא מפני "שזה נראה כחוכא וטלולא שיהיו אסורין שעה אחת ואח"כ יהיו מותרין ויחזרו אח"כ להיות אסורין", אבל הלא לגבי שבת הכי עבדינן בתוך השבעה שדברים בפרהסיא אסורים קודם שבת ושוב הם מותרים בשבת, ושוב הם אסורים אחר שבת, ולכן אף לגבי דברים שבצנעה לאונן בשבת י"ל הכי, שהוא אסור קודם שבת ומותר בתוך שבת ושוב הוא אסור אחר שבת, ואין זה כחוכא וטלולא כמו לגבי מוסר לכתפים, שידוע לכ"ע ששבת שאני ואין אבלות בשבת. ולכן אף מזה נראה שיש מקום לומר שאין אבלות בצנעה לאונן בשבת.

ד) ועוד יש להביא ראיה שאין איסור לרחיצה לאונן בשבת, והוא מהמחלוקת לגבי אם האונן אסור בתלמוד תורה בשבת או יו"ט, שאף תלמוד תורה הוא דבר שבצנעה כמ"ש מרן בס"ת. א. ע"ש. כתב מרן באו"ח תקמח. ד. "זה שאמרנו שהקובר מתו ברגל לא חלה עליו אבלות, הני מילי דברים של פרהסיא אבל דברים שבצנעה נוהג". ואחר כך הוא כתב בסע"ה. "אע"פ שאין אבלות נוהג במועד אנינות נוהג בו... אם מת ביו"ט שני והוא רוצה לקברו בו ביום או ביום טוב ראשון ורוצה לקברו ע"י עכו"ם חל עליו אנינות." אמנם כתב המ"א שאם הדרך לקבור רק ביום אז בלילה שלפניו הוא אינו אונן והוא חייב במצות, וכ"כ המ"ב בס"ק יט. ע"ש. ולפי זה נראה שאם בנד"ד אנו אמרין שהאונן חייב בדברים שבצנעה בשבת מטעם שקצת אבלות חלה עליו אף בשבת כמ"ש הבית דוד והדבר משה הנ"ל, ולכן אף בליל יו"ט הוא חייב בדברים שבצנעה, שהרי מרן פסק בסע"ד הנ"ל שדברים בצנעה נוהג ביו"ט. ולכן נראה שאף בליל יו"ט האונן אסור לתלמוד תורה שת"ת הוא דבר שבצנעה. וכן כתב המ"א שם בשם מור"ם לובלין, "אך לא יאמר ההגדה בפסח כיון דאית בה מדרש פסוקים", וגם כתב "שאונן ברגל אסור בדברי תורה, וכן משמע ביו"ד ס"ש מא. ה. בהגה שכתב דאסור בשמחה, ופקודי ה' ישרים משמחי לב." הרי שאף שהוא אינו אונן בלילה מ"מ הוא צריך לנהוג קצת דיני אבלות שהזכיר הרמ"א בס"ש מא. ה. דהיינו האיסור

שבכלל עונג ושמחה הוא כל מה שמשמח את האדם, ולכן אף לטייל בפרדסים בשבת או יו"ט נחשב מצוה כמבואר ברמ"א באו"ח ס"ת טו. ב. בשם התה"ד, וכן מותר לבחורים לרוץ בשבת שאף זה בכלל מצוה כמבואר באו"ח ס"ש א. ב. עיין בב"ח שם שכתב שמותר לרוץ לראות כל דבר שמתענגים בו לראותו "כיון שאינו רץ אלא להתענג בראייתו דמקיים מצוה בריצה". ועוד י"ל, והוא שיש מקום לומר שעונג שבת הוא מן התורה. עיין ברב פעלים בח"ג או"ח ס"כ. שכתב, "וראיתי להגאון צמח צדק בס"כ. דס"ל בפשיטות עונג שבת דאורייתא כנזכר שם בד"ה הרי אפילו, והגאון פר"מ במש"ז בפתחה הכוללת הראשונה אות יט. כתב, ודע שי"א הלבשת ערומים דבר תורה משום דכתיב בה כה אמר ה', ועיין במנין המצות בשורש א' ובמגילת אסתר למחר"י די לאון ז"ל, וא"כ בעונג וכבוד שבת ויו"ט דכתיב בסוף כי פי ה' דבר, הוה דבר תורה, וכמ"ש בצמח צדק ס"כ. ע"ש. ועיין להרשב"א ח"א ס"ק צו. מ"ש בפשיטות דאליבא דאמת ענג שבת דאורייתא, ומה שהוכיח מן הסוגיא דגמרא ע"ש." ולכן אף לגבי אבלות י"ל שאין לנהוג אבלות בשבת ויו"ט משום מצות עונג ושמחה, אלא כיון שעונג הוא פחות משמחה מותר לנהוג דברים שבצנעה בשבת כדי לקיים ז' ימים רצופים, אבל לגבי אונן שלא שייך בו ז' ימים רצופים אין לו לנהוג אפילו אבלות שבצנעה, שאין לו לדחות עונג שבת בלי טעם.

ג) ועוד יש להביא ראיה שאין אבלות בצנעה לאונן בשבת, והוא ממ"ש הב"ח והפרישה, שכתב הטור בס"ש מא. "ואע"פ שמותר לאכול בשר ולשתות יין משנמסר לכתפים היינו משום שאינו מוטל עליו לקוברו, אבל בעידוניה ובשמחה אסור וכ"כ רבינו פרץ". ופירש הב"ח שם, "הא דשרי בבשר ויין כשנמסר לכתפים אינו חשוב שמחה כי לא התירו לו אלא לפי שאין שוב אנינות כיון שנמסר לכתפים, אבל לשמוח ולהתעדן בבשר ויין לא התירו לו." הרי לדעת הב"ח השמחה שהיא עדיין אסורה היא רבוי בבשר ויין. אלא שכתב הפרישה שם פירוש אחר, "לעיל לא אסר רחיצה וסיכה אלא מכח ק"ו מאכילת בשר, אבל מ"מ י"ל כשנמסר לכתפים שמותר באכילת בשר יהא מותר ג"כ ברחיצה וסיכה לכך קאמר דמ"מ בעידוניה אסור והאי נמי רחיצה וסיכה עידון הוא ואסור, ואין לומר דיו ולא נחמיר ברחיצה וסיכה יותר מבבשר ויין די"ל הואיל שהתחיל האיסור מכח ק"ו שוב אין לו היתר הואיל שאחר הקבורה והם אסורין שזה נראה כחוכא וטלולא שיהיו אסורין שעה אחת ואח"כ יהיו מותרין ויחזרו אח"כ להיות אסורין." הרי לדעת הפרישה העדוניה ושמחה הם רחיצה וסיכה, ודלא כהב"ח הנ"ל. (ויש להעיר

של ת"ת וגם רחיצה, כיון שאף בשבת ויו"ט הוא יכול לנהוג באלו כיון שהם דברים שבצנעה, וזה כדעת הבית דוד והדבר משה הנ"ל. וכן כתב בחידושי רעק"א ביו"ד ס"ש מא. שאף שהאונן בשבת חייב בכל המצות, מ"מ הוא אסור בדברי תורה לדעת הי"א סע"ה ע"ש.

**אמנם** כתב הדגול מרובה שם על דברי המ"א, "לא ידעתי כוונתו בזה, שהרמ"א שם (ביו"ד ס"ש מא ה.) איירי בחול אבל בשבת ויו"ט אין אנינות חל ולמה יהיה אסור בדברי תורה, ולענ"ד נראה שיותר בשבת ויו"ט בדברי תורה..." ע"ש. הרי נראה מזה שאין דברים בצנעה נוהג בשבת ויו"ט לאונן, ומ"ש הרמ"א בס"ש מא. ה. הוא איירי רק בחול. ואין לומר שהטעם שהתיר הדג"מ ת"ת הוא מפני שהוא מצוה והאונן בשבת חייב בכל המצוות משא"כ ברחיצה שאין בה מצוה, שזה אינו שהטעם שהתיר הדג"מ הוא מפני שהרמ"א בס"ש מא. ה. איירי רק בחול, דהיינו שמ"ש שהאונן חייב בקצת אבלות כגון שהוא אסור ברחיצה ושמחה וכו' הוא רק בחול. הרי שאין טעם הדג"מ משום שת"ת מצוה אלא שכל דיני אבלות אינו נוהג בשבת לאונן אף שהוא דבר שבצנעה. ומצינו שכן דעת האחרונים לפסוק כהדג"מ, וכן דעת הכסא אליהו באו"ח ס"תעב. ועיין מ"ש עליו הכה"ח שם אות לא. וכן דעת הבגדי ישע כמבואר בכה"ח בס"תקמח. אות כד. וכן נראה דעת המ"ב בס"תקמח. ס"ק כא. ובשער הציון אות טז. ע"ש. וכן הוא בשמירת שבת כהלכתא בח"ב פרק סד. אות כג. ולכן נראה שלפי זה אין האונן אסור ברחיצה בשבת.

**ועוד** י"ל בזה, והוא שיש לעשות ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כהרי"ף גיאת והרמב"ם והתוספות שאין האונן אסור ברחיצה אף בימי החול כמבואר בטור בס"ש מא. ואם ת"ל שאין ההלכה כן אלא שהוא אסור ברחיצה, אז שמא שאין איסור זה נוהג בשבת כדביארתי לעיל.

**ולכן** מכל הנ"ל נראה שאין איסור של רחיצה לאונן בשבת והוא מותר לרחוץ כל גופו במים צוננים.

### סימן צב.

**שאלה:** האם האונן יכול לקיים מצות מילת בנו קודם הקבורה.

**תשובה:** (א) אף שהאונן פטור מכל המצות האמורות בתורה כמ"ש מרן בס"ש מא. א. מ"מ יש לדון אם הוא גם

(ב) **שוב** ראיתי בתשובת הרדב"ז, הובא בשבט יהודה ס"ש. אות ד. שכתב, "האמנם את זו מצאתי תשובה מהרדב"ז ז"ל בענין הנזכר, בכתבתו ובחתימתו ממש, והיא לא באה בכתובים הנדפסות לא בחדשות ולא בישנות

הרדב"ז בתחלת דבריו שהב"ד יכולים למול אותו, שם איירי כשחל החיוב של קבורה קודם יום ח', וגם אין שהות להאב למול בנו ביום ח' אחר הקבורה, ולכן בזה הב"ד צריכים למול הילד ביום ח'. ומ"ש הרדב"ז "אבל שאלתך ודאי היכא דאיפשר לקיים את שתיהן כגון שיש שהות ביום אם יתעסקו במת ואח"כ במילה או דילמא ה"נ זריזין מקדימין למצות". פירושו שמ"ש לעיל שיש לב"ד למול הילד הוא כשא"א לאונן למול בנו ביום ח' אחר הקבורה, ולכן השאלה היא אם אפשר לקבור וגם למול ביום ח', מהו הדין, ובזה השיב הרדב"ז דאם מת קודם ליום ח' הקבורה קודמת, ואם מת ביום ח' עצמו אז המילה קודמת.

**וראיתי** שם בשבט יהודה שר"מ משה אלגראנטי הקשה על הרדב"ז וכתב, "יש מהתימא איך מחייבו לברך הב' ברכות והוא אונן דפטור מכל המצות", והוא תירץ שאפשר שהרדב"ז סמך על דעת הרמב"ם שסבר שהאונן רשאי להחמיר על עצמו כדי לברך. ולענ"ד אין צורך לזה, דהא דאונן פטור מכל המצות הוא לאו דוקא כמ"ש הספר האשכול הנ"ל, ולכן כיון שחל החיוב של מילה קודם שחל החיוב של קבורה, אז הוא חייב במילה ואינו פטור כשאר מצות, ולכן אם הוא חייב במילה ממילא הוא יכול לברך. ועיין עוד שם שהקשה השבט יהודה וכתב, "במעיקרא כתב בלא נשאר שהות ביום למול עד לאחר קבורה דמלין אותו בית דין דהו"ל כמאן דליתיה לאב, אלמא דהאב אפילו בכה"ג פטור מלברך בק"ש וכיוצא, והדר כתב ביש שהות ביום וקדם זמן המילה לחול עליו קודם שמת לו המת דיקדימו המילה ויברך אבי הבן, והכי מצי מברך והרי הוא פטור מלמול את הבן דחיובא רמייא על הב"ד למולו והאב הרי הוא כשאר העם דאין עליהם חיוב למול זה הבן והיה הוא כאחד מהם, ונמצא שדבריו ז"ל נראין סותרין אהדדי" ע"ש. ולענ"ד אין קושיא, שמ"ש הרדב"ז ברישא הוא כשמת לו מת קודם יום ח' ולכן האב פטור ממילה והבית דין צריך למול הילד, ומ"ש הרדב"ז בסיפא שהאב מברך הוא כשהאב חייב במצות מילה כיון שמת לו מת אחר תחלת יום ח' כדביארתי לעיל, ולכן ממילא הוא יכול לברך גם כן.

**וגם** ראיתי בתשובת בית יהודה ח"ב ס"ע. שהוא הביא סברת אביו של ר"א אברהם יאפיל שכתב החילוק הנ"ל דהיינו בין אם מת קודם יום ח', או ביום ח' עצמו (ומקורו ממהריק"ש כמבואר בברכ"י ס"ש מא. אות ח.). והקשה עליו הבית יהודה וז"ל, "ותמהתי על סברה זו, מנין לנו לחלק בין אם חל עליו חיוב המצוה קודם מיתת המת או אחר כך, והרי סתם אמרו אונן פטור מכל המצות האמורות

וז"ל. שאלת ממני אודיעך במילה ומת איזה מהם קודם, כגון שהיה בעל ברית ומת לו מת שמוטל עליו לקבור איזה מהם קודם ע"כ. תשובה: אם עובר היום ותדחה המילה ליום ט' לא תבעי לך דפשיטא דעושין המילה ואחר כך מתעסקין במת דאע"ג דקי"ל מי שמתו מוטל לפניו פטור מכל המצות האמורות בתורה אפילו קריאת שמע בעובר זמנה, הני מילי במצות דאי אפשר לעשותם אלא ע"י עצמו כגון ק"ש ותפלה ותפילין וסוכה ולולב, אבל מצות שנעשים ע"י אחרים למה ידחו מזמנם והו"ל לאב כמאן דליתיה דקי"ל ב"ד מלין אותו בזמנו ואין ממתינין לאב ה"נ לא שנא, הוא יתעסק במתו ואחרים יתעסקו במילה והכי עדיף מלמדחה למחר. אבל שאלתך ודאי היכא דאיפשר לקיים את שתיהן כגון שיש שהות ביום אם יתעסקו במת ואח"כ במילה או דילמא ה"נ זריזין מקדימין למצות. והיכא דמת מקמי יום ח' נמי לא תבעי לך דהא חל עליו מצות קבורה ואין יכול לדחותה דקי"ל אין מעבירין על המצות, אבל היכא דקדם זמן חיוב המילה למיתת המת, מסתברא לי דעושין המילה שהיא מצוה חובה על כל ישראל ואין מעבירין עליה כיון שקדמה ואח"כ קוברין את המת, ואין כאן זלזול כיון דצורך מצוה הוא ודמיא להלינו לכבודו דמותר, ואנן סהדי דניחא ליה בהכי, ותו שאם יקדמו קבורת המת יהיו טרודים דשמא יעבר זמן המילה ולא יקברוהו לפי כבודו, לפיכך מוטב שיעשו המילה קודם שיחול עליו אבילות משום דאית ביה שמחה דכתיב שש אנכי וכו' ולולא צערא דינוקא היינו מברכין שהשמחה במעונו ויברך להכניסו ושהחיינו ומל ואח"כ קובר את המת, ומ"מ מודה אני שאם יש זלזול כבוד המת כגון שצריכין להניחו יחידי כדי לעשות המצוה בהא אני מודה שיתעסקו בו תחילה ואח"כ יתעסקו במילה זה נלענ"ד דוד בן זמרא זלה"ה."

**נראה** מזה שאף הרדב"ז סבר כספר האשכול הנ"ל, שכתב הרדב"ז "והיכא דמת מקמי יום ח' נמי לא תבעי לך דהא חל עליו מצות קבורה ואין יכול לדחותה דקי"ל אין מעבירין על המצות". הרי אם הוא אונן קודם זמן המילה ביום ח', אז הקבורה קודמת. ואחר זה כתב הרדב"ז, "היכא דקדם זמן חיוב המילה למיתת המת, מסתברא לי דעושין המילה שהיא מצוה חובה על כל ישראל ואין מעבירין עליה". הרי נראה מכאן שאם מת אחר תחלת יום ח' אז המילה קודמת, וכתב הרדב"ז שהוא יכול גם לברך להכניסו ושהחיינו. ואף שהרדב"ז לא הביא הסוגיא דזבחים ק. וברכות יט. הנ"ל לגבי "מי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו", מ"מ ראינו שהוא כיון מדעתו למה שמשמע מסוגיא זו, וכמבואר בספר האשכול. ומ"ש

ופורש כו' אע"ג דהתם משום הפסד ממון התיירו הוא, הא ל"ה לא, שאני התם משום דכבר מת לו מת וראוי לאבל עליו ולדחות הנשואין עד אחר אבילות ומהאי טעמא שמעינן דלא בכל מילי אמרינן אונן פטור מכל המצות, דאי לאו הכי איך יעשו לו חופה ויבעול בעילת מצוה כדי שיחול עליו ז' ימי המשתה מאחר שהוא פטור מכל המצות ע"ש. הרי הוא הקשה למה כתב הטעם משום הפסד ממון הלא י"ל שהטעם הוא מפני שאין האונן פטור מכל המצות ולכן לכאורה זה ראייה כנגדו, ולכן כתב המהרש"ל ששאני כאן שהוא איירי כשמת לו מת קודם שחל עליו מצות נישואין. הרי משמע שלעיל מזה בנד"ד הוא איירי באופן שמת לו מת אחר שכבר חל עליו החיוב של מילה, אבל אם כבר מת לו מת קודם שחל מצות מילה ביום ח', אז אף הוא מודה שיש לו לקבור מתו קודם המילה כמ"ש לגבי מצות נישואין, "דכבר מת לו מת וראוי לאבל עליו ולדחות הנשואין עד אחר אבילות", וה"ה שיי"ל הכי לגבי מילה בנד"ד שלא שייך בה הפסד ממון שאם מת לו מת קודם יום ח' שיש לעשות הקבורה קודם למצות מילה. הרי לפי זה אף המהרש"ל סבר כספר האשכול הנ"ל וכהרדב"ז.

**אלא** שראיתי בחתם ספר יו"ד ס"שכה. שהוא הקשה על ראייה זו וכתב, "וראיתו מההולך לשחוט את פסחו ולמול בנו ושמע שמת לו מת אל יטמא כך אם לשאין לו קוברים ולא למתו, ש"מ אונן מל בנו יש לדחות כמ"ש תוספות ברכות יט: דמירי בכהן גדול ונזיר שמל בנו וקמ"ל אפ"ה מטמא למת שאין לו קוברים, אבל אי איננו כהן גדול ונזיר שחייב לעסוק במתו אה"נ שאינו מל את בנו." ולענ"ד אין כאן קושיא, שאף שהתוספות בברכות שם כתבו כן בתחלת דבריהם, וז"ל "מפני שקאי על אדם שהוא נזיר וכהן גדול ועושה פסח, משמע דעושה פסח גרידא רשאי לטמא לקרובים", מ"מ בסוף כתבו "על כן נראה לפרש אמרת לא יטמא אפילו עושה פסחו גרידא" ע"ש. וגם כתבו שם לפרש"י בשם השר מקוצי "דע"כ אף בעושה פסח גרידא אינו רשאי לטמא". ולכן אף אם הוא אינו כהן גדול ונזיר הדין כן. וכן ראיתי בנודע ביהודה הנ"ל בד"ה דע, שאף הוא הקשה על המהרש"ל הנ"ל מהתוספות וכמ"ש החתם סופר אלא בסוף דבריו הוא כתב, "אמנם התוספות מסקי התם דמירי בעושה פסח לחוד." הרי שאין קושיא על המהרש"ל מהתוספות.

וגם ראיתי בחתם סופר שם שהוא כתב שאין ראייה להמרש"ל מטבחו טבוח וז"ל, "וראיתו מבוועל בעילת מצוה שאני התם משום הפסד ממון אמרו חכמים שהפסד כזה דוחה

בתורה ולא חילקו בין מצוה למצוה... ועוד לפי זה כל מת שימות משעת נץ החמה ואילך שכבר חלה על האדם חובת מצות קריאת שמע וכי נאמר שיהיה חייב לקרותה ואח"כ יקבור את מתו, זה לא שמענו וכיון שכן מה לי מצות ק"ש או תפילין או מצות מילה" ע"ש. ואין זה קושיא, שהמקור לסברה זו הוא מאב"י בזבחים ק. הנ"ל, והרמב"ם פסק כמותו, וכן דעת ספר האשכול והרדב"ז. ולכן אף שסתם אמרו אונן פטור מן המצות, מ"מ מצות מילה יצאה מן הכלל כיון שיש בה עונש של כרת ודומה לקרבן פסח כדביארתי לעיל. ולכן אין לדמות מילה למצות ק"ש ותפילין שאין בהם כרת, ולכן אף אם מת לו מת אחר שכבר חל עליו החיוב של ק"ש ותפילין עדיין האונן פטור מהם. וכן ראיתי בנו"ב מה"ק או"ח ס"כז. שכתב "אמנם מפסח ומילה אין כל כך ראייה (לשאר מצות) שיש בהם כרת, ומילה אף שעתה כרת ליכא, מישך שייך בה כרת."

**וראיתי** במהריק"ש ביו"ד ס"שס. שכתב, "בעל ברית ומת לו מת בשעת המילה שקדם חיובה מוהלין קודם אם אין זלזול למת בכך, דאין לפוטרו משום אונן דב"ד חייבים למימהליה, והיכא דמת מקמי יום ח' חלה עליו מצוות קבורה ואינו יכול לדחותה, ואם אין שהות ביום לקבור ולמול אחר כך, אין דוחין המילה, הרדב"ז." ע"ש. הרי שהוא אזיל בשיטת רבו הרדב"ז הנ"ל, אלא נראה שאין דבריו מדוקדקים, שאף שיש למול קודם הקבורה כשמת לו מת ביום ח' עצמו, מ"מ אין זה ע"י בית דין, אלא האב עצמו יכול לברך כמבואר בסוף תשובת הרדב"ז הנ"ל, אלא מ"ש הרדב"ז שיש לב"ד למולו, הוא רק כשמת לו מת קודם יום ח' ויש חשש שמא תדחה המילה ליום ט', כדביארתי לעיל. מ"מ ראינו שאף המהריק"ש סבר כהרדב"ז.

(ג) **שוב** ראיתי בתשובת המהרש"ל ס"ע. שכתב שמילה קודם הקבורה ואף הוא הביא ראייה שמילה קודם לקבורה מדין "הלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו". ועל פי ראייה זו הוא כתב, "אלמא תנינ' להדיא דאף לכל המתים אינו נדחה כ"א למת מצוה שאין לו קוברים אבל שלנו שיש לו קוברים וא"צ לו ואינו מבטל שום דבר, פשיטא שעושה מצותו דהיינו למול בנו מקודם." ולכאורה הוא לא חילק בין אם מת לו מת קודם ליום ח' או לא, אלא אפשר לומר שאף הוא הסכים לחילוק זה כיון שבאותה סוגיא אנו קי"ל כאב"י שחילק כן, וכן פסקו הרמב"ם והאשכול כמותו, ולכן אולי אף המהרש"ל הסכים לחילוק זה. שוב ראיתי בתשובתו שיש לדייק כן, שגם הוא כתב שם, "דאשכחן נמי גבי מי שהיה לו טבחו טבוח כו' שבוועל בעילת מצוה

ה) וכתב החתם סופר הנ"ל שהבעל זכרון יוסף סבר כהמהרש"ל, וכן הורה החתם סופר עצמו. אמנם הבית יהודה הנ"ל סבר שיש לעשות המילה אחר הקבורה, וכן סבר הברכ"י בס"ש מא. ולענ"ד נראה שכיון שמצינו סברת הספר האשכול, י"ל כמ"ש הרמ"א בחו"מ ס"כה. ב. בשם המהרי"ק "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על הספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריך לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו." וכן י"ל בנד"ד. וכן מצינו סברה זו בחיים שאל ח"א ס"נו. לגבי לינה על גב בית הכנסת שכתב, "ונראה פשוט דאי מרן ז"ל עיניו יחזו תשובת הרמב"ם הנזכר היה קובע הלכה כמותו." ע"ש, שעל פי זה הוא פסק להיפך ממה שפסק מרן בשו"ע. ולכן נראה דהכי י"ל בנד"ד שיש לפסוק כהספר האשכול, ויש סייעתא לדבריו ממה שהרמב"ם פסק כאביי בהל" קרבן פסח, וכן נראה דעת הרדב"ז והמהריק"ש והמהרש"ל, ואפשר שכן דעת הרמ"א.

ולפי זה נראה שאם מת לו מת אחר שהגיע זמן המילה, ובזה מצות מילה קודמת, שאף האונן יכול לברך כמ"ש הרדב"ז. ואין לומר בזה שכיון שיש אחרונים שסברו שאין לברך י"ל כאן ספק ברכות להקל, שזה אינו שיי"ל שיש בזה ס"ס כדי לברך במצות דאורייתא, דהיינו שספק אם ההלכה כדעת הרדב"ז או לא, ואת"ל שאין הלכה כמותו והאונן פטור ממצות מילה, אז שמא ההלכה כרש"י והרמב"ם שהאונן יכול להחמיר על עצמו אם הוא רוצה לברך כמבואר בב"י באו"ח בס"עא. ובזה אין לחוש לחשש ברכה לבטלה כיון שמצות מילה היא מן התורה. וכן מצינו לגבי ספירת העומר בס"תפט. ח. שפסק מרן "אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה." והמקור לזה הוא התה"ד בס"לז. והטעם לזה שהוא יכול לברך, הוא משום שיש ס"ס כדי לברך, דהיינו ספק שמא הוא בירך, ואת"ל שלא בירך, ספק שמא ההלכה כהמ"ד שכל יום מצוה בפני עצמה והוא יכול לברך עליו אף אם הוא לא ספר בשאר הימים, וכמ"ש הכה"ח שם באות פח. ולא אמרינן כאן שאף שיש ס"ס מ"מ סב"ל, כיון שכאן מצות ספירת העומר היא מן התורה לדעת קצת פוסקים. וכן כתב במכתם לדוד או"ח ס"ג. דף ז. וכן בסוף ס"יח. הוא כתב לגבי ברכה על ספק אתרוג מורכב, "הרי העלינו לעיל בס"ג. דהיכא דאיכא ס"ס והוי בספיקא דאורייתא מברכים." וכן הוא בלב חיים בח"ב בס"קכא. דף פ. ע"ש. וכן נראה מהבן איש חי בפר" בראשית ח"ב אות יג. שהוא עשה ס"ס לעשות קידוש בשבת מבעוד יום, וממילא הוא מברך, ולא אמרינן כאן סב"ל, וכאן העיקר מצוה של קידוש מן התורה. ועיי' עוד בתורת חסד בס"ז.

כבוד הבריות של קרובים וממילא איננו מחויב בקבורה". ולענ"ד אף זה אין קושיא שכבר הרגיש המהרש"ל בזה וכתב ששאני התם משום שכבר ראוי לאבלות קודם שהגיע מצות נשואין, ולכן בזה עדיין התירו משום הפסד ממון משא"כ כשאין הפסד ממון, אבל בנדון אחר, דהיינו כשהוא אינו אונן קודם שהגיע המצוה עדיין י"ל שהוא חייב לקיים המצוה אף כשאין הפסד ממון. הרי מבואר מכל הנ"ל שאף המהרש"ל הסכים למ"ש הספר האשכול והרדב"ז.

ד) וראיתי בט"ז בס"ש מא. ס"ק א. שאחר שהוא הביא סברת המהרש"ל הנ"ל הוא כתב, "מצאתי בשם הרמ"א בכתב יד שיש לקבור קודם דאל"כ הוי אונן וא"ל לו לברך להכניסו בברית דאונן פטור מכל המצות". ואין הוכחה מדבריו איך איירי הרמ"א אם הוא אונן קודם יום ח' או לא. ולכן נראה שיי"ל בזה אפוישי מחלוקת לא מפשינן, וי"ל שהרמ"א איירי באופן שמת לו מת קודם יום ח' ובזה אמרינן לעיל שהקבורה קודמת למילה והאב פטור ממצות מילה כיון שהוא אונן, ואת"ל הלא אף שכן הוא הלא בית דין יכולים למול הילד קודם הקבורה, בזה כתב הרמ"א שא"כ האב אינו יכול לברך כיון שהוא עדיין אונן, ולכן יש להשהות המילה עד אחר קבורה ובזה האב יכול לברך על מילת בנו כשהוא עדיין יום ח'. כן נראה לי כוונתו.

וראיתי בט"ז שם שהוא פסק "אם אפשר לקברו קודם שיוצאין מבית הכנסת בשחרית דאין דוחין זריזות המצוה, אבל אם א"א יברך הסנדק וימול אותו בשחרית דהא איתא בס"ש. מת ומילה מילה קודמת." נראה מזה שהוא סבר שהאונן פטור ממצות מילה, ולכן יש לעשות המילה ע"י הבית דין והסנדק יברך (וכן פירש הבית יהודה בח"א ס"ה. בד"ה ואגב, את דברי הט"ז ע"ש). ולענ"ד זה שלא כהמהרש"ל הנ"ל, שלדעת המהרש"ל נראה שאם האב חייב למול את בנו אז ממילא הוא יכול לברך וכמבואר בדברי הרדב"ז הנ"ל. ולענ"ד יש להעיר על הט"ז ממ"ש הט"ז עצמו באו"ח ס"תקפח. ס"ק ה. לגבי שיטתו שאין לחכמים לגזור על מה שהתירה התורה בפירוש, וז"ל "ומה"ט ניחה עוד מ"ש ב"י בשם הר"ן מ"ש מילה דדחיה שבת ולא גזרינן שמא יעביר התינוק ד"א ברה"ר, ותי' לחלק בין זה לזה בדוחק, ולפי מ"ש ניחא דהתורה ריבתה בפירוש וביום השמיני אפילו בשבת, לא רצו לעקור ד"ת בפירוש משום גזירה." ע"ש. ולפי זה הלא אף לגבי אונן שגזרו רבותינו שהוא פטור מן המצות, אין לאסור לאב למול בנו ביום השמיני אף בימי החול, שאם התורה התירה בפירוש יום שמיני אפילו שחל בשבת ק"ו שהתורה התירה יום שמיני שחל בחול וצ"ע.



יוצא י"ח של אלו החכמים שאמרו שיש לעשות המילה אחר הקבורה, מ"מ הלא כתב הרדב"ז הנ"ל "והיכא דמת מקמי יום ח' נמי לא תבעי לך דהא חל עליו מצות קבורה ואין יכול לדחותה דקי"ל אין מעבירין על המצות, אבל היכא דקדם זמן חיוב המילה למיתת המת, מסתברא לי דעושיין המילה שהיא מצוה חובה על כל ישראל ואין מעבירין עליה כיון שקדמה ואח"כ קוברין את המת". הרי משמע שיש חשש כאן של אין מעבירין על המצות, וא"כ אם מת לו מת ביום ח' וצריך למול הילד קודם הקבורה לדעת הרדב"ז ודע', אז אם משהין המילה אחר הקבורה כדי לצאת י"ח של אלו שאומרים שצריך למול אחר הקבורה, אז מצינו שלדעת הרדב"ז הוא עובר על אין מעבירין על המצות, וי"א שהוא איסור דאורייתא כנראה מהתוספות ביומא לג. בד"ה אין, והתוספות בזבחים נא. בד"ה אשר. ולכן לכאורה נראה שיש למול הילד קודם הקבורה כיון שזה לפי עיקר הדין.

**אלא** נראה לענ"ד שאין זה נכון, ש"ל שאם הוא ימתין למול בנו אחר הקבורה הוא אינו עובר על אין מעבירין על המצות, ש"ל שלא שייך איסור זה אם הוא עובר על המצוה כדי לעשות המצוה אחר כך ביותר הידור, שבזה אין במעשיו שום בזיון למצוה אלא אדרבה כל כוונתו היא לעשות המצוה ביותר הידור. ולכן י"ל שמי שטעה ונטל התפילין קודם הטלית שבזה צריך להניח התפילין קודם משום אין מעבירין על המצות כמ"ש מרן באו"ח ס"כה. א. ושוב הוא ראה שאין הידור בתפילין כיון שאין הבתים שחורים כראוי ולכן הוא רצה להמתין זמן מועט עד שיבא חברו שיכול להשחיר התפילין כראוי אף שאין זה לעיכובא לדעת מרן באו"ח ס"לב. מ. נראה שהוא יכול ללבוש טליתו קודם התפילין שאין כאן אין מעבירין על המצות כיון שכל כוונתו היא לעשות מצות תפילין ביותר הידור אחר כך, ולכן אין בזה ביזיון לתפילין אלא הידור. ולכן ה"ה בנד"ד ש"ל כן, דהיינו שכיון שכל כוונתו היא להמתין כדי לעשות מצות מילה על פי כל הדעות, וזה בכלל הידור מצוה, אז שפיר י"ל שהוא יכול להמתין וממילא אין כאן האיסור של אין מעבירין על המצות. כן נראה לענ"ד.

ו) **ועכשיו** יש לדון באופן שמת לו מת קודם יום ח', והוא אונן ופטור ממצות מילה, ואם מאיזה טעם הוא אינו יכול לקבור מתו עד יום ט', אז כתב הרדב"ז הנ"ל שיש לבית דין למול הבן ביום ח' שאין לדחות המצוה למול הבן ביום שמיני. אלא שראיתי בשבט יהודה הנ"ל שהוא הקשה על זה מיבמות עא: וז"ל "אפילו הך דלא נשאר שהות ביום

אות ד. שכתב שנראה מהתה"ד לגבי ספירת העומר שאם המצוה מן התורה יש לברך עליה בס"ס ע"ש כל דבריו. וכן ראיתי ביחוד דעת בח"ב ס"עד. אות ד. לגבי ספק אתרוג מורכב ע"ש. ועוד י"ל בזה שאף החיד"א, שכתב בברכ"י והמחבר"ר באו"ח ס"ז. שאין לברך במקום ספק ברכות אף שיש ס"ס לברך, מודה למ"ש המכתם לדוד שאם המצוה מן התורה שיש לברך, שהלא החיד"א שם הביא תשובת המכתם לדוד בס"ג. הנ"ל, ולכן נראה ש"ל שהוא מסכים לדבריו. ואף שראיתי בכה"ח הנ"ל בס"תפט. שכתב שהטעם שמברכין על ס"ס לגבי מי שמסופק אם ספר או לא, הוא משום שכן המנהג ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, מ"מ זה אינו נראה לענ"ד, שהלא הפוסקים הנ"ל דברו באופן שאף שאין מנהג, כגון לגבי ספק אתרוג המורכב, ולכן שפיר הוא לומר שאם יש ס"ס שיש לברך במצות עשה. שוב ראיתי בברכ"י ביו"ד ס"שמא. אות ח. שהוא הביא תשובת ר" זרחיה גוטה, ונראה מדבריו שאין כאן ברכה לבטלה אם האונן מברך ע"ש.

**מ"מ** אף שנראה שמצד הדין אם מת לו מת אחר תחלת יום ח' שמילה קודמת לקבורה, מ"מ כיון שיש סוברים שיש לקבור מתו בתחילה ואז יש לו למול את בנו, נראה שיותר עדיף לעשות כן כדי לצאת י"ח לכ"ע, ואין לומר שיותר טוב למול בנו קודם הקבורה משום זריזין מקדימין, שמצינו שכתב התה"ד ס"לה. "דכל היכא דראוי להסתפק שתעבור המצוה אין משהין אותה אפילו כדי לעשותה יותר מן המובחר". הרי משמע שאם אין ספק בדבר אז יותר טוב לשהות כדי לעשות המצוה מן המובחר. וכן הוא בתה"ד בס"רסט. שכתב, "אשכחן דמאחרים כמה מצות כדי לעשות כתיקונן ובהכשר ובהידור." ע"ש. וכן כתב החכם צבי בס"קו. "דהתם המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובח לכן יש להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב" ע"ש. וכן הוא ברמ"א בס"תכו. ב. (ועיין מ"ש הנשמת אדם בהל" זהירות מצוה בכלל סח. אות א. בד"ה אך, על דעת התה"ד.) ועיין בציץ אליעזר ח"ט. ס"כח. ולכן ה"ה בנד"ד שיש לשהות לעשות המילה ביום ח' אחר הקבורה כדי לקיים המצוה לכ"ע, שאף זה מצוה מן המובחר אם הוא יוצא כל הדעות. אמנם אם יש חשש שמא יעבור היום והוא אינו יכול למול בנו ביום ח' אחר הקבורה, אז יש לעשות המילה קודם הקבורה, ואף הוא יכול לברך על המילה כיון שחל החיוב של מילה קודם החיוב של קבורה כדביארתי לעיל.

**ולכאורה** נראה שאין זה נכון להמתין לעשות המילה אחר הקבורה, שבזה יצא שחרו בהפסדו, דהיינו שאף שהוא

הבראתו, וכגון שכאבה עינו ונרפאת אחר שחיטה, או שהיה טומטום ונקרע אחר שחיטת הפסח ונמצא זכר. הרי הרמב"ם הביא שאר התירוצים ביבמות עא. והוא השמיט התירוצי של רבא הנ"ל, ומשמע שהוא לא סבר כן לדינא. ונראה שטעמו הוא מפני שהוא פסק בפ"ה הל"ט. כהירושלמי דמי שחבש בבית אסורים שלהם אין שוחטין עליו הפסח כלל, וממילא הוא לא סבר כרבא, עיין בערוך השולחן העתיד הל"ק קרבן פסח ס"קפת. אות כט.)

ולכן למסקנה נראה שאם מת לו מת קודם יום ח' אז יש לעשות הקבורה קודם המילה ביום ח', כיון שכבר חל עליו אנינות קודם זמן המילה, אבל אם א"א לעשות הקבורה עד יום ט', אז יש לב"ד למול הילד ביום ח'. וכשמת לו מת ביום ח' עצמו כשכבר חל החיוב של מילה, אז אם אפשר לעשות המילה אחר הקבורה ביום ח' מה טוב כדי לצאת כל הדעות, אבל אם נראה שקשה לעשות כן, אז יש למול הבן קודם הקבורה, ובזה נראה שהאב עצמו יכול לברך על המילה.

### סימן צג.

**שאלה:** האם מותר לאבל בתוך שבעה להיות שליח צבור.

**תשובה:** (א) כתב מרן בס"שפד. ג. "אם אין שם מי שיתפלל להוציא את הרבים ידי חובתן יכול האבל להתפלל להוציאן." הרי משמע שאין לאבל להתפלל בעד הצבור לכתחילה. ומקורו מתשובת הרא"ש כלל כז. אות ב. שכתב, "וכשמתפללין בבית האבל אם אין שם אחר שיתפלל יכול האבל להתפלל ולהוציא אחרים י"ח כי האבל חייב בכל המצות."

**וראיתי** ברמ"א בסוף ס"שעו. שכתב, "אבל לא נהגו להתפלל בשבת ויו"ט אע"פ שאין איסור בדבר, אבל בימות החול מי שיודע להתפלל יתפלל, ויותר מועיל מקדיש יתום שלא נתקן אלא לקטנים." וראיתי בבית הלל בס"שפד. שהקשה מהרמ"א למ"ש מרן הנ"ל, וז"ל אחר שהוא הביא לשון הרמ"א, "אם כן משמע שיותר טוב להתפלל האבל אפילו תוך שבעה מדכתב שמועיל יותר מקדיש יתום, ונראה דהתם בס"שעו. איירי באבל על אביו ואמו, וא"כ יותר טוב להתפלל עצמו כדכתב שהועיל יותר מקדיש שא"כ משמע כשהוא אבל על אביו ואמו איירי, אבל כאן איירי באבל סתם שאינו על אביו ואמו אלא שאר אבילות שאין אומרים עליהם קדיש, וא"כ לא יתפלל האבל

ותדחה המילה ליום ט' דכתב הרב ז"ל בפשיטות דב"ד מלין את הבן, איכו למשדי בה נרגא מהסוגיא דפ' הערל דף עא. דמוכח התם גבי פסח דמילת זכרים מעכבתו מלאכול פסח, דאם היה חבוש בבית האסורים בערב פסח דלא מצי בי דינא לממהלי אע"פ שהיה אנוס, דאמר רבא התם היכי דמי דלא הוה זכריו בשעת עשייה והוה בשעת אכילה, כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורים, ופירש"י ז"ל חבושין ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים והם אינם יכולים לעשות את פסחיהן, ושחט שלוחן עליהם ואשמעין קרא שאם יצאו בשעת אכילה מילת בנו מעכבתו ע"כ. אלמא אפילו באנוס דעל ידי אדם לא מיקרי אנוס למירמי חיוב מילת הבן על הבית דין במקום שיש אב, וכ"ש באנוס הבא בידי שמים דומיא דאונן כיון שהאב הא איתיה לקמן וקא בעי לממהליה, אלא שהאנוס מעכבו. ומהגמרא משמע התם דמיירי אפילו כשתדחה המילה מיום ח' לט', דהא כדלא הוה בשעת עשייה שהוא יום ח' והוה שעת אכילה שהוא יום ט' ואפ"ה נראה דאין בית דין חייבין למול את הבן במקום שיש אב לפנינו, דאלת"כ קשה למה לא מלו אותו ב"ד ביום ח' אלא ודאי כדאמרן."

**ושוב** ראיתי שאף הבית מאיר בס"רסא. הקשה כן מגמרא זו וכתב, "לענ"ד ה' ראוי תמיד לקבור קודם משום דקודם הקבורה כיון שהאב פטור אז אף הב"ד אינם חייבים כמשמעות הרמ"א בשם הרמב"ם ס"רסא. שאין מלין בנו של אדם שלא מדעתו אלא א"כ עבר האב דהיינו במזיד, משא"כ בכגון זה דמשהה המצוה כדי לקיימה כמצווה ועושה, דומה למשהה חמצו כדי לבערו שאינו עובר בבל יראה, ה"נ אין על הבית דין החיוב... אחר זמן מצאתי ת"ל כסברתי ביבמות עא: ע"ש בתירוצי רבא." הרי הוא כיון לראית השבט יהודה הנ"ל.

**ולענ"ד** אין מזה קושיא על הרדב"ז, ששאני האי דרבא בפ' הערל הנ"ל, כיון דהתם האב בבית אסורים עדיין יש לו חיוב עליו לקיים מצות מילה אלא שהוא אנוס (עיין מ"ש בח"א ס"יט. אות י. לגבי מי שבבית האסורים ואינו יכול לקדש על היין בשבת), ולכן כיון שעדיין החיוב עליו אין הבית דין יכולים למול את בנו שחיוב האב עדיף, אבל בנד"ד כיון שהאנוס פטור ממצות מילה אין שום חיוב על האב, והוא כמו שאב אינו שם כלל, וכאילו שכבר מת האב, ובזה ודאי הבית דין צריכין למול הבן. הרי מצינו שדברי הרדב"ז שיריין וקיימין. (ועיין ברמב"ם בהל"ק קרבן פסח פ"ט. הל"ט. שכתב "וכיצד יהיה הבן ראוי למילה אחר שחיטת הפסח ולא יהיה ראוי קודם שחיטה, כגון שחלצתו חמה שצריך שבעת ימים מעת לעת מיום

ב) אלא העיקר אצלי הוא, שמרן בס"שפד. איירי בתוך שבעה, והרמ"א בס"שעו. איירי לאחר שבעה. וכן ראיתי בשלמי צבור במשפטי האבל בס"ו. אות ב. שכתב, "רבים טעו בדברי הרב המפה ס"שעו. דבימות החול מי שיודע להתפלל יתפלל ויותר מועיל מקדיש יתום שלא נתקן אלא לקטנים, והעלו על רוחותם שאפילו בתוך ז' ימי אבילות קאמר ומתפללין ומוציאין את הרבים י"ח בתוך ז' ימי אבילותם, וטעות הוא בידם דלהדיא כתב הרא"ש כלל כז. והביאו הטור ס"שפד. דלא שרי אלא היכא דאין שם מי שיתפלל אבל כל היכא דאיכא שם מי שיודע להתפלל אינו מוציא את הרבים י"ח, ודברי המפה אמורים תוך יב' חודש בלבד וזה פשוט." ואחר כך הוא הביא דברי הבית הלל הנ"ל ולא כתב על דבריו כלום. ונראה מזה שמ"ש השלמי צבור ברישא הוא העיקר אצלו ואין חילוק בזה בין או"א או שאר קרובים שהלא הוא כתב שהרמ"א איירי אחר השבעה, אלא בסיפא הוא הביא מ"ש הבית הלל, רק כדי להזכיר דעתו, אבל דעת השלמי צבור עצמו אינו כן כמבואר בריש דבריו. כן נראה לענ"ד לבאר דעתו.

ולכן מכל זה נראה שלדעת הרא"ש ומרן שאין לאבל להתפלל כש"צ אף אם הוא אבל על אב ואם. אלא שראיתי בתשובת הרמב"ם בס"סז. שרוח אחרת עמו בדין זה וז"ל, "שאלה: ילמדנו רבנו בדבר חזן קבוע אשר נפטר אשתו, ורצה לעבור לפני התיבה בקהל באחד משבעת ימי האבלות, האם מותר לו זה בעוד שאין הצורך מחייב זאת, אלא יש בעיר אנשים הרבה שליח ציבור, ואיך יש לנהוג במי שדורש ומביא פסוקין מן המקרא ללמד בהם את הצבור מוסר ולמנעם מלעבור איסורים, כשמיטת אשתו שרויה לפניו. תשובה: כל אדם החייב להתפלל יכול להתפלל בציבור, ומפני שהוא חייב בתפלה בימי האבלות יכול הוא להוציא הרבים ידי חובתו, אבל ללמד האנשים מוסר או לדרוש פסוק, אין זה מותר כל ימי האבלות, ר"ל בשבעת הימים." הרי מבואר מדבריו שאף שיש שם הרבה אנשים ש"צ, מ"מ עדיין האבל יכול להתפלל בתורת ש"צ, ודלא כהרא"ש ומרן.

ולכאורה יש מקום לומר שאילו ראה מרן תשובה זו של הרמב"ם, הוא היה פוסק כמוהו, וכמו שמצינו שכתב הרמ"א בחו"מ ס"כה. ב. בשם המהרי"ק "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על הספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריך לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו." וכן י"ל בנד"ד. וכן מצינו סברה זו בחיים שאל ח"א ס"נו. לגבי לינה על גבי בית הכנסת שכתב, "ונראה פשוט

להוציאן אם יש שם אחר שיכול להתפלל וק"ל." ולענ"ד אין זה מספיק, שהרא"ש לא חילק כלל חילוק זה, ומשמע מסתימת לשונו שכל אבל אסור, דהיינו אף על אב ואם. ועוד למרן אין סתירה כלל שהוא לא כתב דין הרמ"א בס"שעו. אלא רק דין הרא"ש בס"שפד. ולכן אין צורך לדחוק לשונו כדי לומר שהוא איירי רק בשאר אבלים.

וגם ראיתי במהר"ם שיק יו"ד ס"שע. שהוא כתב, "כי הנה בתשובת הרא"ש ובשו"ע איתא שאם אין שם מי שיתפלל יכול האבל להתפלל להוציא רבים י"ח, ומשמע שאם יש אחר לא יתפלל האבל כש"צ, ולכאורה תימה שהמנהג פשוט שהאבל נעשה ש"צ בביתו בתוך שבעה, ובספר כרם שלמה העיר ג"כ שאין נוהגים בזה כהשו"ע. ולפענ"ד ה"ט כמ"ש החתם סופר דהאינדא שכל הקהל מתפללים בפ"ע אין נפ"מ כל כך הואיל ואין הש"צ מוציאם י"ח, וגם בתפלת החזרה אינו מוציאם י"ח שכולם צריכים לשמוע ולענות קדושה וקדיש והש"צ הוא רק מעורר הצבור לדבר זה." ע"ש. ולענ"ד אף זה אינו מספיק, שהלא אף בזמן הרא"ש ומרן עדיין כל הקהל מתפללים בפ"ע, ועדיין כתב הרא"ש את דינו, וכן מצינו ברד"א בשם הרמב"ם שכתב, "קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה אם ירד ש"צ לפני התיבה ויחזור התפלה בקול רם, והשיב הואיל ותקנו חכמים שירד ש"צ לפני התיבה להוציא את מי שאינו בקי לא תהיה חזרת הש"צ ברכה לבטלה כלל מפני עיקר התקנה, ואע"פ שלא יהיה בקהל מי שאינו בקי, כמו שתקנו הקידוש בבית הכנסת והיה עיקר זה מפני האורחים ונתחייבו לאומרו בכל בתי כנסיות, ואע"פ שאין שם אורחים, וכמו שתקנו ברכה אחת מעין שבע בשביל המאחרים לבא לבית הכנסת ונתחייבו לאמרה תמיד ואע"פ שהיו שם כל הקהל, וכן כל דבר הנתקן בשביל דבר אחד אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקן בשבילו, רק ענינו שנעשה התקנה ההיא עכ"פ גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקן בשבילו, וצריך שיובן זה הענין שאל"כ היו החכמים נותנים דבריהם לשיעורים והיה צריך בכל תפלה לחפש כל איש ואיש שבבית הכנסת אם הוא בקי אם לא." וכן הוא בב"י באו"ח ס"קכד. הרי מבואר שאף בזמן הרמב"ם היו בקאים בתפלה, ולכן הכי י"ל בזמן הרא"ש ומרן, ועדיין כתב הרא"ש דינו. ועוד נראה מדברי הרמב"ם, שכיון שתקנו חכמים שחזרת הש"ץ היא צריכה להיות כדינה בין אם יש בקיאים שם או לא, ולכן אף כשכל המנין בקיאים מ"מ עדיין הש"צ הוא בגדר של מי שהוציא ידי חובתו שזה בכלל התקנה, וממילא אין לו להתפלל לדעת הרא"ש כשיש שם אחרים שיכולים להתפלל בתורת ש"צ.

המצות. ויש לדייק, למה הביא הטור דין זה של הרא"ש בסיומן זה שהוא דיני תלמוד תורה, והלא כתב הרא"ש זה בכלל דיני האיסור של יציאה מביתו של אבל, וזה בס"שצג. ואף שהטור הביא דין זה מיד אחר מ"ש הרמב"ן לגבי איסור לאבל לצאת מביתו, וזה כמו שמצינו בתשובת הרא"ש, מ"מ עדיין י"ל שאין זה מקומו וכנראה מתשובת הרא"ש. ולכן צריך ליתן טעם על השייכות בין האיסור של יציאת אבל מביתו ובין אבל ש"צ.

**וראיתי** בפעולת צדיק ח"ג ס"קפת. שהוא דן בדברי הרא"ש הנ"ל, ופירש שני פירושים, בפירוש ראשון הוא כתב "מדפתח הרא"ש ואבל אינו יוצא מפתח ביתו לשמוע ברכת המילה וחופה ונמשך הדבר גם לענין תפלה שאין האבל יוצא מפתח ביתו לילך לבית הכנסת להוציא אחרים י"ח אלא אם אין שם אחר זולתו שיוציאם, ולעולם איירי ביוצא מפתח ביתו דלהכי כלל שני הדינים בס"י אחד דשנים הם ויבואו שניהם ביחד. אמנם אם האבל בביתו ואחרים באים אצלו לביתו להתפלל עמו פשיטא דיכול האבל להתפלל אפילו אבל על שאר קרובים להוציא הרבים י"ח, ומזה לא דיבר הרא"ש דפשיטא הוא. ולענ"ד אף שכזה הוא נתן טעם להשוות הרישא לסיפא, מ"מ אין לפרש כן בדברי הרא"ש שהוא כתב בסוף דבריו "וכשמתפללין בבית האבל אם אין שם אחר שיתפלל יכול האבל להתפלל", הרי מ"ש "שם", פירושו בבית האבל, ולכן אף בבית האבל אין לאבל להוציא אחרים אם יש שם ש"צ אחר.

**ובפירוש** שני כתב הפעולת צדיק, "דאיירי שכבר התפלל האבל לבדו ובאים אח"כ להתפלל אצלו, דאז ודאי דלכתחילה לא יתפלל הוא להוציאם א"כ אין אחר שיודע להוציאם וכדאי" בשו"ע או"ח ס"ט. סוף סע"א. ובס"רעג. ד. ואעיד לי עד נאמן רבינו ירוחם תלמיד הרא"ש שכתב בדף רסה. ע"ד וז"ל אבל לאחר שיתפלל הוא יכול להתפלל להוציא אחרים י"ח דכיון שהוא חייב במצות. כל המחויב בדבר יכול להוציא אחרים כ"כ המפרשים עכ"ל. ממ"ש אבל לאחר שיתפלל הוא מוכח שנתפלל בביתו כבר לבדו ובאו אחרים להתפלל בביתו שיכול להתפלל פעם שנית כדי להוציאם וכי דיניה שכתב הרא"ש נמי דקתני אבל לאחר שיתפלל מוכח שכבר התפלל לבדו אלא שהם באים אצלו להוציאם דקי"ל דאפילו יצא מוציא אם אין אחר בקי וכמ"ש (הב"י) בס"ט. וס"רעג. ע"ש. ואף פירוש זה אינו נראה לענ"ד, שא"כ אז העיקר חסר בדברי הרא"ש, דהיינו דהוי ליה לכתוב "אבל לאחר שיתפלל וכו'" כמ"ש רבינו ירוחם, אלא הרא"ש כתב "יכול האבל להתפלל...", הרי

דאי מרן ז"ל עיניו יחזו תשובת הרמב"ם הנזכר היה קובע הלכה כמותו. ע"ש, שעל פי זה הוא פסק להיפך ממה שפסק מרן בשו"ע. ולכן יש מקום לומר כן בנד"ד שאילו מרן ראה תשובת הרמב"ם הנזכר הוא היה פוסק כמותו, ודלא כמו שמצינו בשו"ע ס"שפד.

**אלא** נראה שאין זה מספיק כדי לדחות דברי מרן, שהלא עדיין הרא"ש חולק על הרמב"ם, וי"ל שאף אם מרן ידע דעת הרמב"ם אעפ"י כן עדיין י"ל שדעתו היתה לפסוק כהרא"ש, שאין לדחות דעת הרא"ש רק מפני שהרמב"ם חולק עליו. וכן מצינו במקומות אחרים שמרן פסק כהרא"ש כנגד הרמב"ם, עיין באו"ח ס"א. ב. שמרן פסק ב"א בתרא כדעת הרא"ש וכנגד דעת הרמב"ם ב"א קמא, כמבואר בשולחן גבוה שם בס"ק ד. וכן פסק מרן באו"ח ס"לב. ט. כדעת הרא"ש כנגד הרמב"ם, דהתם הוא הביא דעת הרא"ש באחרונה. ולכן אף בנד"ד י"ל שאין לדחות מה שפסק מרן כדעת הרא"ש מפני מה שמצינו בדברי הרמב"ם.

(ג) **מ"מ** נראה לענ"ד שעדיין דין זה צ"ע, ובתחילה צריך להבין טעם הרא"ש שאבל אין לו להיות ש"צ כשיש ש"צ אחר, ולהבין זה צריך להביא כל דברי הרא"ש בתשובתו הנ"ל, וז"ל "ואבל אינו יוצא מפתח ביתו שבת ראשונה לשמוע ברכת מילה וברכת חתנים, והאי דקשיא לך דאבל חייב בכל המצות האמורות בתורה היינו במצות עשה שבגופו ציצית ותפילין או למול את בנו, אבל לילך למילה ולחופה ולשמוע הברכה בשביל גמילות חסדים אין לו לצאת מפתח ביתו, וכשמתפללין בבית האבל אם אין שם אחר שיתפלל יכול האבל להתפלל ולהוציא אחרים י"ח כי האבל חייב בכל המצות." ויש לחקור על הצד השוה בין הרישא לסיפא, שברישא הרא"ש איירי לגבי אם מותר לאבל לצאת מביתו, ובסיפא הרא"ש איירי בדין אבל ש"צ בביתו, וזה אינו מוכן שמה שייכות יש בין זה לזה, שבשלמא אם האבל אינו יכול לצאת מביתו הוא צריך להתפלל בביתו, אבל למה הביא הרא"ש הדין של ש"צ בכלל זה. וכן יש להעיר על הטור בס"שפד. וז"ל שם, "אבל אסור לקרות בתנ"ך... ואם רבים צריכים לו מותר..." וכתב הרי"ף גיאת דוקא בשרבים צריכין לו להתלמד אבל אם האבל כהן ואין שם כהן אחר אלא הוא אסור לקרות הואיל וסגי לישראל שיקרא במקומו... וכתב הרמב"ן כיון שאין האבל יוצא לבית הכנסת אצ"ל שאינו עומד וקורא ואין כאן משום דרכי שלום, כתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה כשמתפללין בבית האבל אם אין שם מי שיתפלל יכול האבל להתפלל ולהוציא הרבים שהרי הוא חייב בכל

הטעם הוא מפני היסח הדעת כמו שכתבתי, וזה אתי שפיר להטעם של רבינו ירוחם בשם הראב"ד הנ"ל.

ולפי זה יש להבין מה שמצינו לגבי מלאכה שאחר שלושה ימים העני מותר לעשות מלאכה בצנעה, והמקור לזה במו"ק כא, ואחר זה כתוב בגמרא שם "אבל ג' ימים הראשונים אסור בשאלת שלום משלושה עד שבעה משיב ואינו שואל". הרי כיון ששני איסורים אלו תלויים בהיסח הדעת, ואחר שלושה ימים יש להקל קצת בזה, לכן התירו קצת דברים לגבי שאלת שלום וגם לגבי מלאכה, וכן הוא לגבי מ"ש שם שאכל ג' ימים ראשונים אינו הולך לבית האבל מכאן ואילך הולך, שאף זה בכלל שאלת שלום, ולכן כיון שהגמרא השוותה אותם ראינו שהטעם שהעני מותר לעשות מלאכה בצנעה אחר ג' ימים הוא לא מפני מראית העין, אלא מפני שמתירין קצת היסח הדעת, אבל בפרהסיא הוי היסח הדעת לגמרי ולכן לא התירו.

ועוד יש להבין לפי זה, שכיון שלמדו האיסור של ששאלת שלום ותלמוד תורה מפסוק אחד יש דין אחד ששוה ביניהם, והוא שהקילו בו מפני צרכי רבים. וכן מצינו לגבי ר" עקיבא במו"ק כא: שהתירו לו שאלת שלום מפני "כבוד רבים שאני". ולגבי ת"ת מצינו במו"ק כא. "ואם היו רבים צריכים לו אינו נמנע". ע"ש. ומצינו לגבי עשיית מלאכה שגם כן החשש הוי מפני היסח הדעת שהתירו רשב"ג מלאכה מטעם צרכי רבים, עיין בטור ובב"י בס"שפ. בזה ודעת הפוסקים. ולכן מצינו שהעיקר טעם לגבי עשיית מלאכה ות"ת ושאלת שלום הוא היסח הדעת.

ולענ"ד נראה שאף האיסור של יציאת האבל מביתו הוא מפני זה, שע"י יציאתו הוא מדבר אם אנשים בשוק ויש שאלת שלום וכדומה וכל זה גורם היסח הדעת. וכן כתב התה"ד בס"רצ. וז"ל "הטעם הוא דאינו יוצא מפתח ביתו, כדי שלא ישכח אבילותו כשילך אצל בני אדם, וכשהוא מתבודד בביתו ואין עמו רק בני ביתו ניכר ונראה כמתאבל". ע"ש. הרי שיש בזה שכחה והיסח הדעת, וכן י"ל לגבי מי שמתפלל בפרהסיא בתורת ש"צ שאף זה בכלל היסח הדעת, וזה דומה לאבל שעושה מלאכה בפרהסיא דלעיל שהוא אסור משום היסח הדעת כדביארתי. וכן מצינו בדברי הרא"ש לגבי תלמוד תורה לאבל שכשיש פירסום יש איסור טפי, וכן כתב הרא"ש בפ"א אלו מגלחין באות לז. וקורא באיוב ובדברים הרעים שבירמיה, וכן נהגו שהאבל קורא במסכת מו"ק ובהלכות אבילות, ובאבל רבתי משמע דאסור, דתני התם 'תלמיד חכם שמת לו מת באין ויושבין לפניו ונושאים ונותנים

משמע דלא כרבינו ירוחם שהרא"ש לא כתב "לאחר". ואת"ל שהרא"ש כתב "אחר שיתפלל יכול האבל להתפלל ולהוציא אחרים י"ח". וזה כרבינו ירוחם, גם זה אינו שה"אחר" שייך למ"ש הרא"ש לפני זה, דהיינו "אם אין שם אחר". הרי מצינו שלפי פירוש זה מכל צד העיקר חסר מדברי הרא"ש. ואם תאמר למה ליה להרא"ש לכתוב "כי האבל חייב בכל המצות", אם לא טעם שהוא איירי באבל שכבר יצא י"ח והוא רוצה להוציא אחרים, גם זה אינו שי"ל שהרא"ש כתב את זה לאפוקי מדין של אונן שאינו חייב בתפלה כלל. ולכן נראה שאין לפרש דברי הרא"ש כפירושים אלו.

(ד) ולענ"ד נראה שי"ל בדברי תשובת הרא"ש שהצד השווה בין הרישא והסיפא הוא שבשניהם יש היסח הדעת מאבלות. וכבר מצינו הענין של היסח הדעת בשאר דיני אבלות. לכן לגבי תלמוד תורה האיסור לאבל הוא משום היסח דעת וכמ"ש במו"ק טו. שהאיסור משום "האנק דום" וז"ל שם "אבל אסור בדברי תורה מדקאמר רחמנא ליחזקאל דום". וגם מפסוק זה למדו האיסור של שאלת שלום כמ"ש הגמרא שם. ופירש"י, "כלומר בדבר זה תנהוג אבילות שתדום ולא תשאל לשלום". וכן הוא ברמב"ם בפ"ה דאבלות. ונראה שהענין כאן הוא כדי שהוא לא יסיח דעתו מהאבלות, ולכן ע"י השתיקה הוא לא מטריד דעתו והוא יכול לחשוב באבלותו. וכן מצינו בירושלמי במו"ק פ"ג הל"ה. שהאבל אסור בתלמוד תורה מפני הפסוק מאיוב "ואין דובר דבר". הרי אף כאן האיסור תלוי בדיבור וצריך להאבל לישב בשתיקה. ולכן מצינו שהעיקר חשש בלימוד תורה לאבל הוא מפני היסח הדעת.

וכן מצינו סברה זו לגבי עשיית מלאכה לאבל, שכתב הב"י בס"שפ. בד"ה ומ"ש מלאכה, "ורבינו ירוחם כתב בשם הראב"ד הטעם שאפילו עני אסור במלאכה בג' ימים הראשונים, משום דאחז"ל 'שלשה לבכי', ואם יעסוק במלאכה נמצא מתעצל בבכי". הרי שע"י המלאכה יש היסח דעת מן הבכי. וכן כתב הערוך השולחן בפירוש שם באות ה. "ואם יעשה במלאכה יסיח דעתו מן הבכי". ולפי זה מובן מ"ש הטור ומרן שם בסע"ב, "מכאן ואילך אם הוא עני ואין לו מה יאכל, עושה בצנעה בתוך ביתו". נראה שהטעם לזה מפני שאם הוא עוסק במלאכתו בפרהסיא כרגיל יש ממש היסח הדעת, ולכן הוא אסור אבל אם הוא לבדו בביתו עדיין הוא יכול לחשוב על אבילותו. ואין הטעם לחלק בין צנעה לפרהסיא משום חשד או מראית העין שכל העיר ידעו שהוא עני, אלא צ"ל

פסק כהרמב"ן והרא"ש, אבל בסיפא הוא כתב שהמנהג לילך לבית הכנסת כשיש קריאת התורה, וזה שלא כהרמב"ן והרא"ש שלדעתם זה אסור, אלא צ"ל שמנהג זה הוא כדעת רב האי גאון ור"י בן גיאת והרמב"ם, אלא נראה שאף שמצד הדין האבל מותר לילך בכל יום לבית הכנסת, מ"מ החמירו על עצמן בתורת חומרא בעלמא והתירו רק ביום קריאת התורה כיון שספר תורה אינו מצוי כל כך וכמה פעמים אין ס"ת בבית האבל. הרי מצינו שלפי המנהג שהביא מרן עיקר הדין הוא כהרמב"ם, ולכן לפי זה נראה שאף להתפלל בתורת ש"צ הוא מותר מעיקר דין, ולכן אף שכתב מרן דברי הרא"ש בס"שפד. ג. מ"מ נראה שזה לפי דעת מרן עצמו וכמו שכתב מרן בס"שצג. ג. ברישא, אבל לפי המנהג שהביא מרן בס"שצג. ג. אין לחוש לדעת הרא"ש, שלפי המנהג יש לסמוך על דעת הרמב"ם, ולכן ממילא מותר לאבל להיות ש"צ, כן נראה לענ"ד.

**המורם** מכל הנ"ל, שאם האבל רוצה להיות ש"צ בתוך השבעה וכדעת הרמב"ם, אין למחות בידו, ומי שרוצה להחמיר כדעת הרא"ש יכול להחמיר.

#### סימן צד.

**שאלה:** האם האבל בתוך השבעה יכול להחליף בגדיו ע"י נתינת בגדיו נקיים לאחר כדי ללבושם שעה אחת תחילה, ואז האבל ללבושם.

**תשובה:** (א) כתב מרן בס"שפט. א. "אבל אסור לכבס כסותו כל שבעה ימים אפילו במים לבד, ולאחר שבעה מותר, וכשם שאסור לכבס כך אסור ללבוש המכובסים קודם לכן." וכתב על זה הרמ"א, "ואחר ז' שרי, והעולם נהגו בו איסור ונוהגין שאדם אחר ללבושם תחילה ואח"כ ללבושם האבל, והמנהג עיקר וכן נוהגין דמדינות אלו לאחר שבעה, ואם לבשו אדם אחר רק שעה אחת די בכך." והמקור לדברי הרמ"א הוא הטור שם שכתב, "אבל אסור לכבס כסותו כל ז' ימים אפילו במים לבד, ולאחר ז' מותר, וריב"א אסר כל ל', ובספר המצות כתב מותר ללבוש חלוק לבן מיד אחר ז' והעולם נהגו בו איסור ונוהגין שאדם אחר ללבושם תחילה ואח"כ ללבושם הוא, וזה המנהג עיקר ע"כ." ועיין עוד בזה בריב"ש ס"סז. לגבי מנהג ברצלונה. הרי נראה מדברי הסמ"ק והרמ"א שההיתר של לבישה ע"י אדם אחר הוא רק אחר השבעה, ולכן משמע שאין לעשות כן בתוך השבעה. וכן כתב הלבוש שם וז"ל "וכן נוהגים במדינות אלו אחר ז' אבל תוך ז' לא." וכן ראיתי בבית דוד

לפניו בהלכות אבילות, ואם טעו משיבם בשפה רפה והוא אינו שואל, ואם רוצה מדבר ע"י עצמו ואם לאו אחר מדבר על ידו. ויש לומר דבינו ובין עצמו מותר לשנות אבל כשאחרים באין לישא וליתן לפניו איכא פירסום טפי ואסור, ומיירי שאין רבים צריכין לו דאי רבים צריכין לו אפילו בהלכות אחרות יכול לדרוש כל היום." הרי כשיש "פירסום טפי אסור". ולכן הכי י"ל לגבי אבל ש"צ שיש פירסום טפי והוא אסור, אבל מ"מ כמו שמצינו שתלמוד תורה מותר כשרבים צריכים לו, וכן לגבי שאלת שלום כדביארתי לעיל, אז שפיר י"ל שאם אין ש"צ אחר שם שהאבל מותר להיות ש"צ. וזה הטעם שכתב הטור דין זה בס"שפד. ועיין בגר"א בס"שפד. ס"ק ג. שהוא מדמה דין הרא"ש בש"צ לדין של תלמוד תורה. ולכן שפיר השוה הרא"ש הדין של ש"צ לדין של יציאת ביתו, שהצד השוה ביניהם הוא שבשניהם יש היסח הדעת, וכן מצינו לגבי יציאת ביתו שאם הרבים צריכים לו והוא מצוה שא"א ע"י אחרים שהוא מותר לצאת כמ"ש הרדב"ז על הרמב"ם בהל"א אבילות פ"ז. הל"ה. ע"ש. וכן הוא ברמ"א בס"שצג. ג. והש"ך שם ס"ק ה. ולכן ה"ה לגבי ש"צ שכשא"א ע"י אחרים שהוא מותר להיות ש"צ.

(ה) הרי מבואר מכל זה שטעם הרא"ש שאבל אסור להיות ש"צ הוא מפני היסח הדעת, אבל יש לדון בזה לפי תשובת הרמב"ם הנ"ל, שלדעתו אין איסור לאבל לילך לבית הכנסת וגם אין איסור לאבל להיות ש"צ. ונראה שלדעת הרמב"ם כיון שתפלה היא מצוה לא גזרו חכמים כה"ג ולכן הוא מותר לילך לבית הכנסת בכל ימי השבעה, ואפילו בחול. ונראה שזה כשיטת ר"י בן גיאת שסבר שזה מותר, וגם הוא סבר שכן דעת רב האי גאון שכתב שכמה בני אדם נהגו כן, ודלא כדעת הרמב"ן שחולק והתיר לילך לבית הכנסת רק בשבת כיון שאין אבילות בפרהסיא בשבת עיין בתורת האדם למו"ק כא; וכדעת הרמב"ן סבר הרא"ש כמבואר בטור ובב"י בס"שצג. ועיין עוד ברדב"ז בהל"א אבל הנ"ל שאף משם נראה שלדעת רב האי גאון והרמב"ם האבל מותר לילך לבית הכנסת בכל ימי השבעה, וכתב הרדב"ז שכן נהגו כל העם ע"ש. ולפי זה י"ל שכיון שאין לחוש משום היסח הדעת לגבי יציאה לתפלה בבית הכנסת כיון שהיא מצוה, כמו כן אין לחוש משום היסח הדעת מאבילות אם האבל הוא ש"צ, שדיני שניהם בתפלה, והכל מטעם אחד.

**ולפי זה יש לדון במ"ש מרן בס"שצג. ג.** "האבל אינו יוצא בחול לבית הכנסת אבל בשבת יוצא, ואנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לבית הכנסת." הרי ברישא הוא

אותו בגד או אם איש אחר כבר לבש אותו, הלא בסוף מצינו שזה בגד שאינו מכובס, והבגד אינו נקי. ולכן נראה לענ"ד שאף הסמ"ק והרמ"א מודים להתוספות, אלא שיש חילוק אחר ביניהם, שיש לדקדק שהתוספות התירו רק אחר יום או חצי יום, אבל הרמ"א התיר אף אחר שעה אחת, וכן הוא בכלבו בשם רבינו פרץ כמבואר בדרכי משה שם אות א. וצריך טעם למה הם חלקו על מ"ש התוספות דבעינן יום או חצי יום.

ולענ"ד הכי י"ל, שכל חומרא זו של הסמ"ק והרמ"א הוא משום סברת הריב"א, עיין בדר"מ הנ"ל והב"ח שם. וכבר כתבו בתוספות מו"ק כג. בד"ה כל, שלדעת ריב"א "הא דאמר לעיל דף טו. אבל אסור בתכבוסת, משמע לאחר שבעה שרי, התם במים איירי ולא בנתר וחול, וזה יוכל להיות מותר לאחר שבעה". וכן הוא בב"ח בס"שפט. בד"ה ומ"ש רבינו, ע"ש. (ויש להעיר על הטור, שכתב "אבל אסור לכבס כסותו כל ז' ימים אפילו במים לבד ולאחר ז' מותר, וריב"א אסר כל שלשים". הרי נראה מזה שהריב"א אסר אף במים בלבד כל ל', וזה אינו כמבואר בתוספות והב"ח). ולפי זה י"ל שכיון שלדעת ריב"א אין איסור בלבישת בגד נקי ע"י כביסה במים, אז אף בלבישת בגד רק שעה אחת, ואף שהבגד אינו מלוכלך בזיעה ע"י כך, מ"מ זה נחשב לכל הפחות כבגד נקי ע"י כביסה במים, ולכן זה מותר לאחר השבעה. אמנם בתוך השבעה שאף כביסה ע"י מים בלבד אסורה, אז בעינן בגד מלוכלך ביותר, ובזה כתבו התוספות דבעינן לבישה לחצי יום לכל הפחות, ולפי זה אין הבגד נקי כלל והוא אינו כבגד שהוא נקי ע"י כביסה במים. ולכן הכל אתי שפיר, שאף הר"ף והרמ"א מודים להתוספות, אלא שהתוספות דנו בתוך השבעה דבעינן לבישת חצי יום, והר"ף והרמ"א דנו לאחר שבעה שבגד נקי ע"י כביסה במים מותר, ולכן אף בלבישת שעה אחת סגי, ואין מחלוקת ביניהם. ואף שראיתי בריב"ש הנ"ל שכתב, "נוהגין כברצלונה להלביש יום אחד החלוק והמגבעות לאחר", מ"מ כיון שהרמ"א תפס כמ"ש הכלבו בשם רבינו פרץ שאף בשעה אחת סגי, הכי נקטינן ואין לומר שהרמ"א חולק על התוספות, ודלא כהבית דוד הנ"ל.

וכן ראיתי במהריק"ש שכתב על דברי מרן בס"שפט. "ויש להתיר כשילבש אותם אדם אחר ואח"כ ילבשם האבל, וכ"ש בשבת דהוי דברים שבפרהסיא". הרי הוא התיר כהתוספות אף בתוך השבעה. וכן הוא בלחמי תודה ס"ל. שכתב על דברי המהריק"ש, "ואע"פ שלא נמצא דבר זה מפורש בשום אחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים רק

בס"קפו. שכתב, "לא נאמר היתר זה אלא לאחר שבעה שאין האיסור אלא מחמת המנהג כמבואר בדברי הטור ר"ס שפט. אבל תוך ז' שאסור מן הדין ללבוש מכובס אין היתר על ידי שילבש אחר" ע"ש. הרי שתוך השבעה אסור.

אלא נראה שאף בתוך שבעה יש לסמוך על היתר זה, וזה מפני שכתוב במו"ק כד. "תניא אבל כל שבעה קורעו לפניו, ואם בא להחליף מחליף וקורע...". וכתבו התוספות שם בע"ב בד"ה ברכת, "פירש בקונטרס דאם בא להחליף בגדים שכבסו קודם הרגל ללבוש בגדים שהן מכובסין כל חלוק הוא מלבוש, ומכאן משמע שרש"י היה מתיר בגדים שכבסו קודם האבל ובתוס' פירשו אם בא להחליף ללבוש בגדים שאינם מכובסים כי חלוק הוא מלבוש ורגילים ללבושו ולהחליף בלא כיבוס, ור' יצחק זקני סובר כך, ועל פירש"י הקשה דאי שרי בגדים שכבסו קודם אבלו ומסתמא הכי נמי שרי בגדים המגוהצים קודם אבילות, וא"כ מניין לו למעלה דאביי כרבי ורבא כראב"ש, שמא מקודם אבלו היו מגוהצין, וי"ל דמדשרו הני דוקא ולא חדשים לבנים ש"מ דסבירא להו הכי, ומיהו שזהו המנהג עתה שמלבישין אותו לאדם אחר יום או חצי יום ואין זה קרוי בגד מכובס לדידיה". הרי מבואר שאף בתוך השבעה יש להתיר הבגד לאבל ע"י שילבש אחר. ואל תאמר שמ"ש התוס' בשם המנהג הוא איירי לגבי מגוהצין וזה המחלוקת בין רבי וראב"ש במו"ק כג. וזה בתוך השלשים ולא בתוך השבעה וכמ"ש הסמ"ק הנ"ל, שזה אינו, שכתבו התוס' "ואין זה קרוי בגד מכובס", הרי שלא כתבו הדין של מגוהץ אלא כיבוס, דהיינו בתוך השבעה.

ב) ולפי זה יש להקשות על הסמ"ק והרמ"א הנ"ל, למה הם התירו דוקא אחר השבעה ולא בתוך השבעה כדעת התוספות. ולכאורה י"ל שאף הם מודים שאחר השבעה אין איסור של כביסה מצד הדין, והמנהג שאוסר בגד מכובס הוא רק חומרא משום סברת ריב"א, ולכן רק מפני זה יש לסמוך על היתר התוס', אבל בתוך שבעה שכביסה אסורה מצד הדין אין לסמוך על היתר התוספות, וזה כמ"ש הבית הדוד הנ"ל. אמנם לענ"ד זה דחוק לומר כן, שאין טעם לדחות סברת התוס', שסברה ישרה היא שאם אחר לובש הבגד אז אחר חצי יום הוא בגדר של אינו מכובס. ועוד הם לא הביאו דברי התוספות כלל כדי לחלוק עליהם, ונראה שקבלו דעת התוספות בשתיקה. ועוד הלא אף בשו"ע בס"שם. יד. כתב "אם בא להחליף תוך שבעה מחליף", ומסתמא איירי "שרגילים ללבושו ולהחליף בלא כיבוס" כמ"ש התוס' הנ"ל, ולכן מה לי אם הוא כבר לבש

במהריק"ש, מ"מ הסברא מסייעתו, ודברי התוספות הם בעוזריו, ולדידי מה שלא כתבוהו הפוסקים אין זה אלא לרוב פשיטותו". ע"ש. וכן ראיתי בנהר מצרים בהל" אבילות אות קלב. שהוא פסק כהמהריק"ש. אלא יש להעיר על דבריו, שהוא כתב וכן כתב הרמ"א שם בסע"א. ולענ"ד זה אינו שהרמ"א כתב ההיתר רק לאחר שבעה כדביארתי לעיל. מ"מ לדינא נראה דהכי נקטינן כדעת התוספות והמהריק"ש.

ג) **אלא** שראיתי בזרע אמת יו"ד ס"קנב. שכתב, "עכ"ז אמינא דכדאי הם התוס' לסמוך עליהם בשעת הדחק, ובפרט דיש לצרף דעת רש"י שמתיר ללבוש בגד מכובס אף בתוך ז', והגם שכל המפרשים דחו דבריו, מ"מ גם זה חזי לאיצטרופי להתיר ע"י לבישת אדם אחר במקום צורך גדול, ובפרט דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל אף בפוסקים לדעת קצת, ובלבד שילבשם אדם אחר יום אחד או חצי יום כמ"ש התוספות, ולא סגי בשעה אחת כמו בלאחר שבעה, דהבו דלא לסיף עלה." ולענ"ד נראה שאף לכתחילה יש להתיר בתוך השבעה וכדברי התוספות כשילבש הבגד חצי יום. ולענ"ד אין מחלוקת בזה כדביארתי לעיל.

**ועוד** מ"ש הזרע אמת "דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל אף בפוסקים לדעת קצת", אינו כן, אלא לרוב פוסקים הכי קי"ל וכן דעת מרן בב"י בס"שצו. וכ"כ הכנה"ג בס"שפז. בהג"ה הב"י אות א. שכן דעת רוב פוסקים, וכ"כ הברכ"י בס"שצו. ג. בשם הרבה אחרונים. וכן כתב הזרע אמת עצמו ביו"ד ס"קסא. אלא הוא כתב כן שהלכה כדברי הפוסקים רק במחלוקת שקולה, ולכן יש מקום לומר בנד"ד שכיון שהיתר זה של התוספות לא נזכר בשאר הפוסקים אז הוא אינו ספק שקול ויש להחמיר.

**ועוד** י"ל שכיון שהיתר זה של התוספות אינו נמצא בשאר הראשונים, דמסתמא י"ל שהם פליגי על היתר זה. עיין בלב חיים ח"ב ס"פח. דף נ. ע"ג. שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה ומסור בידינו מגדולי רבני האחרונים ובפרט מוהריב"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים שיש לדון דחולקין עליו, דאם איתא להא לא הווי שתיקי הפוסקים מינה." ע"ש עוד בכלל זה. ועיין בדגל מחנה אפרים או"ח ס"א. בד"ה ואף קדיש, שכתב לגבי החיוב של אמירת קדיש אחר לימוד תורה, "כיון דכל הפוסקים אשר בית ישראל נכון עליהם השמיטו זה ולא הזכירוהו כלל, ואי הוה דינא הכי לא הווי שתיקי מנה." ועיין במשאת משה

ח"ב ס"א. שכתב לגבי דינו, "אם איתא להך מלתא לא הווי שתיקי שאר רבוותא מלאודועי חידושא כי האי, כמ"ש הרי"ף בפר" האשה על סברת רב יאודאי גאון כנודע, ומזקנים אתבונן רבנן קשישי ובעלי הוראה הורגלו לנעול דלת בפני הפוסק כל שלא בא הדבר מפורש לראשונים, וכמ"ש המהריב"ל ז"ל ח"א ס"מא. על דעת הרא"ה דיחיד הוא דלא לישתמיט חד מרבוותא וכו', וכ"כ מהראנ"ח בכמה דוכתי והרב מהרח"ש בסוף ס"מא. על דברי רבינו פרץ דדברי יחיד הם בטעמא דכתי' והיא היא לנד"ד." ועיין בתשובת הרדב"ז ח"ד ס"אלף קנה. שכתב לגבי דעת האור זרוע שאין לגרש בלילה, "אבל קשה עלי לקבל דין זה דלא לשתמיט חד מהתנאים או מהאמוראים או מבעלי ההלכות או מהפוסקים שאנו רגילין בהם לאשמעין דין זה שהוא חדוש גדול." וכן הוא בגט פשוט בס"קכג. אות כא. ע"ש. הרי שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו, אז י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. ועיין עוד מה שכבר כתבתי בכלל זה בח"א ס"מד. אות ח. בד"ה אלא, ע"ש. אלא נראה לענ"ד שזה לא שייך בנד"ד, שלפי מה שביארתי אף מנהג הסמ"ק והכלבו בשם רבינו פרץ, והרמ"א מודים למ"ש התוספות, ואין כאן מחלוקת. ועוד י"ל שסברה נכונה היא, ואין טעם לומר ששאר הראשונים חלקו על זה. ועוד י"ל כמ"ש הלחמי תודה הנ"ל "ולדידי מה שלא כתבוהו הפוסקים אין זה אלא לרוב פשיטותו". ולכן אין לומר שדעת התוספות היא סברה יחידאה, ולא אמרינן בזה שאין הלכה כדברי המיקל, אלא י"ל הכי קי"ל כדעת התוספות.

**שוב** ראיתי בטהרת המים בשיורי טהרה מע"א אות צו. וקבד. שהוא האריך בזה להתיר כדעת המהריק"ש. ולכן כיון שכן דעת הלחמי תודה, וכן דעת הנהר מצרים, נראה דהכי נקטינן, שמותר לאבל בתוך שבעה ליתן בגדו נקי לאחר ללבושו כחצי יום, ושוב האבל יכול ללבוש אותו.

### סימן צה.

**שאלה:** האם מותר לאבל בתוך שבעה לצאת מביתו כדי לומר קדיש בבית הכנסת כשאין מנין בביתו.

**תשובה:** (א) **כתב** מרן בס"שצג. ג. "האבל אינו יוצא בחול לבית הכנסת אבל בשבת יוצא, ואנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לבית הכנסת." הרי משמע שאם אין קריאת ס"ת באותו יום אין לצאת לבית הכנסת, ולכאורה נראה מסתימת לשונו שזה אפילו כדי לומר קדיש כשאין



מנין בביתו. וכן יש לדייק מספר המנהגים בדיני קדיש יתום שכתב, "ויאמר בן ז' קדיש כל אותו יום השבת, ואם אירע לא' באותו השבת יום מיתת אב או אם שקורין יא"צ גם הוא נדחה מפני ז' מלומר קדיש בליל שבת, אך במוצ"ש שאז צריך האבל לצאת מבית הכנסת יכול אותו יא"צ להתפלל ולומר קדיש... אך אם הבן ז' קטן שאינו בר מצוה והולך לבית הכנסת כל ז' לומר קדיש... ע"ש. הרי נראה מזה שאבל גדול אסור לצאת מביתו כדי לומר קדיש, אבל קטן שאין איסורים של אבילות חלים עליו יכול לצאת בכל ימי השבעה. ונראה שזה אף כשאין מנין בביתו של אבל, שאל"כ למה לו לצאת לבית הכנסת. הרי מבואר מזה שאין לאבל לצאת מביתו כדי לומר קדיש במנין בבית הכנסת. וכן ראיתי באלה רבה באו"ח ס"קלב. אות ד. שאחר שהוא צידד להתיר לאבל על או"א לצאת לבית הכנסת, הוא כתב, "אך מדכתב במנהגים ולבוש אם הבן ז' קטן והולך לבית הכנסת לומר קדיש כו' משמע דגדול אינו הולך אפילו לומר קדיש, וגם ממה שאכתו' בס"ק דאם הגדול אומר קדיש בביתו דינו כקטן, מוכח דגדול אינו הולך אפי' כו', ועוד דשלא לצאת מפתח ביתו דינא דש"ס הוא. ועיין ביו"ד ס"שצג. ג. וצ"ע." הרי הוא הביא הספר המנהגים ולבוש לראיה, וסיים שאין לדחות דינא דש"ס שאבל אסור לצאת מביתו, כדי לומר קדיש בבית הכנסת, אלא הוא הניח הדבר בצ"ע. וכן כתב בחידושי רעק"א ביו"ד ס"שצג. ג. אלא שנראה מהנמוקי יוסף שהובא בב"י בס"שצג. שהוא מותר לצאת, וז"ל וכתב הנ"י אהא דתניא מכאן ואילך הולך כו' ואע"ג דאמרינן אבל אינו יוצא מפתח ביתו, היינו דוקא לטייל אבל לדבר מצוה שרי, ומתוך כך נראה דמותר לאבל ללכת לב"ה לשמוע תפילה או מגילה, וכ"ש בט"כ שכולם אבילים והו"ל כהולך לבית האבל." אמנם כתב בחכמת אדם בהל"א אבילות במצבת משה אות ח. "במקום דא"א לכנוף עשרה ויתבטל עי"ז מקדיש וקדושה וברכו למה לא ילך כשם שהתירו לו לילך לצורך דבר האבד, ובאו"ח ס"תרצו. במ"א ס"ק ח. ובס"ק י. משמע דמתפלל יחידי, ועוד קשה שהרי התירו לעבור על לאו דאורייתא לשחרר עבדו כדי לקיים עשה דרבנן דקדיש וקדושה כדאיתא בר"א ששחרר עבדו, ולמה נדחה בשביל אבילות דבר שאין בו איסור כלל, הגם שי"ל דהתם היה להוציא רבים משא"כ ביחיד, מ"מ חזינן דהוא מצוה רבה, ולכן נ"ל דכיון דאין בו איסור כלל וכמ"ש הנ"י הביאו הב"י דדוקא לטייל אסור, ולכן אם יש מנין כנגד ביתו באותו חצר נ"ל דלכ"ע מותר להתפלל בעשרה." הרי שהחכמת אדם התיר רק אם יש מנין כנגד ביתו. וכן ראיתי באגרות משה יו"ד ח"ג ס"קנח. שכתב, "פעם נשאלתי מאבל על בנו שיא"צ של אביו חל ביום ב' אם יכול לצאת

(ב) ולענ"ד נראה שיש להתיר כל זה בשופי ויש לבאר הדבר. כתוב במו"ק כג. "תנו רבנן אבל שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו, שניה יוצא ואינו יושב במקומו." ופירש הרמב"ן בתורת האדם "ואינו יוצא לבית הכנסת קאמרי כדקתני שניה יוצא ואינו יושב במקומו, דהיינו ישיבה בבית הכנסת." וכן כתוב בפירוש בירושלמי מו"ק פ"ג הל"ה "אבל בשבת הראשונה אינו הולך לבית הכנסת, בשניה הולך לבית הכנסת... ר"ש אומר אבל בשבת הראשונה הולך לבית הכנסת... ע"ש. וכתב על זה הרמב"ן שם, "ורבינו האי אמר ולענין יצא מפתח ביתו אפילו בשבת ראשונה הכל כמנהג המדינה, היכא דרגילים דמצלו בבית הכנסת מקדים ואיתי מצפרא מקמי ציבורא לבית הכנסת, והיכא דרגילים למיתב בביתיה יתיב, ובבבל בכפרים כולי עלמא נפקי לבית הכנסת, ובכרכים ובמדינות גדולות רובא יושבים בביתיהן ורעיהם וגומלי חסד באין עליהן ומיעוטיין עיילי לבי כנישתא יתיב במקום אבילים ומצלו." והרמב"ן הביא שם שלר"י בן גיאת אף בחול התיר רב האי גאון לצאת לבית הכנסת, אלא הרמב"ן פליג עליו וכתב שרב האי גאון איירי רק בשבת בתוך השבעה ע"ש כל דבריו, וז"ל "אבל תשובת רבינו האי שכתבנו למעלה איפשר שהיא עולה, ולא אמר הגאון לצאת לבית הכנסת בחול אלא בשבת לפי שאין אבילות בשבת, ופירש הגאון שבת ראשונה שבוע של ימי אבילות בחול." ע"ש. וכן הוא בב"י בס"שצג. ע"ש. ולפי זה אף דבבביתא פירש רב האי גאון ששבת ראשונה אסור לצאת, הוא ימי החול, מ"מ צ"ל מ"ש רב האי גאון "ולענין יצא מפתח ביתו אפילו בשבת ראשונה הכל כמנהג המדינה", פירושו של שבת ראשונה שבת ממש, שבימי החול אסור מדינא ואינו תלוי במנהג. ולענ"ד זה דחוק, שהלא אם אמרינן שהפירוש בברייתא של שבת ראשונה הוא ימי החול, אז אף כשכתב רב האי גאון "אפילו בשבת ראשונה הכל כהמנהג" פירושו אף בימי החול. ואפשר שדעת הרמב"ן אינו ברורה בדעת רב האי גאון שהוא כתב "איפשר שהיא עולה", דהיינו אפשר שכן יש לפרש בדברי רב האי גאון אבל אין זה מוכרח כלל.

ועוד י"ל, והוא שנראה לענ"ד שיש ליישב מה שהקשה הרמב"ן על ר"י בן גיאת, שכתב ר"י בן גיאת, "השתא לבית האבל הולך משלשה ימים ואילך ויושב במקום המתנחמין (מו"ק כא:), לבית התפלה לא כל שכן, ושלשה ימים הראשונים לבית האבל אינו יוצא הא לבית התפלה יוצא, ובירושלמי אשכחן דפליגי תנאי ורבי שמעון אומר אבל בשבת הראשונה הולך לבית הכנסת ואינו יושב במקומו, והוא המיקל שבכולן, והלכה כדברי המיקל באבל." והקשה הרמב"ן "ואינן דברים של עיקר דלית האבל יוצא ששתייהן בתי אבילים הם, ושם נמי מתנחם עמהן אבל לבית התפלה אינו יוצא". ולזה י"ל כמ"ש המאירי "לבית האבל חמורה יותר מפני שמראה עצמו כמנוחם ופרק עול לאבלו ומתעסק בשל אחרים", ולכן אם הוא מותר לילך שם ק"ו שהוא מותר לילך לבית הכנסת. ועוד הקשה הרמב"ן, "והדבר פשוט הוא דכיון דרבי שמעון דברייתא והירושלמי הזה פליג אתנא קמא דגמרא דידן, ובדידן לא תנינן לה לדרבי שמעון כלל, ליתא לרבי שמעון והלכה כדברי חכמים דגמרא דידן." ולענ"ד י"ל שלדעת ר"י בן גיאת הרבנן בברייתא במו"ק כא: שהתיר לאבל לצאת לבית אבל אחר, פליגי על הברייתא במו"ק כג. שאבל אין לצאת בשבת ראשונה לבית הכנסת, ולכן שפיר הוא לפסוק כהמיקל באבל, דהיינו שהוא מותר לצאת לבית האבל אחר שלשה ימים, ולבית הכנסת אף ביום הראשון כיון שזה קיל טפי מבית אבל אחר כדביארתי לעיל. מ"מ פלוגתא זו היא רק לגבי שבת ראשונה, אבל אף הברייתא במו"ק כא: מודה שבשבת שניה יוצא ואינו יושב במקומו. וכל זה מצד הדין, אלא שבא רב האי גאון להגיד לנו שמ"מ בשבת ראשונה עדיין הכל תלוי במנהג.

ועוד נראה, והוא שיש חולקים על פירוש הרמב"ן בדעת רב האי גאון, ונראה שלדעת הספר העתים ולדעת הראב"ד מ"ש רב האי גאון שהכל תלוי במנהג הוא איירי אף בימי החול כמו שהבין ר"י אבן גיאת, וכן נראה מהתמים דעים ס"קצו. וז"ל "מספר העתים, תנו רבנן אבל בשבת ראשונה (מו"ק כג.) אינו יוצא מפתח ביתו, שניה יוצא ואינו יושב במקומו, שלישית יושב במקומו ואינו מדבר, רביעית הרי הוא ככל אדם. ובתשובה לגאון על הדא מילתא, וששאלתם בענין אבל לילך שבת ראשונה ולהתפלל בבית הכנסת עם הצבור או יושב במקומו, כך מנהג בישיבה, כיון דהך ברייתא בחכם שמת ונשיא שמת תנינן לה וקתני בגוה יושב במקומו, ש"מ בתלמיד חכם או באדם חשוב שקובע מקום הוא, אבל כשאר בני אדם או תלמידי חכמים קטנים כיון שכלו שבעה פושט רגליו

ולענ"ד אף מרבינו חננאל יש לדייק שהוא סבר כר"י אבן גיאת בדעת רב האי גאון, שהוא כתב במו"ק כג. "ת"ר אבל שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו... והיכן דרגילין אבלים לצלווי בבית הכנסת, קדמי ואתי ויתבי במקום אבלים מצלו. ואיכא נמי בבבל דעבדי הכי." ונראה מזה שהמנהג שייך בשבת ראשונה שאסור לצאת, דהיינו בימי החול (וכן פירש הרמב"ן הנ"ל וז"ל "ויפרש הגאון שבת

ראשונה שבוע של ימי אבילות בחול, וכן מפרש רש"י. ועיין בשולחן גבוה ס"שצג. ס"ק ו. בדעת הרמב"ן בזה.

(ד) ולענ"ד אף הרמב"ם סבר כר"י בן גיאת שמותר לאבל לצאת לבית הכנסת בימי החול, וכן נראה משתי תשובות שלו. עיין בתשובת הרמב"ם ס"קסא. שכתוב שם, "שאלה: ויורנו מה שהזכיר הדרתו בספר אהבה פ"א הל' תפלה בדבר קדושת בתי כנסיות... ואין מספידין בתוכן אלא הספד של רבים... האם אחד מן האבלים לא יוכל לעלות לבית הקברות, בין משום ריחוקו או בגלל גשמים או שמועה, כל שבעת ימי אבלותו, יבואו אצלו בבית הכנסת בגמר תפלת שחרית ואמרו הבאים צדוק הדין וקנינות, האם זה הספד של רבים או לא. וראיתי את המנהג בזולתי אלכסנדריא, ויורנו הדרתו הקדושה ביפי דעתו בזה, ושכרו כפול מ"ה. תשובה:... ומה שראינו בפוסטאט שאומרים קנינות כל השבעה ימים לפני האבלים בבית הכנסת, דנו אותם בזה לכף זכות, ואמרנו 'אולי זה המקום שקוראים אותו כותל האבלים בשביל זה נבנה ואינו בית הכנסת גמור אלא בניינו על תנאי', אבל אם נבנה להיות בית הכנסת גמור אסור לומר בו קנינות על מת אלא אם יהא הפסד של רבים." הרי מבואר מזה שפשוט הוא להרמב"ם שהאבלים יוכלו לצאת לבית הכנסת כל שבעת ימים. ולכן נראה מזה שהוא סבר כר"א בן גיאת, ונראה שכן הוא פירש בדברי רב האי גאון.

וכן יש ללמוד מתשובתו בס"סז. וז"ל, "שאלה: ילמדנו רבנו בדבר חזן קבוע אשר נפטרה אשתו, ורצה לעבור לפני התיבה בקהל באחד משבעת ימי האבלות, האם מותר לו זה בעוד שאין הצורך מחייב זאת, אלא יש בעיר אנשים הרבה שליח ציבור, ואיך יש לנהוג במי שדורש ומביא פסוקין מן המקרא ללמד בהם את הצבור מוסר ולמנעם מלעבור איסורים, כשמיטת אשתו שרויה לפניו. תשובה: כל אדם החייב להתפלל יכול להתפלל בציבור, ומפני שהוא חייב בתפלה בימי האבלות יכול הוא להוציא הרבים ידי חובתו, אבל ללמד האנשים מוסר או לדרוש פסוק, אין זה מותר כל ימי האבלות, ר"ל בשבעת הימים." הרי שפשוט לו שאבל זה יכול לצאת לבית הכנסת כל ימי השבעה. ונראה שזה מפני שהוא סבר כרב האי גאון ור"י בן גיאת.

וכן נראה מדבריו במשנה תורה הל' אבלות פ"ז. הל"ה. ובדברי הרדב"ז שם, שכתב הרמב"ם "אבל בשלשה ימים הראשונים אינו הולך אפילו לבית האבל אחר, מכאן ואילך הולך ואינו יושב במקום המנחמין אלא במקום המתנחמין, ולא יצא למקום אחר מפתח ביתו כל שבת הראשונה. שניה

יוצא ואינו יושב במקומו, שלישית יושב במקומו ואינו מדבר כדרכו, רביעית הרי הוא ככל אדם." ופירש הרדב"ז שם, "...אבל אם אין שם כדי נושאי המטה וקובריה יוצא עמהם אפילו ביום ראשון, ולא הוצרך רבינו לכתוב זה דמלתא דפשיטא היא, שהרי האבל חייב בכל המצות, ועם לא יצא עמהם תתבטל המצוה, וכל כהאי גוונא יוצא, אבל אם המצוה אפשר שתעשה על ידי אחרים לא יצא, דאע"ג דאמרין אבל חייב בכל המצות התלויות בגופו כגון ציצית ותפילין וכיוצא בהם אבל מצות התלויות באחרים שהן בכלל גמילות חסידים לא יצא." הרי שמ"ש הרמב"ם ולא יצא למקום אחר, הוא דוקא לדבר רשות, אבל למצוה שתלויה בגופו הוא מותר לצאת. ולכן נראה מזה שאף לילך לבית הכנסת כדי להתפלל במנין וכדי לומר הקדיש מותר בכל שבעת ימים, וכמ"ש הרמב"ם בתשובות הנ"ל. וכן כתב הרדב"ז אחר כך, "ולענין לצאת האבל לבית הכנסת, לא באר רבינו לפי שהדבר תלוי במנהג המקומות כאשר כתב רבינו האי גאון ז"ל, וכבר נהגו הכל לצאת לבית הכנסת, וסמכו להם על מה שנמצא בפרקי ר"א אליעזר משחרב בית המקדש התקינו חכמים שיהיו חתנים ואבלים יוצאין לבית הכנסת ולבתי מדרשות, ואנשי המקום רואין את החתן ושומחים עמו ואת האבל ויושבים לארץ כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתם בגמילות חסדים, ועליהם הוא אומר ברוך נותן שכר טוב לגומלי חסידים." הרי נראה מזה שהרמב"ם אינו חולק על רב האי גאון אלא הוא לא כתב הדין של בית הכנסת כיון שהוא תלוי במנהג, והעיד הרדב"ז שבימיו הכל היו נוהגים לצאת לבית הכנסת, ודלא כבזמן של רב האי גאון שיש מהעם שלא יצאו לבית הכנסת. ונראה מלשון הרדב"ז שהוא איירי בכל השבעה, שהוא לא הזכיר שבת כלל, ודלא כהרמב"ן. אלא שיש להעיר על הרדב"ז במ"ש "ולענין לצאת האבל לבית הכנסת, לא ביאר רבינו", הלא הרמב"ם כתב לגבי שבת שניה "ואינו יושב במקומו", וכבר כתב הרמב"ן שזה מקומו בבית הכנסת, וכן הוא בירושלמי שם, ולכן איך כתב הרדב"ז שהרמב"ם לא ביאר הדין של בית הכנסת. ואולי י"ל שסבר הרדב"ז שהרמב"ם יש לו פירוש אחר בזה, ויושב במקומו פירושו הוא במקום קבוע שלו, כגון אם הוא הולך לחנותו, ויש לו מקום קבוע שהוא יושב שם, הוא צריך לשנות מקומו. ולכן אין הוכחה מזה שהרמב"ם איירי רק לגבי בית הכנסת, ושפיר כתב הרדב"ז שרבינו לא ביאר הדבר. ועוד יש להוכיח שהרדב"ז איירי אף בימי החול, והוא מהרמב"ם שהוא הביא מתקנת חכמים, דהיינו "ואת האבל ויושבים לארץ", ונראה מזה שאין זה בשבת שאבלות בפרהסיא אסורה, ואף שי"ל בזה כמ"ש הב"י בס"שצג. שאף בשבת זה מותר עיין בדבריו בשם המרדכי

אין נשמרין מזה זולתי בחול שמתפללין בבית האבל, אבל ביום השבת שחרית הולך לבית הכנסת כיון שאין אבלות בשבת ואינו יושב במקומו כ"כ רב האי גאון". הרי מבואר שדוקא בשבת התיר רב האי גאון.

**אמנם** ראיתי בנמוקי יוסף במו"ק שם שכתב, "כתב רבינו האי גאון ז"ל בתשובת שאלה דבמקום שנהגו שילך האבל בשבת לבית הכנסת מקדים ואני מצפרא ומותר, שהרי אין אבלות בשבת ראשונה". הרי הוא פירש דברי רב האי גאון כמו שפירש הרמב"ן. אמנם גם מצינו בנמ"י לעיל מזה שהוא כתב, "ואע"ג דאמרין אבל אינו יוצא מפתח ביתו, היינו דוקא לטייל, אבל לדבר מצוה שרי, ומתוך כך נראה דמותר לאבל ללכת לבית הכנסת לשמוע תפילה או מגילה...". הרי נראה מזה שאף שהנמ"י פירש דברי רב האי גאון כמו שפירש הרמב"ן, מ"מ י"ל שזה דוקא כשיש מנין בבית האבל, ובזה אין לצאת בימי החול לבית הכנסת, אבל אם אין מנין, הלא לכ"ע מותר לצאת. ולכן ממילא הוא מותר לצאת כדי לומר קדיש אם אין מנין בביתו, וזה אף אם קבלנו פירוש הרמב"ן בדברי רב האי גאון.

(ו) **וכעין** זה ראיתי בריבנו ירוחם בנתיב כח. ח"ב, שהוא כתב, "אבל שלשה ימים הראשונים אינו הולך לבית האבל, אחר מכאן ואילך הולך, פירוש ומנחמו ואינו יושב במקום המנחמים אלא במקום המתנחמים פשוט, פירוש ואע"ג דשבת ראשונה אינו יוצא מביתו, למצוה מותר... וה"ה לבית הכנסת לתפילה ובפורים למגילה לשמוע הקריאה, ודקדקו מההיא שכתבתי למעלה ומ"מ אחר שלשה ימים כמו שכתבתי שהולך לבית האבל." הרי אף לדעתו נראה שאבל מותר לצאת לבית הכנסת בימי החול כשאין מנין בביתו כיון שיש בזה מצוה, אלא זה דוקא לאחר ג' ימים.

**וכתב** הריטב"א במו"ק כג. "ועתה נהגו בכל הארצות הללו לצאת לבית הכנסת כל שבעה ואפילו בחול, ואמרו על רבינו יצחק בין גיאת ז"ל שכתב כן, ואין לו עיקר בש"ס, ויש להקל במנהג מפני שבזה"ז ישראל מעטין ואין יכולין להתפלל עם האבל בביתו ואם יעשו כבוד לעשירים בזה לא יעשו לעניים ונמצאו מתביישים, וכדי שלא ימנעו מתפילה צבור הקלו להתירם ללכת לבית הכנסת". הרי אף שהוא פליג על ר"י בן גיאת, מ"מ הוא מודה להו מטעם המנהג.

**ועכשיו** יש לבאר קצת בדעת הראב"ד, שאף שבתמים דעים הוא העתיק הספר העתים, מ"מ דעת עצמו היא שאין לאבל לצאת בתוך שבעה אפילו בשבת, וכך כתב הרמב"ן

והרמב"ן, מ"מ יותר נראה שלפי התקנה זה איירי בחול, ואף שבזמן הבית המקדש האבלים הולכים רק בשבת (עיי' ברמב"ן הנ"ל והטור בס"שצג). מ"מ מלשון התקנה שתקנו אחר שנחרב הבית נראה שהוא בכל יום, שלא הזכירו חכמים שבת כלל בתקנה זו, ולכן הרדב"ז הביא רק תקנה זו. הרי מבואר מכל זה שלדעת הרמב"ם והרדב"ז האבל מותר לצאת לבית הכנסת אף בימי החול.

(ה) **וכן** הוא ברא"ש במו"ק שם סוף אות מו. שכתב "ורבינו האי גאון ז"ל כתב ולענין יוצא מפתח ביתו ואפילו בשבת הכל כמנהג המדינה...". הרי הרא"ש לא כתב "שבת ראשונה" אלא "שבת", פירושו שבת ממש, ולכן מ"ש הרא"ש "אפילו" הוכח שאף בימי החול תלוי במנהג, ודלא כפירוש הרמב"ן בדברי רב האי גאון. ולכן מ"ש אפילו בשבת, פירושו שבימי החול תלוי במנהג, ואף בשבת שאין בה אבלות ויש מקום להתיר בשופי, מ"מ עדיין הוא תלוי במנהג, שיש שאין יוצאין. ואף שאפשר לומר שיש טעות ברא"ש וצ"ל "שבת ראשונה" וכלשון רב האי גאון, מ"מ יותר נראה שהרא"ש כתב כן כיון שהוא איירי בשבת ממש, וזה מפני שלפני זה הביא הרא"ש דעת הראב"ד שסבר "פירוש שבת ראשונה ממש, ואינו יוצא לבית הכנסת בשבת", ולכן כיון שמיד אחר זה כתב הרא"ש סברת רב האי גאון, אף הוא כתב "שבת" דהיינו שבת ממש, ובזה הוא תלוי במנהג לצאת לבית הכנסת או לא, ודלא כהראב"ד, וא"כ מ"ש "ואפילו בשבת" מוכח שאף בימי החול הכל תלוי במנהג. כן נראה לענ"ד לפרש דברי הרא"ש, אלא מהטור אינו נראה כן שהוא כתב, "בחול אינו יוצא כל עיקר, ובשבת תלוי במנהג וכ"כ רב האי גאון...". הרי משמע כהרמב"ן, דהא דרב האי גאון שהכל תלוי במנהג, הוא שייך רק בשבת.

**וראיתי** בספר האשכול בהל' אבלות אות מט. שכתב, "ת"ר אבל בשבת ראשונה אינו יוצא... וכתב הגאון יש חלוק מנהגות אם יוצא בשבת ראשונה לבית הכנסת, והיכי דרגילי אתי מצפרא קמי צבורא בבית הכנסת והיכא דרגילו למיתב בביתו יתיב." הרי אף מזה נראה שהפירוש של שבת ראשונה הוא ימי החול של השבעה כדביארתי לעיל, ובזה כתב שיש נוהגים לצאת לבית הכנסת. וראיתי בספר נחל אשכול שם באות יח. שכתב, "היינו בשבת קדש כפירוש הרמב"ן". ולענ"ד זה דחוק לפרש כן בספר האשכול.

**אלא** שראיתי בריב"ש ס"קנח. שהוא אזיל כשיטת הרמב"ן בדעת רב האי גאון, שהוא כתב, "בכל קטלוני"א

וערבית, ואחר התפלה כשחוזרין לבתיהם עם רוב הקהל המלווים אותם בכניסת החצר המקוננת מעוררת לויתה ומתופפת בתוף שבידה והנשים סופדות ומכות כף אל כף, וכיון שעושין זה לכבוד המת אין לבטל מנהגם. הרי אף בימי החול הם הולכים, אבל כל זה דוקא משום שיש כבוד גדול למת, אבל מרן לא כתב שום רמז לזה שיש כבוד גדול למת, אלא רק שכיון שהוא יום קריאת התורה נהגו להתיר. ואף אין לומר שהוא סמך על מ"ש הריטב"א הנ"ל שיש כח במנהג לבטל דין זה, שא"כ אף בשאר ימי החול שאין בהם קריאת התורה יש להתיר. אלא נראה לענ"ד שהמנהג שכתב מרן הוא לפי מ"ש רב האי גאון, וכמו שהבין ר"י בן גיאת הנ"ל, שמותר לצאת בימי החול, וכבר כתב הרמב"ן הנ"ל הטעם של ר"י בן גיאת וז"ל, "והרב ר"י יצחק בן גיאת ז"ל הכריע כמנהג רבינו האי לצאת לבית הכנסת ולהתפלל, וכך אמר השתא לבית האבל הולך משלשה ימים ואילך ויושב במקום המתנחמין, לבית התפלה לא כל שכן, ושלשה ימים הראשונים לבית האבל אינו יוצא הא לבית תפלה יוצא" ע"ש כל דבריו. הרי לפי זה המנהג של רב האי גאון הוא לפי הדין, ונראה שהמנהג שהביא מרן בשו"ע הוא לפי ר"י בן גיאת, ובאמת מצד הדין בכל יום מותר לצאת לבית הכנסת, אבל נוהגים להתיר רק ביום שני וחמישי כדי לשמוע קריאת התורה כיון שי"ל בזמנם לא היו להם כל כך ספרי תורה שהם יוכלו להביא לכל בית האבל.

**ולפי זה י"ל שכיון שמרן העיד שהמנהג כר"י בן גיאת וכרב האי גאון, אז בשלמא אם יש מנין בביתו אין לו לצאת לבית הכנסת בימי החול, אבל אם אין מנין אז פשוט הוא לפי מנהג זה שהוא מותר לצאת לבית הכנסת להתפלל במנין וכדי לומר קדיש כיון שכן הוא לעיקר הדין כמ"ש ר"י בן גיאת.**

**מ"מ דעת הרמ"א שם כדעת הרמב"ן, שהוא כתב שלפי מנהגם אין לצאת לבית הכנסת אלא בשבת, ולפי זה שפיר הוא מה שטרחו האחרונים הנ"ל להתיר אבל לצאת לבית הכנסת כדי לומר קדיש, אבל לדידן דקי"ל כמרן שהביא המנהג לצאת לבית הכנסת אף בימי החול אם יש קריאת התורה, שפיר הוא להתיר כיון שמנהג זה הוא על פי ר"י בן גיאת ודע' כדביארתי לעיל. ועוד י"ל שאף לדעת הרמ"א יש להתיר, והוא מפני שכיון שמצינו שלדעת רב האי גאון ורב שר שלום ורבינו חננאל ור"י בן גיאת והרמב"ם והספר האשכול והראב"ד לדעת המאירי והריטב"א והנמ"י והרדב"ז שמותר לאבל לצאת לבית הכנסת בימי החול, אז שפיר יש לסמוך על מ"ש הריב"ש**

והרא"ש הנ"ל לדעתו, אבל מצינו במאירי שרוח אחרת עמו בדעת הראב"ד, שהוא כתב במו"ק כג. "ומגדולי המפרשים פירשו שכל שבת האמור בסוגיא זו פירושו שבת ממש, וכתבו שלא נאסרה יציאה אלא בשבת, אבל ימי החול רשאי לצאת, ואעפ"י שאמרו למטה אבל כל שלשה ימים הראשונים אינו הולך לבית אבל אחר, ומשמע כל שכן לענין אחר, ואחר שלשה הולך לבית האבל לא למקום אחר, שמא הליכתו לבית האבל חמורה יותר מפני שמראה עצמו כמנוחם ופרק עול לאבלו ומתעסק בשל אחרים, ואין הדברים נראים. וכן הוא לעיל מזה בדף כא: שכתב המאירי שם, "ויש מי שאומר שלא הוצרך היתר יציאה לאחר שלשה אלא לבית האבל, שנראה כפורק עול אבלו ומתעסק בשל אחרים, אבל למקום אחר אפילו תוך שלשה רשאי לצאת." הרי מבואר מזה שלדעת הראב"ד, שהוא "מגדולי המפרשים", מותר לצאת לבית הכנסת בימי החול, ודלא כפירוש הרמב"ן והרא"ש בדבריו.

הרי מבואר מכל הנ"ל שיש כמה טעמים להתיר לאבל לצאת בימי החול לבית הכנסת כשאין לו מנין בביתו, שהלא לדעת ר"י בן גיאת הוא מותר, ואף לדעת רב האי גאון נראה שכמה נהגו כן אף בימי החול, ואף את"ל שאין זה כוונת רב האי גאון אלא היא כמו שפירש הרמב"ן, אז הלא נראה מהנמ"י הנ"ל שכל זה כשיש מנין בביתו, אבל כשאין מנין בביתו הוא מותר לצאת, ועוד יש לצרף לזה מ"ש המאירי בדעת הראב"ד שבימי החול מותר לאבל לצאת. ועוד יש לצרף מ"ש הריטב"א הנ"ל שאף אם הדין כן שאין לו לצאת בימי החול, מ"מ יש להתיר מכח המנהג ויש רשות לבטל דין זה.

**ז) ועכשיו יש לבאר דעת מרן בזה, שכתב בס"ש צג. ג. "האבל אינו יוצא בחול לבית הכנסת אבל בשבת יוצא, ואנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לבית הכנסת." נראה מתחלת דבריו שהוא פסק כהרמב"ן, שרק ביום שבת יש להתיר, וכן הוא כתב בב"י דהכי נקטינן, אבל יש לדון במה שהוא כתב בסוף דבריו, דהיינו "אנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לבית הכנסת", שהלא אין זה כדעת הרמב"ן כלל, שהרמב"ן התיר רק בשבת כיון שאין אבילות בשבת ותו לא. ולכן יש לדון על מי סמך מרן להתיר לצאת ביום שני וחמישי. ואל תאמר שהוא סמך על הנמ"י שהתיר לילך לבית הכנסת לצורך תפלה, שהלא אם מטעם זה אף בשאר ימי השבעה יש להתיר אף כשאין קריאת התורה. ואין לומר שהוא סמך על מ"ש הריב"ש הנ"ל "ובסרקסת"א נוהגים האבלים כל שבעה אפילו בשבת ראשונה ובימות החול ללכת לבית הכנסת שחרית**

הנ"ל שכל שהוא ליתן כבוד למת הוא מותר כדמצינו בסרקסת"א. ולכן כיון שאין יותר כבוד למת ממי שאומר קדיש עליו כדי לעלות נשמתו למעלה למעלה, שפיר הוא להתיר לאבל לצאת לבית הכנסת כשאין מנין בביתו כדי לכבד את מתו ע"י אמירת הקדיש.

שוב ראיתי תנא דמסייע לי והוא השבט יהודה בס"ש מא. אות ח. שכתב לפרש דברי הכלבו וז"ל "כשאין שם י"

להתפלל בביתו הרי האבל חייב לילך לבית הכנסת בין בחול בין בשבת, דאע"ג דאבל בעלמא אינו יכול לצאת מפתח ביתו אף לבית הכנסת היינו במי שיבואו י' להתפלל. הרי כדכתבתי לעיל.

המורם מהנ"ל שיש להתיר לאבל לצאת לבית הכנסת כדי לומר קדיש כשאין מנין בביתו.