

שו"ת

ארחותיך

למדני

חלק שני

יותר ממאה וחמשים

שאלות ותשובות

בארבע חלקי שו"ע

תשרי שנת השבע תשס"ח

עימוד
WorkTogether (02) 5868554

הספר מופץ חינם לתועלת הרבים
כתובת E-MAIL להשיג את הספר
וגם לשלוח הערות למחבר
ORLAMDENI@HOTMAIL.COM

או לפי הכתובת:-
מונחי
רח' רוזנבלט, 12/4
רמות ג'
ירושלים 97460

הסכמה מאת הראשון לציון הרב הראשי
לישראל הגאון הרב עובדיה יוסף
שליט"א.

הסכמה

הובא לפני הספר... וראיתי בו כביר מצאה ידו
לאסוף כעמיר גורנה דברי הפוסקים ואחרונים
חדשים גם ישנים, והכל עשה יפה בעטו בטוב
טעם ודעת, וידיו רב לו ועמו עוז ותושיה לאסוקי
שמעתתא אליבא דהלכתא, איישר חיליה
לאורייתא, ודברי פי חכם חן.

ואסיים בתפלה שחפץ ה' בידו יצלח לברך על
המוגמר בקרב ימים, ועוד יפוצו מעינותיו חוצה
להגדיל תורה ולהאדירה, בנחת ובהשקט ובטח.

עובדיה יוסף.

הסכמה מאת הראשון לציון הרב הראשי
לישראל הגאון הרב מרדכי אליהו
שליט"א.

הסכמה

ראה ראיתי מה שחבר... וראיתי את עומק בינתו
ואשר ידו רב לו בספרי ראשונים ואחרונים דן
ופלפל ומסיק שמעתתא, מותיב ופריק וכתב כיד
ה' הטובה עליו, דבר דבור על אופניו בסדר
ובשיטה טובה ונאה.

יהי רצון שחפץ ה' בידו, וכל אשר יעשה ישכיל
ויצלח, וזכה להגדיל תורה ולהאדירה, יפוצו
מעיינותיו חוצה, אכי"ר.

מרדכי אליהו.

(הסכמות אלו, מספר אחר של המחבר, ולא העתיק כולן
וגם הוא לא ביקש הסכמות חדשות מפני שהוא רוצה
להעלים שמו כרצונו, כמבואר בהקדמה. 'ודון מיניה ואוקי
באתרינ'.)



לזכרון עולם בהיכל ה'

לעילוי נשמת מרת רחל בת חביבה

נפטרה כב' שבט תש"ס

המלך ברחמיו יחוס ויחמול עליה

וילווה אליה השלום ועל משכבה יהיה שלום.

ת. נ. צ. ב. ה.



לזכרון עולם בהיכל ה'

לעילוי נשמת מר אדוורד בן בראל

נפטר י"א אדר א' תש"ס.

ולקץ הימין יעמידהו ומנחל עדניו ישקהו.

וילווה אליו השלום ועל משכבו יהיה שלום.

ת. נ. צ. ב. ה.



הקדמה

ואולי אזכה למ"ש השלטי הגבורים בריש פרק "במה מדליקין על המרדכי באות ה. "כשהקב"ה רואה שלבו של אדם לשם שמים אפילו שאין בלבו לדעת עומקה של הלכה, הקב"ה מגיה דבריו שלא יצא מפיו הוראה שלא כהלכה". ולכן כוונה זו לשם שמים תהיה סייעתא לתפלת ר' נחוניא בן הקנה, בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי.

ועוד י"ל, והוא שכבר כתבתי בהקדמה לח"א שיש מצוה עלינו לכתוב ולפרסם בספר מה שנראה לנו מתורתו, וכן הוא ברד"ק בהקדמתו לנביאים שכתב, "והמעשה האחר הוא כתיבת החכמות וביאור התורה והמצוות לחקקם על ספר למען יעמדו ימים רבים, כי אם לא היו כותבים החכמים הקדמונים דבריהם על ספר כבר אבדו החכמות וספו המזמנות ובטלו התורה והמצוות, אבל החכמים ובעלי התורה בכתיבת דבריהם וביאוריהם על ספר ישאירו ברכה אחריהם, ובודאי לא מתו החכמים ההם, ואמרו רבותינו ז"ל הצדיקים אפילו במיתתן קרואין חיים" ע"ש. וכן הוא בפר"מ שכתב בתחלת האגרת הראשונה, "ובספר אבק סופרים בסוף הספר כתב אשרי מי שמדפיס ספריו בחייו ולא ח"ו להיות הכתבים מתבערים בע"פ לאשפתות וזבלים, ונשים משלו בהם להבהב תרנגולים ועכברים גייצי בהם יע"ש.... הכת השלישי הם מן החכמים אשר אין דעתם נוחה בהדפסת ספרים, ענה להם במענה רך הלא כבר קדמוני רבותינו, ובכל דור יש מחברים, ואל תדבר להם קשות כי הם חכמים ויש להם זכות אבות." ע"ש. ולכן הקורא היקר, אני אשים לפניך חלק שני זה בתורת מתנה, ואני מבקש ממי שבחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, שספר זה ימצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם, וממתנה נחליאל ומנחליאל במות.

המחבר

ישתבח הבורא ויתפאר היוצר שזכיתי בהוצאי לאור חלק שני מספר זה. והודו להקב"ה שזכיתי לכך, כמ"ש המחזיק ברכה בס"רכג. אות ז. "הגומר ספר שחיבר בחדושי תורה לש"ש בכתיבה וכ"ש בהדפסה... פשיטא דחייב להודות לה' על שזכהו לכך. והרב גדולי תרומה כשגמר הדפסת הספר דרש ברבים לשבח להקב"ה שזכה לזה כמו שכתב בספרו בינה לעתים דרוש ב'. ע"ש. וכן הוא בחסד לאלפים שם אות ח. ע"ש. וגם יש ליתן דברי שבח והודאה להקב"ה שחלק הראשון כבר נתפשט לכמה בתי מדרשות ולכמה חכמים ובני תורה, ובכמה מדינות בעולם בין בארץ ובין בחוץ לארץ, ובזה י"ל יפוצו מעינותיו חוצה, וברחובות פלגי מים, להגדיל תורה ולהאדירה.

ושמחתי מאד במה שהעירו או השיגו עלי תלמידי חכמים על מה שכבר כתבתי בח"א, שכן דרכה של תורה להוסיף לקט ומפלפל וכל זה כדי להשיג האמת והוא תורה לשמה, ובזה אנו מביאין אור התורה לעולם וכמ"ש באיוב "ואורו על כנפות הארץ", ויש שבירת הקליפה וגלוי הקדושה כמ"ש האר"י ז"ל לגבי לימוד תורה בשער המצוות פר' ואתחנן בד"ה גם בענין, "וכמו שמי שרוצה לאכול האגוז צריך תחילה לשבר קליפותיה, כן צריך להקדים העיון בתחילה". וגם כתב בשער רוח הקודש דף יא: "כי הנה ענין עיון בהלכה, הוא שיכוין האדם שיש קליפת האגוז החופפת על המוח, שהוא ענין הקדושה. וזו הקליפה היא ענין הקושיא שיש בהלכה ההיא, כי הקליפה חופפת על ההלכה, ואינה מניחה כל האדם שיבין אותה, וכאשר האדם מתרץ הקושיא ההיא יכיון לשבר כח הקליפה ולהסירה מע"ג הקדושה ואז יתגלה המוח שהוא ההלכה". ולכן אולי ע"י הערות והשגות והשקליא וטריא בהן אנו זוכים לגלות ההלכה, ובזה מביאין השכינה לעולם כמו שאמרו חז"ל אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה.

אמנם אף שע"י ההערות וההשגות מצינו שיש מחלוקת בדברי תורה, מ"מ זו מחלוקת לשם שמים וסופה להתקיים,

אורח חיים

סימן א.

שאלה: האם מי שהכין את עצמו להניח תפילין והתפילין בידו, צריך להמתין עד עניית הקדיש כשהוא שומע שהחזן מתפלל ב"רבי ישמאל, או אם אמרין כיון שכבר הוא עוסק בתפילין אין לו לעכב המצוה ואין לחוש אם הוא שומע הקדיש ואינו יכול לענות משום הפסק כשהוא מניח תפילין.

תשובה: (א) **לכאורה** י"ל שכיון שהוא כבר אוחז התפילין של יד בידו הוא כבר בגדר של עוסק במצוה, וי"ל שכיון שהוא עוסק במצוה הוא פטור ממצוה אחרת שהיא עניית הקדיש, ולכן אין לו לחוש להקדיש כלל ויש לו להמשיך להתחיל להניח התפילין, ואם אינו יכול לענות הקדיש אין קפידה בזה כלל.

ובתחילה יש לבאר שאף אם הוא עדיין אינו מניח התפילין הוא בגדר של עוסק במצוה. 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 שמענין כשעוסק במצוה ממש וכ"ש הוא ולמה לי בשבתך, 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 מיותר ובלכתך בדרך להולך לדבר מצוה" ע"ש. הרי שאף שההליכה אינה מהמצוה עצמה עדיין היא בכלל עוסק במצוה. וכן הוא בשיטה מקובצת בברכות יא. דמי שהולך לקיים מצוה אף ההליכה בעצמה מקרי מצוה, ואמרין 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 ק"ו בנד"ד שהוא אוחז התפילין בידו והוא עוסק להניח התפילין שהוא פטור משאר מצות באותה שעה.

(ב) **ועוד** י"ל בזה, שאל תאמר שאה"נ שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ עדיין הרשות בידו לקיים המצוה השניה אם הוא רוצה, שזה אינו שאדרכה יש איסור בדבר לעזוב מצוה הראשונה לקיים המצוה שניה. וכן הוא בריטב"א בסוכה כה. שכתב, "דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו, סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר רשות ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות". הרי שאסור לו לעשות מצוה אחרת. ועוד י"ל ששייך לומר בזה אין מעבירין על המצות, דהיינו שאין לעבור על המצוה שהוא עוסק בה למצוה אחרת. וכן הוא ביומא סח: שכתוב במשנה, "הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא, ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה". וכתוב בגמרא ע. לפרש, "פשיטא מהו דתימא כדריש לקיש דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות, ומאי מצוה, ברוב עם הדרת מלך קמ"ל". ופירש"י, "קמ"ל דלאו מעבר הוא מאחר שאינו עוסק בה". הרי הראיה שאינה נחשבת כעוסק במצוה, אבל אם הוא באמת עוסק במצוה אסור לו לעסוק במצוה אחרת כיון שזה בכלל אין מעבירין על המצות. וכן ראיתי סברה זו בפירוש המשניות להרמב"ם בפ"ב דאבות משנה א. שהוא כתב, "העוסק במצוה פטור מן המצוה מבלתי הקשה בין המצות אשר הוא מתעסק בה ובין האחרת אשר תבצר ממנו, ולזה גם כן אמרו אין מעבירין על המצות". הרי לדעת הרמב"ם שיש איסור לעזוב מצוה הראשונה לעסוק במצוה אחרת, והאיסור הוא משום אין מעבירין על המצות. וכבר כתבתי בזה בח"א ס"ח. אות ח. ע"ש.

וידוע הוא שיש מחלוקת בין הפוסקים אם האיסור של אין מעבירין הוא מן התורה או מדרבנן, עיין בזה ברדב"ז ס"תקט. ובארעא דרבנן מע"א. אות א. ובקהלת יעקב מע"א. אות מא. ובלמודי ה' אות כב. ובנשמת אדם בכלל סח. אות א. ולפי זה נראה שבנד"ד הוא פטור מלענות הקדיש כיון שהוא עוסק בהנחת התפילין, ועוד יש עברה בידו אם הוא עונה, דהיינו העברה של אין מעבירין על מצות, ויש אומרים שיש בזה איסור דאורייתא.

ועוד יש לבאר, והוא שאף עניית קדיש היא מצוה, והיא בכלל "ונקדשתי בתוך בני ישראל", כמבואר בברכות כא:

הוא משום עוסק במצוה פטור מן התפלה, מצינו שאף מי שעוסק בהנחת תפילין הוא פטור מקדיש.

ג) **אלא** עדיין יש לחקור אם זה נקרא עזיבת מצוה לעסוק במצוה אחרת. ומצינו בזה שיטות שונות בראשונים. עיין בב"י בס"ל. בד"ה וכותבי ספרים, שלדעת התוספות בסוכה כה. בד"ה שלוחי, והרא"ש שם, י"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה "דוקא כשהוא בענין שאם יניחו תפילין או יקראו ק"ש או יקיימו אחד משאר מצות תיבטל המצוה שהם עסוקים בה, כגון שאדם אחד רוצה לפרוש בים או בשיירא עכשיו ורוצה לקנות תפילין או תכלת וא"א לו להמתין עד שסופר או התגר יקיים המצוה הבא לידו, אבל אם אפשר לו להמתין יעשה הסופר או התגר מצוה הבאה לידו אם היא מצוה עוברת ואח"כ יחזור לכתוב ספרים תפילין ומזוזות או למכרן". הרי רק באופן שיש ביטול למצוה ראשונה אנו אמרינן עוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, אבל אם הוא יכול לקיים שתיהן יש לו לעשות כן. ולכן ה"ה בנדר"ד הוא יכול להמתין לענות הקדיש ואז הוא יכול לחזור להניח התפילין של יד.

אלא אין שיטת התוספות והרא"ש ברור בזה, וראיתי מחלוקת בדעתם. ויש להקשות על הב"י הנ"ל שכתב שרק אם יש ביטול לגמרי למצוה ראשונה י"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל אם הוא יכול להפסיק לקיים מצות שניה, ולחזור למצוה ראשונה אז יש לו לעשות כן. והרי הביאו התוספות בסוכה כה. הדין של הפרוטה דרב יוסף, דהיינו שהשומר אבידה פטור מנתינת פרוטה לעני, וכתבו התוספות, "ואי כל זמן שאבידה בביתו מיפטר מלמיתב ריפטא לעני, א"כ שכיחא הוא, אלא ודאי לא מפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה, כגון טלית של אבידה ושוטחה לצורכה, או בהמה שנותן לה מזונות". הרי שלדעת התוספות י"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה כשהוא עוסק בטלית או בנתינת אוכל לבהמה. ויש לשאול הלא בזה הוא יכול להפסיק ליתן הפת לעני ולחזור לטלית או לבהמה, ועדיין אמרינן בזה שהוא פטור משום שהוא עוסק במצוה. ולכן איך כתב הב"י שהוא חייב להפסיק אם הוא יכול לחזור למצוה ראשונה. וכן ראיתי קושיא זו בנשמת כל חי בס"ד. בד"ה עוד כתב כת"ר, בשם חכם ר"י רפאל קאלאמארו, "ראיתי להרב"י באו"ח ס"ל. שלא הבין כן בדבריהם, אלא דחייב להפסיק כדי לעשות המצוה עוברת ולחזור למצוה יע"ש. ולדידי לא משמע כן דברי התוספות והרא"ש ז"ל דהא ודאי בעודו שוטח טלית של אבידה בא העני הגם דמצי לחזור ולשטוח הטלית אח"כ אינו חייב להפסיק לתת פת לעני וצ"ע."

ע"ש. ולרוב הפוסקים היא מצוה דרבנן כמבואר ברא"ש בברכות מז. וכן בר"ן במגילה כג: ועוד. ולדעת המקובלים היא בכלל מצוה דאורייתא כמבואר בשער הכונות דרוש ג. דחזרת העמידה, וכן הוא ברב פעלים בח"א או"ח ס"כה. שכתב, "לשמע קדיש וקדושה, שהיא מצות עשה לדעת הזוה"ק". ובבן איש חי פ" תרומה אות ג. וכבר מצינו שדנו האחרונים לגבי עניית קדיש בתוך הברכות של ק"ש, ויש שכתבו ש"ל בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה, דהיינו שמי שכבר עוסק בקריאת הברכות של ק"ש פטור מן המצוה של עניית קדיש. ויש שנותנים טעמים למה לא שייך לומר זה בק"ש וברכותיה, אבל מ"מ כבר הסכימו שעניית קדיש בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן אם הוא עוסק במצוה אחרת מלבד ק"ש וברכותיה, שפיר י"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה ואין לענות קדיש. עיין בספר תורת חיים ס"סו. ס"ק ח. בד"ה ודע, שכתב לגבי עניית קדיש "שי"ל שלכו"ע אין חיוב להפסיק משום דעוסק במצוה הוא". וכ"כ היד אליהו מקלאיש ס"ס ט. והמים רבים ס"ב. כמבואר ביביע אומר ח"א או"ח ס"ה. אות ז. ועיין בנשמת כל חי או"ח ס"ד שהאריך לבאר הענין של עוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי עניית קדיש בתוך ק"ש וברכותיה. ועיין מה שכבר כתבתי על זה בח"א ס"ח. אות ח. ואילך. ולכן אף בנדר"ד י"ל ששייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי מי שהניח תפילין ושמע את הקדיש, וכן י"ל את זה לגבי מי שנוטל את התפילין מהכיס, אף שהוא עדיין לא הניח, כיון שזה בכלל מי שהולך לקיים איזו מצוה.

ויש להביא ראיה לזה מהדין של אונן שיש מחלוקת בירושלמי בריש פ" מי שמתו, בטעם שאונן פטור ממצות, וי"א שהוא מפני כבודו של מת, וי"א שהוא מפני "שאין לו מי שישא משואו" דהיינו שהוא צריך לעסוק עצמו במצוה זו, ולכן נראה שזה בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן נראה מרש"י בריש פ" מי שמתו, שהוא פירש הטעם שהאונן פטור מק"ש וכתב, "לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והוא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה". הרי שהאונן כחתן דאמרינן עליו עוסק במצוה פטור מן המצוה. 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 כתובה גדולי המפרשים". ומצינו בט"ז ביו"ד בס"שעו. בס"ק ד. שהוא כתב שבימי החול האונן אינו רשאי לומר קדיש, "אבל בחול אין לעשות כן, דהא כשהוא אונן פטור מן התפלה". וק"ו לדעת הנק"כ שם שלדעתו אף בשבת אין לעשות כן. ולכן מצינו שקדיש בכלל תפלה, ואם אמרינן שהטעם שהאונן פטור מתפלה

ואחר כך הוא הקשה על הב"י הנ"ל שכתב לגבי הכותבי תפילין שרק אם אדם אחד רוצה לפרש בים או בשיירה עכשיו ורוצה לקנות תפילין, אז אין להסופר להפסיק לק"ש כיון שיש בזה ביטול מצוה הראשונה, אבל אם אפשר לקיים שתיים אז יש לו להפסיק. וכתב הנשמת כל חי בד"ה ואחר מח"ר, "אין נראה כן מדברי התוספות ז"ל והרא"ש ואדרבא אינהו גופיהו ס"ל שהוא עוסק ממש במצוה אין להשגיח אפילו במצוה אחרת אף אם אפשר לקיים שתיים כל שהוא צריך להפסיק מהמצוה הראשונה שכבר היה עסק בה קרינא ביה שפיר עסוק במצוה פטור מן המצוה, ומ"ש ז"ל בסיום דבריהם דאי מטרידי בסוכה מבטלי מהמצוה היינו כדי לקרותו עוסק במצוה גם בעת ההיא אף שלא יש בידם שום עסק מצוה כלל, שאז פנויים הם מהמצוה שהם שלוחים עליה, אבל כשהוא עוסק במצוה ממש אז פטור אפילו יש שהות לעסוק במצוה אחרת, וכל זה ברור ופשוט בדברי התוספות והרא"ש... ובסתמיות דבריהם נראה דאף אם יהיה המצוה אחרת עוברת ויהיה אופן לחזור למצוה הראשונה שעוסק ואינה מתבטלת לגמרי עכ"פ ופטור."

ד) ולענ"ד יש להשיב בעד מרן הב"י, שי"ל שכן הוא דעת התוספות לחלק בין שעת המצוה ובין קודם לכן, ובין העוסק באבידה ובין ההולך לקיים מצוה, אלא נראה שהדין של כותבי תפילין הוא כמו לפני המצוה ודומה לשלוחי מצוה. וזה מפני שהכותבי תפילין אף שהם עוסקים במלאכת שמים, מ"מ עדיין זה בגדר של הכשר מצוה בלבד שאין המצוה עצמה אלא להניח תפילין, ואם סופר כתב את התפילין והקונה אינו מניח אלא הן בכיס שלהן כל הזמן, אז אין כאן שום מצוה, ולכן הכתיבה היא הכשר מצוה ודומה למי שהולך בדרך לקיים איזו מצוה, שההליכה עצמה היא הכשר מצוה גם כן. ולכן שפיר הוא להב"י לדמות הדין של כותבי תפילין להדין של שלוחי מצוה, שהם פטורים מסוכה רק אם זה גורם לביטול מצוה ראשונה, ולכן אף לגבי כותבי תפילין שהם פטורים מק"ש רק אם זה גורם לביטול הנחת התפילין. ואין לדמות זה להדין של מי שעוסק באבידה, דהתם אף מה שהוא עושה ומטפל הוא בכלל המצוה עצמה אף שהוא עדיין אינו משיב האבידה, כמבואר בב"מ כח: ראה האריך תשיבנו לו, וכמו שכתבתי בשם הנשמת כל חי לעיל.

וגם ראיתי בנשמת כל חי שם שהוא כתב שאף הר"ן בסוכה שם סבר בדעת התוספות כמו הב"י הנ"ל, והוא הקשה על הר"ן שפליג על התוספות, ולדעת הנשמת כל חי, שיטת התוספות והר"ן שוות, ואין להר"ן להקשות על

ועוד יש להבין בדעת התוספות, שלגבי הפרוטה דרב יוסף נראה שהוא פטור מליתן פת לעני אף שהוא יכול לחזור לאבידה, ואין ביטול למצוה של שמירת האבידה. אלא בסוף דבריהם שם לגבי שלוחי מצוה שהם פטורים מסוכה, כתבו התוספות שהטעם הוא מפני "דאי מיטרידי בקיום מצוה סוכה הוה מבטלי ממצות." הרי בזה אמרינן שרק אם יש ביטול לגמרי למצוה ראשונה הוא פטור ממצוה אחרת, ודלא כמו שמצינו לגבי אבידה.

ועל זה השיב הנשמת כל חי, "ואנא זעירי המחבר נראה לענ"ד כמ"ש כת"ר נר"ו דכוונת דברי התוספות אלו דל"מ עוסק במצוה כ"א בעודו עושה המצוה ועוסק בה, כגון מחזיר אבידה לבעלים שמוליכה בידו להחזירה או עוסק בה לנערה או מטפל בה אם הם בעלי חיים להאכילם ולהשקותם, שכל זה בכלל מצות עשה דהשבת אבידה כמ"ש בב"מ כח: ראה האריך תשיבנו לו יע"ש, אבל אם אינו עוסק במצוה כמו אם מצא אבידה והיא מונחת בתיבה או שכבר קיים המצוה שהניח ציצית ותפילין אז ל"מ עוסק במצוה וחייב במצות הבא לידו, ולפי שנרגשו התוספות מהא דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה גם בלילה, ומסתמא בלילה לאו זמן שיהיו עוסקין במצוה באותה שעה, ואם כן אמאי יהיו פטורים, לכן ישבו וצ"ל הכא נמי איירי בכה"ג דאי מטרידי בקיום מצוה סוכה הוה מבטלי ממצוה דאה"נ שאינם עוסקים במצוה באותה שעה, אבל עכ"פ מיקרי עוסקים במצוה משום דאם יבקשו לישב בסוכה בלילה יתבטל מהמצוה ביום, וא"כ בכה"ג דע"י טירדת מצוה סוכה יתבטלו מהמצוה שהם שלוחים עליה מיקרי עוסק כיון שבטירדת מצוה אחרת מפסיק עסק המצוה הראשונה ולזה פטור מן המצוה." הרי שלפירושו יש חילוק בין במי שעוסק במצוה עצמה שהוא פטור משאר מצות אף שהוא יכול לחזור למצוה ראשונה שהוא כבר עסק בה, ובין קודם עשיית המצוה עצמה כגון שהוא הולך בדרך להגיע למצוה כמו שלוחי מצוה, שכזה הוא פטור משאר מצות רק אם הוא מבטל מצוה הראשונה לגמרי, וזה מ"ש התוספות הנ"ל "דאי מיטרידי בקיום מצוה סוכה הוה מבטלי ממצות", דהיינו ביטול ממש.

וכן הוא חוזר לבאר חילוק זה בד"ה אך, וכתב "אם עוסק במצוה ממש וכבר התחיל בה אינו מפסיק מעשייתה בשביל מצוה אחרת אף אם לא יתבטל המצוה שהתחיל... אבל כשעדיין הוא שליח מצוה שהולך לקיים המצוה ולא התחיל ולא נתעסק בה... לזה באו התוספות והרא"ש ז"ל ולומר דגם בכה"ג אנו רואים אם יתבטל המצוה שהם הולכים עליה מיקרי עוסק במצוה ופטור" ע"ש.

מצוה שהם פטורים מסוכה אף שהם יוכלו לחזור למצוה ראשונה. אלא שאחר כך כתב הנשמת כל חי שאין זה עיקר הפירוש בדעת התוספות אלא הוא כמו שכתבתי לעיל לחלק בין קודם המצוה או בשעת המצוה. ולענ"ד נראה שאין ראוי לו לדחות פירוש זה בדעת התוספות, שנראה שכך הוא הבנת הרב המגיד בדעת התוספות, שכתב הרב המגיד בהל" סוכה פ"ו. הל"ד. לגבי שלוחי מצוה שהם פטורים מסוכה, "ויש מי שכתב והוא שיהיה בענין שאם ישבו בסוכה יתבטל קצת מאותה מצוה", והוא כיון להתוספות בזה. הרי מבואר שהפירוש של ביטול מצוה לדעת התוספות הוא רק ביטול "קצת", דהיינו שיש עיכוב קצת בקיום המצוה אבל עדיין הוא יכול לקיים אותה. וכן ראיתי פירוש זו בדעת הרא"ש בקרבן נתנאל בתירוץ שני בסוכה כה. אות ע. והוא כתב, "שאם ילין חוץ לסוכה וישן ינוח יותר ויכול לעסוק למחר טפי במצותו". הרי הוא יכול לעסוק טפי, אבל אם הוא הולך לסוכה הוא עדיין יכול לקיים מצוה הראשונה אלא אינו יכול לעסוק בה טפי, דהיינו שיש ביטול קצת כמו שכתב הרב המגיד.

ולפי פירוש זה בדעת התוספות והרא"ש עדיין י"ל שהוא יכול לענות הקדיש אף בשעה שהוא מניח התפילין, שנראה שמה שהוא משהה קצת אינה בכלל אף ביטול קצת, כיון שהתפלה של יד עדיין בידו ואינו עוזב אותה, ואין שום ביטול מצד המצוה של תפילין, ולא שייך לומר כאן שהוא יכול לעסוק בה טפי אם אינו עונה הקדיש, שבכל אופן הוא מניח התפילין ואין חסרון מזה בעניית הקדיש.

ו) **אמנם** מצינו שהר"ן יש לו שיטה אחרת בזה, כמבואר בב"י שם, "שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שהוא יכול לקיים את שתיהם, לפי שכל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר, ומיהו מודינא ודאי שכל שא"צ לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם דבכה"ג ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע". ולפי זה יש להסתפק בנד"ד אם עניית קדיש בכלל "שא"צ לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה", דהיינו שיש מקום לומר שכיון שהוא יכול לענות הקדיש כשהוא הכין התפילין להניחן בלי טירחה כלל, נראה שאף הר"ן מודה שיש לענות הקדיש.

אלא נראה לענ"ד שאין לומר כן לדעת הר"ן, שהמעין בר"ן בסוכה שם בד"ה ואיכא למידק, יראה שהוא כתב "תניא המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש ומן

דבריהם עיין בדבריו. ולענ"ד נראה שעדיין יש מחלוקת בין הר"ן והתוספות, שאה"נ שהם מודים בשעת המצוה עצמה שהעוסק במצוה פטור ממצות אחרת אף שהוא יכול לקיים שתיהן, מ"מ בקודם למצוה לדעת הר"ן אף בכה"ג י"ל דין זה, ודלא כהתוספות שסברו שבזה רק בביטול מצוה הראשונה י"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפי זה יש לפרש כל ראיות הר"ן כנגד התוספות באופן שאיירינן לגבי קודם למצוה או הכשר מצוה ולא במצוה עצמה. ולכן החתן הוא קודם לביאה, וכן החופר הכוך הוא קודם לקבורה וזה הכשר מצוה, וכן השומר את המת אף זה הכשר מצוה לקבורה, ועל כל אלו הקשה הר"ן שעדיין הם פטורים אף שהם יכולים לקיים שתי מצות, ודלא כנראה מהתוספות. ולפי זה נסתלקה קושית הנשמת כל חי מעל הר"ן והב"י.

ולפי זה מבואר שלדעת התוספות והרא"ש יש לחלק בנדון דידן, דהיינו כשהוא הכין התפילין להניחן הוא יכול לענות קדיש כיון שזה קודם המצוה עצמה, אבל בשעה שהוא מניחן הוא פטור מלענות אף שהוא יכול לחזור לתפילין כיון שזה דומה למי שעוסק באבידה שהוא פטור מליתן פת לעני. אלא אף בזה י"ל שאין דמיון זה נכון שכאן לגבי תפילין אין כאן עזיבת מצוה הראשונה, דהיינו עדיין התפילין על ידו כשהוא עונה את הקדיש, משא"כ במי שעוסק באבידה שבזה הוא עוזב האבידה לגמרי כדי ליתן פת לעני. וכן י"ל לגבי מי ששומר את המת שבשעת ק"ש הוא מבטל כוונתו מהשמירה. ולכן שפיר י"ל שלדעת התוספות והרא"ש שהוא יכול לענות קדיש אף כשהוא מניח תפילין. (וכן צ"ל לדעת התוספות שהלא נראה שדעת ר"ת היא שמותר לענות הקדיש כשהוא מניח תפילין, והרי משמע שאין איסור בזה של עוסק במצוה פטור מן המצוה, ועיין לקמן שאבאר פרט זה.)

ה) **ונראה** שיש עוד שיטה לבאר דעת התוספות והרא"ש והוא מ"ש הנשמת כל חי שם בד"ה א"נ יש לפרש, דהא דכתבו התוספות שיש ביטול למצוה ראשונה אם הם יטרחו אחר סוכה, אין זה ביטול ממש אלא עיכוב קצת לקיים מצוה הראשונה. וכך הוא לשונו, "וביטול קרי להו תוספות ז"ל מה שמפסיקים באותה שעה מהמצוה אף אם יש שהות לחזור ולקיימה, והיינו דדייקו וכתבו מבטלי ממצוה שהם מבטלים מהמצוה ולא שהמצוה יתבטל לגמרי, דאם המצוה יתבטל לגמרי הוה ליה לכתוב יתבטל המצוה אלא ודאי כדכתיבנא." ולפי זה אין חילוק בין שעת המצוה או קודם לכן, שאף שכמו מי שעוסק באבידה פטור אף שהוא יכול לחזור לטפל באבידה, כמו כן לגבי שלוחי

ושבו ראיתי בביאור הלכה ס"לח. בד"ה אם, שכתב לפרש דעת הר"ן, "שאינו מוסיף טירחה כלל בשביל המצוה השניה אלא טורח אחד לשתייהן וכדרכו במצוה הראשונה יכול לצאת ידי שתייהן, אז בודאי יראה לצאת ידי שתייהן". ונראה שזה כמו שפירשתי לעיל.

מצינו לפי זה שלדעת הר"ן אין לו לענות קדיש כיון שזה בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, והוא דומה למי ששומר את המת שאין לו לקרות את השמע, אף שהוא דבר קל, ואף שכתבתי לעיל שלדעת התוספות והרא"ש שעדיין י"ל שהוא יכול לענות אף בשעת הניחתן כיון שאין בזה עזיבת מצות תפילין כיון שעדיין התפלה של יד על ידו, מ"מ י"ל שלדעת הר"ן אין זה העיקר אלא העיקר הוא אם יש פעולה אחרת לקיים המצוה שניה, ולכן אף מי שעדיין הולך בדרך פטור מק"ש לדעתו כיון שהקריאה שונה מהליכה אף שאין בזה עזיבת ההליכה כיון שהוא עדיין יכול לקרות בדרכו. ולכן אף לגבי תפילין י"ל הכי שהוא פטור מעניית קדיש אף שהתפלה של יד עדיין עליו. (ולדעת התוספות והרא"ש אין להביא ראיה מק"ש לשלוחי מצוה כיון שהם סוברים שקודם עשיית המצוה עצמה הוא חייב בשתייהם אם אין בזה ביטול למצוה ראשונה כדביארתי לעיל..)

ז) **ולדעת הרמב"ם**, לכאורה נראה ממרן בפירושו בב"י על פי הירושלמי שהרמב"ם סובר שאנו לא קי"ל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן כתב מרן בשו"ע בס"לח. ח. לפי שיטת הרמב"ם, "כותבי תפילין ומזוזות הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים פטורים מהנחת תפילין כל היום זולת בשעת ק"ש ותפלה". הרי לדעתו שהם חייבים בק"ש ותפלה, ולא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכבר תמחו עליו האחרונים שזה כנגד הבבלי, ועוד בכמה מקומות מצינו שהרמב"ם סבר כלל זה של עוסק במצוה פטור מן המצוה, עד שבא הברכ"י לבאר דעת הרמב"ם ומרן, דהיינו שיש לחלק בין כתיבת סופרים שאין זמן קבוע לזו וכל היום ובכל עת הסופר יכול לכתוב, משא"כ בשאר מצות שיש זמן מסוים לקיימן עיין בדבריו, ולכן מצינו שאף לגבי עניית קדיש בנד"ד שפיר יש לומר הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה כיון שיש זמן מסוים לקיים מצות תפילין, שאף אחר שהוא הניחן קצת רגעים הוא מקיים המצוה. אלא עדיין אינו ברור איך הרמב"ם פירש הגדרים של כלל זה, אם הוא כהתוספות והרא"ש או כהר"ן. אלא שראיתי ברב המגיד בה"ל סוכה פ"ו. הל"ד. שהוא כתב לגבי הדין של שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, "ויש מי שכתב והוא שיהיה בענין שאם ישבו בסוכה יתבטל קצת מאותה

התפלה ומן התפילין ומכל המצות האמורות בתורה, והא משמר ודאי אפשר לו לקיים כמה מצות ולמה אמרו פטור, לפיכך נ"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים את שתייהן". הרי נראה שזה דומה לנד"ד, שהלא ליוצא י"ח של ק"ש הוא יכול לומר רק הפסוק הראשון או פרשה ראשונה לכמה פוסקים, אלא עדיין מצינו שאף שהוא יושב לשמור את המת, ואינו עושה שום מעשה אלא ראייה בעלמא, ואין לו שום טירחה לקרות השמע, עדיין הוא פטור מק"ש. ולכן ק"ו בנד"ד שאם הוא עוסק בהכנת התפילין להניחן שהוא פטור מלענות הקדיש, שמה לי פרשת ראשונה של ק"ש ומה לי עניית הקדיש. וכן הוא לגבי קריאת שמע למי שהולך בדרך לצורך מצוה, שאף הוא פטור מק"ש כמבואר בברכות טז. וסוכה כה. ואין שום טירחה לו לקרות שמע בדרך הילכו, ולכן ה"ה לגבי קדיש בנד"ד. ולגבי מ"ש הר"ן שיש לקיים השתי מצות "אם אינו צריך לטרוח כלל, אלא כדרכו במצוה ראשונה", הוא כיוון למה שהוא כתב שם בד"ה מיהו, "פרכינן בגמרא כה: עליה דרבי אבא בר זבדא אמר רב חתן ושושביניו פטורין מן הסוכה וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, דאע"ג דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אפ"ה אין דרך המשמחין לשמח חתן וכלה בחופה בלבד אלא אף בחדרים ובעליות ובסוכה משמחין אותן, מש"ה פרכינן דכיון דכי ארחייהו מצוה עבדי יצאו ידי שתייהן". ע"ש כל דבריו. הרי רק באופן כזה נחשב שאין טירחה, שמצות סוכה היא ישיבה, ומצות שמחת חתן אף היא ישיבה דהיינו ישיבה בסעודה, ולכן כיון שהם מוכרחים לישיב בסעודה לשמח החתן, ממילא יש לישיב בסוכה כיון שאין שום שנוי מעשה בין מצוה זו לזו כיון שבשתייהן בעינן ישיבה, אבל אם הוא באופן שהוא צריך לעשות מעשה אחר לקיים המצוה שניה, אז שפיר י"ל שזה בכלל טירחה ואין לו לעשות כן. ולכן לגבי מי ששומר את המת המעשה של מצוה הוא ראייה בעלמא, אבל בק"ש הוא מעשה אחר, דהיינו של קריאה, ולכן שפיר י"ל שזה בכלל טירחה והוא פטור, וכן לגבי מי שהולך בדרך לצורך מצוה, ההליכה מעשה אחד והקריאה מעשה אחר, משא"כ בישיבת סוכה וישיבת לסעודת חתן, שכיון שהכל מעשה אחד אין זה נחשב טירחה. וצ"ל כן שהלא תמוה הוא למה השומר את המת פטור מק"ש, הלא אם הכל תלוי בטירחה בלבד אין שום טירחה לקרות השמע, אלא העיקר הוא אם יש לעשות מעשה אחר לקיים המצוה שניה או לא, ואם הוא צריך לעשות מעשה אחר אז זה בכלל טירחה ואין לו לעשות כן. ונראה שלזה כיון הר"ן במה שהוא כתב, "אלא כדרכו במצוה ראשונה", דהיינו בדרך ממש של מצוה הראשונה, ולא בפעולה אחרת. כך נראה לענ"ד לפרש שיטת הר"ן.

מצוה, ואין נראה כן מדברי הגאונים ולא מדברי רבינו שסתם וכתב למעלה שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, אלמא בכל גוונא פטורין כל זמן שעוסקין במצוה, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. הרי נראה מזה שהרמב"ם סבר כשיטת הר"ן הנ"ל, שמ"ש הרב המגיד "יש מי שכתב" הוא כיון לשיטת התוספות והרא"ש הנ"ל, ולכן כיון שהרמב"ם לא סבר כשיטה זו מצינו שהוא סבר כהר"ן. (ועיין לקמן מה שפירשתי בדעת הרמב"ם).

(ח) ושוב ראיתי בביאור הלכה הנ"ל בס"לח. בד"ה אם, שהוא כתב, "משמע מהב"י והרמ"א דמסכימים להלכה להר"ן והג"א בשם או"ז מפני הראיות העצומות שהביאו לזה, וכן המ"א הביא בשם הרב המגיד שהרמב"ם והגאונים ג"כ סוברים דפטור אפילו ביכול לקיים שתיהן" ע"ש. הרי נראה למסקנה שאנו קי"ל כהר"ן. ולכן נראה שבנד"ד שאין לו לענות הקדיש כשהוא הכין את התפילין להניחן, וכדיביארתו לעיל. (עיין לקמן מה שכתבתי לבאר דעת מרן בשו"ע).

אלא שעדיין יש לדון בזה לפי מה שכתב מרן בס"כה. י. "אם שמע קדיש או קדושה בין תפלה של יד לתפלה של ראש לא יפסיק לענות עמהם אלא שותק ושומע ומכוין למה שאומרים." ונראה מזה שאף שהוא עוסק בהנחת התפילין עדיין הוא צריך לשתוק ולשמוע הקדיש, ולא אמרינן כאן עוסק במצוה פטור מן המצוה ואין לו לחוש לשמיעת הקדיש. אלא המעיין בב"י שם יראה שהמקור לדין זה הוא מהרא"ש, ולדעת המרדכי בשם ר"ת הוא מותר לענות הקדיש, וכן דעת הרשב"א ע"ש. ונראה שהם אזלו לפי שיטתם דלא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה אלא רק אם זה מביאין לביטול המצוה כדיארתו לעיל, אבל כאן כיון שהוא חוזר להניח התפילין של ראש ואין כאן ביטול מצוה ודאי הוא מותר להפסיק למצוה אחרת שהיא הקדיש. ואת"ל כמו שביאר לנו הנשמת כל חי הנ"ל בדעת התוספות והרא"ש שכיון שהוא עוסק במצוה עצמה אף אם הוא יכול לחזור למצוה ראשונה הוא עדיין פטור ממצוה אחרת, אף בזה י"ל שמותר לענות הקדיש כיון שאין בזה עזיבת מצות תפילין כיון שעדיין התפילין של יד על ידו. ולפי זה י"ל שאף הרשב"א סבר כהרא"ש והתוספות, וכן אפשר שלא מצינו בדברי הרשב"א שהוא סבר כשיטת הר"ן. (עיין ברשב"א בברכות יא. בד"ה בלכתך).

אלא עדיין יש לברר את זה, שנראה שלדעת הר"ן הנ"ל, אין לו להפסיק לענות הקדיש כשהוא מניח התפילין כיון שעניית הקדיש פעולה אחרת מהנחת התפילין, ולכן אין לו לשתוק כדי לשמוע את הקדיש, וכיון שכתבתי לעיל

שכן נראה דעת מרן בב"י (כמ"ש הביאור הלכה הנ"ל, ועיין לקמן מה שביארתי לדעת מרן) והרמ"א בס"לח., ולכן איך כתב מרן בס"כה. י. כדעת הרא"ש שיש לו לשמוע הקדיש ובזה אמרינן שומע כעונה וכמ"ש הגר"א שם. ואפשר לומר שמרן איירי רק "בין תפלה של יד לתפלה של ראש", דהיינו שהוא כבר גמר להניח התפלה של יד, והוא עדיין לא התחיל להניח התפלה של ראש, וכיון שהוא עדיין אינו עוסק בתפלה של ראש אין זה נחשב כעוסק במצוה. ויש להוסיף על זה שבזמן מרן לא היו עושים כל הכריכות על הזרוע קודם הנחת התפלה של ראש, כמ"ש מרן בס"כה. יא. ולכן מצינו שיש רק זמן מועט להניח התפילה של יד, ולכן הוא גמר את מצות היד בזמן מועט ואחר כך קודם שהוא הוציא את התפלה של ראש מהכיס שלה, הוא שומע את הקדיש, ולכן י"ל שאף להר"ן יש חיוב עליו לענות אלא כיון שיש חשש של גורם ברכה שאינה צריכה יש לו לשתוק כדי לשמוע. אמנם בזה"ז אם אנו אומרים שכל הכריכות בכלל המצוה של תפילה של יד אז לדעת הר"ן אין לו לחוש לשמיעת הקדיש עד שהוא גומר כל הכריכות. אלא שלא שמענו ולא ראינו מי שנוהג כן, אלא אף באמצע הכריכות ראינו שהם מחכים לשמוע את הקדיש. ועוד יש להעיר שעדיין י"ל שאף שאינו נוטל התפלה של ראש בידו מ"מ עדיין הוא בכלל הגדר של עוסק במצוה פטור מן המצוה, שכיון שבשעה שהוא התחיל להכין התפלה של יד מעשיו מוכיחים עליו שהוא רוצה להניח אף התפלה של ראש אחר כך, וכיון שהוא עוסק במצות תפילין בדרך כלל אין זה גרוע ממי שהולך בדרך לקבל רבו או למול את בנו וכדומה שאף ההליכה נחשבת לעוסק במצוה, ולכן אף כאן י"ל שאף מהשעה שהוא התחיל להכין התפלה של יד כדי שהוא יכול להניח אותה, הוא בכלל העוסק במצוה של הראש, ואין ההנחת התפלה של יד נחשבת להפסק במה שהוא עוסק להכין את עצמו כדי להניח התפלה של ראש, אלא אדרבה י"ל שהנחת התפלה של יד היא כהכשר כדי להניח התפלה של ראש, ולכן כל זה בכלל עוסק במצוה של תפלה של ראש. ולכן לפי זה נראה שלדעת הר"ן אין לו לחוש לשמיעת הקדיש כלל כיון שהוא עוסק במצות תפילין. ולכן עדיין יש להקשות איך כתב מרן הדין לגבי שמיעת קדיש בשעת הנחת התפילין כיון שנראה שזה רק אליבא התוספות והרא"ש ודלא כהר"ן.

(ט) **אלא** נראה שי"ל שאף לדעת הר"ן מה שהוא שומע עניית הקדיש מאחר אינו נחשב כמי שעוזב המצוה של תפילין כדי לעסוק במצוה אחרת. ונראה שהטעם הוא שאין שמיעה נחשבת הפסק כלל, ואין לדמות את זה למי

י) ולכן נראה שעדיין יש לברר הדבר, ולענ"ד נראה שלכאורה יש לחלק בדעת הר"ן בין אם הוא עוסק במצוה עצמה, ובין אם הוא הולך או מכין את עצמו לקיים המצוה. ואף שבשני חילוקים אלו שייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ גדרים הפטור שונים. ובתחילה יש לדון במה שכתב הר"ן שם בסוכה בד"ה ואיכא, "אמרין בגמרא (סוכה י:): דרב חסדא ורב הונא איקלעו לבי ריש גלותא, ואגנינהו רב נחמן בסוכה שמופלגין נוייה ממנה ד', ואמרי ליה אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין. ופירש"י ז"ל להקביל פניו של ראש הגולה דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, ולא אהדרו ליה סוכה כשרה לדעתיהו כלל, דהא אמר להו רב נחמן הדרייתו משמעתיכו ולא משמע דלהוי מפגרים מראיית רבן ברגל אי הוו מהדרי למגנא בסוכה כשרה." ויש לדון בזה, שאף אם הם שלוחי מצוה ופטורין ממצות סוכה, עדיין לא שמענו שהם פטורין מק"ש ותפלה ושאר מצות, ודלא כמצינו לגבי מי ששומר את המת, וקשה לומר שהם לא התפללו או הם לא ברכו ברכת המזון וכדומה. ויש לתת טעם לזה, ונראה שיש לחלק בין מי שמכין עצמו לקיים איזו מצוה קודם המצוה, ובין קיום המצוה עצמה. וי"ל שבשעת קיום המצוה הוא פטור מכל המצוות כדמצינו לגבי שומר המת בברכות יח. הנ"ל (ובזה י"ל ששומר המת הוא עושה המצוה עצמה דהיינו שהוא מציל המת מניבול ע"י העכברים, ואין זה רק הכשר מצוה כדי לקבור את המת), אבל כשהוא מכין את עצמו לקיים איזו מצוה אלא שהוא עדיין לא קיים המצוה י"ל שהוא פטור רק ממצוות שהן גורמות קצת עיכוב ושהייה למצוה ראשונה משום דרך רחוקה, אבל אם אין בזה שום עיכוב או שהייה משום הרחקת הדרך אז אינם פטורים מהן. ולכן לגבי מצות ישיבת סוכה, אם האמוראים הנ"ל הלכו לדור בסוכה אחרת שהיא כשרה לדעתם, אז מצינו שאם היא יותר רחוקה מבית רבן זה גורם קצת עיכוב ושהייה לקיים מצות קבלת רבן ברגל, כיון שהם צריכים לילך עוד בדרך להגיע לבית רבן. אמנם לגבי ק"ש ותפלה וברכת המזון וכדומה אין בהם שום עיכוב לקיום מצות קבלת רבן, כיון שאין מצוות אלו גורמות שתהיה הדרך רחוקה ולכן אינם פטורים מאלו. ולפי זה יש להוסיף, שאם הם רצו להתפלל בבית הכנסת ואחר כך לילך לראות רבן, ובית הכנסת הוא רחוק מבית רבן אז הם פטורים אף מתפלה במנין, כיון שזה גורם קצת עיכוב לקיום המצוה, וכן אם הם רצו ליטול לולב ואין לולב אלא בבית הכנסת והוא רחוק אף הם פטורים ממצות לולב. ואין לחלק בין מצות סוכה דאמרין בה תשבו כעין תדורו ובין מצות לולב ושאר מצות, שכל הטעם ששלוחי מצוות פטורים מסוכה אינו משום כעין תדורו, אלא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, כמבואר בגמרא והראשונים שם.

שרוצה לקרות השמע כשהוא שומר את המת, דהתם יש קריאה והוצאת דבור מפיו שמפסיק מצות שמירה והיא ניכרת לכל, אבל בשמיעה לבדה אינה נחשבת כלל להפסק ממצות תפילין, כיון שהשמיעה דומה רק למחשבה ואין היכר לעולם על שמיעתו. (ועיין מה שכתבתי בח"א ס"א. אות ה. בשם רבינו אברהם בן הרמב"ם שיש חילוק בין שמיעה וקריאה לענין מצות צריכות כוונה). ולכן שפיר הוא אף להר"ן לשמוע עניית הקדיש כשהוא מניח התפילין ואין זה בגדר של עוסק במצוה אחרת.

ולפי זה יש לחדש על מה שכתוב בגמרא סוכה כו. "כותבי תפילין ומזוזות... פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל המצות האמורות בתורה, לקיים דברי ר"י יוסי הגלילי שהיה ר"י יוסי הגלילי אומר העוסק במצוה פטור מן המצוה." לכאורה נראה שמ"ש "ומכל המצות האמורות בתורה", דוקא הוא, וכן מצינו לשון זה בברכות יח. לגבי שמירת המת שהוא פטור "מכל המצות האמורות בתורה". אלא נראה שיי"ל שלא דוקא הוא, שנראה שעדיין הוא יכול לקיים המצוה של מחשבה בלי דבור ואין כאן הפסק מהמצוה שהוא כבר עוסק בה, ואין כאן איסור, ואין כאן אין מעבירין על המצות. ולכן י"ל שמי ששומר את המת בערב פסח יכול לקיים מצות ביטול חמץ, כיון שמצוה זו רק במחשבה כמ"ש הרמב"ם בפ"ב. דהל" חו"מ הל"ב. ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל. וכן מי שרוצה לקיים מצות זכירת עמלק ע"י שמיעה מאחר, יכול לעשות כן כשהוא שומר את המת. וכן המצות של אהבת ה' או יראת ה' שהן במחשבה בכלל היתר זה.

ולכן שפיר י"ל שאין בזה איסור אף לדעת הר"ן לשמוע לעניית הקדיש כשהוא מניח תפילין, אבל עדיין יש לדון בנד"ד שהוא לפני כשהוא מניח תפילין אלא הוא רק בשעה שהוא מוציא את התפלה של יד מהכיס, ועדיין נראה שכיון שאף זה נחשב כעוסק במצוה כמו מי שהולך לקיים איזו מצוה, שעדיין אין לו להפסיק בדבור בעניית קדיש, ולכן אין לו להמתין כשהחזן מתפלל בפ" רבי ישמאל, כדי שהוא יכול לענות הקדיש כיון שאין לו רשות לענות את הקדיש, אלא הוא מותר רק לשמוע עניית הקדיש בגדר של שומע כעונה. אלא שנראה שדבר זה תמוה שלא שמענו מי שאמר שאף קודם הנחת התפילין שיש איסור לענות את הקדיש מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, ורק מצינו שכשהוא מניח את התפילין יש איסור כמ"ש מרן בס"כ. י. הנ"ל.

שאינם בגדר של "ובלכתך בדרך" לקיים המצוה כיון שכבר הם שם בעיר והם מחכים עד שיגיע הזמן לראות רבם, ואינם עוסקים במצוה עצמה ע"י הליכה בדרך. ולכן שפיר הוא לומר שהם חייבים בתפלה וק"ש וכדומה, אלא עדיין הם פטורים מסוכה כיון שזו גרועה טפי כיון שיש בזה הרחקת הדרך כדיארתי לעיל, ולכן עדיין הם פטורים. ואף שמצינו לגבי כניסת בתולה שהחתן פטור מק"ש אף שאין בזה הרחקת הדרך, ואף שאינו עוסק בקום עשה בהכנת המצוה עצמה כל הזמן, ולכן אינו דומה למי שהולך בדרך לקיים איזו מצוה (עיי' ברש"י ותוספת ור"ן בסוכה כה. שהחתן הוא יושב ובטל ואינו עוסק), מ"מ שאני התם כיון שיש טרדה. וכן הוא במאירי בסוכה כה. שכתב, "אף לענין ק"ש אמרו שהעוסק במצוה פטור ממנה והחתן פטור בה, ולא משום עוסק במצוה שאם כן לא הוצרכו להביאה לחתן מפסוק בפני עצמו ר"ל ובלכתך בדרך פרט לחתן, שהרי עוסק במצוה הוא, כגון שהולך לכנוס, או עוסק עדיין במצוה כניסה כבר יצא לו מבשבתך בביתך כשאר עוסק במצוה, אלא זו של חתן בלא עיקר מצוה היא כגון שכבר כנס ונעשית עיקר מצותו, שאלו הולך לכנוס או עוסק עכשיו במצוה כניסה היה פטור מדין עוסק במצוה, ואף אלמנה כן, הא לא נאמר בחתן שפטור אלא משום טירדא... טירדא דיש בה סרך מצוה." ע"ש. וכן נראה ברא"ה וריטב"א, ועיי' ברשב"א בברכות יא. בד"ה בלכתך. ולכן י"ל שמי שעוסק ממש בהכנת המצוה פטור מכל המצוות כגון מי שהולך בדרך, אבל אם אינו עוסק ממש בהכנת עצמו כדי לקיים המצוה, אז הוא פטור אם יש טירדא כגון החתן, או רק אם יש "הרחקת הדרך" כגון שלוחי מצוה וסוכה.

ולפי זה נראה שלהר"ן מי שעוסק בהכנת התפילין כדי להניח פטור מקדיש, אלא זה קשה להבין שאם אנו קי"ל כהר"ן כמו שנראה מהב"י והרמ"א בס"ל. וכמ"ש הביאור הלכה הנ"ל, אז י"ל שאף מי שהולך לבית הכנסת בבוקר כדי להניח תפילין פטור מן המצוה, ולכן אין לו ליתן פרוטה לעני בדרך, ואם הזמן מאוחר אין לו לקרות השמע בזמנה בדרך לפי האחרונים שסברו שאין עדות שקר בזה, ואם הוא שומע קדיש קדושה או ברכו כשהוא נכנס בבית הכנסת אין לו לענות, ולא ראינו ולא שמענו דבר תמוה כזה, ולכן עדיין צריך לברר הדבר.

(יא) **וראיתי** בשו"ע בס"ע. לגבי מי הם הפטורים מק"ש, שמרן לא כתב הדין שמי שהולך לדבר מצוה פטור מק"ש כמבואר בברכות טו. וסוכה כה., אלא הוא רק כתב הדין של חתן בסע"ג. והדין של צורכי רבים בסע"ד. וכן ראיתי ברמב"ם שאף הוא לא כתב בדרך כלל שמי שהולך לדבר

והחילוק הנ"ל הוא לדעת הר"ן, ומ"מ עדיין יש חילוק בין שיטת התוספות והר"ן לגבי לפני קיום המצוה, שלדעת התוספות בסוכה כה. בד"ה שלוחי, שלוחי מצוה פטורין רק אם בזה יש ביטול מצוה, כמ"ש "דאי מיטרדי בקיום מצוה סוכה הו' מבטלי ממצוה." וכן הוא בב"י בס"ל. הנ"ל לדעת התוספות, שיש ביטול גמור למצוה ע"ש. אמנם להר"ן אף אם אין ביטול מצוה אלא רק עוד עיכוב לקיים המצוה כיון שיש כאן דרך רחוקה, עדיין הם פטורים. ולכן שפיר י"ל לדעת הר"ן שעדיין הם צריכים להתפלל ולקרות השמע וברכת המזון וכדומה, משא"כ בשעת המצוה עצמה כגון מי ששומר המת שהוא פטור מכל המצוות. ויש להסביר החילוק בין מצוות שגורמות הרחקת הדרך קודם עשיית מצוה הראשונה, ובין תפלה וברכת המזון וכדומה, שאף שאפשר שהן גורמות עיכוב בזמן קודם עשיית מצוה הראשונה, מ"מ אינן בכלל "פטור מן המצוה", וזה מפני שאין איסור מצד הדין של שהייה בקיום איזו מצוה, שזה בכלל זריזין מקדימין בלבד דהוי הידור בלבד, ולכן אין זה מספיק כדי לפוטרו ממנה, אבל אם יש הרחקת הדרך אז י"ל שזו גרועה טפי והוא פטור ממנה. וכבר מצינו לגבי קרבן פסח שכתוב בתורה שהוא פטור ממנו "בדרך רחוקה", הרי שדרך רחוקה נחשבת לעיכוב בקיום המצוה. ועוד יש לידע שבסוכה כה. למדו הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה מהדין של קרבן פסח ע"ש, ולכן שפיר יש ללמוד שכמו שהרחקת הדרך נחשבת לפטור בקרבן פסח, אף הרחקת הדרך נחשבת לביטול מצוה ראשונה לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפי זה בנד"ד כיון שעניית הקדיש אינה בכלל "הרחקת הדרך" י"ל שאף הר"ן מודה שהוא מותר לענות קדיש קודם שהוא הניח תפילין. כך העליתי לפרש בהשקפה ראשונה בדעת הר"ן.

אלא אחר קצת עיון נראה שאין זה נכון לדעת הר"ן, והראיה לזה היא מה שאמרו חכמים בברכות טו. וסוכה כה. שאף מי שהולך לקיים איזו מצוה פטור מק"ש בדרך. הרי זה קודם המצוה ואין ק"ש גורמת הרחקת הדרך, ועוד אין כאן שום שהייה כיון שהוא יכול לומר ק"ש כשהוא הולך בדרכו, ועדיין הוא פטור ממנה (ועיי' בתוספות בברכות יג: בד"ה על, שמה שצריך לעמוד בפסוק ראשון הוא מצוה מן המובחר בלבד). ולכן אף בנד"ד י"ל שהוא פטור מעניית קדיש קודם הנחת התפילין. אלא עדיין יש לבאר בדעת הר"ן שהלא לגבי האמוראים הנ"ל שהם פטורים מסוכה כיון שהם שלוחי מצוה, הלא קשה לומר שהם פטורים אף מתפלה וק"ש וברכת המזון וכדומה כל הזמן עד שהם יראו את רבן. ולכן נראה לפרש ששאני סוכה, כיון

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. ולכן פירש לנו הרמב"ם שאף כאן יש טרדה ואין דעתו פנויה, ולכן הוא פטור מק"ש אף שהיא מצוה עוברת. אמנם חידש לנו שאף אם אין זה מתו עדיין הוא פטור ממצות או מפני שכך גזרו חז"ל כאן גזירה מיוחדת להחמיר אף שנראה שאין טרדה כיון שאין זה מתו, או מפני שאף שאין זה מתו מ"מ עדיין יש טרדה ועגמת נפש כיון שהשומר הבין שזה סוף האדם, ולאן הוא הולך למקום עפר רמה ותולעה, ושקוק אנוש רמה, ולכן מחשבות אלו מביאין לידי טרדה וחרדה. ועוד י"ל בזה שכיון שהשמירה היא מניכול ע"י העכברים והוא דבר מגונה מאד יש בזה טרדה לכל אדם אף שאין זה מתו כיון שלבו נוקפו כדי להציל את המת מדבר מאוס וגרוע כזה, וממילא הוא פטור משאר מצות.

וכן מצינו ברמב"ם בהל"א אישות פ"ט. הל"ב. שהוא כתב, "ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות בעבור אשתו ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה." הרי אף כאן כתב הרמב"ם "טרוד בה", כמו שמצינו לגבי חתן הנ"ל, ואף כאן הוא איירי בדרך כלל, דהיינו בין אם הוא עוסק במצוה עצמה באותה שעה, או אם הוא אינו עוסק בתורה באותה שעה, אלא הוא מפסיק לאכילה ושתייה וכל צרכיו, ועדיין הוא פטור מנשיאת אשה. ולכן נראה שבלי טרדה לא אמרינן הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה בין אם הוא עוסק במצוה עצמה באותה שעה או לא.

ועוד ראיתי בפ"ו. בהל"א ממרים הל"ג. שכתב הרמב"ם, "אמר לו אביו השקני מים, ויש בידו לעשות מצוה, אם אפשר למצוה שתעשה על ידי אחרים תעשה ויתעסק בכבוד אביו." והכ"מ שם הביא מ"ש הר"ן, "מיהו ה"מ כששתיהן לפניו אבל כשהתחיל במצוה אע"פ שאפשר לעשותה ע"י אחרים אם נזדמנה לו מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים לא יניח את הראשונה, דהא קי"ל דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וגם לזה כיון רש"י כשכתב ויש מצוה אחרת לפניו." ולענ"ד כן יש לדקדק בלשון הרמב"ם במה שהוא כתב, "ויש בידו לעשות מצוה", דהיינו המצוה שלפניו והוא עדיין אינו התחיל בה, אבל אם הוא התחיל בה אז נראה שיש לחלק, דהיינו אם יש טרדה בקיום מצוה הראשונה אז אין לו לעזוב אותה כדי להשקות אביו, אבל אם אין טרדה ומצות כבוד אב היא עוברת אז יש לו

מצוה פטור מק"ש. וצריך ליתן טעם לזה. וזה שיחי, כתב הרמב"ם בפ"ד. דהל"ק"ש, "מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות ומקריאת שמע. לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקריאת שמע עד שיבא עליה, לפי שאין דעתו פנויה שמא לא ימצא לה בתולים... אבל הנושא את הבעולה אע"פ שעוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמבלבל דעתו, וכן כל כיוצא בזה." הרי נראה מזה שאין הדין של חתן מיוחד כמו שסבר המאירי הנ"ל שכתב שאינו בכלל עוסק במצוה אלא הוא בכלל סרך מצוה, שלדעת הרמב"ם זה אינו שהוא למד מהחתן ליתן כלל לכל מצות שכל זה בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, ורק אם הוא טרוד אנו אמרינן הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל בלא זה עדיין הוא חייב כמו לגבי אלמנה, ולכן כתב הרמב"ם בתחילה הכלל, ואחר כך הוא כתב "כגון" החתן, דהיינו שאין החתן דין מיוחד, וכן בסוף לגבי הדין של אלמנה הוא כתב, "וכן כל כיוצא בזה." ולכן נראה שלא חילק בין אם הוא עוסק ממש בהכנת המצוה כגון מי שהולך בקום עשה בדרך, ובין מי שבכלל מצוה אבל אינו עוסק בה באותה שעה, כגון החתן. ואף שהקשה המאירי הנ"ל למה בעינן שני לימודים אחד לעוסק במצוה ואחד לחתן, מ"מ שפיר י"ל לדעת הרמב"ם שאחד הוא ללמוד שעוסק במצוה פטור מן המצוה, והשני הוא ללמוד שזה רק למי שהוא כחתן, דהיינו שהוא טרוד. ולכן י"ל שמי שהולך בדרך כדי לקיים איזו מצוה עדיין חייב בק"ש כיון שאינו טרוד. ואף שמצינו לגבי שלוחי מצוה שהם פטורים מסוכה כמ"ש הרמב"ם בהל"א סוכה פ"ו הל"ד. מ"מ י"ל ששאני התם שאם אמרינן שהוא צריך לחפש אחר סוכה או לבנות סוכה בדרך, אז זה גורם טרדה בלבו שמא לא יוכל לקיים המצוה שהוא רוצה לילך אחריה, משא"כ בק"ש בדרך שאין טרדה בקריאת פסוקים שהיא דבר קל.

ועוד נראה שלרמב"ם אין חילוק בין אם הוא קודם למצוה או בשעת קיום המצוה, ואף מי שעוסק במצוה עצמה שאינה עוברת אינו פטור משאר מצוות שהן עוברות אם אין טרדה בקיום מצוה הראשונה, ורק אם יש טרדה הוא פטור. ולכן מ"ש ובלכתך בדרך לאו דוקא הוא אלא אף מי שעוסק במצוה עצמה פטור אם הוא טרוד. וכן נראה מלשונו שהוא כתב בדרך כלל, "מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות", הרי שהוא לא חילק בין קיום המצוה עצמה או בין אם הוא רק הולך לקיים המצוה.

ולפי זה יש לפרש מה שהוא כתב בהל"ג. שם, "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מק"ש עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנויה לקרות. ואם היה משמר את המת

שאינן לחלק בין לפני המצוה או בשעת המצוה אלא הכל תלוי אם יש טרדה או לא לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן ראיתי ברשב"א בברכות יא. בד"ה בלכתך, שהוא כתב, "אבל ראיתי בפירוש ר"ה גאון ז"ל שכתב לקמן (טז). גבי ההיא דחתן פטור וכו', וכלל למדונו היכא דטריד טירדא דמצוה פטור כגון כונס אלמנה או דטריד ולא במצוה כגון מי שטבעה ספינתו בים וכגון אבל חייב, ונראה מדבריו ג"כ שאין נפק"מ בין הולך לדבר מצוה ובין עוסק במצוה ולא טריד כגון כונס אלמנה, אלא שהוא מפרש כונס את האלמנה כפשטו כלומר אפילו בעודו מתעסק בנשואיהן דאיכא מצוה ואפילו כן בכונס את האלמנה כיון דמצוה דלית ביה טרדה היא חייב בק"ש. הרי בפירוש שאף לגבי מי שעוסק במצוה עצמה הוא פטור מן המצות רק אם יש טרדה, אבל בלי טרדה הוא עדיין חייב, וכמו שמצינו באלמנה לפי הפירוש של ר"ה גאון. ונראה שכן הוא דעת הרמב"ם. (ועיין ברב המגיד בהל" סוכה פ"ו. הל"ד. שהוא הושה דעת הרמב"ם לדעת הגאונים בענין אחר לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה.)

וכן ראיתי במאירי בברכות טז. בסוף ד"ה חתן שאמרנו, שהוא כתב, "וגאונים עולם פרשוה בדרכים אחרים שיצא לך מהם שכונס את האלמנה אף בשעת מצוה, כגון שבא לכנוס או הולך לכנוס כיון דמצוה שאין בה טירדא היא חייב, ואין הדברים נראין כלל." הרי שאף שהמאירי לא סבר כן, מ"מ מצינו שלגאונים עולם אף במי שעוסק במצוה עצמה הוא פטור אם אין טרדה, ונראה שכן היא דעת הרמב"ם, כמו שביארתי לעיל.

וכן יש לפרש מה שמצינו בפ"ל. דשבת הל"ג. "אין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים קודם השבת כדי שתתישב דעתו עליו קודם השבת ולא יצטער יותר מדאי, ולדבר מצוה מפליג בים אפילו בערב שבת." וכתב על זה הב"י באו"ח ס"רמח. "שהטעם הוא משום ביטול עונג שבת שכל ג' ימים הראשונים הו"ל שינוי וסת משום נענוע הספינה ולא יוכלו למעבד עונג שבת, והיינו טעמא שלכל דבר מצוה שרי משום דפטורי מצות עונג שבת דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וזהו דעת הרמב"ם בפ"ל. ע"ש. הרי אף הכא י"ל כמו שביארתי לעיל, דהיינו שאם הוא בספינה אין לו ישוב הדעת והוא מצטער בשלושה ימים הראשונים כמ"ש הרמב"ם, וזה כמו שמצינו בתהלים פ"קז. "ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו. יעלו שמים ירדו תהומות, נפשם ברעה תתמוגג." ולכן ממילא יש טרדה כשהוא הולך לדבר מצוה בשלושה ימים הראשונים, ולכן שפיר י"ל בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה. ואין זה

להשקות אביו. וזה לפי מה שפירשתי לעיל, ומדברי הכ"מ אין דבר מוכרח במה שהוא סובר בדעת הרמב"ם, אלא הוא רק הביא דעת הר"ן כהוספה בעלמא, והוא לא כתב שכן דעת הרמב"ם.

יב) ועוד פרט בזה, והוא מ"ש הרמב"ם לגבי צרכי רבים בפ"ב דהל"ק"ש הל"ה. "היה עוסק בצרכי רבים לא יפסוק אלא יגמור עסקיהן ויקרא אם נשאר עת לקרות." הרי אם הוא כבר התחיל בצרכי רבים כגון עיבור השנה כמ"ש בשבת יא. (עיין כ"מ ולח"מ), הוא פטור מק"ש, ויש לדון בזה, שהלא אף בצרכי יחיד הוא בכלל מצוה, ולכן אם אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה אם הוא כבר התחיל במצוה עצמה, הלא אף בצרכי יחיד שהוא בכלל מצוה הוא פטור. אלא נראה שי"ל שלגבי צרכי רבים יש טרדה כיון שהעול של הרבים עליו, ולגבי צרכי יחיד אין טרדה זו, ולכן בצרכי רבים הוא פטור משאר מצות משא"כ בצרכי יחיד. ויש להקשות על המאירי הנ"ל שסבר שאף בלי טרדה אדם פטור בשעה שהוא עוסק במצוה, שלדעתו אם הוא כונס אלמנה הוא פטור ממצות ע"ש. הלא הכי נראה שבצרכי יחיד הוא אינו פטור מק"ש, אלא לפי מה שביארתי בדעת הרמב"ם אתי שפיר שרק בצרכי רבים יש טרדה כיון שהעול של רבים עליו, משא"כ בצרכי יחיד. וכן יש ללמוד ממצות עיבור השנה שהלא התם כל המצות של עם ישראל תלוי בזה לידע מתי הם הרגלים וכיוצא, ולכן ודאי יש טרדה בזה, משא"כ בצרכי יחיד שאין עול הצבור עליו.

ויש להביא ראיה למה שביארתי בדעת הרמב"ם שאם הוא הולך למצוה אבל הוא אינו טרוד דלא אמרינן בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה ממה שמצינו בפסחים מט. שכתוב במשנה, "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו." ויש לדון בזה שאם אנו אמרינן עוסק במצוה פטור מכל המצות כדמצינו בברכות יח. לגבי מי ששומר את המת, למה אמרינן הכא שהוא צריך לחזור ולבער, הלא סגי בביטול כדי שהוא לא יעבור על ב"י וב"י והוא פטור מהמצוה דרבנן של בדיקת וביעור חמץ. (מ"מ) עדיין הוא צריך לעשות הביטול כיון שמה דאמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה מועיל רק למצות עשה ולא לעבור על ל"ת. אלא צ"ל שכיון שאין לו טרדה במצות מילה או פסח או סעודת אירוסין, עדיין הוא חייב בבדיקת חמץ.

ועוד יש להביא ראיה לדעת הרמב"ם, והוא שנראה שהמקור לשיטת הרמב"ם הוא שיטת הגאונים שסברו

הטרדה משום יראת ה' לקיים מצות קבורה, אלא הטרדה היא העגמת נפש שיש לו שקרובו ואהבת נפשו מת. ולכן במצוה שאין בה טרדה כזו כגון הנחת התפילין או לבישת טלית לא אמרין עוסק במצוה פטור מן המצוה, אף שיש לו יראת ה' ורעדה בשעה שהוא הניח התפילין. וכן נראה מר"ה גאון הנ"ל.

ועוד כתב הראשון לציון שם, "ומאי דכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' ק"ש וז"ל היה עוסק בת"ת והגיע זמן ק"ש פוסק וקורא כו' היה עוסק בצרכי רבים לא יפסיק אלא יגמור כו' ויקרא אם יש לו עת כו' ע"כ. לא תידוק מהכא דדוקא בצרכי רבים הוא דלא יפסיק משום דחמיר, אלא הוא הדין בכל מצוה שהתחיל ועסק בה לא יפסיק" ע"ש. ולענ"ד זה אינו, וכן הוא שיש לדייק שרק בצרכי רבים הוא פטור מטעם עוסק במצוה, וזה כיון שיש טרדה עליו כיון שעול הצבור עליו, משא"כ בצרכי יחיד אין טרדה עליו בזה כדביארתי לעיל.

ולפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם יש להבין דעתו לגבי כותבי ספרים תפילין ומזוזות. שהרמב"ם השמיט מ"ש בש"ס דילן בסוכה כו. שהם פטורים מק"ש ומצות לקיים דברי ר' יוסי הגלילי שהיה אומר כל העוסק במצוה פטור מן המצוה. וכתב הב"י בס"לח. שהרמב"ם סבר כמ"ש בירושלמי, "רבי חנינא בן עקיבא אומר כשם שמפסיקין לק"ש כך מפסיקין לתפלה ולתפילין ולשאר כל מצותיה של תורה", והוא "לא רצה לפסוק כהא דתניא בגמרא דידן דפטורין מן המצות דאפשר דשום תנא דס"ל כר"י הגלילי קתני לה ופליגי עליה חכמים." ולענ"ד נראה שיש להסביר את זה, שכיון שאין טרדה בכתבת ס"ת או תפילין או מזוזות, ודאי שהסופר אינו פטור מק"ש ושאר מצות, כמו שמצינו לגבי חתן ואלמנה. ועוד אלו בגדר של צרכי יחיד, ואף לגבי ס"ת י"ל הכי ש"ל שס"ת זה הוא בעד היחיד כדי שהוא יכול לקיים המצוה שעל כל אחד לכתוב ס"ת, וכן הוא ברבינו ירוחם בנתיב ב. ח"ב. שהוא כתב, "וזה היה בדורות הראשונים שהיו כותבין ספר תורה ללמוד, אבל בזמן הזה שכותבין ס"ת ומניחין אותן בבית הכנסת לקרות בהן בצבור". הרי שבזמן התלמוד הס"ת הוא ללמוד תורה לכל יחיד. ואף את"ל שס"ת הוא לצורך רבים שאני הכא שאין טרדה עליו להשלים כתיבת ס"ת בעד הצבור כיון שהכל יודעים שהיא מלאכה ארוכה מאד וצריך הרבה זמן והמהירות גורמת לטעות בכתובה, ולכן יש סילוק הדעת מהצבור ואין טרדה על הסופר לגמור אותו (ואין לומר שיש טרדה בכתבת השם, שכבר כתבתי לעיל שאין הפירוש של טרדה דבר רוחני כגון מה שהוא

דומה לסתם הולך למצוה שאין לו טרדה בדרך כדמצינו לגבי מי שהולך למול את בנו בפסחים מט. הנ"ל.

ואף שמצינו להרמב"ם בפאר הדור בס"סד. לגבי אם מותר להפסיק בק"ש ובברכותיה בין הפרקים בפיוטים ובברכות על ציצית ותפילין, והוא השיב, "אין ראוי להפסיק בשום דבר והעוסק במצוה אינו ראוי לפסוק לדבר אחר ולהפסיק בין הדברים." ולכן נראה מזה ש"ל הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה אף לגבי הברכות של ק"ש אף שאין בהן טרדה, ודלא כדפירשתי לעיל, מ"מ נראה שאין לזוז ממה שנראה דעתו במשנה תורה משום מה שמצינו בתשובה, שהמשנה תורה העיקר, כמו שמצינו שהמשנה תורה העיקר כנגד הפירוש משניות כמ"ש ה"ד מלאכי באות א. ועוד י"ל שהוא השתמש בלשון "והעוסק במצוה אינו ראוי לפסוק לדבר אחר", ולא בלשון הרגיל של עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן אפשר לומר שאף הוא מודה שאין זה ממש הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה אלא הוא רק השתמש בלשון כזה להורות שאין נכון להפסיק. ועיין מה שכבר כתבתי על תשובה זו של הרמב"ם בח"א ס"ח. אות יב.

יג) **שוב** ראיתי בראשון לציון בברכות טז. בד"ה ת"ר בשבתך, שנראה שיש לו פירוש אחר בדעת הרמב"ם שהוא כתב, "והרמב"ם פ"ד מהל' תפלה (נראה שצ"ל הל' ק"ש) כתב וז"ל מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות ומק"ש, לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מק"ש עד שיבוא עליה ע"כ. משמע מדבריו דסובר דטעם פטור העוסק במצוה הוא משום דמטריד והו"ל כעוסק במלאכה דמיחזי כעראי וכל העוסק במצוה טריד ליביה בה, זולת מי שהיה לבוש ציצית או תפילין דלא עביד מידי דכבר אנח ליה דכבר הניחו או נתעטף בו ולא מטריד ליביה" ע"ש. ולענ"ד נראה, שמוכח מדברי הר"ל שבקיום כל מצוה יש טרדה, ורק אחר שהוא עסק בה הוא חוזר לחיובו בשאר מצות כגון מי שכבר נתעטף בטלית שאף שהטלית עליו הוא אינו עוסק בה. ונראה לדעתו שהטרדה כשהוא עוסק במצוה היא שיש יראת ה' עליו לקיים המצוה, וזה מטריד אותו. ולענ"ד אין זה סברת רבינו הרמב"ם, אלא לדעתו אין טרדה בקיום כל המצות, והלא מצינו שלגבי אלמנה הוא כתב שאין טרדה אף שיש כאן מצוה, והלא כתב הרמב"ם לגבי אלמנה "וכן כל היוצא בזה", הרי שיש הרבה מצות שאין בהן טרדה. אלא הטרדה כאן אינה דבר רוחני דהיינו היראה מצד קיום המצוה אלא הוא על דבר גשמי כגון שמא היא אינה בתולה. וכן לגבי מי שמתו לפניו שיש לו טרדה, אין

שהוא הביא הדין של הרמב"ם לגבי צרכי רבים הנ"ל, ונראה מזה שיש לדקדק שבצרכי יחיד אף שהוא מצוה עדיין הוא חייב בק"ש, ולכן צ"ל שכיון שאין טרדה בצרכי יחיד הוא חייב כדביארתי לעיל. ולכן אף מזה נראה שמרן סבר כשיטת הרמב"ם. ולכן מובן למה הרמב"ם ומרן לא כתבו בדרך כלל שההולך בדרך לעשות מצוה פטור מן המצוה, והוא משום שאין זה נכון שכיון שרק במצות שיש בהן טרדה י"ל הכי. ולכן יש לתמוה על הביאור הלכה הנ"ל שכתב, "משמע מהב"י והרמ"א דמסכימים להלכה להר"ן". הלא נראה מהשו"ע שמרן פסק כהרמב"ם, ודלא כשיטת הר"ן ולכן מה לי מה שסבר מרן בב"י מאחר שאנו קי"ל כדעתו בשו"ע, מ"מ עדיין י"ל שהרמב"ם מודה להר"ן בדבר אחד, דהיינו שסבר הרמב"ם שאם יש טרדה בקיום המצוה הוא פטור משאר מצות אף שאין זה מביאין לידי ביטול למצוה הראשונה שהוא עוסק בה, וכמ"ש הרב המגיד בהל" סוכה הנ"ל לפרש דעת הרמב"ם, ובפרט זה הוא סבר כהר"ן.

ולפי זה יש לחזור לנד"ד, ונראה שלדעת הרמב"ם הוא מותר לענות הקדיש כיון שאין טרדה בהנחת תפילין (ועיין לעיל שכתבתי שאין היראת ה' והרעדה לפניו בשעת הנחת התפילין בכלל הטרדה בענין זה), ונראה שאף בשעה שהוא מקיים המצוה עצמה הוא יכול לענות אם לא מטעם שבזה הוא גורם ברכה שאינה צריכה. ולכן ודאי י"ל שאם הוא עוסק בהכנת התפילין כדי להניחן שהוא מותר לענות הקדיש, וכן מי שהולך בדרך כדי להניח תפילין בבית הכנסת מותר לקיים שאר מצות דלא אמרינן בזה הכלל של עוסק במצות פטור מן המצות.

טו) ואף לדעת הרמ"א בשו"ע שהוא תופס כדעת הר"ן יש לומר שאין קפידה אם הוא עונה הקדיש, שכך הוא לשונו בס"ל. ח. "ואם היו צריכים לעשות מלאכות בשעת ק"ש ותפלה אז פטורין מק"ש ותפלה ותפילין דכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אם צריך לטרוח אחר האחרת, אבל אם יכול לעשות שתיהן כאחת בלא טורח יעשה שתיהן". וזה כדעת הר"ן כמ"ש האחרונים שם. אלא עדיין יש לדייק שהרמ"א איירי רק בשעת קיום המצוה, דהיינו בשעת הכתיבה, והוא לא כתב שכן הוא לגבי מי שהולך בדרך לקיים איזו מצוה. ולכן נראה שאין להוסיף על דבריו מדעתנו, ויש ליזיל אחר רק מה שהוא גלה לנו. ולכן כיון שמצינו שלהתוספות והרא"ש אין קפידה אם הוא מפסיק למצוה אחרת אף שיש טורח כיון שאין זה מביאין לידי לביטול המצוה הראשונה, וכיון שמצינו שלרמב"ם לא שייך עוסק במצוה פטור מן המצוה בלי

טרוד ביראת ה' בשעת המצוה, אלא הטרדה היא לדבר גשמי כגון שמא כלתו אינה בתולה וכדומה). ועוד עיין בלשון הטור ומרן שהם השמיטו "ספרים" וכתבו רק תפילין ומזוזות. ולכן נראה ששפיר י"ל שאף שבדרך כלל סבר הרמב"ם הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ כיון שבנדון זה אין טרדה לא שייך לומר כלל זה, וכיון שמצינו שלדעת הרמב"ם שיש להוכיח מן הסוגיא בש"ס דידן לגבי החתן וק"ש שרק כשיש טרדה אמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה, ולא באין טרדה כמו לגבי אלמנה, לכן שפיר י"ל שאף לש"ס דידן אנו לא קי"ל כמ"ד שהכותבי ספרים ותפילין ומזוזות פטורים מכל המצות, ולכן שפיר הוא לפסוק כמו שמצינו בירושלמי.

יד) ולפי זה יש לתרץ מה שהקשו האחרונים על מרן בשו"ע, שהוא כתב בס"ל. ח. "כותבי תפילין ומזוזות הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים פטורין מהנחת תפילין כל היום זולת בשעת ק"ש ותפלה". הרי הוא פסק שהם חייבים בק"ש ותפילין ושאר מצות, וזה כמו הרמב"ם והירושלמי הנ"ל, וכן כתב הגר"א שם "שבשו"ע סמך על הירושלמי". וכן הוא בלבושי שרד שם שכתב, "וכתב הב"י דסמך (הרמב"ם) אירושלמי דכותבי תפילין חייבים, לכן פסק כאן המחבר דדוקא כל היום פטורין ולא בשעת ק"ש". והקשו האחרונים על מרן איך הוא תופס העיקר כהירושלמי כנגד הבבלי, עיין בדר"מ ומ"א ועוד. ועיין בברכ"י שהקשה "וכאשר ירדוף הקורא בדברי מרן הללו הדברים מוכיחים דהרמב"ם לא ס"ל כר"י הגלילי דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וברייתא דתלמודין נדחה קראו לה דאיתא כר"י הגלילי, וקשיה דהרמב"ם פסק פ"ו דסוכה דשלוחי מצוה פטורין מסוכה כסתם משנה דפרק הישן, וכתב הה"מ שם דבכל גוונא פטירי דהעוסק במצוה פטור מן המצוה" ע"ש כל דבריו, ומה שהוא תירץ. ועיין במאמ"ר שם בס"ק ח. שכתב, "ובהורמנותיה דמרן ז"ל ואחר הקידה חמש מאות לא ידענא מאי קא מתרץ, דלפי דבריו מוכרחים אנו לומר דלית ליה להרמב"ם ז"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה, ולפי זה לא זו בלבד דכותבי תפילין דוחה הרמב"ם מהלכה, אלא דכמה פרטי דינים התלויים בזה דוחה". ע"ש. ועיין עוד מ"ש המאמ"ר בס"ק ט. שמרן סבר שאין מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, שאחד איירי שלא בשעת ק"ש ואחד איירי בשעת ק"ש ע"ש. ולענ"ד אין קושיא כאן כדביארתי, שהכל תלוי אם יש טרדה או לא, ואם אין טרדה כמו לגבי כותבי התפילין אז יש חיוב בק"ש ושאר מצות, ואף הבבלי מודה לזה, ולכן שפיר פסק מרן כהירושלמי והרמב"ם. וכן יש להוכיח ממרן בס"ע. ד.

אחרת, אז אין זה בכלל אין מעבירין על מצות. וכן מצינו ביומא לג. שדישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות משום אין מעבירין על מצות. הרי שיש בזה הליכה ממקום זה למקום אחר, ושפיר י"ל בזה אין מעבירין על מצות. וכן מצינו שבכמה מקומות אנו אמרין אין מעבירין על מצות בדרך הליכה ממקום למקום, וכן יש לדייק ביומא ע. ומנחות סד: וכן אסור עבורי דרעא אטוטפתא מטעם זה כמ"ש ביומא לג: ואף בזה הוא פגע בידו לתפלה של יד והוא עובר עליה ליטול התפלה של ראש, הרי אף כאן הוא עזב מצוה הראשונה לגמרי לקיים המצוה אחרת, ואף שהוא אינו הולך ברגליו מ"מ ידיו עוברין על המצות. וכן י"ל בפסחים סד: ע"ש. ואף לגבי מה שמצינו במגילה שיש אומרים שיש לקרות באדר ראשון ולא באדר שני מטעם אין מעבירין על מצות, אף שאין כאן אחיזת המצוה בידו ואחר כך עזיבת המצוה, מ"מ עדיין בזה הוא עזב מצוה הראשונה שהיא אדר הראשון לגמרי, והוא אינו יכול לחזור לקיים המצוה באדר ראשון אם הוא ימתין עד אדר שני. אמנם בנד"ד לגבי קריאת שמע אין כאן עזיבת מצוה ראשונה, שהחתן אינו עוזב את הכלה, והשומר אינו עוזב את המת. ולכן אין זה בכלל אין מעבירין על מצות ושפיר הוא לקרות השמע אם הוא רוצה. ומ"ש הרמב"ם באבות הנ"ל הוא דוקא באופן שהוא עוזב מצוה הראשונה לגמרי. ואף שכתבתי בח"א ס"ח. באות ח. ואילך, שיש מקום לומר ששייך עוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי עניית קדיש בק"ש וברכותיה אם לא מטעם של ודברת בם כמ"ש הירושלמי (עיי' שם אות יא). ואף ששם הקדיש הוא רק דבור בעלמא, מ"מ שאני התם שמצוה הראשונה שהוא עוסק בה הוא דבור ג"כ, דהיינו ק"ש וברכותיה, ולכן אם הוא מפסיק בדבור אחר ודאי שהוא צריך לעזוב מצוה הראשונה שאף היא דבור. ולכן בעינן התם הטעם של ודברת בם, משא"כ בנד"ד שמצוה הראשונה היא הנישואין או השמירה, שאין בהם דבור ואין הק"ש הפסק מהם. כך נראה לענ"ד ליישב דעת הרמב"ם. ויש להוסיף על זה שמצינו שאף לגבי מי שחופר קבר הוא רשאי לקרות אם הוא רוצה לדעת הרמב"ם, שכן י"ל לכל דין בפ"ד. ולכן נראה שאף שהוא מפסיק בחפירה מ"מ עדיין אין זה בגדר של עזיבת מצות חפירה כיון שכך היא הדרך חפירה להפסיק כדי לנוח, ולכן אין זה בגדר של עזיבת המצוה, ולא אמרין בזה אין מעבירין על מצות. ולפי זה כן י"ל לגבי מי שהולך בדרך לאיזו מצוה שאף אם הוא מפסיק בהילוכו כדי לקרות אין זה עזיבת המצוה כיון שכן הדרך של מי שהולך בדרך להפסיק לנוח, ולכן בכל אלו י"ל שלדעת הרמב"ם הוא רשאי לקרות ק"ש אם הוא רוצה כיון שאין בזה עזיבת המצוה.

טרדה, ולכן אין לעזוב דעתם לגמרי, ולכן בשלמא שבשעת המצוה י"ל לדעת הרמ"א בשו"ע שהוא פטור משאר מצות אם יש טירחה, אבל שלא בשעת המצוה כגון שהוא הולך לקיים המצוה, אין מקום להחמיר כל כך לומר שאף באופן כזה הוא פטור מן המצוה. ועוד מצינו ברמ"א ביו"ד ס"רמ. יב. שהוא כתב, "ואם התחיל במצוה תחילה יגמור דהעוסק במצוה פטור מן המצוה". הרי אף כאן הוא איירי לגבי מי שכבר התחיל במצוה, ולא במי שהולך לקיים איזו מצוה. ולכן נראה שיש מקום לומר שאף הרמ"א יכול ללמוד בנד"ד שהוא יכול לענות הקדיש קודם ההנחת התפילין אע"פ שהוא עוסק בהן להניחן. ואל תאמר שודאי הרמ"א מודה כיון שאין טירחה כלל בעניית קדיש, שכבר כתבתי לעיל שאף שאין טירחה בק"ש עדיין הוא פטור ממנה, וזו עדיין נחשבת לטירחה, כיון שאין זו "בדרכו ראשונה". ולכן אף בנד"ד י"ל שהקדיש בכלל טירחה.

טז) ועכשיו יש לבאר טעם אחר להתיר. ובתחילה יש לדון במה שכתבתי לעיל שאף דאמרין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואין לומר שבשלמא שהוא פטור, מ"מ עדיין יש לו רשות להפסיק למצוה אחרת אם הוא רוצה, שזה אינו אלא שיש עברה להפסיק כנראה מהריטב"א בסוכה כה. ונראה מיומא ע. שהעברה בכלל אין מעבירין על מצות, וכן הוא ברמב"ם בפירוש המשניות באבות פ"ב מש"א. אלא נראה שעדיין יש לדון בזה לפי מה שכתב הרמב"ם בפ"ד דהל" ק"ש הל"ז. "כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע, אם ירצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתישב דעתו עליו". והראב"ד שם היקל יותר, דהיינו שיש לו רשות להפסיק אף שאין דעתו פנויה ע"ש. וכל דין זה סובב על מה שכבר כתב הרמב"ם לפני זה באותו פרק, דהיינו הדין של חתן ושומר המת וכיוצא, דהיינו מי שעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכן נראה מזה שהרמב"ם סותר את עצמו שכאן הוא סבר שמי שעוסק במצוה יש לו רשות להפסיק למצוה אחרת, דהיינו ק"ש, ובפירוש המשניות לאבות הוא סבר שיש בזה עברה, והוא בכלל אין מעבירין על מצות.

ולענ"ד נראה שיש לתרץ בעד הרמב"ם, שיש חילוק בזה, דהיינו שבשלמא אם הוא צריך להניח מצוה הראשונה לילך למקום אחר לקיים המצוה שניה, אנו אמרין שיש בזה אין מעבירין על מצות, אבל אם הוא עדיין תופס מצוה הראשונה בידו והוא רק מוסיף דבור בעלמא לקיים מצוה

השמע, וכן נראה מהריטב"א שהקשה למה בעינין פסוק ללמוד העוסק במצוה פטור מן המצוה הלא פשוט הוא, אלא צ"ל שאין רשות בידו לקיים המצוה אחרת עיין בדבריו, והלא הפסוק הוא ובלכתך בדרך שהוא לגבי ק"ש (ואף שיש ללמוד מ"ויהי אנשים אשר היו" או "ביום ההוא" כמבואר בסוכה, מ"מ אין זה בא לאפוקי מהלימוד של ובלכתך בדרך וגם ובשבתך כמבואר בגמרא שם כו:), ולכן נראה מהריטב"א שאף לגבי ק"ש אנו אמרינן שהוא אינו רשאי לקרות, ודלא כהרמב"ם הנ"ל. ולכן יש להקשות עליו מהמשנה הנ"ל שהחתן רשאי להחמיר על עצמו לקרות, אם הוא רוצה. ולכן נראה לומר שמה שלמדינן מובלכתך בדרך הוא רק לגבי מי שמפסיק בהילוכו כדי לקרות, וכן צריך לעשות בפסוק ראשון כמ"ש מרן בס"ס. ג. ובפרט לדעת ב"ש ורבי טרפון שצריך שכיבה בערב, אבל אפשר לומר שאם הוא קורא בהילוכו אין איסור בדבר אם הוא רוצה לקרות, כיון שהוא עדיין עוסק במצוה ראשונה. ולכן שפיר הוא אם החתן רוצה להחמיר לקרות שאין הליכת מצוה לגבי חתן, ולכן אין הפסקה ממצוה ראשונה. ולענ"ד יש להסביר לפי זה מה שמצינו בסוכה י: "רב חסדא ורבה בר רב הונא איקלעו לבי ריש גלותא אנגינהו רב נחמן בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה טפחים, אשתיקו ולא אמרו ליה ולא מידי, אמר להו הדור בהו רבנן משמע תייהו, אמרו ליה אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין מן הסוכה." ויש לשאול הלא רב נחמן כבר ידע שהם באו לבקר רבן, ולכן ממילא הוא ידע שהם שלוחי מצוה והם פטורים, אלא הוא סבר כיון שהם אינם עוסקים בהליכה עצמה למצוה באותה שעה הם רשאים להחמיר על עצמם כמו חתן ולכן הוא נסתפק אם הם סוברים אם זו סוכה כשרה או אם הם אינם רוצים להחמיר על עצמם לישן בסוכה כשרה, ולכן הוא שאל אותם. הרי שכאן הוא כמו לגבי חתן, כך נראה לענ"ד.

ועוד י"ל לדעת הריטב"א, והוא שדוקא בהליכה וכדומה אנו אמרינן שאם הוא מפסיק לקרות השמע יש איסור, שאם הוא עומד ואינו הולך לקרות השמע אז הוא "עוזב" הילוכו, וזה דומה לעזיבת המצוה, אבל לגבי עניית קדיש בשעה שהוא הכין התפילין כדי להניחם עדיין י"ל שאין איסור בזה כיון אף בשעת עניית הקדיש הוא אוחז התפילין בידו ואין כאן עזיבת מצות תפילין. (ודלא כשפירשתי לדעת הר"ן לעיל).

אלא עדיין יש לדון לדעת הריטב"א, שלפי זה אף אם אחד הולך מביתו לבית הכנסת להניח תפילין י"ל שיש בזה הליכת מצוה ואין רשאי להפסיק מהילוכו כדי ליתן

ולפי זה נראה שאף אם אמרינן שההלכה כהר"ן דהיינו ש"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה אף בהנחת התפילין, מ"מ אף בזה לדעת הרמב"ם י"ל שהוא מותר לענות הקדיש כשהוא הכין התפילין להניחן כיון שהוא אינו "עוזב" מצות תפילין, ועדיין התפילין בידו (וכמו שכתבתי לעיל לדעת התוספות והרא"ש), ואף אם הוא שהה לענות הקדיש אין קפידה בזה, כיון שאין כאן עזיבת המצוה.

וכן יש לדקדק לגבי המשנה בברכות טז: "חתן אם רוצה לקרות ק"ש לילה הראשון קורא, רשב"ג אומר לא כל הרוצא ליטול את השם יטול." הרי אף שהטעם שהחתן פטור מק"ש הוא מפני עוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ הוא רשאי לקרות אם הוא רוצה, ואף לרשב"ג הטעם שהוא אינו קורא הוא משום מחזי כיהורא ולא משום שיש איסור של אין מעבירין על המצות. ולכן נראה לפרש כמו שכתבתי שאין איסור כאן אם הוא כבר עוסק במצוה ורוצה לקיים מצוה אחרת כיון שאין כאן עזיבת מצוה הראשונה.

שוב ראיתי בספר המכתם בסוכה כו. שכתוב בד"ה כל, "כל העוסק במצוה פטור מן המצוה, פירוש דוקא עוסק שיש לו עסק וטירדא בזו שאין צריך להניחה מפני אחרת, כדאמרינן אין מעבירין על המצות, אבל אם אין עסק וטירדא בזו, ואפשר לקיים את שתיהן חייבין, דאי לא תימא הכי אם כן מי שיש לו תפילין בראשו או ציצית בבגדו יהא פטור מכל המצות." נראה מזה שאף הספר המכתם סבר כהרמב"ם שיש כאן אין מעבירין על המצות, וכמו שנראה מיומא ע. וראיתי בהערה שם מהעורך ר"אברהם סופר שכתב שהוא לא מצא המקור לזה, ולענ"ד הוא בגמרא יומא והרמב"ם בפרקי אבות הנ"ל. ויש לדקדק כאן שנראה שאין מצות תפילין בכלל טרדה כמו שכתבתי לעיל. ועוד נראה שאם אין עזיבת המצוה כגון שהוא עדיין לובש הטלית או התפילין, אז הוא יכול להחמיר לקיים שאר מצות, שהרי בטלית אין טרדה, ולכן עדיין הוא חייב בשאר מצות, אלא הלא עדיין יש להקשות שהרי יש כאן אין מעבירין על המצות, אלא י"ל שלא שייך את זה כאן כיון שאין בזה עזיבת מצוה הראשונה של טלית, וה"ה לגבי תפילין. ועוד יש לדקדק כאן שהספר המכתם סבר כר"ה גאון והרמב"ם שהכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה שייך רק אם יש טרדה, ודלא כהחולקים בזה.

(יז) **ויש** לפרש דעת הריטב"א בסוכה כה. הנ"ל בקצת אופן אחר כדי שלא להקשות עליו ממשנה זו. וי"ל שאף במי שהולך בדרך לצורך מצוה אפשר שאין לו רשות לקרות

יח) ודע שמצינו שיש חולקים על הרמב"ם וסוברים שאין האונן רשאי להחמיר על עצמו לקרות השמע, כמבואר בטור וב"י באו"ח ס"עא. ויו"ד ס"שמא. ונראה מזה שאף שאם אחד עוסק במצוה הוא אינו רשאי להחמיר על עצמו לקיים מצוה אחרת, ואל תשיבני שהטעם שהם חולקים הוא מפני שיש מ"ד בירושלמי שהטעם שאונן פטור מן המצות הוא מפני כבוד המת, ולכן אם טעם זה העיקר האונן אינו רשאי להחמיר, אבל בלי טעם זה אף הם סוברים שהעוסק במצוה רשאי להחמיר לקיים מצוה אחרת, שזה אינו. וכך כתב הב"י בס"עא. "וכן איתא בירושלמי אם רצה להחמיר אין שומעין לו מפני כבודו של מת או מפני שאין לו מי שישא משאו, פירוש מיבעיא ליה אמאי אין שומעין לו מפני כבוד המת או מפני שאין לו מי שישא משאו ונ"מ היכא דיש לו מי שישא משאו, דא"ת מפני כבודו של מת אסור, וא"ת מפני שאין לו מי שישא משאו הרי יש לו." ע"ש. ויש לדקדק כאן שאף אם אמרינן שהטעם הוא מפני שאין לו מי שישא משאו, דהיינו שהוא עצמו עוסק במצוה ופטור מן המצוה, הלא הוא מותר לקרות רק אם יש לו אחרים לעסוק במת, אבל אם אין לו אחרים והוא עדיין עוסק במתו הוא אינו רשאי להחמיר. ולכן נראה מהירושלמי שאין להתיר לקרות השמע למי שעדיין עוסק במצוה. אמנם נראה שהרמב"ם אינו סובר כהירושלמי בזה כיון שיש לדחות סברה זו מהמשנה לגבי חתן שהוא רשאי להחמיר על עצמו אף שהוא עוסק במצוה. וכן נראה מרש"י שאף הוא סבר כהרמב"ם, ורש"י כתב בברכות טז: על המשנה שמי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש, "לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו והויא דומיא דחתן דפטור משום טרדא דמצוה." הרי שהאונן דומה לחתן, ולכן כיון שמצינו שהחתן יכול להחמיר ה"ה באונן, ולכן שפיר כתב רש"י אחר כך, "ואינו מברך. ואינו צריך לברך ברכת המוציא." הרי שהוא אינו צריך אבל הרשות בידו כמ"ש התוספות שם בד"ה ואינו.

ולפי זה כיון שמצינו שלדעת הרמב"ם ורש"י שמי שעוסק במצוה רשאי להפסיק בקריאה כיון שאין זה הפסק ממש ממצוה ראשונה, ולכן שפיר י"ל בנד"ד ס"ס, ספק אם הלכה כהר"ן שמי שהכין את עצמו להניח תפילין פטור ממצוה אחרת, או לא, ואף את"ל שהלכה כהר"ן יש ספק אם שמא עדיין הוא רשאי להחמיר לענות קדיש כיון שאין בזה עזיבת מצוה הראשונה, בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הריטב"א. וק"ו לדעת מרן בס"ל. שפסק כהרמב"ם, ולפי מה שביארתי בדעת הרמב"ם לא שייך לומר כלל עוסק במצוה פטור מן המצוה בהנחת תפילין כיון שאין בזה טרדה, וכן נראה מר"ה גאון ובספר המכתם.

צדקה לעני או לעמוד לקרות השמע אם הוא רואה שהוא עובר על הזמן של ק"ש, כיון שיש בזה עזיבת מצוה הראשונה. אלא י"ל בזה, שבשלמא אם הוא הולך לדבר מצוה שאנו אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל לגבי אם הוא רשאי לקיים המצוה אחרת זה תלוי בדבר אחר, דהיינו שבזה הגדר של הליכה למצוה הוא רק אם הוא מכוין רק לאותה מצוה לבדה בתחילה, אבל אם הוא מכוין בתחילה שהוא רוצה לעכב ולהפסיק ולעשות דבר אחר בדרך או הוא רוצה לקיים מצוה אחרת, אז אין בזה עזיבת המצוה שהוא הולך בשבילה כיון שמחשבתו בתחילה פועלת לשנות הליכה זו מהליכה לרק מצוה זו להליכה סתם לכל דברים, ולכן מצינו שאין הליכה זו בכלל הליכת מצוה זו דוקא, וממילא אין כאן עזיבת המצוה והוא רשאי להפסיק לכל דבר שהוא רוצה. אמנם עדיין הוא פטור ממצות כשהוא הולך אם הוא רוצה, שאף שהליכה זו כסתם, מ"מ עדיין הוא הולך לקיים המצוה, אבל רק אין זה בכלל עזיבת מצוה אם הוא רוצה לקיים מצוה אחרת. ולכן הא דאין רשאי לקרות ק"ש בדרך הילוכו למצוה, הוא רק אם הוא מכוין בתחילה שכל הליכה זו היא לצורך מצוה, אבל אם הוא כיון מתחילה להפסיק לעשות שאר דברים גם כן, אז רשאי הוא לעשות כן כיון שאין בזה עזיבת המצוה, אף שעדיין פטור הוא ממצות אחרות בשעת הילוכו. ולכן י"ל שכשאנו הולכים לבית הכנסת מסתמא אנו מכוונים להפסיק ולעשות כל דבר בדרך ולכן לא שייך לומר בזה עזיבת המצוה, והוא מותר להפסיק לקרות השמע או ליתן פרוטה לעני.

ויש להסביר חילוק זה בהליכה סתמה שאין בזו עזיבת המצוה אלא שעדיין אמרינן בזו עוסק במצוה פטור מן המצוה. ויש לדמות זה לנוי סוכה שמועיל בהם תנאי כמבואר בס"ת"רלח. ב. ואמרינן בזה "הרי זה מסתפק מהם בכל עת שירצה, שהרי לא הקצה אותם ולא חל עליהם קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה." הרי מצינו בזה, שאף שעדיין הם נוי סוכה והוא תלוי אותם בסוכה לנוי, מ"מ אין הם מיוחדים לסוכה והוא רוצה לעשות בהם גם שימוש אחר, ולכן אין הם נחשבים מוקצה למצוה סוכה. ולפי זה כן י"ל לגבי הליכה, דהיינו שאף שעדיין זה בכלל הליכה למצוה (כמו שעדיין הנוי סוכה נחשבים נוי סוכה) וי"ל בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ אין הליכה זו דוקא למצוה מיוחדת, ולכן אין הליכה זו מוקצה רק למצוה זו, ולכן אם הוא משמש בהליכה זו לתשמיש אחר אין זה נחשב עזיבת המצוה, כיון שהליכה זו לא הוי מיוחדת למצוה זו מתחילה. ולכן י"ל שלדעת הריטב"א אף מי שהולך לבית הכנסת מותר לקיים מצות אחרות אם הוא רוצה.

ולכן למסקנה נראה שמותר לענות קדיש כשהוא הכין את עצמו להניח התפילין ומותר לו להמתין כדי שהוא יכול לענות קודם שהוא יברך על התפילין, ולא אמרינן בזה שאין הוא רשאי לעשות כן כיון שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

סימן ב.

שאלה: האם מותר להפסיק לענות קדיש בשעת עטיפת הטלית קודם הורדת הטלית על גופו. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"ד.

תשובה: (א) כתבתי בח"א ס"ד. שאין להפסיק לענות הקדיש כיון שהעיסוף הוא עדיין אינו בכלל המצוה לדעת העיסוף. ואף שלסברת הגאונים העיסוף הוא בכלל המצוה ולכן מותר להפסיק לדעתם כיון שכבר התחיל המצוה, מ"מ אנו קי"ל כהעיסוף כמבואר בטור וב"י בס"ח. וגם י"ל בזה שיש ספק ברכה לבטלה, ולכן אין לענות.

והשיבו לי שיש כאן ספק ספיקא כדי לענות הקדיש, דהיינו שמא ההלכה כדעת הגאונים שהעיסוף בכלל המצוה ולכן מותר לענות, ואת"ל שזה אינו ועדיין לא התחיל המצוה אז שמא ההלכה כר"ת שסבר לגבי תפילין שמותר לענות קדיש בין תפלה של יד לתפלה של ראש, וכמ"ש הב"י בס"ח. בד"ה ולא, וז"ל "אבל המרדכי כתוב בשם ר"ת שאם ענה קדיש וברכו בנתיים אין זה הפסק אחרי שאין יכול להניחה עד שיענה עם הצבור, ואין הפסק אחרי שצורך הוא זה לו וצריך להקדימו עכ"ל. ונראה מדבריו שצריך להפסיק לענות קדיש וקדושה ואינו צריך לחזור ולברך."

ולענ"ד נראה שאין טעם זה מספיק כדי להתיר לו לענות הקדיש, שמצינו שי"א שאף אם התחיל המצוה שאין להפסיק, ואם הוא הפסיק הוא צריך לחזור לברך. וכן הוא במרדכי בפ"ק דפסחים אות תקלז. שכתב, "כתוב בתשובת הגאונים מאן דבדיק לא לשתעי עד דכלי בדיקותיה, ואי משתעי צריך למהדר ולברוכי, וכן אמר אדוננו הגאון." וכן מצינו סברה זו ברא"ש שם באות י. שכתב, "וי"א שאין לבדוק לדבר עד שייגמור הבדיקה ויש שמוסיפין עוד יותר ואומרים שאם סח בדברים דעלמא שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור ולברך, וכל זה אינו נראה לי". וכן הוא בטור בס"תלב. ועיין בב"ח שם. וכן מצינו במהר"ם חלאוה בפסחים ז. בד"ה אמר רב יהודה, שאף הוא הזכיר סברה זו. ע"ש. ועיין בכה"ח ס"קסז. אות טו. שלדעת

השל"ה ועוד אחרונים לכתחילה אין לדבר אחר ברכת המוציא עד אחר אכילת כזית. הרי אף שהוא התחיל מצות אכילת כזית עדיין אין לדבר, ויש להסביר שהטעם הוא משום שיטה הנ"ל של הגאונים. ולכן אף שלדינא לא קי"ל כשיטה זו, מ"מ י"ל שאם יש ספק אם הוא מותר לענות הקדיש קודם עשיית המצוה, דהיינו אם ההלכה כר"ת או לא, אז אין לומר שמא ההלכה כהגאונים שהעיסוף הוא תחלת המצוה ומותר לענות שהלא עדיין יש איסור בדבר לסברה הנ"ל שאין לענות כל זמן שהוא המשיך באותה מצוה. ואל תשיבני שא"א לומר לשיטה זו שאין לענות הקדיש כל זמן שטליתו עליו והוא המשיך במצוה, שא"כ מצינו שמי שיש עליו טלית קטן כל היום אינו יכול לענות הקדיש כלל, שזה אינו שי"ל לשיטה זו רק כל הזמן שהוא עוסק בקום עשה במצוה אין לו להפסיק, כגון כל הזמן שהוא בודק בליל ערב פסח או כל זמן שהוא תוקע כמה תקיעות בשופר או קורא המגילה, אבל אם הוא כבר גמר העשיה כגון הלבישת הטלית והטלית רק מונחת עליו, אז י"ל שאף לשיטה זו יש לו לענות. ולכן לפי זה י"ל שלסברה זו אף אם ההלכה כהגאונים שהעיסוף נחשב תחלת המצוה, מ"מ אין נכון לענות הקדיש עד אחר שהוא גמר הלבישה על גופו. ולכן אין הס"ס הנ"ל נכון.

(ב) ועוד י"ל שיש כלל בידינו שלגבי חשש של ברכה לבטלה לא מועיל ס"ס להתיר כמבואר בפוסקים. וכן הוא במכתם לדוד ס"ג. ובמחבר"ר או"ח ס"ז. וכן הוא בחיי אדם כלל ה. אות י. וכה"ח ס"ז. אות ה. ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שאם הוא מפסיק לענות קדיש יש חשש שמא הברכה על הטלית היא לבטלה.

ועוד נשאלתי בזה, והוא שאף שאם אמרינן שאין העיסוף בכלל המצוה, מ"מ כיון שהוא לצורך המצוה זה נחשב כתחלת המצוה ולכן מותר לענות. אף זה יש לדחות שהלא אף אמירת תן מאכל לבהמה הוא לצורך המוציא, מ"מ לא אמרינן שמשום זה הוא יכול לענות הקדיש בין אמירה זו ובין אכילת הפת, ולכן ה"ה בנד"ד שאין להפסיק בין העיסוף ולבישת הטלית בעניית קדיש, והוא מבואר.

ולכן עדיין נראה מה שכתבתי בח"א ס"ד. שאין לענות הקדיש אחר ברכת הטלית עד לבישת הטלית על גופו.

סימן ג.

שאלה: האם לדעת מרן הצבור יכולים למחול על כבודם.

תשובה: (א) כתבתי בח"א ס"ה לגבי דין של פוחה שיש לצרף מ"ש הפר"ח בס"נג. אות ו. והמאמר שם ס"ק ב. שהצבור יכולים למחול על כבודם ע"ש. ועכשיו נשאלתי אם אף מרן סבר כן או לא.

כתב מרן בב"י בס"נג. "וכתב הרשב"א בחידושו בסוף פ"ק דחולין ואיכא למידק דהכא משמע דאינו ראוי לירד לפני התיבה עד שתתמלא זקנו, ואילו בפרק הקורא עומד תנן קטן פורס על שמע אבל אינו יורד לפני התיבה ואינו נושא את כפיו עד שיביא שתי שערות, אלמא משהביא שתי שערות יורד לפני התיבה ונושא כפיו אע"פ שלא נתמלא זקנו, וי"ל דהכא אין ראוי קאמר כלומר אינו ראוי שימנו אותו הצבור עליהם בקבע ומשום כבוד הצבור, אבל לישא את כפיו או לירד לפני התיבה לעתים בשלא מינוהו עליהם בקבע נושא ויורד לפני התיבה... וכן כתב הרמב"ם בפ"ח מה"ל תפלה וז"ל ומי שלא נתמלא זקנו אע"פ שהוא חכם גדול לא יהא שליח צבור מפני כבוד הצבור, אבל פורס על שמע משיביא שתי שערות אחר יג' שנה עכ"ד. ולפי זה אם רצו הצבור למחול על כבודם נראה שהרשות בידם, אבל הרא"ש כתב בתשובה כלל ד. שמי שלא נתמלא זקנו יכול להתפלל באקראי כאחד מבני העיר שמתפלל כשיעלה על לבו ובלבד שלא יתמנה מפי הצבור או מפי ש"ץ הממנה אותו להקל מעליו ולהתפלל בעדו לשעות, וזה שכתב רבינו אפילו יש אחד ממנה אלא שממנה זה תחתיו להתפלל במקומו לעתים ידועים, משמע שאע"פ שהצבור מוחלים על כבודם אין למנותו, וכן נראה ג"כ מדברי הרא"ש שכתב רבינו. ע"ש. הרי לדעת הרמב"ם והרשב"א שכתבו הטעם של כבוד הצבור יכולים הצבור למחול על כבודם, אבל לדעת הרא"ש שכתב "ובלבד שלא יתמנה מפי הצבור", הרי משמע שאף שהצבור מוחלים על כבודם כדי למנות איש זה עדיין אין לעשות כן.

אלא שיש לדקדק בטעם הרא"ש, אם הוא משום שאף הוא מודה שהטעם לאיסור זה הוא מפני כבוד הצבור כמ"ש הרמב"ם והרשב"א, אבל לדעתו אין הצבור יכולים למחול על כבודם, או שמא דעת הרא"ש שאין כאן הטעם משום כבוד הצבור כלל, שאין טעם זה נזכר בגמרא, ואף הרא"ש לא הזכיר טעם זה, אלא הוא כשאר תקנות חכמים ולכן ממילא לא שייך מחילה בדין זה, אבל אה"נ שבמקום אחר שהטעם הוא משום כבוד הצבור שפיר הוא לצבור למחול על כבודם. ונראה שהדבר נשאר בספק בדעת הרא"ש, אלא נראה מדברי מרן שהוא סבר כהפירוש האחרון שכתבתי, שכשמרן פירש דברי הרמב"ם והרשב"א נראה

מדבריו שכל הטעם שהוא כתב שיכולים הצבור למחול על כבודם הוא רק מפני שכתבו הרמב"ם והרשב"א שהטעם של תקנה זו הוא מפני כבוד הצבור, אף שאין גלוי בדבריהם אם הצבור יכולים למחול על כבודם או לא, אלא נראה שהוא פשוט למרן שאם הם כתבו שטעם התקנה הוא מפני כבוד הצבור אז ודאי הצבור יכולים למחול על כבודם, ולדעת מרן ליכא מאן דפליג על זה. ולכן נראה שמרן סבר בדעת הרא"ש שכיון שהרא"ש לא הזכיר טעם זה של כבוד הצבור כלל, אז ממילא לא שייך כאן מחילה, וממילא מובן למה שאין הצבור יכולים למחול על כבודם לדעת הרא"ש. שוב ראיתי בבית יהודה בח"א או"ח ס"כב. בד"ה ולפ"ז, שהוא כתב לבאר דעת מרן בב"י, וז"ל "ומה שדייק מהרא"ש דחולק עליהם (הרמב"ם והרשב"א) הוא מדלא הזכיר טעם הכבוד בדבריו". הרי נראה כמו שפירשתי שסבר מרן שלדעת הרא"ש אין הטעם של דין זה מפני כבוד הצבור אלא הוא כשאר תקנות חכמים, ולכן אין הצבור יכולים למחול על כבודם. ולפי זה שפיר י"ל שבשאר מקומות שהתקנה היא משום כבוד הצבור אז י"ל שאף הרא"ש מודה שהצבור יכולים למחול על כבודם.

(ב) **ובשו"ע** פסק מרן בס"נג. ו. "אין ממנין אלא מי שנתמלא זקנו מפני כבוד הצבור, אבל באקראי משהביא שתי שערות יוכל לירד לפני התיבה ובלבד שלא יתמנה מפי הצבור או מפי ש"ץ הממנה אותו להקל מעליו להתפלל בעדו לעתים ידועים". הרי ברישא הוא הביא לשון הרמב"ם ובסיפא הוא הביא לשון הרא"ש, ונראה לכאורה שיש סתירה בדברי מרן. ולפי זה כתב הב"ח לגבי לשון מרן "שהתחיל בלשון הרמב"ם וקא מסיים בלשון הרא"ש, ולפי מה שהיה מפרש בדבריהם כאן יהיה הלשון סותר מתחלתו לסופו, אלא לא נסמך הרב על מה שכתב כאן בפירוש דברי הרמב"ם והרשב"א שהצבור רשאים למחול על כבודם, אלא דכשם שלשון הרא"ש ורבינו משמע דאין בידם למחול על כבודם כך היא דעת הרמב"ם והרא"ש (נראה שצ"ל כהרא"ש)". הרי לפי זה סבר מרן בשו"ע שאף לדעת הרמב"ם אין הצבור יכולים למחול על כבודם אף שהטעם הוא מפני כבוד הצבור, ובזה הוא השווה דעת הרמב"ם לדעת הרא"ש. וכן כתב הבית יהודה הנ"ל לגבי מ"ש מרן "יתמנה מפי הצבור", וז"ל "כיון שהוא מדעתם מסתמא מחלו על כבודם, ואעפ"כ קאמר דאינן יכולין הצבור למנותו, והיינו מטעם שכתבנו דאף אם רוצין למחול אינן יכולין למחול כיון דהם צבור חשבינן להו כמו מלך שאין יכול למחול על כבודו. ע"ש. וכן פירשו רוב האחרונים בדעת מרן, וכן הוא במ"ב בס"ק כג. והכה"ח בס"ק לז. ע"ש.

שנראה שמרן סבר בדעת הרא"ש שהדין של נתמלא זקנו הוא לא מפני כבוד הצבור כיון שלא מצינו טעם זה בגמרא או בדברי הרא"ש, אלא הוא מפני תקנת חכמים, ואין זה תלוי בדעת הצבור. ולכן בדברי הרא"ש בין אם הצבור מוחל על כבודם או לא, אין חילוק, אבל בדברי מרן בשו"ע, כיון שהוא הביא הטעם של הרמב"ם ברישא שהטעם לתקנה זו הוא מפני כבוד הצבור אז שפיר י"ל שלדעת מרן הצבור יכולים למחול על כבודם, ולכן ממילא הכי יש לפרש הסיפא שאף זה איירי בצבור שלא רצו למחול על כבודם כדביארתי, אבל אם הם רצו למחול שפיר דמי. ואם תאמר שאם מרן פסק כהרמב"ם בשו"ע למה לו להביא דברי הרא"ש בסיפא, בזה י"ל שהוא הביא דברי הרא"ש רק להודיענו מהו קבע ומהו אקראי, דהיינו שאף אם איש זה מתפלל רק לעתים ידועים, מ"מ עדיין זה נחשב קבע כיון שהוא נתמנה ע"י הש"ץ, אבל עדיין הצבור יכולים למחול על כבודם. כן נראה לענ"ד לפרש דברי מרן כאן.

ג) ולפי זה יש להבין מ"ש מרן בשו"ע שם סע"י. "יש ללמוד זכות על מקומות שנוהגים שהקטנים יורדין לפני התיבה להתפלל תפלת ערבית במוצאי שבתות." וכתב מרן בב"י על מנהג זה, "ומצאתי להרשב"א שכתב בתשובה בשם הראב"ד דטעמא דתנן קטן אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה דכיון דברכות ותפלות דרבנן נינהו וקטן שהגיע לחינוך דרבנן, ה"א אתי דרבנן ומפיק דרבנן קמ"ל דמשום כבוד צבור לא עבדינן דגנאי הוא לצבור שהקטן מוציאן עכ"ל. ולפי טעם זה יש מקום למנהג לומר שהצבור מוחלים על כבודם, ואפילו למאי דפירש"י דטעמא דמתני' משום דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח איכא למימר דתפלת ערבית שאני דרשות היא." הרי לפי זה פסק מרן בשו"ע שיש ללמוד זכות על מנהג זה. אלא כתב המ"ב שם בס"ק ל. בשם הגר"א "וכל זה נדחק כדי לקיים המנהג אבל הוא עצמו סובר דאין נכון לכתחילה לעשות כן." ולכאורה נראה מזה שמרן עצמו לא הסכים למ"ש בב"י הנ"ל בדין זה שהצבור יכולים למחול על כבודם, אבל נ"ל שאין מרן מפקפק בהיתר זה של יכולים למחול כלל, אלא רק על מ"ש לשיטת רש"י ששאני הכא כיון דערבית רשות היא. וכן ראיתי בדגל מחנה אפרים או"ח ס"א בדף כב. שהוא מפקפק על היתר זה וכתב, "אלא שבאמת דברי מרן תמוהים דאף דאמרינן דתפלת ערבית רשות מ"מ קריאת שמע של ערבית חובה היא, ולפי דעת רש"י קטן אינו חייב בק"ש והיכי אתי קטן ומפיק גדול בקריאת שמע של ערבית ולא יועילו דברי מרן אלו אלא לתפלת ערבית ולא לקריאת שמע של ערבית שהיא חובה" ע"ש. וי"ל שאה"נ

ולענ"ד יש לדון בזה, שאף שמצינו בקצת מקומות שדעת מרן בשו"ע היא דעה אחרת ממה שהוא כתב בב"י וכמו שהעיר בזה המחבר ביו"ד ס"מז. ס"ק ד. בד"ה ואחשבה, שכתב, "עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים כסב"ר לבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו השו"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפת וברוח בא"ר והדר משמעתיא אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בשו"ע. והקרוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטרסין כמו שנראה מההקדמה." ע"ש. מ"מ נראה, שי"ל כן רק כשיש סתירה גמורה בין השו"ע למה שהוא כתב בב"י, אבל אם עדיין יש לפרש דברי מרן בשו"ע כמו שהוא כתב בב"י אז אין לומר שהוא חזר בו בשו"ע ממ"ש בב"י. ולכן אף בנד"ד נראה ששפיר הוא לפרש דבריו בשו"ע על פי מה שהוא כתב בב"י. ונראה שמרן בשו"ע איירי בצבור שלא רצו למחול על כבודם, ולכן הוא הביא לשון הרמב"ם בתחילה, "אין ממנין אלא מי שנתמלא זקנו מפני כבוד הצבור", הרי בסתם אין למנות שבסתם אין הצבור מוחלים על כבודם (ועיין בבית יהודה הנ"ל שכתב שסבר מרן שלדעת הרמב"ם ראוי לצבור שלא ימחלו על כבודם, וזה מה שכתבתי שסתם אין למנות), ולפי זה המשיך מרן להביא דברי הרא"ש ואף זה כשאין הצבור מוחלים על כבודם כמו ברישא, ובאופן זה כתב מרן "לא יתמנה מפי הצבור", ובזה הרישא והסיפא שניהם לגבי סתם צבור שאינם רוצים למחול על כבודם, ואין סתירה בין הרישא לסיפא. ולפי זה אה"נ אם יש צבור שרוצים למחול על כבודם שפיר הוא, שכיון שמרן הביא הטעם של הרמב"ם שדין זה מפני כבוד הצבור אז שפיר הוא לצבור למחול על כבודם. הרי לפי זה מרן פסק כהרמב"ם כמו שהוא פירש בב"י שלדעת הרמב"ם הצבור יכולים למחול על כבודם. ומסתברא הוא שמרן פסק כהרמב"ם ודלא כהרא"ש, שהלא לדעת מרן אף הרשב"א סבר כהרמב"ם, ולכן שפיר י"ל שהרשב"א הכריע מחלוקת זו. ועוד מצינו בב"י בס"קמג. בד"ה ומה שפירש, שמרן הביא שאף רבינו ירוחם והמרדכי סברו שהצבור יכולים למחול על כבודם, ולכן קשה לומר שהוא פליג גם על דעתם. ועיין עוד בפר"ח ומאמ"ר הנ"ל שהם דנו על מ"ש מרן בס"קמג. בב"י.

ואל תאמר שאם בשו"ע יש לפרש דברי הרא"ש לגבי צבור שהקפידו על כבודם, ולכן אף בתשובת הרא"ש בב"י יש לפרש הכי, ולכן איך כתב מרן בב"י שלדעת הרא"ש "משמע שאע"פ שהצבור מוחלים על כבודם אין למנותו". ונראה שאין זה קושיא כלל, שכבר כתבתי לעיל

התירו לקרות על פה, ולא התירו לגלול בצבור, ש"מ דלא אמרינן ידחה כבוד הצבור אפילו היכא דלא אפשר בענין אחר, וא"כ ה"נ יקרא על פה כמ"ש הב"י בשם הרשב"א, וצ"ל דבשלמא במקדש היו כל ישראל ולא מחלו, משא"כ בבית הכנסת דיש מתי מעט ומסתמא מוחלין על כבודם כדי לקיים קריאת המפטיר דשבת ור"ח ומפטיר דיו"ט דהוא תקנת הגאונים ע"ש. הרי צ"ל לדעת מרן שהוא סבר שהצבור יכולים למחול על כבודם. ועיין בגר"א שם שאף הוא הסכים לדעת המ"א שהוא כתב, "ואם אין כו". דדוקא במקדש כל ישראל ביחד כו". הרי שזה כהמ"א. וכן הוא במ"ב שם. ולכן נראה שאף לדעת מרן הצבור יכולים למחול על כבודם, וצ"ל שמ"ש מרן "ידחה כבוד הצבור", צ"ל שדוחין כבוד הצבור כיון שמסתמא הם מוחלים על כבודם.

שוב ראיתי בנשמת כל חי או"ח ס"יא. שהוא האריך לקבץ הדעות בזה, ובסוף כתב, "מבואר יוצא דלפי דעת רוב הפוסקים נקטינן דאם רצו הצבור למחול על כבודם מוחלים היכא דיש טעם וסיבה גדולה למחול על כבודם מוחלים, ועל דרך שביארנו דעניותין הלא"ה לא". ולפי מה שפירשתי בדעת מרן נראה שהעיקר דין כרוב הפוסקים שסברו שהצבור יכולים למחול על כבודם, ועוד נראה שאף לדעת הרא"ש כשהטעם מפורש שהתקנה היא משום כבוד הצבור אז אף הוא מודה שהצבור יכולים למחול על כבודם כנראה מהב"י הנ"ל, אלא כיון שכמה פוסקים לא סברו כן בדעת מרן נראה שיש להחמיר לכתחילה, אבל בעת הצורך יש לסמוך על מה שהצבור מוחלים על כבודם, כן נראה לענ"ד.

סימן ד.

שאלה: האם יש לענות כל כח' תיבות של קדיש עד דאמרינן בעלמא בברכות של ק"ש ודעת מרן בזה. והוא השגה על מה שכתבתי בח"א ס"ח. מחכמי ישיבת חזון **עובדיה** בירושלים, הובא דבריהם בספר קול תורה, אלול תשס"ג קובץ ד. דף ב. ע"ש.

תשובה: כתוב בספר קול תורה: נודע מה שאמרו בגמ' (שבת קיט): כל העונה יהא שמיה רבא בכל כוחו קורעין לו גזר דינו, שנאמר, בפרוע פרעות בישראל וכו'. וכיון שאמרו בכל כחו, שהוא כח, לכן עונים כ"ח תיבות, שהוא עד דאמירן בעלמא. (וכמ"ש כן ביפה ללב ח"ט בשם המקובלים). אלא שי"א שא"צ לענות כ"ח תיבות, אלא

שאף מרן מפקפק בזה, ולכן הוא כתב בשו"ע רק הלשון של "יש ללמוד זכות". ועוד י"ל שמרן מפקפק על מ"ש הראב"ד שאתי דרבנן ומפיק דרבנן, שהלא י"ל שאין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, כמבואר בתוספות במגילה יט: בד"ה ורבי. ולכן שפיר י"ל שמרן עצמו לא סבר כמנהג זה, אבל אין לומר שזה משום שהוא לא הסכים שהצבור יכולים למחול על כבודם, אלא י"ל שהוא סבר שההיתרים אחרים אינם חזקים כדביארת.

(ד) ונחזור למ"ש מרן בסע"ו. הנ"ל, וראיתי בא"ר בס"ג. ס"ק י. שהוא הביא מ"ש העולת תמיד וז"ל "מיהו אם הצבור רוצים למחול על כבודם צ"ע למעשה אם הרשות בידן", וכתב על דבריו הא"ר שם, "ותמהני דהא הב"ח מסיק בראיות ברורות דאין הצבור יכולים למחול אפילו לרשב"א, ושכן דעת השו"ע. ע"ש. ולענ"ד נראה שכן הוא שלדעת הב"ח השו"ע פסק כהרא"ש, אבל לפי מה שפירשתי אין זה ברור כלל ושפיר י"ל שמרן פסק כהרמב"ם ולכן כיון שאין זה ברור לדעת העולת תמיד הוא הניח דין זה בצ"ע.

וגם ראיתי במאמ"ר הנ"ל שהוא כתב, "ולענין פסק הלכה נראה שמרן ז"ל לא החליט כאן הדברים, שהרי פתח בלשון הרמב"ם וסיים בלשון הרא"ש, וכבר הרגיש בזה הרב ב"ח וכתב שחזר בו בשו"ע והסכים הרמב"ם לדעת הרא"ש יעו"ש. ואני אומר דאין בזה הכרעה דשפיר י"ל איפכה שהסכים דעת הרא"ש לדעת הרמב"ם ז"ל והדבר נשאר בספק". וכן הוא שיש לפרש דברי מרן בשני אופנים, אלא לענ"ד העיקר בזה שמרן פסק כהרמב"ם, שמדוע יש לומר שהוא חזר מפירושו בב"י מאחר שיש להשוות דבריו בשו"ע עם מ"ש בב"י. ועוד כיון שבב"י יש מחלוקת בין הרמב"ם והרשב"א כנגד הרא"ש שפיר י"ל שהוא פסק כהרוב כנגד המיעוט, ובפרט באיסור דרבנן, ובפרט שבב"י בס"קמג. נראה שאף המרדכי ורבינו ירוחם סברו שיכולים הצבור למחול על כבודם.

(ה) ועוד יש להביא ראיה לדעת מרן בשו"ע, והוא מ"ש מרן בס"קמד. ג. וז"ל "אין גוללין ספר תורה בצבור מפני כבוד הצבור, ואם אין להם אלא ס"ת אחד והם צריכים לקרות בשני ענינים, גוללין וידחה כבוד הצבור". ולכאורה נראה מלשון זה של "ידחה כבוד הצבור", שאין כאן מחילה אלא שקריאת היום עדיף מכבוד הצבור אף שאין הצבור מוחלים על כבודם, ולכן הקריאה דוחה הכבוד, ואין ראיה מכאן שהצבור יכולים למחול על כבודם. אלא שהקשה המ"א שם בס"ק ז. "צ"ע דהא בכ"ג

דכשאינו נמצא בק"ש וברכותיה עונה עד דאמרינן בעלמא, אבל כשנמצא בק"ש וברכותיה עונה רק עד יתברך, וזו כוונת דבריו בשו"ע במ"ש דאותם שאינם מחברים בין עלמא ליתברך, טועים, אבל מאן יימר לו שאם עונה עד יתברך, חייב להמשיך גם עד דאמרינן בעלמא, דאע"פ שע"י כך אינו אומר לא כ"ח תיבות ולא כ"ח אותיות, מ"מ תיבת יתברך היא רק על פי מה שכתב מהר"י גיקלטיא (צ"ל גיקטליא) בחומר הדבר שלא להפסיק ביניהם, אבל אינה מחשבון האותיות, ואין לו להמשיך באמצע קריאת שמע עד דאמרינן בעלמא, דשמא אין צריך אלא כ"ח אותיות, ואם ימשיך עד דאמרינן בעלמא שמא הוי הפסק. וכך מבואר מדברי מרן בב"י. וא"כ היאך קבע בפשיטות שדעת מרן לענות גם בק"ש וברכותיה עד דאמרינן בעלמא, ולחלוק בזה בפשיטות על מ"ש ביביע אומר. ודברי המג"א ניצבים כנגדו במ"ש בדעת מרן.

כל הנ"ל הוא מחכמי ישיבת חזון עובדיה, ולענ"ד אחר נשיקת כפות ידם, יש להשיב על דבריהם, וזה שיחי.

א) כן הוא שעיינתי בב"י כשביארתי דעת מרן במה שכתבתי ח"א ס"ח. בדין זה, וכבר כתב הברכ"י ביו"ד ס"רעו. אות ב. בשם מהר"י זיין "ולכך צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו בשו"ע. ע"ש. וכן נראה ממה שכתבתי בח"א שכל דברי הם לפרש ולהשוות דעת מרן בשו"ע לפי מה שהוא כתב בב"י, ועל דרך זו כתבתי מה שכתבתי. ויש לחזור לבאר קצת דברי שם.

בתחילה הביא מרן בב"י בס"נו. מ"ש מהרי"א "מצאתי כתוב שעניית הקדיש י"א שאין אנו מחויבים לענות אלא עד עלמא, ולזה אמרו שיש בעניית הקדיש ז' תיבות וכח' אותיות... וי"א שצריך לענות בקדיש כח' תיבות... ומצאתי כתוב בסידור שכולל דברי הגאונים שמי שעונה קדיש אם לא יאמר אלא עד עלמא די אבל אם יאמר יתברך צריך להשלים הקדיש... ונראה שמאחר שיש מחלוקת בזה עד כמה מחויב לענות כשיפסוק בק"ש וברכותיה לענות קדיש לא יענה אלא עד לעלמי עלמא, שאולי הוא הוי הפסק, ואם לאו יש לו לענות עד האומרות בעולם (דהיינו דאמרינן בעלמא) ויאמרו אחריו אמין". הרי מבואר שלדעת מהרי"א צריך לומר כח', אלא שיש ספק אם י"ל כח' אותיות או כח' תיבות, ולכן משום ספק זה י"ל כח' אותיות בק"ש וברכותיה וכח' תיבות בשאר מקומות.

אלא אחר כך הביא מרן מ"ש המדרש, שאין להפריד בין עלמא ליתברך, וכתב מרן על זה "ומאחר שאסור לספור

יענה כ"ח אותיות, שהוא עד עלמא, ונחלקו בזה הפוסקים, ודעת רוב הראשונים דדי לומר כ"ח אותיות, וכ"ד הרמב"ם (בנוסח הקדיש) שכתב, כי בעת שהש"צ אומר יתגדל ויתקדש וכו', כל העם עונין אמין, ובעת שאומרים ואמרו אמין עונין איש"ר מבורך לעלם ולעלמי עלמא. וכשהוא אומר יתברך עונין אמין. וכן כשהוא אומר בריך הוא. ע"כ. גם האבודרהם (דף כא) כתב, שאין לענות אלא איש"ר עד עלמא בלבד, כי יש עד עלמא ז' תיבות וכ"ח אותיות, ולפ"ז צ"ל לעלמי עלמא, כדי שיהיו כ"ח אותיות. וכ"ד רב עמרם גאון, רש"י ותוס', הרא"ש, מחזור ויטרי, הרשב"א הארחות חיים, ועוד. אבל בכל בו כתב, שיש כ"ח תיבות בעניית קדיש, עד דאמרינן בעלמא. ובזה אמרו חכמים כל העונה אמין יהא שמיה רבא בכל כחו מובטח לו שהוא בן העוה"ב, וכו'. וסיים, ובמקום אחר מצאתי שצ"ל כ"ח אותיות ולא תיבות. ובב"י הביא דברי מהר"י אבוהב, דכיון שיש מחלוקת אם עונין כ"ח תיבות או כ"ח אותיות, לפיכך כשיפסוק בק"ש וברכותיה לענות קדיש לא יענה אלא עד לעלמי עלמא. שאולי השאר הוי הפסק, אבל כשאינו נמצא בקריאת שמע וברכותיה, יענה עד דאמרינן בעלמא. וכתב ע"ז הב"י, דממה שאמרו במדרש דאסור לספור בין יהא שמיה רבא ליתברך, משמע שצ"ל יתברך, ואפשר שאע"פ שאין היחיד עונה אלא עד עלמא, מ"מ צריך לכוין לשמוע מהש"צ ההמשך, ומ"מ נראה שגם היחיד לא יפסיק בין עלמא ליתברך, ושוב ראיתי למהר"י גיקטליא שכתב שאותם העונים יהא שמיה רבא עד יתברך, טועים הם, כי אין להפריד בין הדבקים, וצ"ל גם יתברך. וכ"פ בשו"ע (סי' נו סעיף ג'). ומשמע שלדעת מרן הב"י דכשאינו נמצא בקריאת שמע וברכותיה אין הכי נמי עונה עד דאמרינן בעלמא, אבל בק"ש וברכותיה עונה עד יתברך. וכן דייק המגן אברהם (סימן סו סק"ו) בדעת מרן, ושכ"ד השל"ה. ואנן נקטינן שכאשר מותר להפסיק צריך לענות עד דאמרינן בעלמא, וכן נראה מדברי האר"י ז"ל שהוא חובה גמורה לענות עד דאמרינן בעלמא. ומרן איירי כשהוא בק"ש וברכותיה שאז עונה עד יתברך. וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' ה'). ע"ש.

וראיתי לאברך אחד בשו"ת אורחותיך למדני (סי' ח) שכתב שלדעת מרן יש לענות כ"ח תיבות, ולכן גם באמצע קריאת שמע וברכותיה יענה עד דאמרינן בעלמא, וסיים, וזה שלא כמו שכתב בשו"ת יביע אומר וכו'. ע"ש. ואנא דאמרי, אף על פי שהורשינו לחלוק על הגדולים אבל כל זה רק אחר העיון וחיפוש האמת, והרואה יראה כל דבריו כאן אינן נכונים. שאי אפשר לנו לבאר דברי השו"ע בלא ללמוד דברי הב"י, והרי שם דבריו ברור מללו,

כהחילוק של מהרי"א, אלא בכל מקום יש לענות כח' תיבות.

ועוד י"ל שאף מהרי"א מודה לזה, שכל הטעם שהוא אומר שיש לענות כח' אותיות בק"ש וברכותיה, הוא מפני שעדיין יש בזה כח', אבל אם הוא עונה עד יתברך ותו לא ואין בזה כח' כלל, אז אף הוא מודה שצריך להשלים הקדיש כדי לומר כח' תיבות שהעיקר אצלו הוא הכח', וכמו שהוא כתב בשם הסידור שכולל דברי הגאונים שמי שעונה קדיש אם לא יאמר אלא עד עלמא די אבל אם יאמר יתברך צריך להשלים הקדיש.

(ב) **ואף** שמרן לא כתב בפירוש בב"י שהוא לא סבר כהחילוק של מהרי"א בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות, מ"מ אין לומר משום זה שהוא מסכים לחילוק זה, שזה אינו שכך דרכו להביא בב"י כל הדעות אף שהוא עצמו אינו סובר כן וכמ"ש המאמר בס"קעז. ג. כלל זה, וז"ל "ואע"פ שמרן ז"ל הביא הדברים בב"י בסתם ולא כתבם במחלוקת, כך דרכו בכמה מקומות בב"י שדרכן שם לקבץ הסברות ודברי הפוסקים בין שהם הלכה בין שאינם הלכה", ודלא כמ"ש בהשגה הנ"ל שסבר שכן דעת הב"י עצמו לחלק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות. אלא נראה שמרן סבר כמהרי"א דבעינן כח' אבל כיון שגם הוא סבר כמהרי"א גיקטליא שאין להפסיק אחר יתברך, הוא לא סבר כמהרי"א שבתוך ק"ש יש לענות רק כח' אותיות.

וראיתי ברב פעלים ח"א יו"ד ס"כב. שכתב לגבי קבלת דעת מרן בב"י, "וגם למאן דסבר האי כללא אתיא גם על מ"ש בב"י, זה דוקא אם יאמר וכן הלכה או הכי נקטינן וכיוצא בלשונות אלו, אבל אם מעתיק ולא דבר כלום אינו בכלל זה". הרי אף בנד"ד י"ל הכי, שכיון שמרן לא כתב "הכי נקטינן" לגבי דעת מהרי"א שיש חילוק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות, אין גלוי שהוא סבר כן. ואף שמצינו שיש חולקים על הרב פעלים בזה (עיין בבית דינו של שלמה חיו"ד ס"יב. דף פ. שכתב "גם מרן בב"י הביא שתי תשובות דהריב"ש והרשב"ץ במשנה סתמית ולא כתב שיש מי שחולק עליהם ולא פקפק על דבריהם, הא ודאי דס"ל הלכתא ניהו", מ"מ כאן בנד"ד שנראה שהמהרי"א גיקטליא לא סבר כהחילוק של מהרי"א שחילק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות, שפיר הוא לומר שאין להוכיח מהב"י שהוא סבר כמהרי"א אבוהב, ובפרט שלדעת מרן כיון שלפי המדרש אין להפסיק בין עלמא ליתברך, אז עניית הקדיש בכח' תיבות הוא חיוב ואינו בגדר של ספק שהלא כח' בעינן כמ"ש מהרי"א, ולכן

בין יש"ר ליתברך, משמע שצריך לומר יתברך, דדוחק לומר שהמדרש מיירי בש"ץ עצמו, ואפשר שאע"פ שאין היחיד עונה אלא עד עלמא מ"מ צריך לכוין ולשמוע מפי ש"צ כל הקדיש עד סוף, ובעוד שהש"ץ מאריך איש"ר אע"פ שכבר ענה היחיד אסור לספר, והיינו דקאמר בין איש"ר ליתברך, ומ"מ נראה שצריך ליזהר גם היחיד שלא להפסיק בין עלמא ליתברך שהרי המדרש סתמא קאמר. הרי שאף היחיד אין להפסיק בין עלמא ליתברך, ואחר כך כתב מרן שהוא מצא כן בדברי מהר"י גיקטליא ע"ש. הרי נראה מדברי המדרש ומהר"י גיקטליא, שאין להפריד בין עלמא ליתברך, אבל אין צורך להמשיך כדי להשלים הענין של כח', שהם לא הזכירו הענין של כח' כלל, ולכן אחר יתברך הוא יכול להפסיק, ודלא כמ"ש מהרי"א הנ"ל, וממילא שלדעת המדרש ומהר"י גיקטליא אין חילוק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות שבכולם יש לענות עד יתברך.

ומרן בשו"ע פסק כמהרי"א גיקטליא שכתב מרן בס"נו. "העונים עד לעלמי עלמא בלבד טועים הם כי אסור להפריד בין עלמא ליתברך". ולכאורה נראה שהוא אינו צריך להשלים הכח' תיבות כדעת מהרי"א אלא די לענות עד יתברך ותו לא, וזה אף בשאר מקומות מלבד בק"ש וברכותיה. אלא שכתב המ"א שם בס"ק ט. "משמע בב"י דצ"ל כל הנוסח של יתברך עד דאמירן בעלמא כח' תיבות וכ"כ בשל"ה". הרי מבואר שאף שמרן פסק כמהרי"א גיקטליא, מ"מ אף הוא סבר כמהרי"א דבעינן כח'. ולכן כיון שהוא צ"ל יתברך מוכרח הוא להמשיך עד הכח' תיבות. וזה כמ"ש מהרי"א בשם הסידור שכולל דברי הגאונים שמי שעונה קדיש אם יאמר יתברך צריך להשלים הקדיש. ולפי זה מרן פסק כמהרי"א דבעינן כח', וגם כהמדרש ומהר"י גיקטליא.

אלא לפי זה יש להבין מה הוא הדין באמצע ק"ש וברכותיה, ונראה לענ"ד שכיון שכל הטעם שכתב מהרי"א שיש לענות רק כח' אותיות בק"ש וברכותיה, הוא רק מפני שיש ספק אי יש לענות כח' אותיות או כח' תיבות, אז כיון שאנו קי"ל שיש לענות כח' תיבות, שוב אין ספק בדבר ויש לענות כח' תיבות אף בק"ש וברכותיה. ולפי זה אתי שפיר למה מרן בס"סו. כתב בלשון סתם שיש לענות הקדיש בק"ש וברכותיה, דהיינו שאין חילוק כאן בין ק"ש בין שאר מקומות ובכולם יש לענות כח' תיבות. הרי מבואר שאף שמרן בב"י הביא מ"ש מהרי"א לחלק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות, מ"מ כיון שמרן סבר כדעת המדרש ומהר"י גיקטליא, י"ל שהוא אינו סובר

ואדרבה מצינו בב"י בס"ס. בשם הרד"א שי"א שאף בברכות ק"ש י"ל בברכו ישתבח ויתפאר וכן כל המודים דרבנן, ולכן לדעה זו אף בקדיש יש לענות הכל אף שהוא מוסיף על מה שהוא החיוב בלבד. ולכן כיון שמרן השמיט דעת המהרי"א מהשו"ע צריך לומר שזה מפני שהוא לא סבר כן לחלק בין ק"ש ושאר מקומות.

ונראה שהטעם של מרן שהשמיט דין זה מהשו"ע הוא כמו שפירשתי לעיל ובח"א, דהיינו שלסברת מהר"י אבוהב יש מחלוקת אם צריך לענות כח' אותיות או כח' תיבות, ולכן משום שיש ספק בדבר יש לענות רק כח' אותיות בק"ש וברכותיה, אבל מרן סבר שכיון שהעיקר הוא כהמדרש ומהר"י גיקטליא שאין להפריד בין עלמא ליתברך, אז מוכרח הוא להמשיך עד כח' תיבות כדי שלא לבטל הענין של כח', וכיון שהעיקר הוא דבעינן כח' תיבות אז ממילא אין ספק בדבר ומותר לענות כל הכח' תיבות אף באמצע ק"ש וברכותיה, ונראה שאף מהר"י א מודה לזה אם הוא כבר אמר יתברך כדביארתי לעיל.

(ד) ולפי זה מ"ש המ"א בס"נו. ובס"ס. לדעת הב"י אתי שפיר, אף שהמ"א עצמו יש לו שיטה אחרת. כתב המ"א בס"נו. "משמע בב"י דצ"ל כל הנוסח של יתברך עד דאמרינן בעלמא כח' תיבות". הרי שזה כמו שפירשתי שכיון שאנו קי"ל כמהר"י גיקטליא שאין להפריד בין עלמא ליתברך, אז ממילא יש להמשיך עד כח' תיבות שלדעת מהר"י א לכו"ע בעינן כח', וכן דעת מרן. וכתב המ"א בס"ס. בס"ק ו. לגבי עניית קדיש בק"ש וברכותיה, "אומר... אמן יש"ר עד עלמא וישתוק וישמע עד אמן שאחר יתברך ויענה אמן, כי יש מחלוקת אם חייב לומר כל הנוסח של יתברך כמ"ש בב"י ס"נו". וכוונת המ"א היא רק לומר שהב"י הביא מחלוקת בזה, דהיינו כמו שמבואר בדברי מהר"י אבוהב בב"י, אבל המ"א לא בא לפרש מה היא דעת מרן עצמו במחלוקת זו, אלא סבר המ"א שכיון שמצינו בב"י שיש מחלוקת בזה, לכן יש לענות רק עד עלמא. וזה מה שכתבתי בח"א, "ומה שהביא המ"א שם דברי הב"י שכתב שיש מחלוקת בזה הוא רק ליתן מקור לדבריו אבל לא כיון לדעת הב"י עצמו". מצינו שאין שום הוכחה מדברי המ"א כנגד מה שפירשתי, ודלא כמו שכתב בהשגה הנ"ל, "ודברי המג"א ניצבים כנגדו במ"ש בדעת מרן". ואדרבה יש לדייק ממ"ש המ"א בסוף דבריו שם שהוא סבר כמו שפירשתי בדעת מרן, שכתב המ"א לגבי עניית קדיש בק"ש וברכותיה וז"ל "ונראה לי שבאמן יש"ר אומר גם כן תיבת יתברך דהפליג מאד בב"י בעונש המפסיק בין עלמא ליתברך". ויש לשאול מה הוא הלשון

ממילא הוא צריך לענות הכח' תיבות אף בק"ש וברכותיה ששוב אין זה בגדר של ספק. וי"ל שמה שמרן הביא החילוק של מהר"י א בין ק"ש ושאר מקומות הוא כמ"ש המאמר הנ"ל שמרן כיון רק לקבץ הדעות.

(ג) ויש לבאר דעת מרן בשו"ע ביותר ביאור. כתב מרן בס"נו. ג. לגבי עניית הקדיש, "העונים עד עלמא בלבד טועים הם כי אסור להפריד בין עלמא ליתברך". נראה מזה שמרן פסק כמהר"י גיקטליא. ובס"ס. ג. לגבי ק"ש וברכותיה, הוא כתב, "לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפסוק, וכן למודים אבל לא יאמר אלא תיבות מודים בלבד". ויש לדייק בזה שמרן לא חילק לגבי קדיש כמו שהוא חילק במודים, דהיינו שהוא כתב לגבי מודים שאין לענות כל נוסח המודים בק"ש וברכותיה, אבל לגבי קדיש הוא לא כתב שאין לענות כל כח' תיבות. הרי משמע שלדעת מרן שאין חילוק לגבי עניית קדיש בין בתוך שאר התפלה ובין בתוך ק"ש וברכותיה. ולכן נראה מזה שמרן לא סבר כמהר"י אבוהב שעשה חילוק זה. וכבר כתבתי בח"א בדיון זה שיש לעיין בטעם מרן שהוא השמיט דעת מהר"י אבוהב משולחנו, ונראה שזה על פי מ"ש היוסף אומן בס"כט. בד"ה ואני, "שמענה ואתה דע לך, דכמה דינין מוסכמים השמיטם בשו"ע, וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהשו"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה"ק ברכי יוסף או"ח ס"שב. מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בשו"ע ע"ש. ועתה נראה בודאי כוונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בשו"ע, אמנם הדינים המיוחדים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בשו"ע". ולכן לפי דברי היוסף אומן יש לדון לגבי סברת המהר"י אבוהב שכתב מרן בב"י, ולא בשו"ע. ונראה שלא שייך לומר שהמציאות של דין זה רחוק, ולא שייך לומר שהוא פשוט, וגם אין ללמוד דבר זה מעיקר הדין שכתב בשו"ע. ולכן צ"ל שכיון שמרן בשו"ע השמיט דעת המהר"י אבוהב שחילק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות מהשו"ע, משמע שהוא לא סבר כן לדינא. ועוד י"ל שנראה מהיוסף אומן הנ"ל שהוא איירי רק בדין מוסכם בב"י, והלא אין זה מוסכם כלל, שהלא מ"ש המהר"י א לחלק בעניית הקדיש בין הברכות של ק"ש לשאר מקומות הוא דין חדש שלו, ולא מצינו זה בשאר הפוסקים בב"י,

מעין גנים ח"ב מערכת ה. אות ב. והגאון רבי רחמים פראנקו גאב"ד חברון בשו"ת שערי רחמים ח"ב ס"א. ד"ה ומה, והגר"י הררי בשו"ת זכור ליצחק ס"ז. דף ח. ע"א. והגאון רבי אליהו שמאע בשו"ת קרבן אשה ס"ח. והגר"י פארדו בספר מנחת אהרון כלל י. אות ל. והגאון רבי אברהם הכהן מסאלונקי בספר טהרת המים בשו"ת טהרה מע"ע. אות מד. ובספר שו"ת מעט מים סוף ס"ט. וכתב שאפשר שאף האר"י מודה בזה לדינא, וכ"כ תלמיד מהר"ח בן עטר הלא הוא הגר"ד עמאר בספר תפלה לדוד ס"קסג. והגאון רבי יחייא צאלח בסידור עץ חיים דף ל. ע"א. והו"ד בשו"ת יביע אומר ח"ט ס"קח. אות מ. ובח"א ס"ה. ובח"ו ס"ח. ואף הוא הסיק שאין לענות רק עד עלמאי יתברך ותו לא. וכ"כ בספר ילקוט יוסף ח"א עמוד קטו. ובספר הליכות עולם ח"א פרשת שמות ע"ש. וכל זה לאחר מחי"ר לא כמ"ש ידיד נפשי החפץ בעילום שמו בספרו ארחותיך למדני ח"א ס"ח. שלדעת מרן יש לענות הקדיש עד דאמרינן בעלמא אף בתוך ק"ש וברכותיה, ואין לחוש להפסק. ותימה אני הכיצד נעלם מעינו הבדולח ולא זכר שר מכל דברי הפוסקים הנ"ל.

ב) ובתחילה י"ל שאינו נעלם ממני דברי הפוסקים הנ"ל, אלא שתפסתי לעיקר מה היא דעת מרן בזה, ובכלל זה יש להבין מה הוא הפירוש הנכון בדעת מרן ומה הוא הפירוש הדחוק בדעת מרן. ולענ"ד הוא דחוק לומר שלדעת מרן יש לענות רק עד יתברך בתוך ק"ש וברכותיה, שבזה הוא מפסיד הכח' בין אם הוא אותיות או תיבות, והלא זה שלא כדעת מהרי"א שכתב דבעינן כח'. וז"ל בב"י "ומצאתי כתוב בסידור שכולל דברי הגאונים שמי שעונה קדיש אם לא יאמר אלא עד עלמאי די אבל אם יאמר יתברך צריך להשלים הקדיש", דהיינו להשלים הקדיש כדי להשלים הכח' תיבות כמבואר שם. הרי העיקר בזה הכח' או אותיות או תיבות. ולכן דחוק הוא לומר שמרן סבר שיש לענות רק עד יתברך שהלא בזה אין כח' אותיות או תיבות. אלא כיון שמרן פסק גם כמהר"י גיקטליא שאין להפסיק בין עלמאי ויתברך, ממילא הוא צריך להמשיך עד שהוא השלים הכח' תיבות, ואף מהר"א מודה לזה אם הוא אמר יתברך. וכן נראה מסתימת לשון מרן בס"סו. שכתב שיש לענות הקדיש בק"ש וברכותיה, והוא לא כתב שום חילוק בזה, הרי משמע שבין בתוך ק"ש וברכותיה ובין בשאר מקומות יש לענות כח' תיבות. וכבר פירשתי כל זה בח"א שם.

ויש מרבני ספרדים הנ"ל שכתבו שיש לענות רק עד יתברך בתוך ק"ש וברכותיה, אבל המעיין בדבריהם יראה שיש מהם שלא כתבו שזה דעת מרן, אלא נראה שהם אילו

של "ונראה לי", הלא זה דעת הב"י עצמו, אלא נראה שזה אינו דעת מרן, אלא דעת המ"א עצמו וזה מ"ש "ונראה לי", דהיינו לענות גם יתברך, אבל דעת מרן היא לענות כל הכח' תיבות אף בתוך ק"ש וברכותיה. ועיין מה שכבר כתבתי בח"א ס"ח. לבאר כל זה.

ואגב ראיתי בספר קול תורה שם בדף כג. בתשובה על דעת האור לציון לענות יהא שמיה רבה באמצע ק"ש, שכתב שם "ובב"י הביא בשם מהר"י גיקטליא שאותם העונים יהא שמיה רבה עד יתברך טועים הם, כי אין להפריד בין הדבקים וצ"ל גם יתברך. וכן פסק מרן בשו"ע (ס"נו. ג.) ומשמע שלדעת מרן צריך לענות כח' אותיות ולא כח' תיבות. וכ"כ השל"ה. הרי שאף באינו בק"ש וברכותיה צריך לענות רק כח' אותיות לדעת מרן, שמרן בס"נו. איירי בכל מקום. ולענ"ד זה אינו, שדעת מרן היא שצריך לענות כח' תיבות, וכן כתב המ"א שם "ממשמע בב"י דצ"ל כל הנוסח של יתברך עד דאמרינן בעלמא כח' תיבות וכן כתב השל"ה". הרי בפירוש שלדעת מרן צ"ל כח' תיבות, וכן דעת השל"ה, ודלא כמו שכתב בקול תורה שלדעת מרן והשל"ה בעינן רק כח' אותיות.

ולכן נראה מזה שלדעת מרן מותר לענות כח' תיבות בקדיש אף בתוך ק"ש וברכותיה, וזה כמו שפסקו הבן איש חי והכה"ח וכמו שכבר כתבתי בח"א ס"ח.

סימן ה.

שאלה: האם יש לענות כל כח' תיבות של קדיש עד דאמרינן בעלמא בברכות של ק"ש ודעת מרן בזה. והוא השגה על מה שכתבתי בח"א ס"ח. מפירוש מגן האלף על הספר חסד לאלפים.

תשובה: (א) כעת יצא לאור פירוש נאה ונחמד על החסד אלפים והוא המגן האלף מאת ר"י יצחק קשאני שליט"א, וראיתי שם בס"סו. אות ב. שכתב החסד לאלפים, "אפילו באמצע פסוק בק"ש, חוץ מפסוק הראשון וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, צריך להפסיק לעניית קדיש עד יתברך." ועל זה כתב במגן האלף הערה עז. "כן כתב הבית יוסף ס"נו. בשם המהר"י אבוהב, שכשהוא באמצע ק"ש וברכותיה אין לענות אלא עד עלמאי יתברך. וכ"כ המהר"א ישראל בשו"ת עוגת אליהו ס"לה. והגר"י יעקב אלגאזי בספר שלמי צבור דף פד. ע"ד. והגר"מ כרמי בספר מאמר מרדכי ס"נו. והגאון רבי מרדכי עבאדי בספר

לדוד תפס כעיקר מ"ש המ"א, ואף מה שהוא הביא בשם הב"י אין זה דעת מרן כיון שמיד אחר כך כתב מרן שיש לענות אף יתברך. ולכן יותר נראה שיש חיוב עלינו להבין דעת מרן עצמו ואין לנו לתפוס דעת המ"א כעיקר.

וגם ראיתי בקרבן אשה באו"ח ס"ח. שדן לגבי הפסק כדי לומר ברייתא דרבי עקיבא בין ישתבח ליוצר, וכתב בכלל דבריו "דאפילו לאמין יהא שמיה רבא, דקי"ל דאפילו עוסק במעשה מרכבה מפסיק, אינו אומר בברכות ק"ש רק עד יתברך, ובקדושה אומר קדוש וברוך בלבד, ובמודים אומר מודים אנחנו לך לבד". הרי הוא לא פירש לנו מקור לדבריו, ונראה שהוא אזיל כשיטת המ"א שכתב בפירוש כן כיון שמרן לא גלה דעתיה בפירוש. והוא לא ביאר לנו דעת מרן בזה כלל, ולא פירשו לנו דעתו במה שכתב מרן בב"י ואיך מרן סבר בדעת מהרי"א. ולכן אף בזה י"ל שיש להבין דעת מרן עצמו, וכתבתי הפירוש בדעת מרן שנראה לי העיקר כיון שהוא יותר פשוט, ואין להלום פירוש דחוק בדעת מרן כדי להשוות דעתו לדעת האחרונים, ובפרט כשאחרונים אלו לא כתבו בפירוש שזה דעת מרן.

וראיתי במאמר ס"נו. בס"ק ו. שכתב לגבי עניית קדיש בק"ש וברכותיה, "ולענין הלכה נראה דיאמר גם תיב' יתברך וכדברי מ"א ס"נו. שהר"י גיקטליא החמיר מאד בזה וכן נראה דעת מרן." ויש לפרש דבריו בשתי דרכים, או י"ל שאף מרן סבר שיש לענות עד יתברך ותו לא, או יש לפרש שהעיקר כמ"ש המ"א שיש לענות עד יתברך כיון שלדעת מהר"י גיקטליא ומרן אין להפסיק בין עלמיה ליתברך. ולפירוש השני י"ל שהמאמר פסק כהמ"א והוא לא בא לבאר דעת מרן עד איפה הוא עונה בק"ש וברכותיה אם עד יתברך או עד כל הכח' תיבות, אלא שרק אין להפסיק בין עלמיה ליתברך, וכיון שמרן לא כתב בפירוש עד היכא הוא עונה תפס המאמר מ"ש המ"א שיש לענות עד יתברך בלבד. עכ"פ נראה שאף אם סבר המאמר שלדעת מרן יש לענות רק עד יתברך בק"ש וברכותיה, זה דחוק כיון שבזה הוא מאבד הכח' ולדעת מהרי"א הכח' העיקר בין באותיות ובין בתיבות, כדפירשתי. ועוד נראה מסתימת דברי מרן בס"נו. שיש לענות בק"ש כמו בשאר מקומות דהיינו הכח' תיבות. ולא הוי ליה למרן להשמיט דין זה בשו"ע אם הוא סבר שיש לענות רק עד יתברך בק"ש וברכותיה וכדביארתי בח"א.

ואין להאריך יותר בזה לכפול הדברים פעם אחר פעם, ויש לדון ממה שכתבתי למה שכתבו שאר האחרונים הנ"ל בענין זה.

כדעת המ"א שיש לענות רק עד יתברך כמבואר במ"א בס"נו. סוף ס"ק ו. ע"ש. וזה משום שמרן לא כתב בפירוש בשו"ע כמה יש לענות בתוך ק"ש וברכותיה, ולכן הם תפסו מ"ש המ"א בפירוש. וכן ראיתי בשלמי צבור בדיני עניית אמן אות ד. שכתב, "ובספר לחם חמודות כתב דאם מפסיק לאיש"ר במקומות שאסור להפסיק כגון בברכות ק"ש דשחרית וערבית ובין גאולה לתפלה ובאמצע פסוק דק"ש לא יענה יותר רק עד עלמיה ואפילו תיבת יתברך לא יאמר וישתוק ואח"כ יענה אמן. א"ה מיהו המ"א ז"ל ס"נו. ס"ק ו. הסכים דיאמר ג"כ תיבת יתברך דהפליג מאד בב"י בעונש המפסיק בין עלמיה ליתברך, וכן הסכים בס"מאמר מרדכי ס"נו ע"ש." הרי שהשלמי צבור תפס כעיקר דברי הלחם חמודות, והרב המגיה תפס כעיקר מ"ש המ"א, והם לא פירשו לנו בדברים ברורים מה היא דעת מרן עצמו בכל זה.

וכן י"ל במ"ש התפלה לדוד בס"קסג. וז"ל, "כתב הב"י בס"נו. בשם מהרי"א דכיון שיש מחלוקת באמן יהא שמיה רבא עד כמה מחויב לענות כשיפסיק בק"ש וברכותיה לענות קדיש, לא יענה אלא עד לעלמי עלמיה וישתוק וישמע עד אמן שאחר יתברך ויענה אמן עכ"ל, אבל המ"א ס" זה ס"ק ו. כתב שבאמן יש"ר אומר גם כן תיבת יתברך והפליג מאד בב"י בעונש המפסיק בין עלמיה ליתברך." ויש לדון בדבריו, שהוא הביא מ"ש מרן בב"י שיש לשתוק אחר עלמיה, והלא מרן עצמו כתב שם אחר כך, "מ"מ נראה שצריך ליזהר גם היחיד שלא להפסיק בין עלמיה ליתברך שהרי המדרש סתמא קאמר". הרי מיד כתב מרן שי"ל אף יתברך, ואיך כתב התפלה לדוד שדעת מרן לומר רק עד עלמיה. ומ"מ בסוף מסיק התפלה לדוד כדעת המ"א, ולא פירש לנו מה הוא מסקנת דעת מרן כלל. ולכאורה יש להקשות על המ"א שכתב, "ונראה לי שבאמן יש"ר אומר גם כן תיבת יתברך דהפליג מאד בב"י בעונש המפסיק בין עלמיה ליתברך." ויש לשאול מה הלשון של "ונראה לי" בתחלת דבריו, הלא אלו הם דברי מרן עצמו, אלא נראה שיש לדייק כאן שסבר המ"א שלדעת מרן אין להפסיק בין עלמיה ליתברך וגם יש להמשיך לענות כל כח' תיבות כדי לקיים מ"ש מהרי"א דבעינן כח', שמרן בס"נו. לא איירי בתוך ק"ש וברכותיה אלא בשאר מקומות, וכבר כתב המ"א בס"נו. שלדעת מרן יש לענות כח' תיבות. ונראה שסבר המ"א שלדעת מרן אין חילוק בין ק"ש לשאר מקומות ובכולם יש לענות כח' תיבות. ולכן כתב המ"א שרק לדעתו יש לענות עד יתברך בלבד, וזה מ"ש "ונראה לי", משא"כ לדעת מרן שאף בק"ש וברכותיה יש לענות כח' תיבות. מ"מ ראינו שהתפלה

סימן ו.

שאלה: האם מותר ליתן ברכה לנהג נכרי או אם יש איסור בזה של לא תחנם, והוא הערה על הספר **מגן האלף** הנ"ל.

תשובה: זה מה שכתבתי לרב המחבר.

לכבוד הרה"ג היקר משנתו זך ונקי ר"צחק קשאני שליט"א.

שמחתי לקרות הספר הנחמד והנעלה **מגן האלף**, והוא הערות ומקורות על החסד לאלפים. עברתי בין בתרי הספר הנותן אמרי שפר, וראיתי כי כביר מצאה ידך לקבץ כעמיר גורנה מפי סופרים ומפי ספרים, ועשית אזנים לתורה מקורות נאמנים ובנית ציון לכל דין ודין, ומצאתיו מלא וגדוש דעת תורת ישראל על כל גדותיו. ולחיבת הקודש אמרתי להעיר על קצת דברים בספר זה.

(א) **ראיתי** בס"סו. אות ב. מה שהעיר כת"ר על מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"ח. לגבי ענייני קדיש בק"ש וברכותיה, ואני שולח לך תשובתי בזה וגם תשובה אחת שכבר כתבתי על מה שהשיגו עלי בספר קול תורה בענין זה, ומהן מבואר דעתי.

(ב) **כתוב** בחסד אלפים ס"קפט. אות ח. לגבי ברכת המזון "אם יש גוים בבית יאמר הרחמן הוא יברך כל אחד ואחד ממנו בני ברית כמו שנתברכו אבותינו וכו'". וכתוב במגן האלף, "הטעם הוא מפני שאסור לברך גויים, דכתיב לא תחנם. וכמו שכתב טעם זה המ"א ס"קפט. ס"ק א. וסולת בלולה שם אות א. וכן הביא לדברי רבינו הכא, כה"ח סופר שם אות ח. ועל פי זה יש להעיר לאותם הנוסעים בחברת נסיעות אשר נהגי האוטובוסים שלהם גוים, שאסור לומר בסוף הנסיעה לנהג, נסיעה טובה וכדו', דאיכא בזה לא תחנם, אלא יאמר לו תודה ותו לא. וראה ראיתי ברעת בני עמי פה עירנו ביתר יע"א, שרוב הנהגים המובלים אותנו למקום מגורינו הלא המה ערלים, ויש מהנוסעים שמברכים את הנהג בברכות גדולות כדרך איש את רעהו, ולא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו, ועיין בספר כתר שם טוב טהרני ח"א עמ' שכט. דאפילו לשבח מעשה ידם אסור. ולפי זה אסור לומר לו הנסיעה היתה מצויינת תבוא בכל יום."

ולענ"ד יש לדון בזה, שיש מקום לומר שלא שייך כאן האיסור של לא תחנם, לפי מ"ש המאירי בע"ז כ. לגבי האיסור של לא תחנם, "הא כל שהוא מן האומות הגדורות

בדרכי הדתות, ושמודות באלהות אין ספק שאף בשאין מכירו מותר וראוי, וכבר אמרו שולח אדם ירך לנכרי." ולכן י"ל שאם נהגים אלו ישמאלים או נוצרים, מ"מ הם מן האומות הגדורות בדרכי דתות ושמודות באלהות, ולא שייך בהם לא תחנם. וכן משמע מהכסף משנה בהל" ע"ז פ"י. הל"ב. שהרמב"ם בהל"א. שם הביא הדין של לא תחנם, וכתב הכ"מ, "מדברי רבינו שהזכיר בכל זה עכו"ם, משמע שאם אינו עכו"ם מותר לרפאותו בשכר וכן להעלותו מהבור." ועיין בבית יהודה ח"א יו"ד ס"ד. בד"ה העולה.

אלא שיש להקשות על זה ממ"ש מרן בב"י ח"מ ס"רמט. לגבי לא תחנם, וז"ל "ומ"ש רבינו אסור ליתן מתנות חנם לעכו"ם לאו לאפוקי ישמעאל אלא לאפוקי גר תושב, דהיינו שקיבל עליו ז' מצות בני נח". הרי שעדיין הישמעאלים בכלל האיסור. ועיין בב"ח שם מה שהוא הקשה על מרן. מ"מ המנהג בארץ ישראל אינו כדעת הב"י בזה שכבר כתב במזבח האדמה יו"ד הל"י יין נסך דף יב ע"ב. שבזמנו נהגו למכור בתים לישמעאלים בא"י כיון שהם אינם בכלל ע"ז ע"ש. (ודלא כמ"ש החזון איש בהל" שביעית פ"כד. אות ד. ע"ש.) וכעת ראיתי בזרע אמת ח"ב יו"ד ס"קב. בד"ה זאת, שכתב לגבי האיסור של ביבוש קצירה, "והדבר מבואר דהני שרים אשר אנו חסים בצלם בחמלת הבי"ת, הם מלכי חסד ורודפי צדק ואינן בכלל ע"ז ע"ש. ועיין עוד בזה בנשמת כל חי ח"א יו"ד ס"נד.

שוב ראיתי ביחזה דעת ח"ו ס"ס. שהוא התיר לגר צדק להתפלל על אביו הנכרי השוכב על ערש דוי, בין אם אביו ישמעאל או נוצרי, ואין בזה איסור ע"ש. הרי נראה שאין איסור כאן של לא תחנם. וכן י"ל בנד"ד שאין איסור בין אם הנהגים ישמעאלים או נוצרים. (ועיין מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"קלט. שהנוצרים אינם בכלל ע"ז אם הם עובדים השיתוף אם אין שם צלם של שתי וערב, אבל אם יש צלם, הם בכלל ע"ז ע"ש.)

ועוד י"ל, והוא שנראה שאם נהגים אלו הם רגילים לבא פעם אחר פעם שכן הוא פרנסתם, והישראלים מכירים אותם, אז זה בכלל מכירו. וכבר כתבו התוספות בע"ז כ. בד"ה ר"י בשם התוספתא שהמכירו מותר מפני שהוא כמוכרו. וכתב המאירי הנ"ל, "אם היה שכנו או חברו מותר שהוא כמוכרין לו". ואפשר שכן י"ל בנד"ד.

ועוד י"ל שכל שיש הנאה לישראל מהנכרי לא שייך לומר לא תחנם, שזה בכלל מה שהישראל משלם להנכרי בעבור

אילנות, אמנם כן מוכח מהשו"ע עצמו שכתב 'אילנות', ומשמע דבעינן שלפחות יראה שנים. ולענ"ד נראה שמעיקר דין די אף באילן אחד, ואין לדייק הדיוק הנ"ל שכתב מרן 'אילנות' בלשון רבים. ואני שולח לך תשובה שכבר כתבתי על ענין זה. (עיין לקמן).

ואסיים בכבוד רב בברכת ברכה והצלחה וכל טוב, בידידות ובהוקרה.

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ז.

שאלה: האם יש לבאר דעת מרן לגבי אם צריך להפסיק מאכילה לק"ש.

תשובה: (א) כתב מרן בס"ע. ד. "היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות או שהיו עוסקים בדין, להרמב"ם גומר ואח"כ קורא ק"ש ואם היה מתיירא שמא יעבור זמן קריאה ופסק וקרא הרי זה משובח, ולהראב"ד מפסיק וקורא אע"פ שיש שהות לקרות. ובב"י מרן נתן שני תירוצים לפרש דעת הרמב"ם בתירוץ ראשון הרמב"ם איירי לגבי מי שהתחיל לאכול אחר שכבר הגיע זמן של ק"ש, ועדיין הוא אוכל א"צ להפסיק. ולתירוץ השני הרמב"ם איירי לגבי מי שהתחיל קודם זמן ק"ש, ולכן לתירוץ זה י"ל שאף הרמב"ם מודה שאם הוא התחיל אחר זמן המצוה שהוא צריך להפסיק. והאריכו האחרונים לבאר שיטת הרמב"ם והראב"ד ולבאר השני תירוצים של מרן או לחלוק עליהם, עיין בלחם משנה בפ"ב דהל" ק"ש הל"ו, ובב"ח בס"ע. וט"ז ומ"א ומ"ה ומה"ש והגר"א ומאמ"ר וערוך השולחן ועוד.

ולענ"ד נראה שעדיין יש לברר סברת מרן בשו"ע אם הוא סבר כתירוץ הראשון או השני, ועוד אם הוא סבר שההלכה כהרמב"ם או כהראב"ד. ונראה שלפי הכלל המסור בידינו שי"א וי"א הלכה כ"א בתרא, וההלכה כהראב"ד, ואף שמרן לא כתב הלשון של י"א, אלא הוא כתב בתחילה הרמב"ם ואחר כך הראב"ד, מ"מ עדיין י"ל כלל זה כיון שאין כאן סתם וי"א אלא שני דעות, ומה לי אם כתב מרן י"א או אם הוא כתב שם הראשון. וכן מצינו לשון כזה באור"ח ס"יא. ב. שכתב מרן, "טוואן נכרי וישראל עומד על גבו ואומר יעשה לשמן להרמב"ם פסול להרא"ש כשר." וכתב השולחן גבוה שם בס"ק ד. "ומן

ההנאה שהישראל קיבל מהנכרי. וזה כמ"ש הר"ן בפ"ה השולח מז: "כיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה ידיהו קא עביד אלא לצורך עצמו, והוה ליה כנותן דמי עצמו" ע"ש. ועיין בתשובת הרשב"א ח"א. ס"ח. שכתב, "שלא אמרו אלא מתנת חנם, הא לסבה אפילו במקום שיעזרנו הגוי או יתן לו להבא מותר שאין זו מתנת חנם." ע"ש. הרי מבואר שכל שיש צד הנאה לישראל ויש צורך לישראל לא שייך לומר לא תחנם. ולכן י"ל בנד"ד שמה שהישראל מברך הנכרי הוא בכלל מה שהישראל משלם לנהג, שכיון שהישראל קיבל הנאה מהנהג אף הברכה בכלל הפרעון, ולא מצינו שיעור לזה, דהיינו דלא מצינו שצריך למעט כל מה שאפשר במה שהוא משלם הנכרי כדי שלא ליתן לו מתנת חנם, שזה אינו אלא אף אם הוא משלם בריוח אין זה אסור כיון שכל מה שהוא נותן הוא בכלל פרעון, וכל זה בעד ההנאה שהוא קיבל מהנכרי וממילא נחשב לצורך הישראל, ואין בזה אסור של לא תחנם. או י"ל שמה שהישראל מברך הנהג הוא גם להבא כמ"ש הרשב"א, דהיינו שמא הישראל יקבל עוד הנאה מנהג זה בפעם אחרת. ועיין בנשמת כל חי הנ"ל, שהוא הביא דברי הרשב"א הנ"ל, והאריך בדין זה.

ואף שכתב המ"א בס"קפט. שאין לומר בברכת המזון כולנו יחד בברכה שלמה כשיש נכרי בבית, משום לא תחנם, י"ל שהוא סבר כהב"י בח"מ ס"רמט. הנ"ל ששייך איסור זה אף בישמעאלים וק"ו בנוצרים, אבל לפי מ"ש הפרי האדמה הנ"ל י"ל שאנו לא קי"ל הכי. ואף את"ל שאף לדעת הב"י הנ"ל עדיין יש להתיר לברך הנכרי בברכת המזון כיון שהלא אם הוא יושב על שולחנו של ישראל הרי הוא בכלל מכירו ומותר לברך אותו, ואיך כתב המ"א שהוא אסור. ונראה ששאני הכא, שכיון שמסתמא הנכרי בחוץ לארץ אינו מבין לשון הקודש, ממילא הוא אינו יודע אם הישראל מברך אותו או לא, ולכן אין תועלת לישראל בזה לכלול הנכרי בכלל הברכה, ולכן שפיר הוא לומר כולנו יחד בני ברית כמ"ש המ"א.

הרי נראה מכל זה שהישראלים שמברכים הנהגים יש להם על מה לסמוך, שי"ל שנהגים אלו אינם בכלל עע"ז, או שמא הם בכלל מכירו, או שהברכה בכלל מה שהישראל משלם הנהג ונחשב לצורך ישראל או הוא להבא שמא הישראל יקבל עוד הנאה מנכרי זה.

(ג) **ראיתי** בחסד לאלפים ס"רכו. אות כג. שכתב לגבי ברכת אילנות, "היוצא בימי ניסן וראה שני אילנות...". וכתוב במגן האלף שם באות צ. "מה שכתב רבינו 'שני'

ולפי פירוש זה בדעת מרן, יש להבין דעתו בשו"ע, אם הוא תופס כעיקר בס"ע. כתירוף הראשון או כתירוף השני בדעת הרמב"ם הנ"ל. ונראה שאם אמרין שהראב"ד סבר כהר"ן והמרדכי והרא"ש הנ"ל, אז הראב"ד שסבר שצריך להפסיק מאכילה איירי לגבי מי שהתחיל בשהגיע הזמן של ק"ש אבל לפני זה אף הוא מודה שיש להמשיך הסעודה. ולכן ממילא יש לומר שאם הרמב"ם חולק על זה ברישא, צ"ל שהרמב"ם סבר שאף אם אחד התחיל בשעת המצוה אין לו להפסיק, וזה כתירוף הראשון של הב"י בפירושו בדעת הרמב"ם. וכן ראיתי במ"א שם שפירש כן בס"ק ו. וכתב לפרש סברת מרן לדעת הרמב"ם, "צ"ל דמיירי שהתחיל באיסור". ע"ש

ג) ועוד יש להוסיף על זה, שמרן מספקא ליה איזה תירוף העיקר, ושמה התירוף השני העיקר בדעת הרמב"ם, ולפי זה הרמב"ם איירי רק קודם שהגיע זמן המצוה, ובזה הוא אינו צריך להפסיק בסעודתו, אבל אם התחיל בשעת המצוה צריך להפסיק, וזה כמו הר"ן הנ"ל, וכן כתב מרן בב"י בס"ע. שבתירוף השני הרמב"ם סבר כהר"ן, ולפי זה כיון שדעת הרמב"ם בספק שאפשר שאף הוא מודה להר"ן והראב"ד ואין מחלוקת ביניהם וכמו שפירש הב"ח והט"ז שם, שפיר הוא לפסוק כהראב"ד. וזה כספק ספקא דהיינו שמא הרמב"ם סבר שבהגיע זמן המצוה יש להפסיק כתירוף שני ואין מחלוקת בינו ובין הראב"ד, ואת"ל שהרמב"ם סבר שאף בהתחיל בשעת המצוה אין להפסיק, אז שמא ההלכה כהראב"ד שחולק על זה וצריך להפסיק. ולכן שפיר הביא מרן סברת הראב"ד בסיפא כי"א בתרא כיון שיש ספק בדעת הרמב"ם.

ויש לפרש את זה בקצת שינוי, והוא שמרן סבר שהראב"ד חולק אף על תירוף שני להחמיר, דהיינו שאף אם התחיל הסעודה לפני שעת המצוה יש להפסיק. ואף ראיתי בב"ח וט"ז והמחצית השקל שלא פירשו כן בדעת הראב"ד, מ"מ לענ"ד עדיין י"ל שכן דעת הראב"ד. וזה לפי מ"ש התוספות בסוכה לח. בד"ה מאי, וז"ל "תימה קידוש היום דאורייתא... ואפ"ה א"ר יוסי בריש ערבי פסחים דף ק. דאין מפסיקין, ופסקינן התם הלכה כר" יוסי בע"ש וכו'" יהודה בערב פסח, וי"ל דשאני קידוש היום שיכול לקדש ביום כבלילה וליכא למיחש לפשיעת' כולי האי, ועוד לפי שעוסק בסעודת שבת לא חיישינן כולי האי שמא יתעצל בקידוש היום." הרי מצינו שלגבי קידוש אף אם הוא התחיל בערב שבת קודם שהגיע זמן המצוה הוא אינו צריך להפסיק רק משום שני הטעמים הנ"ל, אבל בשאר מקומות שלא שייך טעמים אלו, נראה שצריך להפסיק.

הכלל די"א וי"א הלכה כבתרא כמ"ש בכללי השו"ע, הכא דעת רבנו נוטה לדעת הרא"ש דמכשיר. וכן הוא בכה"ח שם באות ו. שיש לפסוק כי"א בתרא. וכן כתבתי בח"א בס"פג. באות א. ע"ש. הרי אף אם מרן כתב שמות הראשונים יש לפסוק כהבתרא. וגם מצינו באו"ח ס"יב. ג. שכתב מרן "כדי עניבה לרש"י מן הענף ולר"י אפילו נחתך כל הענף ולא נשאר כדי עניבה אלא מן הגדיל כשר, והמנהג העולם כרש"י והיכא דלא אפשר יש לסמוך על הר"י." הרי אף כאן כתב מרן שמות הראשונים ולא כתב הלשון של י"א וי"א, ועדיין כתב מרן שיש לסמוך על ר"י, ולכן נראה שהעיקר כהבתרא. וכן מצינו בס"ע. ב. שכתב מרן "קטנים פטורים לר"ת כשלא הגיעו לחינוך ולרש"י אפילו הגיעו לחינוך מפני שאינו מצוי אצלו בזמן ק"ש בערב וישן הוא בבוקר, וראוי לנהוג כר"ת." משמע מזה שראוי לנהוג כר"ת מצד היותר טוב, אבל מצד הדין העיקר כרש"י והוא הי"א בתרא. וכן כתב המ"ב בס"ק ט. "וראוי לנהוג. ר"ל דאע"ג דמדינא מסתברא כרש"י, וכן כתב הגר"א. ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שמרן פסק כהראב"ד, שהוא הי"א בתרא.

ב) אלא לכאורה נראה שזה קשה שבדרך כלל מרן תופס דעת הרמב"ם כהעיקר, והוא אחד משלושה עמודי ההוראה, ולכן איך הוא פסק כהראב"ד כאן. ולכן עדיין יש לבאר את זה. ונראה שמלבד דין זה כתב מרן בס"רלה. ב. "אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית, ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה מפסיק וקורא קריאת שמע". הרי משמע שרק אם הוא התחיל אחר שהגיע זמנה יש להפסיק, אבל קודם לכן אין לו להפסיק ויש לו להמשיך בסעודתו. והמעין בב"י יראה שהמקור לסברת מרן הוא המרדכי והר"ן שסברו שאם התחיל בשעת היתר אין להפסיק, אבל אחר שהגיע שעת המצוה יש להפסיק ע"ש. וכן מצינו לגבי לולב בס"תרנב. ב. "אסור לאכול קודם שיטלנו ואם שכח ואכל ונזכר על שולחנו ביום ראשון שהוא מן התורה יפסיק אפילו יש שהות ביום ליטולו אחר שיאכל, ומיום א' ואילך אם יש שהות לא יפסיק ואם לאו יפסיק." וכתב על זה הרמ"א, "ואם התחיל לאכול יותר מחצי שעה קודם שהגיע זמן חיובו אפילו ביום ראשון א"צ להפסיק בדאיכא שהות." והמקור למה שכתב הרמ"א הוא הר"ן, והוא אותו הר"ן שהעתיק מרן בב"י בס"רלה. הנ"ל. וגם כאן בס"תרנב. מרן הביא דברי הר"ן בב"י, להסביר דין זה, ואף הוא הביא דברי הרא"ש, ונראה מהב"י שאין מחלוקת בין הרא"ש והר"ן, ואף הרא"ש מודה שאם התחיל קודם שהגיע הזמן של לולב אין לו להפסיק סעודתו וכמו שכתב מרן בס"רלה..

שיש להפסיק אף אם התחיל בשעת היתר והיא חמורה מכל הדעות.

ואל תשיבני שא"א לומר שמרן סבר כתירוץ הראשון כיון שמרן בתירוץ שני הביא ראיה שהרמב"ם איירי בהתחיל קודם שהגיע זמן של ק"ש, וז"ל "ובודאי שלשון רבינו כך מוכיח דבהתחיל קודם זמן חיובא עסקינן, שכתב 'היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן ק"ש וכו', היה עוסק באכילה". דהיינו שבהלכה הקודמת בהל"ה, כתב הרמב"ם לגבי ת"ת "היה עוסק... והגיע זמן ק"ש", ולכן כך הוא כוונתו בהל"ו. לגבי ק"ש. ולענ"ד נראה שאם זו ראיה מוכרחת לדעת הרמב"ם הוי ליה למרן להשמיט התירוץ הראשון לגמרי, בין מהכ"מ ובין מהב"י. אלא נראה ש"ל בזה שיש להוכיח להיפך מלשון זה, דהיינו כיון שהרמב"ם דקדק לכתוב "והגיע זמן ק"ש", בהל"ה. והוא לא כתב כן בהל"ו, משמע שהוא איירי בכל אופן, דהיינו בין אם הוא התחיל קודם שהגיע הזמן של ק"ש או אחר כך. ולכן נראה שאין לדחות התירוץ הראשון מטעם זה, ולכן שפיר הוא מה שמרן הביא השני תירוץ, ודלא כמ"ש הא"ר בס"ע. באות ה. שמרן הכריע כתירוץ השני מטעם זה.

ה) ועכשיו יש לדון על מה שכתב מהר"ם בן חביב בכפות תמרים בזה לפרש דעת מרן. מצינו בכפות תמרים בסוכה לת. בסוף ד"ה אלא, שכתב "ולענין הלכה מרן בהל" ק"ש ס"ע. בשו"ע הביא סברת הרמב"ם והראב"ד ולא הכריע, ובס"ת רנב. לענין לולב סתם כדעת הראב"ד והרא"ש והטור ודוק." ובתחילה יש להקשות עליו איך הוא כתב שמרן לא הכריע בס"ע. הלא אף הוא מסכים להכלל שהעיקר כ"א בתרא, וכן מצינו שכן דעת המהר"ם בן חביב בגינת ורדים ח"מ כלל ה. ס"א. בד"ה ורואה, שהוא כתב "מוכח דפוסק כהרמב"ם מדהביא סברת הרמב"ם באחרונה משמע דהכי ס"ל, עיין בכנה"ג או"ח כללי פוסקים סע"א. גם מרן בשו"ע ס"קכ. ו. מביא י"א דלא הוי כזכי וי"א דהוי כזכי, מדהביא מרן סברת הרמב"ם באחרונה משמע דהכי ס"ל, וכ"כ בכנה"ג באו"ח ס"שיח. יע"ש." הרי שאף הכפות תמרים מסכים לכלל זה, ולכן איך הוא כתב שמרן לא הכריע. אלא אדרבה י"ל שהוא פסק כהראב"ד כמו שביארתי לעיל. אלא מה שהוא כתב שבס"ת רנב. מרן סתם כדעת הראב"ד, אתי שפיר שנראה התם לגבי לולב שמרן סבר שיש להפסיק מסעודתו רק אם הוא התחיל בשעת המצוה ולא אם הוא התחיל קודם לכן, כמבואר בב"י שם שנראה שהוא הוזה דעת הרא"ש לדעת הר"ן. ולפי זה י"ל שלדעת הכפות תמרים צ"ל שמ"ש מרן

ולפי זה כן הוא לגבי ק"ש שיש לו רק היום או הלילה לקיים המצוה, יש לו להפסיק, וכן אין שום שייכות בין הסעודה למצות ק"ש, ולכן אף מטעם זה יש להפסיק. ושוב ראיתי בא"ר בס"ת רנב. אות ט. שאף הוא כתב כן לפרש התוספות וסיים, "ומבואר דכל שהוא דאורייתא אף שהתחיל בהיתר מפסיק." וכן הוא בא"ר בס"ע. אות ה. ע"ש, וששתי. ולפי זה י"ל שהראב"ד סבר כהתוספות, וכן ראיתי בגר"א בס"ע. שהוא הוזה דעת הראב"ד להתוספות ע"ש פירושו במחלוקת זו. ולכן שפיר י"ל שמרן סבר שהראב"ד חולק אף על התירוץ השני בדעת הרמב"ם.

ולפי זה שפיר כתב מרן שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד כיון ש"ל כן בין לתירוץ ראשון ובין לתירוץ שני, ודלא כהב"ח והט"ז בזה. אלא עדיין י"ל שכוונת מרן בשו"ע כתירוץ הראשון, ויש לפסוק כהראב"ד שהוא הי"א בתרא, וזה כדביארתי לעיל, שדעת הראב"ד לפי התירוץ הראשון שוה לדעת הרמב"ם בתירוץ שני, ולכן שפיר לפסוק כהראב"ד לפי התירוץ הראשון שיש מקום לומר שאפשר שאף הרמב"ם מסכים לזה שדעתו בגדר של ספק, ויש לומר ס"ס בזה כדביארתי לעיל. ועוד שבזה אין סתירה בדברי מרן כיון שזה מסכים עם מה שהוא כתב בס"רלה. שאם התחיל בהיתר אין להפסיק, וכדעת הר"ן והמרדכי.

ד) ועוד יש לומר בזה, שעכשיו יש שלוש דעות בזה מקצה לקצה, דהיינו דעת הרמב"ם לפי התירוץ הראשון שהוא היותר מיקל שאין להפסיק אף אם התחיל בשעת המצוה, והדעת האמצעית והיא דעת הראב"ד שחולק על התירוץ הראשון של הרמב"ם, וכן דעת הרמב"ם בתירוץ שני, שיש להפסיק אם התחיל בשעת המצוה ואין להפסיק אם התחיל קודם לכן, והדעת השלישית שהיא דעת הראב"ד שחולק על התירוץ השני שאף אם התחיל בשעת היתר יש להפסיק, והיא חמורה טפי. ולפי הכלל המסור בידינו, יש לפסוק כדעת האמצעית. וכן מצינו כלל זה בר"ן ביומא פב. לגבי חינוך הקטן לתענית, וכן הוא ברדב"ז בח"א בס"רמט. שכתב "דמנקט מילתא מציעתא עדיפא", וכן הוא ביד מלאכי באות תעז. ע"ש. וכן הוא בעוד אחרונים, וכבר כתבתי כלל זה בח"א בס"יט. אות ט. ובס"מז. אות יא. ובס"פז. אות ח. ובס"קמז אות י. ע"ש. ולכן שפיר יש לתפוס כעיקר כהראב"ד שחולק על הרמב"ם בתירוץ הראשון או כהרמב"ם בתירוץ השני. ולכן אם אמרין שמרן סבר כתירוץ הראשון בשו"ע, אז שפיר הוא לפסוק כהי"א בתרא שהוא הראב"ד שזה הסברה האמצעית, משא"כ אם אמרין שמרן כיון בשו"ע לתירוץ שני, שאז מצינו שסברת הראב"ד ב"א בתרא היא

לפסוק כהיש מי שאומר לגמרי שאם כן היה לו לכתוב בלשון סתם אף שהוא דעת יחיד, אלא כוונתו שאין זו הלכה ברורה. ע"ש. וכן כתבתי בח"א ס"יא. אות ח. לבאר דעת מרן בדין זה. ונשאלתי בזה איך שבקינן כל האחרונים הנ"ל שסברו שכן דעת מרן וכן דעתו לפסוק כהיש מי שאומר, מפני סברת הגו"ר.

והשבתי לשואל שאין סברת הגו"ר סברת יחידי בזה, אלא יש עוד אחרונים שסברו כמוהו. עיין באו"ח ס"תרסד. י. שכתב מרן, "יש מי שאומר שיש לזהר שלא יקוץ ישראל ערבה למצוה משדה עכו"ם". וכתב הט"ז שם בסוף ס"ק ו. "ומשום הכי כתב השו"ע כאן יש מי שאומר וכו', לא דרך הלכה ברורה ופסוקה". ועיין במרן ביו"ד ס"קב. ב. שכתב, "יש מי שאומר שלא אמרו דבר שיש לו מתירין אלא כשהמתיר עתיד לבא על כל פנים..." וכתב הש"ך שם בס"ק ז. "לא ידעתי למה כתב המחבר דין זה בשם יש מי שאומר שהרי הרשב"א והטור סוברים כן ואין חולק עליהם". הרי לדעתו שאין לשון זה של יש מי אומר הלשון של הלכה פסוקה. ועיין בשו"ר ברכה שם באות ב. שכתב שהרמב"ם חולק על דין זה, "וא"כ משו"ה קאמר מרן בשו"ע יש מי שאומר דלצד שכתב הוא ז"ל בכסף משנה הרמב"ם פליג עליה. והן לו יהי כדברי הש"ך הרי כתב הסמ"ע דדין מחודש דרכו של מרן לכתבו בשם יש מי שאומר ומאי קשיא ליה הכא". הרי אף שהביא החיד"א סברת הסמ"ע הנ"ל מ"מ לדעת הש"ך אין זה סברה נכונה לבאר דעת מרן. וכן הוא בש"ך בחו"מ ס"סו. בס"ק פג. וס"קכו. בס"ק פב. ע"ש. ועיין עוד בזה ביד מלאכי שם.

ועיין במרן באו"ח ס"תרעה. ב. שכתב "יש מי שאומר דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה..." וכתב הפר"ח שם, "תימא מאחר שהרא"ש והטור כתבו כן, ולא אשכחן מאן דלפיג עלייהו והדין טעמו ונמוקו עמו אמאי כתבו בשם יש מי שאומר ולא כתבו בסתם". הרי שלדעת הפר"ח אין הלשון של יש מי שאומר כלשון סתם, ולכן צ"ל שהוא סבר כהט"ז והש"ך שאם כתב מרן הלשון "יש מי שאומר", אז אין זו הלכה פסוקה. וכן מצינו בפר"ח ביו"ד פג. בס"ק יח. שכתב על לשון מרן שם, "לא כיון בזה יפה המחבר שדין זה הוא מוסכם ולא היה ראוי לכתבו אלא בסתם". ועיין עוד בפר"ח ס"קב. בס"ק ו. הרי בדרך כלל הלשון של יש מי אומר מוכיח שאין זו הלכה פשוטה וברורה. וכן ראיתי במאמ"ר בס"תרעז. בס"ק ד. שכתב על דברי מרן שם "ואפשר דמשום הכי כתב הדין בשם י"א לפי שאינו ברור לו להלכה". ואף הסמ"ע הנ"ל כתב בתחלת לשונו על הדין

בס"ע. הוא לפי התירוצ הראשון, שאם תאמר שמרן סבר כתירוצ השני הלא י"ל או שהראב"ד מסכים לסברת הרמב"ם בתירוצ השני וכמ"ש הב"ח והט"ז, וא"כ זה קשה לפרש בדעת מרן שהוא כתב בשו"ע שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, ואם תאמר שאף הראב"ד חולק על התירוצ השני, אז מצינו שהוא סבר שאף בהתחיל בהיתר יש להפסיק וזה שלא כהרא"ש והטור בס"תרנב. ולכן נראה שאם סבר הכפ"ת שהראב"ד ב"א בתרא במרן בס"ע. מסכים להרא"ש והטור בס"תרנב. אז מוכרח לומר שסבר הכפ"ת, שמרן כיון לתירוצ הראשון במחלוקת זו בשו"ע בס"ע.

וראיתי בכה"ח בס"ע. אות טז. ונראה שהוא סבר שדעת מרן בשו"ע לפסוק כסברת הרמב"ם בתירוצ שני. ולענ"ד אף שסברה זו העיקר, מ"מ עדיין אין לפרש סברת מרן כפירוש זה, שאם אמרינן כן מצינו שמרן פסק כה"א קמא, וזה כנגד הכלל המסור בידינו, אלא יותר נראה שמרן סבר כתירוצ הראשון והוא פסק כהראב"ד שחולק על זה ב"א בתרא, וזה כמו סברת הרמב"ם בתירוצ שני.

ולכן מכל הנ"ל נראה שסברת מרן כהראב"ד ויש להפסיק מאכילת סעודה אם הוא התחיל אחר שהגיע שעת המצוה, אבל אין להפסיק אם הוא התחיל קודם שעת המצוה. (ועיין במקום אחר מה שכתבתי בדין זה לגבי נרות חנוכה.)

סימן ח.

שאלה: האם יש לפרש מה היא כוונת מרן כשהוא כתב "יש מי שאומר". והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"יא. אות ח. לגבי החיוב להתפלל במנין.

תשובה: (א) כתב מרן בס"צ. יז. "יש מי שאומר שמכ"ש שלא ישכים אדם לילך מעיר שמתפללים בה ב' אם יכול לבוא למחוז חפצו בעוד היום גדול ושלא יהא צריך ללכת יחידי אחר התפלה". וכתב הכה"ח שם באות קח. "הא דכתב יש מי שאומר לאו מפני שיש חולקים בזה דלא נמצא מי שחולק בזה, אלא דכן דרך מרן ז"ל בשו"ע כשמוצא דבר חדש בפוסק יחידי ולא בשום פוסק אחר כותבו בלשון יש מי שאומר". וכן כתבו כמה אחרונים וכן הוא בסמ"ע בחו"מ ס"טז. ס"ק ח. ובכללי הכנה"ג, ובפרי תואר בס"קיא. ס"ק יב. ובפר"ח ביו"ד ס"קכב. בס"ק טו. (כך כתב היד מלאכי בכללי השו"ע אות יב. בשמם, אלא שלא מצאתי זה בפר"ח ופר"ת באותם מקומות) אלא שכתב הגינת ורדים ביו"ד כלל ג. ס"יד. שאין כוונת מרן

פרה שהם בעשרה מדאורייתא... וכתב על זה הברכ"י, "הכא פשיטא ליה למרן, אך לקמן בס"ת תרפה. כתבה בלשון יש אומרים עיין בפר"ח. דהיינו שכתב מרן בס"ת תרפה. "יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא. הרי שפשוט להברכ"י שאף שבס"ת תרפה. לא הביא מרן שום מ"ד שחולק על דינו, מ"מ אין הלשון של י"א חזק כל כך כלשון הסתם בס"קמו. הרי משמע שאין הלשון של י"א הלכה פסוקה כלשון של סתם, אף שמרן לא הביא מי שחולק על הי"א. ולכן הברכ"י הקשה על מרן שלכאורה הוא סותר את עצמו בזה. ולענ"ד יש לתרץ כאן שאה"נ שסבר מרן שפרשת זכור ופרשת פרה הן מדאורייתא כמ"ש בס"קמו. בסתם, אבל יש מקום לומר שעדיין אין חיוב לישושים לבא למנין בשבתות אלו, שהלא י"ל שהם יכולים לקיים מצוה זו מדאורייתא כשקורין פרשת כי תצא ופרשת חקת בשאר שבתות בסדר קריאת הפרשיות בכל שבת, ולכן מי יאמר שמדאורייתא יש חיוב לבא דוקא בשבתות שתקנו חכמים לקראתם. וכבר מצינו שכתב המ"א שאף ביום הפורים הם מקיימים מצות זכירת עמלק בשמיעת קריאת התורה, וכבר ביארתי כל זה בח"א ס"קיו. אות ט. ע"ש. ולכן מ"ש דין זה בלשון י"א שפיר הוא שאה"נ שפרשיות אלו מן התורה, מ"מ אין זה ברור שהם צריכים לבא למנין דוקא בשבתות אלו לקיים המצוה מן התורה.

וגם מצינו במרן באו"ח ס"קפה. ג. שהוא כתב, "יש מי שאומר דבעל הבית עם בניו ואשתו צריך לברך בקול רם כדי שיצאו בברכתו." וכתב על זה הברכ"י והנהר שלום שדין זה אליבא דרש"י שסבר דיכול להוצאים אפילו אם אינם מבינים כלל הלשון, ולהכי כתב מרן בשם יש מי שאומר משום דלעיקר הדין ס"ל למרן כשיטת שאר פוסקים המחמירין בזה וכמבואר בס"קצג. ג. ע"ש. הרי מבואר שמ"ש מרן בשם יש מי שאומר הוא אינו הלכה ברורה כלל.

ולכאורה יש להקשות על מה שביארתי ממה שמצינו במרן באו"ח ס"שכ. כ. וז"ל "יש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצובעים, צריך ליזהר שלא יגע בידי צבועות בבגדיו או מפה משום צובע...". ולפי מה שביארתי לעיל נראה שאין דין זה, שהוא מהרא"ם, הלכה פסוקה, כיון שמרן כתבה רק בלשון "יש מי שאומר", וכן הוא שהרי הרדב"ז בס"אלף רא. (קלא) חולק על דין זה וכתב שהוא חומרא יתירה ע"ש. אלא שגם מצינו במרן

שם בחו"מ, "ולא מצאתי מי שחולק על זה רק שהב"י מפקפק עליו קצת ע"ש ומשום הכי כתב גם כאן לשון יש מי שאומר". הרי נראה מכל זה שאין בזה הלכה פסוקה כלל, אלא שיש קצת פקפוק או היא אינה הלכה ברורה.

וכן ראיתי בדבר משה ח"ב ס"עז. בד"ה אמנם, שכתב לגבי הלשון של יש מי שאומר במרן, "ואע"ג דכתב הרב סמ"ע בהרבה מקומות והביאו הר"ב שיירי כנה"ג ז"ל בכללים דרכי הפוסקים אות לא. דלא כ"כ מפני שיש חולקים עליו, גם זה אינו מוסכם כמ"ש הרב מהר"ש יצחק בספר נ"ש בתשובה ס"פו." נראה שהוא כיון להרב שמואל יצחק מרבני שלוניקי שחיבר הספר שו"ת נאמן שמואל והוא בזמן הרב כרם שלמה. וכן הסכים בפעולת צדיק בח"ב ס"לב. והוא הביא סברת הט"ז ובש"ך ופר"ח והדבר משה בזה.

ונראה שכן יש להוכיח ממרן עצמו כמבואר בפעולת צדיק בס"נט. שכתב מרן באו"ח ס"קנח. "נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ואח"כ רוצה לאכול לחם יש מי שנראה מדבריו שאין אותה נטילה עולה לו, ואצ"ל אם נטל ידיו שלא לאכול ואח"כ נמלך ואכל." וכתב על זה הפעולת צדיק שאין זה דעת מרן בב"י בס"תעג. שכתב מרן שם "כתב המרדכי שאם נתכוון בנטילה דטיבול לגמור בה כל סעודתו א"צ ליטול שנית... ונ"ל דאין לכוון בכך שלא לבטל תקנת חז"ל שתקנו ליטול בליל פסח שתי פעמים." ועל זה כתב הפעולת צדיק, "משמע פשוט דאי לא טעמא דתקנת חז"ל ליטול שתי פעמים בליל פסח הוה מהני לסמוך בזה גם ללחם דאל"כ תיפוק ליה מטעמא אחרינא דלא מהני נטילה למשקים במקום נטילה לפת, אלא ודאי משמע ליה דמהני גם במקום נטילה לפת" ע"ש. הרי שאף שהביא מרן בשו"ע "יש מי שנראה מדבריו", מ"מ אין זה הלכה ברורה כלל כדמוכח בב"י הנ"ל.

וראיתי באו"ח ס"תרעד. ב. שכתב מרן הדין בלשון "יש מי שאומר", והקשה המאמ"ר עליו בס"ק ד. "יש כאן קצת תימה על מרן ז"ל שהביא דין זה בלי חולק, דלפי מה שסתם לעיל ס"תרעג. כדעת האוסרים אפילו תשמיש של מצוה נראה שדין זה אינו הלכה ולא היה לו למרן להביא בלי מחלוקת" ע"ש. ולפי מה שכתבתי אין זה קושיא שי"ל שמ"ש מרן בלשון יש מי שאומר הוא אינו הלכה פסוקה כמ"ש המאמ"ר עצמו בס"תרעז. ס"ק ד. הנ"ל.

ונראה שכן יש להוכיח ממ"ש הברכ"י באו"ח ס"קמו. אות ב. שכתב מרן שם "וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת

יתרות הן ולית דחש להו". ע"ש. וכן הוא ברדב"ז ח"א ס"קמט. שכתב שהמקיים חומרא זו עובר משום נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה ומבטל מצות עונה, שכלל גדול אמרו אין האשה טמאה מן התורה עד שתרגיש ותראה... ואפשר שבמקומו של התה"ד ובזמנו היו הנשים מחמירות על עצמן גם בהרגשה בלא דם ומצא להן סמך כל דהוא מהש"ס, אבל במקומותינו ובזמנינו לא ראיתי ולא שמעתי מי שנוהג בחומרא זו. ע"ש. הרי כיון שדין זה חומרא ולית דחש להו כמ"ש מרן, אין לומר שמה שהביא מרן דין זה בשו"ע הוא מפני שיש חיוב על כל העולם לקבל דין זה להלכה, אלא נראה שדין זה אינה הלכה פסוקה כלל כמבואר בב"י אלא שאם איזה מקום נוהג כן יש להם על מי לסמוך, דהיינו התה"ד, אבל מי שאינו רוצה לקבל דין זה מאיזה טעם שיהיה אין בזה שום חשש ושפיר עבד. ולכן משום זה כתב מרן דין זה בלשון "יש מי שאומר".

וכן מצינו באו"ח ס"עז. ס"ד. שכתב מרן, "יש מי שאומר שהנשים יכולות לברך ולהתפלל כשהן לובשות החלוק אע"פ שאינן מפסיקות למטה מהלב". הרי מבואר דלא בעינן שלבה אינו רואה את הערוה. אלא ביו"ד ס"ר. א. כתב מרן, "תעמוד בחלוקה ותברך ותפשוט חלוקה ותטבול, ואם לאו תברך כשתכנס למים, ואם המים צלולים עוכרתן". הרי מבואר כאן בסתם דבעינן שלבה אינו רואה את הערוה. וכבר הרגישו האחרונים הסתירה בדברי מרן, אלא י"ל שמה שכתב מרן בלשון "יש מי שאומר", הוא אינו הלכה פסוקה.

וכן מצינו באה"ע ס"עה. ה. שכתב מרן, "יש מי שאומר דהא דכופין לעלות לא"י היינו בדאפשר בלא סכנה הילכך...". וזה דעת הר"ש בן הרשב"ץ כמבואר בב"י. ונראה שזה כסברת התוספות בכתובות קי: בד"ה הוא, שכתב בסברה ראשונה, "הוא אומר לעלות, אינו נוהג בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים". אלא מצינו ביו"ד ס"רסז. פד. שכתב מרן בשם הרמב"ם בלשון סתם, "עבד שאמר לעלות לא"י כופין את רבו לעלות עמו... ודין זה בכל זמן אפילו בזמן הזה שהארץ ביד עכו"ם". משמע מזה שאין לחוש לסכנת דרכים בזמן הזה. אלא נראה שיש לחלק בזה בין סכנה קרובה או רחוקה, וי"ל שאף הרמב"ם מודה להתוספות והר"ש בן הרשב"ץ שאם יש סכנה קרובה אין לעלות ואין מחלוקת ביניהם בזה, מ"מ נראה שהם חולקים בסכנה רחוקה, דהיינו שהתוספות כתבו בדרך כלל שאין כופין לעלות בזמן הזה, משמע שיש לחוש לאף סכנה רחוקה, וכן נראה דעת הר"ש בן הרשב"ץ שכתב בדרך כלל שאין כופין לעלות מסוף המערבה עד נוא אמון, אבל

בס"שכת. מח. שכתב דין שני של הרא"ם, וז"ל "אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנו דם, מפני שהדם יצבע אותו...". הרי הוא כתב דין זה בלשון "אסור", דהיינו שיש איסור גמור כאן, ולכן מזה יש להוכיח שמ"ש מרן בס"שכ. בשם "יש מי שאומר", אף הוא איסור גמור כהדין בס"שכת. ולכן אין לפרש הלשון של "יש מי שאומר" שהוא אינו הלכה פסוקה. ולענ"ד יש להשיב על זה, וי"ל שאה"נ שלדעת מרן יש איסור גמור בצביעת בגדים, אף שהוא פ"ר דלא נחא ליה, כיון שמרן פסק דלא כהערוך כמבואר בס"שכ. יח. וכמבואר באחרונים שם, ולכן שפיר הוא מ"ש בס"שכת. שיש איסור בדבר. אמנם הטעם שהוא כתב הדין בס"שכ. כ. בלשון יש מי שאומר, דהיינו שאין דין זה הלכה פסוקה, הוא משום שכתב שם בשם הרא"ם, "צריך ליזהר שלא יגע בידיו", דהיינו שיש ליזהר אף אם הוא אינו מתכוין לנגיעה, ונראה שמצד הדין אין צריך זהירות בזה, שאם הוא אינו מתכוין לנגיעה, אין איסור בזה, שהוא דבר שאינו מתכוין, ורק אם הוא כיון לנגיעה בבגד יש איסור מצד הצביעה משום פ"ר, וזה הדין של ס"שכת. ששם הוא כיון להניח הבגד על המכה, אבל בס"שכ. הוא אינו מתכוין לנגיעה בגד, ומצד הדין הוא אינו צריך ליזהר בזה כיון שהוא דבר שאינו מתכוין, אלא עדיין כתב הרא"ם שיש ליזהר. ופירוש זה בדברי מרן נראה עיקר, שהלא אף לדעת הרא"ם יש להקשות, שלגבי הדין של ידיו צובעות בפירות הוא כתב, "ראוי ליזהר", משמע שאין איסור גמור, ומיד אחר כך לגבי המכה הוא כתב "אסור". ולכאורה הוא סותר את עצמו מרישא לסיפא, שברישא נראה שהוא חומרא וזהירות בעלמא, ובסיפא נראה שהוא איסור גמור, ולכן נראה שצריך לפרש כדפירשתי, שברישא הוא כתב שראוי ליזהר אף שלא יגע בבגד באינו מתכוין, ובסיפא הוא איירי במתכוין ליתן הבגד על המכה. ולכן שפיר כתב מרן דין זה בלשון "יש מי שאומר" בס"שכ. כ., כיון שיש להשיב על דינו של הרא"ם.

(ב) ועוד מצינו כתוב ביו"ד ס"קג. ס"ו. "יש מי שאומר שאם שמו פלפלין בקדרה של איסור שאינה ב"י הכל אסור". אלא שמצינו שאין זה דעת מרן בס"צו. ג. שכתב בלשון סתם שרק בבין יומא יש איסור. וכן כתב השולחן גבוה בכללי שו"ע אות יט. וכבר כתבתי על זה בח"א ס"קכט. ע"ש. הרי שמ"ש בלשון יש מי שאומר אינו הלכה פסוקה.

וכן מצינו במרן ביו"ד ס"קצ. א. שכתב מרן "ואם הרגישה שנפתח מקורה להוציא דם ובדקה אח"כ ולא מצאה כלום, יש מי שאומר שהיא טמאה". ודעת זו היא התה"ד. וכתב מרן בב"י שם על דעת התה"ד, "ונראה לי שחומרות

תפלה בר"ח, ולכן אם שינה מהמטבע צריך לחזור כדין, ולפ"ז ה"ה באשה שהדין כן. וזה שלא כמ"ש בשו"ת אורחותיך למדני (סי' טו) דכיון שמעיקר הדין די להתפלל בהקדמת דברי שבח והודאה לבסוף, לכן אין האשה צריכה לחזור אם טעתה ולא אמרה יעלה ויבא, דסוף סוף אמרה דברי שבח וכו'. וזה פלא, דהא גם האיש עיקר תפלתו באמירת דברי שבח בתחילה, ושבח והודאה בסוף, כדברי הרמב"ם בפ"א דתפלה. ואעפ"כ קבעו חכמים מטבע לתפלה, ואמרו שאם לא הזכיר יעלה ויבוא צריך לחזור. וא"כ בתפלה הראשונה שהאשה מתפללת, אין לחלק בינה לדין האיש שטעה.

ואף בתפלה השניה שהאשה מחייבת את עצמה ומתפללת, אם טעתה בה צריכה לחזור, שאחר שחייבה את עצמה להתפלל, למרות שמעיקר הדין די היה לה בתפלה אחת, אחר שהכניסה עצמה לחיוב צריכה להתפלל כדין, וראיה לזה מדברי הרי"ף והרא"ש (בפ' תפלת השחר סי' ז') שכתבו, דקי"ל כרבא דתפלת ערבית רשות, אך ה"מ היכא שלא התפלל כלל, אבל היכא שכבר התפלל וטעה בתפלתו, כבר קיבל עליו כחובה וחייב לחזור. ע"ש. ולפ"ז גם באשה שהתפללה כבר פעם אחת ביום כפי עיקר חיובה, וקיבלה על עצמה להתפלל גם מנחה וערבית, אם טעתה בתפלות אלו, חייבת לחזור. וכמבואר ד"ז באורך בשו"ת יביע אומר ח"ו (סימן יח). ע"ש.

ודומה לזה מצינו בראבי"ה שהובא בב"י (סי' קפח) דכיון שנהוג עלמא להזכיר רצה והחליצנו בברהמ"ז בסעודה שלשית, וגם בירך על דעת להזכיר, שוויה עליהם כחובה, וכה"ג פסק בה"ג גבי ערבית, אע"פ שהיא רשות כיון שהתחיל להתפלל שוויה עליה כחובה. וכתב בדרכי משה שם, ונ"ל דדוקא בסעודה שלישית איכא למימר בכה"ג מאחר דאיכא למ"ד דחובה לאכול פת, דומיא דתפלת ערבית דאיכא למ"ד דחובה להתפלל, ולכן אמרינן מאחר שמתחיל שוויה עליה חובה. אבל בר"ח (בברהמ"ז) ליכא מ"ד שהוא חובה. ולכן לא שייך לומר שהוא חובה. ע"ש. והיוצא מזה דבמידי שאין בו חיוב, והכניס עצמו לחיוב, וטעה, חייב לחזור ולתקן מה שטעה. וה"ה לנדר"ד. והכא לא דמי להזכרת יעלה ויבוא בברהמ"ז בר"ח, דהתם אינו אלא הזכרת מעין המאורע, אבל אינו ממטבע הברכה, ואינה חיוב גמור. ומה שלמעשה אין אנו חוזרים לברך ברהמ"ז כדי להזכיר רצה והחליצנו בשכח, היינו משום סב"ל. אבל גבי תפלה הרי תפלה רחמי נינהו ולואי ויתפלל כל היום כולו. ולכן אשה שטעתה ולא אמרה יעלה ויבא במנחה וכדו', חוזרת כדין איש.

מסתימת לשון הרמב"ם נראה שאין לחוש בזה לסכנה רחוקה, אף בזמן הזה ואף שיש חשש סכנה מהעכו"ם בא"י. וראיתי בגר"א באה"ע שם שכתב בסוף לשונו, "אבל הרמב"ם ס"ל דאף בזה"ז כופין שניהם וכמ"ש ביו"ד ס"רסז. פד. אבל בסברה ראשונה דתוספות הנ"ל אין חולק דאין לך דבר כו', והכל לפי הענין." הרי משמע שאין מחלוקת בין התוספות בסברה ראשונה ובין הרמב"ם, שאין מי שחולק על דבר שהוא פק"נ, והכל לפי הענין לדון אם יש פק"נ או לא. אמנם לענ"ד נראה שמ"ש התוספות "אינו נוהג בזמן הזה", נראה שאין הכל תלוי בענין, אלא בדרך כלל י"ל שאין לעלות כיון שבכל דרכים יש סכנה, דהיינו אף סכנה רחוקה וכדביארתי לעיל, משא"כ להרמב"ם שאין לחוש לסכנה רחוקה בזה, שהלא מברכין הגומל על סכנת דרכים ולא אמרינן בזה שאין לעלות בדרך, ונראה שזה מפני שהסכנה רחוקה, ובזה הרמב"ם פליג על התוספות. ולפי זה י"ל שאין מ"ש מרן באה"ע בלשון "יש מי שאומר" העיקר וכדביארתי לעיל, אלא העיקר בזה כהרמב"ם לגבי העבד כמ"ש מרן ביו"ד בלשון סתם.

ולכן נראה שהעיקר בזה כמו שכתב היד מלאכי שם, וז"ל "לכן הנכון אצלי הוא דכוונת הסמ"ע הוא שברוב המקומות יהיה כן לא שהוא כלל גמור לכל המקומות" ע"ש. ולפי זה שפיר הוא מה שכתבתי בח"א ס"א. שדברי הגור"ר הנ"ל נכונים, "וכוונת מרן במה שהוא כתב יש מי שאומר, שכן ההלכה אבל אם אחד נמצא איזה פוסק שחולק על אותו דין שנעלם ממרן, או אם נמצא איזו סברה נכונה לחולק עליו בראיות טובות, אז יש מקום לומר שאין אנו צריכים לפסוק כהיש מי שאומר, וזה כוונת מרן במה שהוא לא כתב דין זה בלשון סתם". והוא נכון.

סימן ט.

שאלה: האם אשה ששכחה לומר יעלה ויבא בעמידה של ראש חודש צריכה לחזור או לא. והוא השגה על מה שכתבתי בח"א ס"טו. מחכמי ישיבת חזון **עובדיה** בספר קול תורה תשרי תשס"ד. קרבן ה. דף ב.

תשובה: כתוב בספר קול תורה: הנה אשה שטעתה בתפלתה הראשונה, מסתבר שדינה כדין האיש, שהרי לדעת הרמב"ם ומרן השו"ע חיוב האשה בתפלה הוא בעיקר פעם אחת ביום, ואותו חיוב בעינין שיהיה כפי הדין. וכיון שהזכרת ראש חודש בתפלה (שהוא מהימים שיש בו קרבן מוסף. עיין בשבת כג.) חשובה כמטבע מיוחד של

מעין המאורע, ואינה ממטבע התפלה, ולכן אף שהתפלל תפלה בשבת והזכיר בשחרית על הנסים, אם טעה במוסף ולא הזכיר על הנסים, אינו חוזר, דלא שייך לומר בזה שוויה אנפשיה כחובה, דמה שהכניס עצמו לחובה היינו לגבי עצם התפלה, ולא לגבי הזכרת המאורע. ואף שדעת הגהות מרדכי שאם לא הזכיר על הנסים בשבת חוזר, מ"מ אחר דנקטינן לדינא דאינו חוזר, ממילא כל המתפלל מכניס עצמו לחיוב תפלה גרידא, ולא לחיוב הזכרת על הנסים. משא"כ בר"ח הרי הזכרת יעלה ויבא הויא ממטבע התפלה, ולא רק הזכרת מעין המאורע, ומטעם זה הרי הצריכו את הטועה לחזור ולהתפלל אם טעה ולא אמר יעלה ויבא. ובזה שייך לומר דאשה שהכניסה עצמה לחיוב תפלה שניה ביום, צריכה להתפלל אותה כדין.

ולפי זה יש לדחות גם את מ"ש עוד שם (ארחותיך למדני סימן טו ד"ה ועוד יש להביא ראיה) להוכיח את דבריו, מדין הזכרת זכרנו לחיים וכו' ומי כמוך אב הרחמן וכו', שדעת ר"י בתוס' בברכות (יב:) שאם לא אמר זכרנו לחיים וכו' חוזר. וכתב בתרומת הדשן (סי' קמד) שזה דעת כל הגאונים. מ"מ אנו קי"ל כדעת הרא"ש בזה שאין לחזור, וכ"פ מרן בשו"ע (סי' תרפב). והרי לא אמרינן בזה שכיון שאנו רגילים לומר זכרנו לחיים ומי כמוך שוויה עלינו כחובה, כיון שדבר זה מחלוקת אם הוא חובה או לא, ולכן צריך לחזור, שזה אינו, ולכן גם בנד"ד אף אם הרמב"ן סובר שיש חיוב להאשה לומר העמידה, מכל מקום אנו קי"ל כהרמב"ם בזה שהוא רשות, ולכן אינה צריכה לחזור אם היא לא אמרה יעלה ויבוא, ולא אמרינן בזה שוויה עליה כחובה. עכת"ד. ואנא דאמרי, דאיך לא שת לבו לחילוק פשוט בין הדברים, דלגבי זכרנו לחיים, אף שמצינו מחלוקת בפוסקים אם שכח מלאומרו אם חוזר או לא, מ"מ אחר שנקבעה ההלכה שאינו חוזר, מה שמכניס עצמו לחיוב ואומר זכרנו לחיים, אין זה ממטבע התפלה, אלא כהזכרת מעין המאורע, ולכן אם שכח מלאומרו לא שייך בזה שוויה נפשיה כחובה להזכיר זכרנו לחיים, דמה שהכניס עצמו לחיוב הזכרת זכרנו לחיים, הוא רק בגדר הזכרת מעין המאורע, אבל לא במטבע התפלה. משא"כ גבי אשה שצריכה להתפלל תפלה אחת ביום, והכניסה עצמה לחיוב תפלה, בגדר אטו גברי בעי רחמי נשי לא בעי רחמי, ממילא צריכה להתפלל כמטבע התפלה הנכון, שתהיה תפלה ככל תפלה, ולא רק הזכרת איזה דברי שבח והודאה בתחילה וסוף וכו', אלא כמטבע התפלה הרגיל. ולכן אם שכחה לומר יעלה ויבוא בר"ח צריכה לחזור גם בתפלה השניה, אחר שהכניסה עצמה לחיוב אמירת מטבע התפלה. ודו"ק היטב.

ואמנם בשו"ת ארחותיך למדני (סי' טו) כתב לחלוק על הדברים הנ"ל, וכתב, שלפי דעתי אין חילוק בין שחרית למנחה לגבי האשה, שכיון שהיא כבר אמרה ברה"ש וברה"ת, וכבר יצאה י"ח, ולכן העמידה של שחרית הוי רשות, כמו מנחה, ואין לחלק. ע"ש. וזה פלא, דאע"פ שיוצאים י"ח בברכה"ש וכו', הרי מרן בשו"ע סי' קו. פסק שהנשים חייבות בתפלה, ומבואר בפוסקים דהיינו תפלה אחת, והחיוב שלהן הוא בתפלה כפי נוסח התפלה של האנשים, ומדרבנן לא די בברכות השחר וכו', אלא צריכות להתפלל שמונה עשרה במטבע התפלה שתקנו חכמים לאנשים. וכיון שהחסירה ממטבע התפלה ר"ח וחזרה"מ, דינה כדין האיש. ופשוט.

ומה שטען שם דיש לומר דלא אמרינן האי כללא דשויה אנפשיה כחובה אלא בדבר שיש בו מחלוקת, כמו בתפלת ערבית שנחלקו בה הפוסקים אם תפלת ערבית רשות או חובה, וכיון שנחלקו בזה הפוסקים כל היכא שקיבל על עצמו להתפלל ערבית, צריך להתפלל כדין, ולכן אם טעה בערבית של חזרה"מ ולא אמר יעלה ויבא, או שהתפלל בליל יום טוב תפלה של חול, חוזר. אבל בנידון דידן כיון שהאשה פטורה מכל התפלות, ודי לה בתפלה אחת, ממילא אף אם חייבה עצמה להתפלל אם טעתה בתפלתה אינה צריכה לחזור, כי בלאו הכי היתה פטורה מחיוב זה. אולם גם בנידון דידן הרי לדעת הרמב"ן חיוב האשה בתפלה הוא כשל איש, דאטו גברי בעי רחמי נשי לא בעי רחמי, ואם כן שפיר דמי לתפלת ערבית. (שו"ר שכן דחה שם).

ומה שכתב לפשוט דין זה מגידון הזכרת על הנסים בתפלה בחנוכה, שדעת הר"ש בן רב בהגהות מרדכי (בפרק במה מדליקין) שאם לא הזכיר על הנסים במוסף בשבת של חנוכה שצריך לחזור. והובא בבית יוסף (בד"ה ובמוסף). וע"ש בב"ח (בד"ה כל) שכתב, שלדעה זו בכל התפלות בשבת חנוכה צריך להזכיר על הנסים, ואם לא הזכירו צריך לחזור ע"ש. הרי מבואר שלדעה זו הזכרת על הנסים בשבת הוי חיוב ולשאר ראשונים עדיין הוי רשות, ומ"מ לא אמרינן שכיון שהוא אמר על הנסים בשבת חנוכה שהוא השוויה עליה כחובה וצריך לחזור, אף שיש מחלוקת בדבר. אלא ודאי י"ל שדין זה של השוויה עליה כחובה הוי רק לגבי ערבית ולא בשאר הדינים של העמידה. ולכן נראה שהאשה בנידון דידן אין צריכה לחזור. ע"ש. אולם חילוק גדול יש בין הזכרת על הנסים בתפלות שבת של חנוכה, ולנידון דידן, דהתם הרי קיימא לן לדינא דהזכרת על הנסים בחנוכה אינה אלא כהזכרת

כמ"ש המ"א. לכן אין לפרש מ"ש מרן "חייבים בתפלה", שזו היא העמידה, שאין זה נכון, אלא היא כל תפלה שיש בה שבח בקשה והודאה, והראיה לזה מ"ש מרן אחר זה, "מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא", דהיינו אם הפירוש בדברי מרן שתפלה היא העמידה אז אין היא מצות עשה שלא הזמן גרמא, שיש זמן קבוע לעמידה, אבל הפירוש של תפלה בדברי מרן הוא כל תפלה שיש בה שבח בקשה והודאה, שבזה אין זמן קבוע ושפיר י"ל שהיא תפלה שלא הזמן גרמא. וכן צ"ל, שהלא המקור של לשון מרן הוא מהרמב"ם בפ"א דתפלה, ושם הרמב"ם לא איירי לגבי תפלת העמידה, אלא רק לכל תפלה שיש בה שבח בקשה והודאה ע"ש.

ולכן נראה מזה דלא בעינן דוקא תפלת העמידה אף מדרבנן לנשים לקיים מצוה זו לדעת הרמב"ם ומרן. וכן הוא בישועות יעקב שם בס"ק ג., שהביא מה שפירש ר' דוד וויטאל שלנשים אין להן קביעות זמן מן התורה, ומדרבנן אין להן זמן כלל כיון שממילא הן פטורות משום זמן גרמא ע"ש. וכן הוא בשדי חמד בתשובת אור לי בס"ח. ע"ש. הרי שאין חיוב כלל מדרבנן להתפלל העמידה כיון שהעמידה יש לה זמן קבוע וממילא הן פטורות, ונשאר להן רק החיוב מן התורה שאין לו זמן קבוע, ובזה די בשבח בקשה והודאה. ואף שיש חולקים על פירוש זה, וסברו שאף לדעת הרמב"ם יש לנשים להתפלל ג' תפלות כמו שכתבו הכפות תמרים בסוכה לח. והערך השולחן בס"קו. והחתן סופר בשער תפלה ס"ג. דף קב.; מ"מ מצינו שכתב היביע אומר בח"ו ס"ז. באות ה. על דעתם, "מ"מ אינו מוכרח כלל בדעת הרמב"ם". ולכן נראה שהעיקר כהמ"א ודעימיה הנ"ל דלא בעינן תפלת העמידה דוקא כדי לקיים מצוה זו, אף לדעת חכמים. וכן יש לדייק ביביע אומר שם באות ג. שכתב, "ולכן הנכון שעל הנשים להתפלל י"ח ברכות כסדר שתיקנו חז"ל. ואע"פ שבס' ישועות יעקב (ר"ס קו) כ' שהנשים יוצאות בברכת התורה לבד, ונראה דס"ל שבברכות אלו יש שבח ושאלת צרכיו והודאה, וכ"כ באור לי (סי' ח) הנ"ל. וע"ע בס' מאורי אור (חלק באר שבע ד"מ ע"ב), שג"כ כ' שיוצאות י"ח בברכות השחר. ע"ש. מ"מ יותר נכון להתפלל י"ח ברכות שייסדו לנו אנשי כנה"ג שכל דבריהם נאמרו ברוח הקדש ובסודות נפלאים" ע"ש. הרי שאין תפלת העמידה לנשים בגדר של חיוב כלל ואין כאן תקנת חכמים, אלא היא רק "יותר נכון" כיון שיש בה סודות, אבל מצד חיוב תפלה אין כאן צורך כלל להתפלל דוקא העמידה אף מדרבנן, וסגי בברכות התורה וכדומה כמ"ש הישועות יעקב והאור לי והמאורי אור. ולכן מ"ש בהשגה

ומעתה מה שסיים בשו"ת הנ"ל, דנראה למסקנא דבנידון דידן אין לה לחזור כיון שהיא כבר יצאה ידי חובה של תפלה בברכות השחר או ברכות התורה, והעמידה היא בגדר של רשות, ולא אמרינן שויה עליה כחובה, הנה אין זה נכון לדינא, דאף שהאשה יוצאת ידי חובה מן התורה בברכות השחר וברכות התורה, הרי לדעת הרמב"ם ומרן השולחן ערוך וכל הפוסקים חייבת להתפלל לכל הפחות במטבע התפלה הרגיל. ולא לומר דברי שבח והודאה ובקשה כי שתוצה לומר, אלא חייבת להתפלל במטבע התפלה שנקבעה. ולכן אם טעתה בתפלה חייבת לחזור ולהתפלל. וגם בתפלה השניה צריכה להתפלל, כיון שהכניסה עצמה לחיוב תפלה במטבע התפלה. וזה פשוט לכל המעיין.

כל הנ"ל הוא ההשגה מחכמי ישיבת חזון עובדיה, ואחר בקישת מחילה מכ"ת, נראה לענ"ד שיש להשיב על מה שכתבם.

א) בתחילה יש לדון על מה שכתבו, "וזה פלא, דאע"פ שיוצאים י"ח בברכה"ש וכו', מ"מ הרי מרן בשו"ע ס"קו. פסק שהנשים חייבות בתפלה, ומבואר בפוסקים דהיינו תפלה אחת, והחיוב שלהן הוא בתפלה כפי נוסח של אנשים, ומדרבנן לא די בברכות השחר וכו', אלא צריכות להתפלל שמונה עשרה במטבע התפלה שתקנו חכמים לאנשים, וכיון שהחסירה ממטבע התפלה בתפלת ר"ח וחור"מ, דינה כדין האיש. ופשוט."

ולענ"ד אין זה פשוט כלל, אלא אדרבה י"ל שאין להן חיוב להתפלל תפלת יח' כלל, אף מדרבנן, אלא שאף מדרבנן סגי בברכות התורה. כתב מרן בס"קו. ב. "נשים ועבדים אע"פ שפטורים מק"ש חייבים בתפלה מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא". וידוע שבזה מרן פסק כדעת הרמב"ם ודלא כהרמב"ן, כמו שהאריכו האחרונים לבאר דעתם. וכתב המ"א שם בס"ק ב. על דעת מרן, "כן כתב הרמב"ם דס"ל דתפלה מ"ע דאורייתא היא דכתיב ולעבדו בכל לבבכם וכו', אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום ובכל נוסח שירצה ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרינן מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבו יותר." ע"ש. ואף שכמה אחרונים הקשו על המ"א שהלא עדיין בעינן שבח בקשה והודאה לקיים מצות תפלה מן התורה כמבואר ברמב"ם בפ"א דהל" תפלה, מ"מ מצינו שמדרבנן לא בעינן תפלה יח' כלל, אלא כל שיש שבח ובקשה והודאה סגי כגון בברכות התורה, וזה אף לדעת חכמים, "שגם חכמים לא חייבו יותר",

אם אשה חייבת להתפלל ג' עמידות או לא, עדיין היא צריכה לחזור להתפלל אם היא לא הזכירה יעלה ויבא במנחה של ר"ח וכדומה, וחזרה זו היא בתפלת נדבה כדפירושו הראשונים בדעת ר"י יוחנן. וזה קשה להבין, שהלא אנו קי"ל שאין להתפלל תפלת נדבה בשבת כמ"ש מרן בס"ק. א. ולכן מצינו שהיא אינה יכולה לחזור אם היא שכחה לומר יעלה ויבא במנחה של שבת, וזה לא שמענו לפי שיטת היביע אומר, וההשגה הנ"ל. ועוד, אף לגבי איש י"ל שאם לא הזכיר ממטבע התפלה בערבית של שבת, כגון שהוא לא הזכיר של שבת בעמידתו, או הוא לא הזכיר חול המועד בשבת חו"מ וכדומה, אז י"ל שהוא אינו יכול לחזור, כיון שיש מחלוקת אם העמידה של ערבית היא רשות או לא, ואף שבדרך כלל אמרינן שהוא צריך לחזור מפני הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו בתורת נדבה, מ"מ בשבת שאין מקריבין נדבה, י"ל שאין לחזור משום סב"ל כמו לגבי מי ששכח לומר רצה בסעודה שלישית. וכל זה לא שמענו, ולכן אין הטעם לחלק בין רצה בברכת המזון ובין העמידה מהאי דאמר ר"י יוחנן ודלא כמו שכתב בהשגה הנ"ל, אלא צ"ל שיש טעם אחר לחלק בין רצה בסעודה שלישית בברכת המזון שאנו לא קי"ל כהראב"ה ואין מי ששכח רצה צריך לחזור, ובין עמידה של ערבית שבין בחול ובין בשבת מי ששכח יעלה ויבא בחו"מ צריך לחזור. ולענ"ד הטעם הוא כמו שכתבתי בח"א ס"ט. דהיינו שי"ל כלל זה של שויה עליה כחובה רק לגבי קבלת תפלת ערבית באנשים, וכיון שהיא נעשה כחוב גמור והוא דין מיוחד כדביארתי שם, אז ודאי הוא צריך לחזור אם הוא שכח ממטבע התפלה בין אם הוא שבת או חול, אבל לא אמרינן כלל זה בברכת המזון ולא לגבי אשה שרוצה להתפלל איזו עמידה.

ג) ועוד יש להקשות על ההשגה הנ"ל שכתב לגבי העמידה יש חילוק בין העמידה עצמה וכל שהוא ממטבע התפלה ובין מה שהוא רק הזכרת מעין מאורע, ואדם שמתפלל הכניס את עצמו רק בתוך חיוב תפלה ולא בתוך חיוב אמירת המעין המאורע שאינו לעיכובא אף שיש מחלוקת אם יש חיוב להזכיר המעין המאורע או לא. ולפי זה יעלה ויבא בר"ח בשחרית ומנחה הוא ממטבע התפלה כיון שלכו"ע הוא חיוב, ולכן הוא בכלל מטבע התפלה, משא"כ בעל הנסים וכדומה שאינו חיוב, ולכן הוא רק הזכרת מעין מאורע, ולכן אין אדם מכניס את עצמו בכלל חיוב לומר על הנסים. ולענ"ד נראה שדברי הראב"ה כנגד סברה זו, שהלא סבר הראב"ה שי"ל שויה עליו כחובה לגבי רצה בסעודת שלישית אף שי"א שאין חיוב כלל להזכירה והיא רק הזכרת מעין מאורע, ועדיין אמירת רצה

הנ"ל, "והחיוב שלהן הוא בתפלה כפי נוסח של אנשים, ומדרבנן לא די בברכות השחר וכו', אלא צריכות להתפלל שמונה עשרה במטבע התפלה שתקנו חכמים לאנשים", הוא אינו נכון כדביארתי. כן נראה לענ"ד.

ולפי זה יש להשיב על מ"ש בהשגה הנ"ל, וז"ל "וזה פלא, דהא גם האיש עיקר תפלתו באמירת דברי שבח בתחילה, ושבח והודאה בסוף, כדברי הרמב"ם בפ"א דתפלה. ואעפ"כ קבעו חכמים מטבע לתפלה, ואמרו שאם לא הזכיר יעלה ויבא צריך לחזור. וא"כ בתפלה הראשונה שהאשה מתפללת, אין לחלק בינה לדין האיש שטעה. ולפי מה שכתבתי החילוק מבואר בין איש לאשה, שלאיש ודאי יש תקנה מהחכמים להתפלל העמידה, ולכן הוא צריך לחזור אם הוא לא הזכיר יעלה ויבא, אבל לגבי אשה אין תקנה כלל מהחכמים שהיא צריכה להתפלל העמידה אף פעם אחת ביום כמבואר במ"א ודעימיה הנ"ל לדעת הרמב"ם, ולכן ממילא שהחכמים לא תקנו לגבה שהיא צריכה לחזור בטעות.

ב) ועכשיו יש לדון בענין שוויה עליה כחובה. נראה מהשגה הנ"ל, שאף שהראב"ה אמר כלל זה בין כשיש מחלוקת לגבי ברכת המזון ובין לגבי העמידה, מ"מ לגבי ברכת המזון י"ל סב"ל, אבל אין לומר כן לגבי העמידה, וז"ל "ומה שלמעשה אין אנו חוזרים לברך ברהמ"ז כדי להזכיר רצה והחליצנו בשכח, היינו משום סב"ל. אבל גבי תפלה הרי תפלה רחמי ניהו ולואי ויתפלל כל היום כולו. ולכן אשה שטעתה ולא אמרה יעלה ויבא במנחה וכדו', חוזרת כדין איש". ועוד אף לגבי העמידה י"ל כלל זה דוקא בכל העמידה או בכל חלק שהוא ממטבע תפלת העמידה שהוא לעיכובא, אבל לא בהזכרת מעין מאורע בלבד שאינו לעיכובא. וז"ל, "דמה שהכניס עצמו לחובה היינו לגבי עצם התפלה, ולא לגבי הזכרת המאורע". וכן כתב, "כל המתפלל מכניס עצמו לחיוב תפלה גרידא, ולא לחיוב הזכרת על הנסים".

ולענ"ד יש לדון בפירוש זה, ובתחילה יש לעיין בחילוק בין ברכת המזון לבין תפלת העמידה שכתב בהשגה הנ"ל שי"ל סב"ל לגבי ברכת המזון אבל לא לגבי העמידה משום שלגבי העמידה י"ל הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו. אמנם אף שכן אמר ר"י יוחנן בברכות כא. מ"מ כבר כתבו הראשונים שע"י כלל זה אדם יכול להתפלל רק כשיש ספק אם הוא התפלל וגם שתהיה תפלתו נדבה. עיין בטור בס"ק. ובשו"ע שם סע"א. ובמ"א בס"ק ב. ולפי זה צ"ל שאף דאמרינן סב"ל לגבי ברכת המזון כמ"ש ההשגה הנ"ל, מ"מ אף שיש מחלוקת בחיוב לגבי העמידה, דהיינו

וכבר כתבתי בח"א להקשות על סברה זו ששוויה עליה כחובה שייך אף בתפלת נשים, והוא מפני שהלא כתבו הגאונים שאף אם האיש מתפלל ערבית רק פעם אחת, זה נחשב כחובה וצריך להמשיך בכל ימיו להתפלל ערבית. ולכן לפי זה י"ל שאשה שרגילה להתפלל שחרית בכל יום וכדעת הרמב"ם, ולפעמים אם התעורר לבה והיא רוצה להתפלל מנחה גם כן, אז כיון שהיא התפללה מנחה פעם אחת היא צריכה למשוך להתפלל מנחה בכל יום דאמרינן שוויה עליה כחובה. וזה דבר תמוה, ולא שמענו ולא ראינו דבר כזה. ולכן מוכרח לומר דלא אמרינן כלל זה לגבי אשה. ולכן אף אם היא שכחה להזכיר יעלה ויבא אנו אמרינן שאין תפלתה חובה כיון שכבר יי"ח בברכות השחר ובברכות התורה וא"צ לחזור.

(ד) ועוד י"ל בזה, והוא שכבר כתבתי שנראה ממרן והרמ"א בשו"ע שהם לא סברו כלל כהראבי"ה כיון שהם לא הביאו דעתו כלל בשו"ע, אלא אדרבה לגבי רצה בסעודה שלישית ולגבי על הנסים הם פסקו כנגדו. אלא שעדיין יש לדון בדעת הרמ"א בזה, והוא מפני שכתב הרמ"א בס' תפס. שי"ל שאשה חייבת בספירת העומר מפני שוויה עליה כחובה. אלא שזה קשה, כמו שביארתי בח"א שהלא לדעת הראבי"ה י"ל כן רק כשיש מחלוקת אם היא חייבת או לא כמ"ש הדר"מ בס' קפח. ולכן הלא לגבי ספירת העומר היא פטורה לכו"ע ולא שייך לומר כלל זה כאן. וכן הקשה הנזירות שמשון והמנחת חינוך כדביארתי שם. ועוד מצינו בפרי מגדים בא"א שם שהוא הניח דברי הרמ"א בצ"ע. ואף שכתבתי בח"א שיש להביא ראיה לדעת הרמ"א מדעת הראבי"ה עצמו שסבר שאף לגבי על הנסים בכל שמונת ימי חנוכה י"ל שוויה עליו כחובה אף שלכו"ע אין חיוב לחזור אם הוא שכח לומר אותו, מ"מ אין זה מספיק שהרמ"א עצמו אינו סבר שהוא צריך לחזור מפני על הנסים, ולכן בזה הרמ"א לא סבר כהראבי"ה. ולכן עדיין דברי הרמ"א לגבי ספירת העומר, צריכים פירוש.

ולענ"ד נראה שיש להסביר דעתו, וי"ל ששאני ספירת העומר שלהאשכנזים יש לאשה לברך עליה כדעת ר"ת שסבר שיש לאשה לברך על מצות עשה שהזמן גרמא. ולכן כיון שהיא אומרת "אשר קדשנו במצותיו וצונו", הרי היא הכניסה עצמה בחיוב מצוה זו, דהיינו שאף היא בכלל "וצונו", שאם יש צווי ממילא יש חיוב. ולכן ממילא ע"י ברכה זו י"ל שהיא שוויה עליה כחובה מצוה זו. ולכן אף שאין מחלוקת לגבי אם נשים חייבות במצות ספירת העומר או לא ולכו"ע היא פטורה, וזה אינו דומה לתפלת ערבית לאנשים שי"א בגמרא בברכות שהיא חיוב, מ"מ

נעשה כחיוב לדעת הראבי"ה, ואף שהאיש שמברך הכניס את עצמו רק בתוך חיוב בברכת המזון ולא כיון להכניס בתוך חיוב של הזכרת רצה. ולכן ה"ה לגבי העמידה י"ל הכי שאף לגבי אמירת זכרנו לחיים וכדומה שיש מחלוקת אם יש חיוב לאומרו או לא, י"ל שוויה עליו כחובה. ואף שכתב בהשגה הנ"ל שלא קי"ל כהראבי"ה לגבי ברכת המזון משום סב"ל, מ"מ הלא יש לקיים דעתו לגבי העמידה כיון שלדעת ההשגה הנ"ל אין לומר סב"ל לגבי העמידה. וכן הוא דעת הראבי"ה לגבי אמירת על הנסים בכל שמונת ימי חנוכה שיש לחזור אם הוא שכח אותו משום שוויה עליו כחובה, אף שהוא רק מעין מאורע בלבד. הרי הוא לא סבר כחילוק הנ"ל.

וכן י"ל לדעת הרמ"א בדרכי משה בס' קפח. שהוא כתב לחלק בין יעלה ויבא בברכת המזון בר"ח שאין חיוב כלל לאומרו לכו"ע ובין רצה בסעודת שלישית שיש מחלוקת אם יש חיוב לאומרה, אף שכל זה מעין מאורע לבד, ובשלמא שלגבי סעודת שלישית י"ל סב"ל כנגד הראבי"ה ואין לחזור כדי לומר רצה בספק, אבל לגבי העמידה דלא אמרינן סב"ל לדעת ההשגה הנ"ל, שפיר י"ל שאף במעין מאורע שיש מחלוקת אם הוא מחויב לאומרו יש לחזור כמו לגבי רצה בברכת המזון בסעודת שלישית. ולכן לפי זה אף בזכרנו וכו' או על הנסים בשבת יש לחזור בעמידה אם הוא שכח לאומרו, אלא כיון שהרמ"א לא סבר כן צ"ל שאף בעמידה הוא לא סבר כדעת הראבי"ה כלל, ובכל אופן לא אמרינן שוויה עליו כחובה. ולכן נראה שאין לסמוך על חילוק הנ"ל, שהראבי"ה והרמ"א לא סברו כן.

ולכן כיון שמצינו שאין אנו חוזרים על רצה בברכת המזון של סעודה שלישית וגם לא בהזכרת זכרנו לחיים, וגם לא בהזכרת על הנסים בשבת חנוכה, צ"ל שאנו לא קי"ל כהראבי"ה כלל, ומה שמצינו שאנו חוזרים על תפלת ערבית למי ששכח ממטבע הברכה משום שוויה עליה כחובה, הוא דין מיוחד כמו שביארתי בח"א, ואין להוסיף על זה מדעתנו, ולכן אף אשה ששכחה יעלה ויבא בשחרית או במנחה אין לה לחזור, שהלא כל העמידה שהיא מתפללה היא בספק שלדעת הרמב"ם א"צ להתפלל אותה כלל כדביארתי לעיל אף מדרבנן כיון שהיא כבר יי"ח בברכת התורה, ולדעת הרמב"ם יש לה חיוב להתפלל העמידה, ולכן כל אמירת גוף העמידה היא בגדר של ספק ולדעת הראבי"ה י"ל שוויה עליה כחובה, אבל כיון שאנו לא קי"ל כסברה זו, ממילא אין זה בגדר של חיוב, ולכן אם זה הדין בגוף העמידה ק"ו שה"ה לגבי יעלה ויבא בתוך העמידה, שהוא רשות והיא אינה צריכה לחזור עליו.

בית הכנסת קפנדריא הוא דאסור, ריקקה ומנעל שרי". הרי הדין של בית הכנסת דומה לביתו, ולכן אם ריקקה מותרת בביתו וכן בבית הכנסת, כן י"ל לגבי נשיקה שזכמו שהוא מותר לנשק בניו קטנים בתוך ביתו ה"ה בבית הכנסת שנשיקה מותרת. אלא שאין להביא ראיה מזה כלל להתיר נשיקה בבית הכנסת, שא"כ כך י"ל לגבי אכילה ושתייה ושיחת חולין שהן מותרות כיון שכך הוא עושה בביתו. אלא צ"ל שכמו ששיחת חולין אסורה בבית הכנסת כמו כן נשיקת חולין אסורה, דהיינו לבניו הקטנים.

(ב) **אלא** נראה לענ"ד שיש לדון בזה. מצינו בפר"י ויחי, שכתוב שם לגבי יעקב, "ויגש אותם אליו וישק להם ויחבק להם". הרי שיעקב נשק למנשה ואפרים. וגם כתוב שם, "וישתחו ישראל על ראש המטה". ופירש"י, "הפך עצמו לצד השכינה, מכאן אמרו שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה". ולכאורה זה קשה, שכיון שהשכינה שם איך הוא נשק למנשה ואפרים שהיו כבניו הקטנים כמ"ש "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי". והלא שכיון שהשכינה שם והמקום דומה לבית הכנסת אין ראוי כלל לנשק הנערים.

אלא נראה שיש ליישב, שכיון שהברכה מיעקב לנערים הוי בכלל רצון הקב"ה, שכך הוא ראוי להיות שתהיה ברכה לבני ישראל, אז אדרבה י"ל שהנשיקה היא בכלל אהבת המקום, שבזה הוא מחבב רצונו של הקב"ה. ולפי זה מובן מ"ש הבן איש חי בפר"י ויקרא אות יא. "ואין לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת, דאין ראוי להראות שם אהבה אחרת זולת אהבת המקום, מיהו נשוק ידי ת"ח מותר כי זה עושה לכבוד התורה ואהבתה, וכן אותם הנוהגים שהעולה לס"ת בירידתו ינשק ידי אביו או רבו ושאר קרובים שחייב בכבודם מן התורה, גם זה הוא בכלל מצוה שעושה כן לכבוד השי"ת שצוה בכבודם. אך ידי קרובים שאין חייב בכבודם מן הדין לא ינשק". ע"ש. וכן הוא בכה"ח בס"קנא. אות ו. הרי כל שהוא בכלל מצוה ורצון הקב"ה מותר, וכדביארתי לעיל לגבי מנשה ואפרים.

אלא עדיין יש לדון בחבירו, שנראה מהבא"ח הנ"ל שכיון שהוא אינו חייב בכבודו מן התורה, אז אין לנשק אותו. אלא שכתוב במשנה בברכות נד. "והתקיני שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, שנאמר והנה בועז בא מבית לחם ואמר לקוצרים ה' עמכם, ויאמרו לו יברכך ה', ואומר ה' עמך גבור החיל". ופירש"י שם, "שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם. בשמו של הקב"ה, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם

שאני הכא והוא חמור טפי כיון שהיא אומרת בפירוש "וצונו", דהיינו שהיא חושבת שאף היא בכלל הצווי, ולכן ממילא ע"י לשון זה היא שוויה עליה כחובה. הרי לפי פירוש זה במ"א נסתלקה הקושיא הנ"ל מעליו.

ולפי זה בנד"ד י"ל שלכו"ע אין לומר שוויה עליה כחובה, שאנו לא קי"ל כהראב"ה כנראה ממרן והרמ"א, וגם המ"א לא סבר כן אלא שדין ברכת המצות שאני לדעתו, וזה לא שייך בתפלת העמידה, כיון שלא תקנו רבותינו ברכה על תפלה.

ואגב אורחיה י"ל שאף להמ"א, באשה ספרדית אף לגבי שופר וסוכה ולולב, אין לומר שוויה עליה כחובה אם היא מקיימת מצות אלו, כיון שלדעת הרמב"ם ומרן אין לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ולכן היא לא אומרת הלשון של "וצונו", ולכן ממילא אין לומר שוויה עליה כחובה, ולכן אם היא רוצה לחזור מלקיים מצות אלו הרשות בידה, ואין לומר שיש חיוב עליה להמשיך לקיים מצות אלו משום שוויה עליה כחובה, כן נראה לענ"ד.

ולכן נראה שאשה ששכחה לומר יעלה ויבא בעמידה בין של שחרית ובין של מנחה או ערבית, א"צ לחזור כיון שלדעת הרמב"ם, ומרן שפסק כמוהו בס"קו. אין שום תקנת חכמים להתפלל העמידה וכמ"ש המ"א שם ודעימיה, והיא כבר פטורה מחיוב תפלה ע"י ברכת התורה בבוקר. וגם אין לומר בזה שוויה עליה כחובה כמו שכבר כתבתי בח"א ס"טו. ולכן ממילא אין חיוב עליה לומר יעלה ויבא ע"ש.

סימן י.

שאלה: האם מותר לאדם לנשק חברו בבית הכנסת בתורת כבוד ואהבה ושאלת שלום.

תשובה: (א) כתב הרמ"א בס"צח. א. בשם הבנימין זאב וספר אגודה, "ואסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום". ולפי זה נראה שה"ה שאין לאדם לנשק לחבירו בדרך אהבה וכבוד ושאלת שלום בבית הכנסת.

ולכאורה יש להקשות על דין זה, ממ"ש בברכות סג. לגבי ההיתר לירוק בבית הכנסת, "אמר רבא כי ביתו, מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש, אריקה ומנעל לא קפיד איניש, אף

מצות וחוקים, ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה לפי כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו, אלא כי כן נסדרו הפרשיות, וראיה לדבר שאם אירע יום טוב בשבת ודוחין הפרשה של אותה שבת מפני פרשה של יו"ט הלא מיד בשבת הסמוכה ליו"ט חוזר למקום שפסק ולא אמרינן הואיל ונדחת תדחה. ותו דאפילו תימא יש קבע בשבתות בקריאת הפרשיות אפ"ה אין לנו לבטל ולדחות אותה הפרשה שלא נקראת בשבתה אלא לשבת הבאה חוזרין וקורין אותה דתניא בפ"ה החליל בראשון מהו אומר הבו לה'.... אם חלה שבת באחד מהם ודחו שיר המועד מפני שיר של שבת ימוטו ידחה שהוא שיר אחרון... נמצא האחרון דחוי אלמא דאין מדלגין סדר השיר וכ"ש סדר הפרשיות שהיא תורת יוצרינו... וא"ת אי מהתם דון מינה ומינה דמה התם שיר האחרון נדחה אף כאן הפרשה אחרונה תדחה, לא היא דגבי שיר היינו טעמא דכיון דקי"ל דאין מדלגין סדר השיר הא ודאי א"א בע"א אבל הכא בסדר הפרשיות התורה כי להשלים התורה אנו באים בכל שנה ואם יותר לנו הפרשה בין מחמת שנה פשוטה בין מחמת יו"ט שחל להיות בשבת ודחה אותה סדר פרשיות בין מחמת כל דבר שלא נקרא אותה פרשה הראוי לקרותה, יקראנה בשבת אחר... ואין לומר שאין לקרות משום טורח צבור דהא אמרי' במס" סופרים שאפילו בעבור פסוק אחד חוזר וקורא כל הפרשה כדפירשתי לעיל ולא חיישינן משום טורח צבור וכ"ש לכל הפרשה שאין לחוש לטורח צבור כאשר אנו עושים ברוב פרשיות שאנו קורין שנים ביחד כשהם מרובים על שבתות השנים, וכן הוא מצוה מן המובחר."

ולענ"ד יש לחקור בסוף דבריו, שאחר שהוא הביא ראיה לדבריו משיר המועד בסוף דבריו הוא כתב, "וכן הוא מצוה מן המובחר", ויש להעיר מאי מצוה מן המובחר יש כאן, הלא נראה שיש חיוב לעשות כן. ונראה שבסוף דבריו אין דין זה ברור לו כל כך, ואפשר לומר שזה מפני ששאני הענין של צבור אחד שדלגו פרשה אחת, שי"ל שהם נתבטלו כנגד כל שאר קהלות בעולם, שבשבת הבאה אין שום קהל אחר שקוראים בו פרשת שבת שעברה, ולכן אין לצבור זה לקרות הפרשה שעברה ובטלה דעתם כנגד שאר הקהלות, אבל בשיר המועד שיש רק בית המקדש אחד לא שייך לומר שנתבטל השיר של אותו יום של המועד, שאין בית המקדש אחר שנוהג להיפך, ולכן אין ללמוד בנד"ד מהדין של שיר המועד, ומטעם זה י"ל שהאור זרוע אינו מכריע הדבר וכתב בסוף שהוא רק "מצוה מן המובחר", כן נראה לענ"ד.

שמים עליו" ע"ש. הרי מצינו שאין בזוי להקב"ה בשאלת שלום לחברו, וזה באף שהוא הזכיר שמו של הקב"ה, ולכן אף שהוא אינו מזכיר השם של הקב"ה לשבחו, אלא רק ליתן כבוד לחבירו, עדיין זה מותר. ונראה שצ"ל שהטעם הוא שאף זה בכלל רצון הקב"ה שיהיו אהבה אחוה שלום ורעות בין אדם לחבירו, וכבר מצינו בפרקי אבות שכתוב בשם ר"א בן שמוע, "וכבוד חברך כמורא רבך". ולכן כיון ששאלת שלום בכלל רצון הקב"ה, מותר הוא להזכיר שמו ואין בזה בזוי כלל. ולפי זה ק"ו הוא שאם הדין כן בהזכרת השם, כך י"ל בלי הזכרת השם בבית הכנסת, שמותר לנשק חבירו בתוך שאלת שלום ואין בזוי למקום בזה, אלא אדרבה נראה שביותר החיבה בין אדם לחבירו יש יותר כבוד למקום. וצ"ל דהאי דינא של הרמ"א לגבי קטנים שאני, שלא שייך לומר בילדים קטנים נתינת כבוד כדמצינו בגדולים.

ולכן למסקנה נראה שאין איסור לנשק חבירו בדרך שאלת שלום בבית הכנסת כיון שאף בזה יש כבוד למקום.

סימן יא.

שאלה: האם הוא דבר נכון מה שאנשי הקהל שהיו אנוסים ולא יכולו לקרות הפרשה בשבת, קראו אותה ביום שני אחר השבת כיון שבאותו שבוע הוא יום חג למדינתם ואין העם הולכים למלאכתם באותו יום, ויש להם שהות לקרות כל הפרשה וכך היו רצונם, או אם הם צריכים לחזור לקרות אותה פרשה בשבת הבאה יחד עם הפרשה השייכה לאותה שבת.

תשובה: (א) בתחילה יש לחקור אם יש חיוב לקרות הפרשה שהם בטלו, או אם הוא דבר רשות. כתב הרמ"א בס"קלה. ב. בשם האור זרוע, "אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם הפרשה השייכה לאותה שבת". ונראה מזה שכן לעשות מצד הדין והוא חיוב.

אלא שראיתי באור זרוע בהל" שבת אות מה. שכתב, "מעשה היה בקלוניא באחד שקבל בשבת הראוי לקרות פרשת אמור אל הכהנים ועיכב תפלה וקריאת התורה כל היום וכשהגיע שבת הבאה צוה הר" אלעזר בר' שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה וגם בהר סיני הראויה להקראות באותה שבת ושלא לדלג פ"א מן התורה, לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיע לעם

גומרים הציבור, ופירש הב"י הנ"ל שזה על פי מנהג העולם שקורין ביום שו"ע כל התורה פעם אחת. הרי אף בזה יש לדייק שהלא אם היחיד דלג פרשה אחת הלא יש לו תקנה לקרות אותה בשבת הבאה, ומה צורך להמתין עד שו"ע, אלא צ"ל שאין תקון זה לצבור ולכן אף ליחיד אין תקון זה מועיל.

ולפי זה יש לדון בדעת האור זרוע, שהוא כתב בהל"ק"ש בסוף אות יב. "ולכל הפירושים משמע שאינו יוצא ידי חובתו אלא כל פרשתא בשבוע שלה, הילכך מה שמשלימים כל הפרשיות לפני הושענה רבה אינם יוצאים באותה השלמה." הרי שאין דעתו כרבינו השמחה הנ"ל. ולכן אפשר לומר לדעתו, שכמו שאין תקנה ליחיד להשלים פרשיותיו בשבת הבאה, כמו כן אין תקנה לצבור לעשות כן, ולכן אפשר מטעם זה כתב האור זרוע לגבי השלמת הפרשה בשבת הבאה שהיא רק מצוה מן המובחר, ואף שהוא כתב שיש תקנה להשלים כל הפרשיות בכל שנה, מ"מ עדיין י"ל שזו תקנה כללית על כל העם ואין זה תקנה על כל צבור וצבור, ולכן אם צבור אחד בטלו פרשה אחת אין חיוב עליהם להשלים פרשה זו בשבת הבאה, ולכן מסיק האור זרוע שהוא רק "מצוה מן המובחר."

ג) ועוד יש להביא סייעתא למה שכתבתי והוא מדיוק במה שמצינו במס" סופרים בסוף פ"א. "בשבת אם שכח ועבר על פסוק, ואח"כ נודע לו חוזר וקורא אפילו לאחר שהפטיר בנביא והתפלל מוסף מפסיק מיד וקורא". וכן הוא בשו"ע בס"קלז. ג. ע"ש. מזה נראה שיש חיוב על הצבור לקרות כל הפרשה באותה שבת ואין לדלג אפילו פסוק אחד (ועיין בכנה"ג ופר"ח בס"קלז. מה שכתבו על מה שנראה סתירה לזה ממ"ש התוספות במגילה כג. בד"ה חד, שיש חיוב לקרות רק כא' פסוקים בשבת). ויש לדייק שיש לתקן הדילוג רק עד זמן מנחה, שאם לא כן יותר נראה לחדש שאף אחר מנחה יש לחזור ולקרות מה שדלגו. וכן ראיתי בכסא רחמים שם שכתב, "לכאורה משמע שאם התפללו מוסף ולא נזכרו והלכו מבית הכנסת לבתיהם ואז נזכרו, וכ"ש אם לא נזכרו עד שעה שהלכו לבית הכנסת להתפלל תפלת מנחה כבר עבר הזמן וליתיה בחזרה עוד כלל, וכן כתבתי בעניותי בקונ' יוסף אומץ בס"ד". וכן הוא ביוסף אומץ ס"יב. אות ה. ע"ש. ויש לדייק בזה, הלא הו"ל להם לחדש שיש להשלים פסוק זה או חלק מן הפרשה שדלגו בשבת הבאה, אלא כיון שמצינו שיש תקון רק עד שעת מנחה יש ללמוד מזה שאין שום תקון בשבת הבאה בין אם דלגו פסוק אחד או כל הפרשה כולה, שהלא אם היה תקנה על כל צבור וצבור לקרות כל

וכן י"ל לגבי הא דאם מדלגין הפרשה משום יו"ט שחל בשבת שמשלימים אותה בשבת אחר יו"ט, שזה הו"ל דבר ששייך לכל העם שלכל העם הוא יו"ט ולכל העם יש ביטול לקריאת הפרשה הראויה לשבת זו, ולכן שפיר הוא לקרות אותה בשבת הבאה אחר יו"ט ואין מדלגין אותה, אבל אין ללמוד מזה לרק צבור אחד שבטלו פרשה אחת שאדרכה י"ל שאין להם לשנות ממנהג העולם בשבת הבאה ויש להם לקרות רק מה ששאר העולם קורין, ואין בזה ביטול התקנה לקרות כל התורה בכל שנה כיון שתקנה זו הו"ל דבר כללי לכל העם ולא על כל צבור פרטי.

ב) ועוד י"ל שאף אם יש תקנה לקרות כל התורה בשבתות השנה, חלק אחד בכל שבת, ויש נוהגין לקרות הכל בשנה אחת ויש נוהגין בשלש שנים כמבואר ברמב"ם בהל"ק תפלה פ"ג. הל"א. מ"מ מי יאמר שתקנה זו היא על כל צבור וצבור, שמא התקנה היא כללית על כל העם ואם צבור אחד אינם יכולים להשלים כל הפרשיות בשנה אחת אין קפידה בדבר ואין מטריחין אותם להשלים אותה פרשה בשבת הבאה. ויש לקיים סברה זו ממה שמצינו בחיוב לקרות שנים מקרא ואחד תרגום (שאף שהטור בס"רפה. כתב לגבי מצוה זו רק הלשון של "צריך ליהדר", מ"מ הרמב"ם בסוף פ"ג. בהל"ק תפלה כתב הלשון של "חייב", וכן הוא בלשון של מרן בשו"ע ס"רפה. א.) שנראה שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הצבור, דהיינו שתקנו חז"ל לגבי היחיד מה שכבר מצינו לגבי הצבור, ולכן כיון שיש תקנה לצבור לקרות הפרשה בשבת, כעין זה תקנו חכמים ליחיד. ולפי זה יש לדון, שהלא מצינו שאם היחיד עבר ולא קרא הפרשה באותה שבת אז שוב אין לו תשלומין לרוב הפוסקים, וכן כתב הטור שם, "ואם לא השלים אותה קודם אכילה, ישלים אחר אכילה קודם המנחה, אבל משם ואילך כיון שמתחילין אחרת עבר זמנה של זאת." וכן כתב הכלבו בשם הר"פ, ולדעת הר"מ בדיעבד יש להשלים רק עד יום רביעי כדמצינו לגבי הבדלה, והביא המרדכי סברות אלו, כמבואר כל זה בב"י בס"רפה. ולפי זה יש לדון שהרי לא מצינו תקנה לגבי שמו"ת להשלים פרשת שבת שעברה בשבת הבאה, ואם היה ראוי לעשות כן אם הצבור בטלו פרשה אחת בשבת אחת, הלא היה ראוי לחכמים לתקן כן אף לגבי שמו"ת, שמה שמצינו לגבי הצבור כך ראוי לתקן לגבי היחיד. ולכן כיון שלא מצינו תקון זה לגבי היחיד י"ל שאף לגבי הצבור אין תקון זה כלל, ואם עברה הזמן של אותה שבת, שוב אין תקנה לצבור לקרות אותה פרשה בשבת הבאה.

וכן י"ל לגבי סברת רבינו שמחה שסבר שאם לא השלים פרשיותיו עם הצבור, ישלים ביום שמיני עצרת שבו

אחת, ובפרט שהאור זרוע מסיק שהוא רק "מצוה מן המובחר".

ה) וגדולה מזו מצאתי, והוא דברי הזוהר בפר" ויקהל דף ר: שכתב, "ולא יפסיק מלין דפרשתא דשבתא דא בפרשתא דשבתא אחרא". וראיתי במ"א בריש ס"רפב. שהביא דברים אלו, וכתב המחצית השקל לבאר, "רצה לומר, אפילו רוצה להשלים מה שחיסר בשבת זה ולא קרא כל הסדרה, להשלים בשבת הבאה, זה לא מהני." ע"ש. ולענ"ד נראה שלפי זה אין להשלים הפרשה שנתבטלה בשבת זו לשבת הבאה, ודלא כהאור זרוע הנ"ל. ולכן נראה שאף שכל העולם נוהגים כהאור זרוע והרמ"א לגבי דין זה, מ"מ כיון שאף האור זרוע מסיק בלשון "מצוה מן המובחר", אז שוב יש ליזיל לקולא בכל ספק או מחלוקת הפוסקים בדין זה, ואין להחמיר.

ו) וראיתי בגר"א בס"קלה. ב. שפירש שהטעם שיש להשלים הפרשה בשבת הבאה הוא, "כמ"ש בתפלה טעה ולא התפלל וכו'". דהיינו שזה כתפלת תשלומין כמ"ש הביאור הלכה שם לדעתו. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שאם אמרינן שהתקנה היא לקרות כל התורה בכל שנה ואין קבע לאיזו פרשה נקראת באיזו שבת כמ"ש באור זרוע הנ"ל בתחלת דבריו, אז אין כאן תשלומין כלל אלא אף אם הוא קורא הפרשה בשבת הבאה עדיין זה בכלל העיקר תקנה ואין זה בגדר של תשלומין. ונראה ש"ל הענין של תשלומין הוא רק אם יש קבע לקרות כל פרשה דוקא בשבת הראויה לה ולא בשבת אחרת, ולכן אם בטלו הפרשה אז שייך לומר שיש תשלומין, שהתשלומין הוא שלא בשעה הראויה לאותה מצוה. אלא לפי זה עדיין זה קשה בעיני כיון שלא מצינו שום גלוי בדברי חכמים ששייך לומר תשלומין בקריאת פרשיות התורה, ואין לנו לחדש דבר כזה מדעתנו. ועוד מצינו הענין של תשלומין דוקא לגבי דבר ששייך לקרבנות, כגון תפלה שתקנו כנגד הקרבנות כמבואר בריש פ' תפלת השחר, וכתוב בגמרא שם, "תפלה במקום קרבן היא", ופירש הפני יהושע שם בד"ה נמצא, "כל ג' חילוקי דינים הללו לא שייכי אלא לענין תפלה שהיא נגד הקרבנות דשייכי בהו ג"כ שלשה חילוקים הללו, קרבנות חובת ציבור וקרבנות חובת יחיד וקרבן נדבה, משא"כ בק"ש שאינן כנגד הקרבנות". וכן הוא לעיל מזה בד"ה ונראה, שהוא כתב, "דבתפלה כיון דכנגד קרבנות שייך שלשה חילוקי דינים, דאם מתפלל בזמנה יש לו שכר קרבן תמיד בזמנה, וכשמתפלל בשעת תשלומין אע"ג שאין לו שכר קרבן תמיד אפ"ה י"ל מיהו שכר קרבן עולת חובה, וכשמתפלל שלא בשעת תשלומין אין לו שכר קרבן עולת חובה אלא שכר תפלת נדבה".

התורה כולה בכל שנה אז ראוי להם לומר שיש להשלים מה שדלגו בשבת הבאה, אלא ודאי זה ליתא ואין לנו תקנה כזו, ויש להעיר על האור זרוע שהוא הביא דין זה ממס' סופרים לראיה שאין לחוש לטירחא דצבורא, אלא הוא לא הרגיש שיש לדקדק מכאן שאין תקנה להשלים הפרשה בשבת הבאה.

ד) ועוד י"ל בזה, והוא שאף שדין השלמה בשבת הבאה נזכר באור זרוע, מ"מ לא מצינו בשאר ראשונים דין זה, דהיינו שאין דין זה ברי"ף והרמב"ם והרא"ש או הטור, וגם לא ברמב"ן ורשב"א ור"ן, או רש"י או תוספות. ולכן י"ל בזה שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו, אז י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין 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 הווי 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 מהר"ח ש בסוף ס"מא. על דברי רבינו פרץ דדברי יחיד הם בטעמא דכת' 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 רגילים בהם לאשמענין 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. ולולא דמסתפינא מהכרעת הרמ"א בס"קלה. בנד"ד, הייתי אומר שלא קי"ל כהאור זרוע כיון ששאר הראשונים לא הזכירו שיש להשלים הפרשה אם הצבור בטלו שבת

בליל רביעי, כך אין לקרות פרשת שבת שעברה עם פרשת השבת שהוא עומד בה, ואין לדמות דין זה לתפלת תשלומין וכמ"ש הרוקח הנ"ל. הרי ילפינן מזה שבקריאת הפרשיות יש ליזיל אחר מה שעושים כל העם ולא על מה שקרה לכל צבור וצבור, וכדיארתי לעיל.

ז) **ועכשיו** יש לדון אם מותר להשלים הפרשה שנתבטלה במנחת שבת. וראיתי בדג"מ שהתיר וכתב, "ואם ביטלו שבת שחרית ובמנחה כבר מצאו מנוחה, אם יש פנאי לקרות כל הסדרה יקראו במנחה כל הסדרה ויקראו ז' גברי, כי כל יום השבת הוא זמן הקריאה, אבל אם גם במנחה לא היה מנוחה לא יקראו בשני או בחמישי כל הסדרה משבת העבר, כי בחול יש ביטול מלאכה לעם." ע"ש כל דבריו. אלא שראיתי בחיים שאל בח"א ס"עא. אות ה. שהוא חולק בזה ופשוט לו שאין להשלים בשבת מנחה אלא רק בשבת הבאה, "דאין לנו לחדש מדעתנו דבר מעתה אשר לא שערוהו הראשונים." ע"ש. וגם בח"ב ס"טז. הוא חוזר לדין זה לחזק את דבריו, והוא הביא ראיה לדבריו מדברי הזוהר בפר" ויקהל הנ"ל שכתב, "ספר תורה במנחה די בעשרה פסוקים או יותר אבל לא שלימו דפרשתא, דהא שלימו דפרשתא לא הוי אלא בימינא וימינא תליא עד שעתא דמנחה." ולענ"ד נראה שאף שכן דעת הזוהר שאין לקרות כל הפרשה במנחה, מ"מ הלא כבר כתבתי לעיל שנראה מהזוהר שאין לנהוג דין השלמת הפרשה כלל אף בשבת הבאה, ולכן אם כבר נהגו כל העולם כנגד הזוהר בדין זה, אז שוב אין להביא מדעת הזוהר שאין להשלים במנחה, שבדינים אלו אין המנהג כהזוהר. ולכן נראה שכיון שיש מחלוקת בזה בין הדג"מ והחיים שאל, אז יש ליזיל בזה לקולא וכדיארתי לעיל שנראה שאין השלמת הפרשה מצד הדין אלא הוא רק מצוה מן המובחר כמבואר בא"ז הנ"ל, ולכן מותר להשלים הפרשה במנחה, וכן פסק המ"ב בס"קלה. בס"ק ה. ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן בסוף אות ו. ע"ש.

ולפי זה י"ל שכמו שמותר להשלים הפרשה בשבת מנחה ה"ה שמותר להשלים הפרשה ביום שני או חמישי, אם לא מטעם ביטול מלאכה כמו שכתב הדג"מ הנ"ל. ולכן בנד"ד שהקהל רצו להשלים הפרשה ביום שני כיון שזה נוח להם נראה שאין איסור בדבר, שהצבור יכולים למחול על כבודם. אלא שמצינו לגבי הכלל שהצבור יכולים למחול על כבודם שיש מחלוקת הפוסקים אם זה מהני או לא לבטל תקנת חז"ל, שכתב הב"י בס"נג. לגבי ש"ץ שאינו בעל זקן, שלדעת הרמב"ם והרשב"א יכולים הצבור למחול על כבודם, ולדעת הרא"ש מחילה אינה מועילה

ע"ש. הרי מצינו שכיון שתפלה היא במקום קרבן שפיר הוא לומר הדין של תשלומין משא"כ שאר מצות כק"ש וכדומה שלא שייך בהם תשלומין, וכן י"ל לגבי הפרשה שנתבטלה בשבת. ועוד מצינו בסוכה כז. שכתוב במשנה, "אמר ר"א מי שלא אכל בלילי יו"ט הראשון ישלים לילי יו"ט האחרון של חג, וחכמים אומרים אין לדבר תשלומין ועל זה נאמר מעות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות." דהיינו שלר"א יש להשלים סעודתו בשו"ע כמ"ש רש"י שם. ופירש"י הטעם לר"א "דקסבר יש לה תשלומין כמו שיש תשלומין לקרבנות יום ראשון אף ביו"ט אחרון." דהיינו שכמו שמצינו לגבי קרבן חגיגה שכתוב במשנה בחגיגה ט. "מי שלא חג ביו"ט הראשון של חג, חוגג את כל הרגל ויו"ט האחרון של חג", ופירש"י דהיינו שו"ע, "ואע"ג דרגל בפני עצמו הוא הוי תשלומין לראשון." ולכן נראה שסבר ר"א שכיון שיש לאכול בסעודתו ביו"ט ראשון הקרבן חגיגה, וכיון שזו היא סעודתו מוכרח הוא שאכילה זו היא צריך להיות בתוך הסוכה בליל ראשון של סוכות, אז שפיר י"ל שכיון שמצות סוכה היא מחוברת למצות אכילת החגיגה אז כיון שיש תשלומין לקרבן חגיגה בשו"ע ממילא יש תשלומין אף למצות סוכה כיון שמצינו ששתי מצות אלו מחוברות זו לזו. הרי אף כאן מצינו שיש תשלומין רק כיון שהמצוה שייך לקרבן, ולכן אין לומר הענין של תשלומין במצוה שאין לה שום שייכות לקרבן כמו קריאת הפרשה. וק"ו הוא לחכמים שהם פליגי על ר"א, וההלכה כמותם. ולכן לפי זה כתבתי לעיל שלא ירדתי לסוף דעת הגר"א בזה, במה שהוא פירש שטעם השלמת הפרשה בשבת הבאה הוא מפני תשלומין, ואף האור זרוע הנ"ל שהוא המקור לדין זה לא הביא טעם זה.

וכן מצינו דבר זה לגבי נרות חנוכה שלא מצינו הדין של תשלומין, וכן הוא במרן בס"תרעב. שכתב, "ואם עבר כל הלילה ולא הדליק אין לו תשלומין" וכתב על זה הרמ"א "ובלילות האחרות ידליק כמו שאר בני אדם אע"פ שלא הדליק בראשונה." ובב"י מצינו לגבי דין זה בשם הרוקח, "אם לא הדליק לילה אחת לא ידליק למחר או לילה אחרת מה שהיה לו להדליק אז, ולא דמי לק"ש ותפלה דאמרינן בפ" תפלת השחר שיחזור ויקרא ויתפלל." וכן כתב הר"ש הלוי באו"ח ס"כה. הובא דבריו בכנה"ג בהג" הטור, "דלא תימא שאם שכח ליל שלישי מלהדליק כשיבא ליל רביעי ידליק שלשה נרות בצד אחד להשלים הלילה שעברה וידליק עוד ארבעה נרות בשביל הלילה שהוא עומד בו." וכן הסכים הפר"ח לדבריו ע"ש. ולכן כך י"ל לגבי קריאת הפרשיות שכמו שאין להעמיד ג' נרות כנגד הד' נרות

מפני שבשלמא שהוא יו"ט לחתן הלא הוא אינו יו"ט לשאר העם ועדיין שייך אצלם החשש של ביטול מלאכה עיין בב"י שם ובט"ז בס"ק ב. ושאר אחרונים שביארו כל זה. ולפי זה יש לדון בנד"ד כיון שאין מלאכה לכל הצבור באותו יום זה הוי כרגל לכולם ולכו"ע אין לחוש לביטול מלאכה, ולכן הוא מותר להשלים פרשת שבת שעברה.

ונראה שהטעם דלא אמרינן בזה לא פלוג הוא כמו שמצינו בר"ן בשבת קמט. לגבי האיסור של מראה בשבת, דלא אמרינן לא פלוג בשני מינין, ולכן לא גזרינן אדם חשוב אטו אדם שאינו חשוב כמבואר בשבת יב: ע"ש. ולכן הכי י"ל בנד"ד שהחתן הוא כאדם חשוב ולא גזרינן עליו אטו אדם שאינו חשוב באותו יום והוא צריך לעשות מלאכה. ולכן נראה בנד"ד שכולם אין להם מלאכה כל הצבור הם כחתנים וכאנשים חשובים ואין לחוש באריכת קריאת הפרשה, ולא אמרינן בזה לא פלוג. (ועיין מה שכתבתי לקמן בדין לא פלוג לגבי עשיית מלאכה קודם הדלקת נר חנוכה).

ולפי זה נראה שאם כך הוא המעשה וכבר קראו פרשת שבת שעברה ביום שני, אז אין להחמיר עליהם לחזור לקרות אותה בשבת הבאה, מ"מ נראה שאין לעשות כן לכתחילה כיון שכבר נהגו ישראל להשלים הפרשה רק בשבת הבאה, ולא ביום שני או חמישי.

סימן יב.

שאלה: האם בדיעבד יצא בברכת חבירו אם ענה ברוך הוא וברוך שמו.

תשובה: (א) **כבר** האריכו האחרונים באם מותר לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכה שהוא רוצה לצאת בה, ולדעת הדבר שמואל בס"רלה. הוא הפסק ואסור, ולדעת המעשה רוקח הוא אינו הפסק ומותר. עיין בזה בשושנים לדוד בפ"ח דברכות מש"ח. ומטה יהודה בס"קכד. אות ב. וברכ"י ס"ריג. אות ג. וביוסף אומץ ס"ע. אות ג. וטוב עין ס"יח. אות מא. ולב חיים ח"ב ס"קח. וכה"ח ס"קכד. אות כו. ועוד. וכבר נהגו כמה קהלות לענות ברוך הוא וברוך שמו אף בברכות שהם רוצים לצאת י"ח בהן, כמבואר באחרונים הנ"ל.

אלא שיש מקום לומר שאף בדיעבד אין אדם יי"ח בברכת חבירו אם הוא ענה ברוך הוא וברוך שמו, שהלא אם

בזה. והב"ח השיג על מרן וכתב שהפירוש לכבוד צבור הוא שאין זה כבוד הצבור שיעשו שלוחים כאלו למקום יתברך, א"כ עיקר הטעם מפני כבוד המקום ולכן אין יכולים למחול ע"ש. ועיין בפר"ח ומאמ"ר שהם השיגו על הב"ח וכתבו בשם ראשונים שהצבור יכולים למחול על כבודם. (ועיין מה שכבר כתבתי על זה בח"א ס"ה. ועיין לעיל תשובה שלימה על דין זה.) ושוב ראיתי בשו"ת בני בנים ח"ב ס"יא. שהוא האריך לבאר כלל זה ע"ש. ולכן לכאורה נראה שאם הצבור רוצים למחול על כבודם ביום שני זה תלוי במחלוקת הנ"ל. אלא נראה שלענ"ד לכו"ע אין קפידה בזה, שאף לדעת הב"ח הטעם שאינה מועילה מחילה הוא מפני שזה בכלל כבוד המקום שיהיה ש"ץ הגון בהדרת פנים לעבוד לפני הקב"ה, אבל בנד"ד הוא להיפך שביטול מלאכה הוא רק לגבי הצבור וכבוד המקום הוא לשמוע קריאת התורה, ולכן שפיר הוא לומר שהצבור יכולים למחול על כבודם לשמוע השלמת הפרשה ביום שני אם זה רצונם, כיון שכאן אין פגימה בכבוד המקום כלל, אלא אדרבה יש כבוד למקום בזה.

(ח) **ולכאורה** יש לאסור הקריאה ביום שני מטעם לא פלוג, דהיינו שכבר תקנו חכמים שיש לחוש לביטול מלאכה ביום שני וחמישי ולכן אין להוסיף בקריאת הפרשה אף אם לא שייך ביטול מלאכה באותו יום כיון שאנו אמרינן לא פלוג. אלא נראה שזה אינו כיון שמצינו שכתב הרמ"א בס"קלה. א. "ואם היו שני חתנים בב"ה והם ישראלים מותר להוסיף לקרות ד' דלדידהו הוי יו"ט שמותר להוסיף, ונראה שה"ה לשני בעלי ברית דיו"ט שלהם הוא" ע"ש. הרי כיון שאין מלאכה לחתן באותו יום אנו לא מקפידין על ביטול מלאכה בזה, ולא אמרינן בזה לא פלוג. ואף שמצינו שכתב מרן בב"ה שאין המנהג כן, וכן כתבו כמה האחרונים כמ"ש הכה"ח באות ג. מ"מ יש קהלות שנהגו כהרמ"א כמ"ש המהריק"ש, ועיין בברכ"י שהביא כמה אסמכתות לזה והעלה שמותר להוסיף, וכן הוא בכסא אליהו (אלא מה שכתב הכסא אליהו להביא ראיה מתשובת הרי"ף ס"שצד. בשם רב האי גאון, אינו ברור לי כלל, שנראה שהרי"ף איירי בשבת ולא ביום שני או חמישי, והוא איירי שהשני חתנים כהנים, וכמ"ש הב"י בס"קלה. בד"ה דכהן ראשון, "וכתב הכלבו בשם הרב בעל האשכול דאי איכא שני כהנים חתנים אין ראוי שיקראו אותן זה אחר זה מפני פגמו של ראשון, אלא עושין שתי שורות וקורא כהן ולוי וישראל ואח"כ כהן ולוי וישראל, ואם ירצו לעשות כל השורה מהשבעה יעשו" הרי הוא איירי בשבת ע"ש) וכן הוא בנוה שלום אות ב. וכן הוא בנהר מצרים אות יא. ונראה שהטעם לחולקים על הרמ"א הוא

ויש להסביר את זה, שהלא יש מקום לומר שכמו שלא מועיל שליחות במצות בגופו כגון הנחת תפילין או אכילת מצה, כמו כן לא מועיל שליחות לגבי מצות של דבור כגון תפלה שהלא בעינן דבור מפיו דוקא ולא מפיו של אחר, כמו אכילת מצה ע"י אחר אינה מועילה לקיים מצות מצה לעצמו, וזה מפני דבעינן מעשה בגופו דוקא ולא מועיל מעשה בגוף של אחר, עיין בערוך השולחן בחו"מ ס"קפב. אות א. וב. (ועיין מה שכבר כתבתי בח"א ס"קיב. בענין זה לגבי חנוכה). ולכן מסברה י"ל שאין אחד יכול להוציא את י"ח ע"י שמיעת הדבור מאחר. אלא יש קרא מיוחד לגבי שומע כעונה דהיינו "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה". (מלכים ב. כב.) ומזה ילפינן שומע כעונה כמבואר בסוכה לח: אלא נראה דלא אמרינן משום זה שאנו אמרינן שהדבור ממש יצא מפיו השומע, שהלא החוש מעיד שזה אינו, אלא נראה דהכי י"ל, שאף ששליחות אינה מועילה במצות בגופו כדביארתי לעיל, מ"מ משום הלימוד המיוחד ממלך יהודה, אנו אמרינן שבמצות של דבור הוא כשאר מצות של שליחות כגון מילה פדיון הבן או הפרשת חלה ותרומה, אלא רק אם יש שמיעה, דהיינו דבעינן שיהיה המשלח שם כדי לשמוע ומצד זה הוא אינו דומה לשאר שליחות שמועילה אף אם המשלח אינו שם. ולכן מצינו ששומע כעונה הוא כשליחות, ולא אמרינן שזה ממש כמו שהדבור יצא מפי השומע שהוא המשלח, אלא שדבור הקורא מתייחס להמשלח בלבד ותו לא, וסגי בזה לקיים מצות דבור.

ויש להוסיף על זה ולחקור בקריאת הס"ת ליאשיהו ע"י שפן, שהלא במצות קריאת התורה לא בעינן הדין של שומע כעונה, שרק שמיעה בלבד בעינן ולא אמרינן דבעינן שהשומע נחשב כאילו הוא קורא. וזה מפני שמצינו שקטן עולה למנין שבע, ואין בקטן בכלל ערבות והוא אינו יכול לצאת י"ח של גדול ועדיין הוא מותר. ופירש הרא"ש בברכות פ"ז אות כ. "דהא דאמרינן בשילהי ראש השנה כט. דכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן, והא דסלקי קטן ועבד ואשה דליתנהו בתלמוד תורה למנין שבעה, משום דס"ת לשמיעה קאי." ע"ש שזה דעת ר"ת. וכן הוא במאירי במגילה כד. שזה ששנינו קטן קורא בתורה הטעם לכך משום "שאינן הכוונה בקריאת התורה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כדי שנאמר בה הכלל שאמרו כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם." וכן הוא בב"י בחו"מ ס"לז. שכתב, "דלאו עשיית מצוה ממש היא אלא שמיעה בעלמא". (עיין מה שכתבתי בזה בח"א ס"קיו. אות ז.) ולכן מצינו שלא בעינן הטעם של

אמרינן שומע כעונה אז נראה שזה כהשומע עצמו מברך ומפסיק בברכה בלשון שלא תקנו חכמים והוא משנה טבע הברכה והוא אינו יוצא י"ח אף בדיעבד. וראיתי במ"ב בס"קכד. בס"ק כא. שכתב בענין זה, "אין לענות ב"ה וב"ש דשומע כעונה וכמאן דאמר בעצמו הברכה דמיא והוי הפסק ועיין בח"א דנשאר בצ"ע לענין בדיעבד". וכתב האג"מ באו"ח ח"ב ס"צח. "ובצריך לצאת בהברכה לא יצא אם יפסיק בענייני ב"ה וב"ש כמו במפסיק בדברים אחרים." הרי לדעתו אף בדיעבד אינו י"ח.

(ב) ולענ"ד נראה שאף שלכתחילה אין לענות ב"ה וב"ש אם לא שהמנהג כן, מ"מ בדיעבד י"ח. ונראה שיש להביא ראיה לזה מסוכה לח: לגבי מי שרוצא לצאת י"ח בקריאת הלל ע"י שמיעת קריאת חבירו מטעם שומע כעונה. וכתב הרמב"ם בפ"ג דחנוכה הל"יב. "מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה, אחר שמברך הגדול שמקריא את ההלל מתחיל ואומר הללוהו וכל העם עונים הללוהו, וחוזר ואומר הללו עבדי ה' וכל העם עונים הללוהו וחוזר ואומר הללו את שם ה' וכל העם עונים הללוהו...". הרי מצינו שאף דאמרינן כאן שומע כעונה מ"מ השומעים מפסיקים באמצע הפסוק באמירת הללוהו, ואם אמרינן שומע כעונה ממש אז השומעים משנים מטבע הפסוק, ומאבדים כל הקדושה והסודות באותו פסוק ובזה י"ל כל המוסיף גורע. אלא צ"ל שאין הפירוש של שומע כעונה הוא כאילו הוא עצמו אומר הברכה או הפסוק ונמצא שהוא מפסיק בדבר שאינו במטבע של ברכה או הפסוק, אלא הוא כמו דין שליחות דהיינו שהוא י"ח ע"י חבירו ומה שאומר חבירו הוא גם בשביל השומע, אבל אין זה כאילו הדבור ממש יוצא מפי השומע. ויש לדמות זה לשליחות בשאר מצות כגון שאחד הפריש תרומה בעד חבירו שאינו שם, ובשעת הפרשת תרומה המשלח במקום אחר ועוסק בדבר אחר, דלא אמרינן שהוא אינו י"ח כיון שהוא עוסק בדבר אחר בשעת הפרשת התרומה ומעשיו באותה שעה כמו ביטול והפסק לגבי הפרשת תרומה. וזה מפני שע"י שליחות אין קפידה על מה עושה המשלח בעת המצוה כיון שהחוש מעיד שכל המעשה של המצוה הוא ע"י השליח וכיון שאין ביטול או הפסק במעשיו מצד השליח שוב אין הקפדה במה שהמשלח עושה. וכן י"ל לגבי שומע כעונה שאף שאין זה בגדר של שליחות כיון שאנו בעינן שיהיה השומע שם, מ"מ עדיין לא אמרינן בזה שהוא כאילו הדבור ממש יוצא מפי השומע, שהלא החוש מעיד שהדבור הוא דוקא מחבירו, ולכן אין קפידה אם השומע מפסיק בדבור אחר, וסגי אם הוא שומע כל המילות.

שמטעם ערבות שכל אחד מערבין זה על זה שפיר י"ל שיש שליחות אף במצות של דבור, שהכח של ערבות משה מה שמברך השליח כאילו השומע עצמו מברך אף שהוא מצוה על גופו, וילפינן חידוש זה ממלך יהודה כמבואר בסוכה לח: הנ"ל, אלא אין זה כאילו השומע ממש מברך אלא עדיין הוא בתורת שליחות. ולכן מצינו שלדבר רשות כגון קריאת הס"ת לפני מלך יאשיהו סגי בשליחות בלבד להסביר הענין של שומע כעונה, אבל במצות על גופו בעינן גם כן ערבות.

ויש לסייע מה שפירשתי, שלכאורה יש להקשות על הדין של שומע כעונה, שאם ילפינן את זה מפסוק במלכים, הלא הוא בגדר של דברי קבלה ודברי נביאים בלבד והוא אינו חמור כדבר שכתוב בתורה, ואיך מועיל שומע כעונה להוציא את י"ח במצות מן התורה כגון ברכת המזון או קידוש בדברים בליל שבת. אלא נראה לתרץ את זה לפי מ"ש המגלת אסתר בשרש שני בס"ק ב. על דברי הרמב"ן בס"ק לא. "וכן בכל מה שילמדו מפסוקי הנביאים יש לנו לומר כי היה מקובל אצלם ממש ואחרי כן הסמיכום לאותם הפסוקים של נביאים על השורש שיש לנו כי אין נביא רשאי לחדש וכו', וכמו שהביא הרמב"ן גם כן ממה שאמר מח' נביאים וח' נביאות עמדו להם ישראל ולא פיתחו ולא הותירו וכו', ואם כן בודאי יש לנו לומר כי כל המצות שיוציאו מפסוקי הנביאים תורה היא זולת אם יאמרו כי הפסוקים ההם אסמכתא שאז נדון הדבר ההוא מדבריהם והסמיכוהו לאותו פסוק". (עיין מה שכבר כתבתי בענין זה במקום אחר לגבי עונג שבת). ולפי זה שפיר י"ל ששומע כעונה הוא מן התורה, אלא יש לחקור איפוא מצינו דבר זה בתורה כדי לומר "כי היה מקובל אצלם ממש". ולענ"ד נראה שכיון שמצינו ערבות מן התורה, וכיון שמצינו שליחות מן התורה, שפיר י"ל שקבלו הנביאים הכלל של שומע כעונה, והוא מן התורה כיון שהטעם שמועיל שומע כעונה הוא משום ערבות ושליחות. ולכן נראה שבמצות של דבור מועיל שומע כעונה מטעם שליחות וערבות, ועל דבר רשות כמו קריאת התורה לפני המלך יאשיהו ע"ש שפן לא בעינן ערבות שאין זה מצוה על גופו, אלא שליחות בלבד סגי.

ולכאורה יש להקשות על מה שכתבתי שהטעם דאמרינן שומע כעונה הוא מפני שליחות, שהלא יש כלל גדול בדינו בגיטין כט. "ומילי לא מימסרן לשליח", ולכן איך הוא יוצא י"ח ע"י שמיעת דבור מאחר מטעם שליחות, הלא אין כאן שליחות לומר דברים בלבד. ועוד מצינו סברת המהרי"ט בח"א ס"קכז. שכתב, "דלהקדש אין בו

שומע כעונה לקיים מצות קריאת התורה, כיון שרק שמיעה בעינן ותו לא. ולכן אם אמרינן בזה שומע כעונה צ"ל שזה מועיל אף בגדר של רשות. ועוד י"ל שמה שקרא שפן הוא אינו בגדר של מצות קריאת התורה כלל אלא הוא בתורת רשות כמו שכל אחד יכול לקרות לחבירו מכתב שהוא קיבל. ולכן כיון שמצינו ששומע כעונה מועיל אף בדבר רשות צ"ל שהוא מטעם שליחות, כמו שאחד יכול לומר לחבירו להיות שלוחו לקנות או למכור וכדומה. ולכן כיון שהוא מטעם שליחות לא אמרינן בזה שהשומע הוא ממש נחשב כאילו הדבור יוצא מפיו, שזה אינו, אלא אנו אמרינן שהמדבר מוציא הדבור רק מפיו אלא הוא גם בעד השומע.

ג) ויש לדון לגבי שליחות בדבר מצוה, והענין של ערבות וראיתי בחכמת שלמה באו"ח ס"תרעה. ג. שכתב, "בטעם זה שאחד מוציא את חבירו יש בזה פלוגתא דיש דס"ל דהוי מטעם ערבות, ויש דס"ל דהוי מטעם שליחות". ולענ"ד בענין זה ערבות ושליחות הן שני דברים נפרדים, דהיינו שבתחילה בעינן שיהיה חבירו שהוא רוצה לצאת י"ח על ידו בר חיובא כמוהו, וזה הוא הענין של ערבות שאם הוא בר חיובא גם כן אז כל אחד ערבין זה לזה והוא יכול לצאת ידי חובתו על ידו. ואחר כך הדרך שהוא יוצא י"ח היא ע"י שליחות. הרי ערבות הוא לגבי מי שראוי לקיים המצוה בעדו ומי ראוי להיות שליח, ושליחות היא הפעולה והדרך שאחר יכול לקיים המצוה בשבילו. וי"ל שאם לא היה כלל הדין של ערבות אלא רק שליחות, אז י"ל שכמו שאשה יכולה להיות שליח בעד האיש ה"ה היא יכולה לקיים מצות בעדו אף שהיא אינה חייבת בהן, אלא כיון שיש לנו הדין של ערבות אז בעינן שיהיה השליח מחויב בדבר כמו המשלח, וכדמצינו בר"ה כט. ע"ש. ויש להסביר את זה, שמצינו בריש פ"ב דקידושין, שיש ללמוד שליחות במצות מקידושין וגיטין תרומה וקרבן פסח, ובכל אלו אין המצוה בגופו כלל כמו שביאר לנו הקצות החושן בס"קפב. א. בשם התוספות רי"ד שבמצות בגופו לא שייך שליחות, "שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטור הוא ע"י שלוחו והוא לא עשה כלום" ע"ש. (ועיין באג"מ אה"ע ח"א ס"קנו. שהאריך בדברי הקצות החושן). ועיין עוד בערוך השולחן בח"מ ס"קפב. אות ב. שכתב, "ומפסח למדנו דבר שאין ממש בגופו, דבפסח יש שני מצות שחייטתו ואכילתו, והאכילה היא בגופו ממש והשחיטה אינה בגופו ממש, והתורה הרשיתה לעשות שליח על השחיטה ולא על האכילה" ע"ש. ולפי זה יש לדון איך מועיל הדין של שומע כעונה לקיים המצות של דיבור שהלא הדבור במצות הוא על גופו, ולכן אמרינן

ולפי זה יש לדון אגב אורחיה במה שמצינו בכה"ח ס"כה. אות נה. לגבי מי שרוצה לפטור עצמו בברכתו של חבריו בתפילין, וסח המברך בין תפלה לתפלה ונסתפק הרב מהר"י חזן בחקרי לב אי השומע א"צ לברך על של ראש מצות תפילין, או דלמא לא עדיף השומע מגברא דאתי מחמתיה, וכתב דצד זה נראה לו יותר. ובסידור בית עובד כתב עליו דכיון דמה שהשומע יוצא בברכת חבריו הוא מטעם שומע כעונה, ועונה כמברך וכבירך לעצמו חשיב, א"כ גם שהפסיק המשמיע, ואע"ג דהוא עצמו צריך לחזור ולברך על מצות תפילין מ"מ השומע כיון דאיהו לא הפסיק א"צ לחזור ולברך על מצות תפילין ע"ש. ולענ"ד נראה שכוון שביארתי שהשומע כעונה הוא משום שליחות, אז שפיר י"ל שיש שליחות רק למה שנוח לו להשומע שהוא המשלח, ולכן י"ל שנוח לו בברכה עצמה שהוא שומע אבל הוא אינו נוח לו בהפסק אחר כך, ולכן ממילא אין תורת שליחות לגבי ההפסק, ולכן השומע א"צ לברך על תפילין של ראש. וכן מצינו בחו"מ ס"קפב. א. שכתב מרן "עבר השליח על דעת משלחו לא עשה כלום", וכתב שם בסע"ב. שמסתמא המשלח יכול לומר "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי". ולכן ה"ה כאן שנוח לו להשומע לצאת ידי חובתו בברכה, אבל לא בהפסק חבריו אחר כך, ולכן אין השומע צריך לברך אחר כך.

ד) ועוד יש לבאר לגבי שומע כעונה, והוא שאסור להשומע להפסיק כשחבירו קורא בעדו, וזה כמו שמצינו בטור ס"קכד. שכתב לגבי מי שרוצה לצאת ידי חובתו בתפלת ש"צ, "וכתבו רב שרירא ורב האי שצריך שיכוין לכל מה שאומר ש"צ מראש עד סוף כאדם שמתפלל לעצמו ואין מפסיקין ולא משיחין" וכן הוא בשו"ע. ונראה שאין להפסיק אף אם הוא שומע כל המילות, מ"מ עדיין אין להפסיק בין המילות. ולענ"ד נראה שאין הטעם כאן מפני שזה כמו שהשומע ממש קורא והוא מפסיק בדבור בתוך קראיתו, שזה אינו, אלא הוא משום שאין לו להפסיק בשמיעה שרק ע"י שמיעה הוא יי"ח, ולכן ההפסק כאן הוא רק מצד השמיעה. ולכן אף אם אחד מפסיק בשמיעתו אין זה כמו שהוא עצמו משנה הקריאה לתיבות אחרות, אלא הוא רק מפסיק בשמיעה וכיון שיש ביטול לשמיעה שוב הוא אינו יוצא ידי חובתו. והנ"מ בזה כך הוא, שאם השומע מפסיק לצורך הקריאה אז זה אינו הפסק כיון שהוא לצורך, וזה דומה לגביל לתורי או הבאת המלח לגבי ברכת המוציא בברכות מ. ולכן עדיין זו שמיעה הגונה, אבל אם אמרינן שהשמיעה כדבור ממש הלא אף אם הוא לצורך מ"מ הוא משנה הקריאה לדבר אחר, ולגבי ברכות הוא משנה מטבע הברכה ובזה בין לצורך או שלא

דין שליחות שאם אמר אדם לחבירו צא ותקדיש שור אחד משוורי אין בו דין הקדש דמילי נינהו ומילי לא ממסרן לשליח". אלא שכבר הקשה על דבריו הבתי כהונה בבית ועד ס"כד. ותורף דבריו דלא איתמר מילי לא ממסרן לשליח אלא כההיא דגט ומתנה שהוא דברים בעלמא אמר ושליח זה מסרן לשליח אחר, התם שפיר אמרינן מילי לא ממסרן לשליח דמילי בעלמא מסר להו ואין חוזרין ונמסרין לסופר שיעשה הוא השליחות, אבל גבי הקדש אינו מוסר השליח אותן דברים לאחר אלא בעצמו אומר אותם הדברים ומקדיש השור, והוא בעצמו עושה פעולת שלוחו והא לא חשיב מילי, ומאי דאמור מילי לא מימסרן היינו הנך מילי שקבל השליח ראשון לא מימסרן לשליח אחר, אבל לשליח עצמו מוסרן המשלח והשליח עצמו עושה שליחות. עיין בברכ"י או"ח ס"תלד. אות ה. שביאר כל זה באריכות. ועיין עוד במחנה אפרים הל' שלוחין ס"ז. שאף הוא הקשה על המהרי"ט וכתב, "ולא הבנתי זה דמ"ש מילי לא מימסרן היינו לומר דלא מימסרן לשליח שיחזור וימסרם לשליח אחר, אבל כל שהאומר לשלוחו להקדיש או לאסור או להתיר שבועה מה מסירה שייך כאן דשלוחו של אדם כמותו" ע"ש. ועיין עוד בזה ביוסף אומץ נט. ובחכמת שלומו באו"ח ס"תרעה. הנ"ל.

ולפי זה י"ל ששפיר הוא לדעת הבתי כהונה והמח"א שי"ל שהטעם שמועיל שומע כעונה הוא מטעם שליחות, שבה אין המברך מוסר הברכה לאחר אלא הוא עצמו מברך. אלא אף לדעת המהרי"ט י"ל ששאני הכא כיון שהלא השומע שהוא המשלח הוא עומד שם משא"כ לגבי מי שמקדיש שור שהשליח אינו במקום המשלח. וכבר מצינו שאם אף לגבי כותי שאם ישראל עומד על גבו יש להכשיר טווית הציצית לדעת הרא"ש כמבואר במרן בס"יא. ב. ואף לגבי מצה כתב בתשובת הרשב"א בס"כו. "אין אדם יוצא במצה שלשה נכרי ואפילו ישראל עומד על גביו ומזהירו שיכוין לשם מצה, לפי שאין הגוי עושה אלא על דעת עצמו ולא על דעתינו". הרי בנד"ד שהמברך ישראל, ודאי הוא עושה על דעת השומע. (עיין מ"ש בזה בח"א ס"פג). ולכן נראה שאף המהרי"ט מודה בנד"ד שי"ל שהטעם שמועיל שומע כעונה הוא משום שליחות כיון שבה השומע עצמו עומד שם בשעת הברכה.

הרי לפי זה שפיר י"ל שהטעם שמועיל שומע כעונה הוא משום שליחות, ולכן אין זה נחשב כאילו השומע עצמו ממש מברך, אלא שלוחו מברך בעדו, ולכן אין הפסק לגבי השומע מעכב הדבר אם הוא עדיין שומע כל הברכה.

הברכה כיון שבזה אנו אזלינן אחר הדבור שיוצא מפיו הקורא בלבד, וכיון שהוא אינו מפסיק, כך י"ל לגבי השומע. ואף שמצד השמיעה אנו אמרינן שאין להפסיק מ"מ כיון שההפסק הוא לצורך הברכה דהיינו שבזה הוא מפרסם שהוא מסכים לדברי המברך אז אין בענייה זו שום הפסק.

ולכן למסקנה י"ל שלאנשים שכבר נהגו לענות ברוך הוא וברוך שמו שפיר י"ל שהם יי"ח, ואף לאלו שנהגו שאין לענות מ"מ אם בדיעבד הם ענו יי"ח. מ"מ אם אין מנהג ידוע בזה יש לחוש לכתחילה לדעת הדבר שמואל ודעימיה ואין לענות ברוך הוא וברוך שמו לברכה שהוא רוצה בה לצאת יי"ח.

סימן יג.

שאלה: האם מי ששכח לומר יעלה ויבא בברכת המזון ביו"ט צריך לחזור או לא.

תשובה: (א) זה תלוי במחלוקת ראשונים כמבואר בב"י ב"קפח. שלדעת הרשב"א יש חיוב לאכול פת רק בליל ראשון של פסח וסוכות, ולכן רק בלילות אלו צריך לחזור לברך ברכת המזון אם הוא שכח לומר יעלה ויבא, אבל לדעת ראשונים אחרים בכל יו"ט יש חיוב לאכול פת, ולכן יש חיוב לחזור אם הוא שכח לומר יעלה ויבא. ונראה מסתימת לשון של מרן בשו"ע בס"קפח. ו. שצריך לחזור בכל יו"ט ודלא כדעת הרשב"א.

וראיתי באחרונים שסברו שי"ל בזה ספק ברכות להקל אפילו כנגד מרן כמבואר בדבריהם, עיין בחדר לאלפים אות ו. ובן איש חי פ" חקת אות כא. וכה"ח אות כד. וכן הוא ביביע אומר ח"ו ס"כח. אות א. וח"ז או"ח אות א. ויחזו דעת ח"ה ס"לו. ולכן אין לחזור אם הוא שכח יעלה ויבא בברכת המזון אם לא שהוא ליל ראשון של פסח או סוכות, וכדעת הרשב"א.

וראיתי בשמש ומגן ח"א ס"יג. וח"ב ס"יט. וח"ג ס"ח. שכתב בזה שאין לומר הכלל של ספק ברכות להקל כנגד מרן כיון שיש לצרף כאן דעת הרדב"ז בח"א ס"רכט. שכל שיש מחלוקת במצוה ולא בברכה אין לומר סב"ל. ואף שבדרך כלל אין אנו סומכין על סברה זו של הרדב"ז, מ"מ כיון שלדעת מרן יש לחזור לברך בכל יו"ט 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

לצורך הוא אינו יוצא יי"ח. ולכן כיון שקי"ל ששומע כעונה הוא אינו כדבור ממש מהשומע אלא כתורת שליחות בלבד ע"י השמיעה, אז אין דבור של צורך נחשב להפסק כלל.

ועוד י"ל, שהלא תקנו חכמים לענות אמן אחר ברכת חבירו וזה אף אם הוא יוצא יי"ח בברכת חבירו, והלא אם אמרינן שזה כאילו הדבור ממש בא מפי השומע אז מצינו שהוא עונה אמן על ברכת עצמו וזה אסור, אלא צ"ל שאין זה דבורו ממש כמו שפירשתי לעיל. וכן הוא לענין העמידה שמרן פסק בס"קכד. ו. שאף אם הוא רוצה לצאת יי"ח ע"י הש"ץ שצריך לענות אמן, וצ"ל שאין זה כמו שהוא עצמו מברך הברכות שהלא הוא אסור לענות אחר ברכת עצמו, אלא נראה שאין זה דבורו ממש. וכן הוא בכה"ח שם אות לד. שכתב בשם הלבוש, "ואע"פ שהם יוצאים עכשיו בתפלת החזן, אינם כעונין אמן אחר ברכות עצמן, שהרי מ"מ הם אינם אומרים כלום אלא שומעים." ולכן נראה שאף אם הוא אמר ברוך הוא וברוך שמו, שאין זה כשהוא עצמו מפסיק ומשנה טבע הברכה, אלא הוא הפסק לצורך הברכות, שהוא מוסיף השבח והברכה להקב"ה ע"י אמירתו.

ועוד יש להביא ראיה לזה משמיעת הקדיש בתוך העמידה שלדעת הבה"ג ור"ח ורש"י ור"ן ומנהג העולם ומרן בס"קד. מותר לשתוק לשמוע הקדיש באמצע העמידה, ואף שהקשו ר"ת ור"י שאף זה הפסק כיון שאנו אמרינן שומע כעונה, מ"מ צ"ל שאין זה הפסק שאין זה כדבור ממש מפיו השומע וכדיבארתי לעיל. וכן הוא בב"ח בס"קד. שכתב, "ומיהו אין זה כל כך קשה דאע"פ דכשכיון לבו לשמוע חשוב כעונה ויוצא יי"ח, מ"מ לאו עונה ממש הוא אלא מחשבה בלבד לא הוי הפסקה והכי נקטינן."

(ה) **ולפי** זה מובן הענין של עניית הללוקה באמצע הפסוק בשעת הלל, שכיון שהשומע יי"ח ע"י הקורא, והקורא אינו מפסיק באמירת הללוקה שפיר י"ל שאף לגבי השומע אין כאן הפסק מצד הקריאה שאין זה כמו שהשומע עצמו קורא ההלל אלא הוא יי"ח ע"י קריאת חבירו. ומצד הפסק בשמיעה אף זה אין כאן כיון שהפסק הללוקה הוא בכלל צורך לקריאת ההלל, שהלא ע"י זה השומע מסכים ונותן דברי חיזוק להקורא ולכן אין זה הפסק מצד השמיעה, והוא מותר.

ולכן הכי י"ל לגבי עניית ברוך הוא וברוך שמו בשעת ברכת חבירו, שאין דבר זה נחשב כאילו השומע משנה טבע

ולפי זה יש לדון לגבי נדון דידן, שאם הוא אוכל פת ביו"ט אין שום הוכחה מן הפת אם הוא סובר שאכילת פת רשות או חיוב ביו"ט, שאף אם הוא רשות הוא יכול לאכול פת. ורק אם יש מחלוקת אם מאכל זה פת או לא (כגון בס"קסח יג.) והוא רוצה לקיים מצות סוכה באוכל זה בליל ראשון, י"ל שאם הוא תופס אוכל זה בידו זה מוכח שהוא סובר שזו פת, ושוב אין כאן ספק ברכה לדעת הרדב"ז כיון שבשעת הברכה הוא כבר פסק הדבר שמאכל זה הוא פת. וכל זה כיון שיש שינוי בגוף הפת עצמה, ולכן יכול להוכיח מן הפת עצמה שהוא סובר שזו פת והיא כשרה למצוה, ודלא כמ"ד שאין מאכל זה פת. וכן הוא בכל המצות בתשובת הרדב"ז יש שינוי הניכר בחפצא של מצוה שי"א שזה כשר וי"א שזה פסול. אמנם בנד"ד אין שום רמז בפת עצמה אם הוא סובר שיש חיוב לאכול פת ביו"ט או אם הוא רק רשות, ואין שום שינוי בפת כלל להוכיח ממנו מה היא דעתו. וכל ההכרעה לדבר זה היא באה רק אם הוא חוזר לברך ברכת המזון אם הוא שכח לומר יעלה ויבא, שבזה יש להוכיח שהוא מכריע שהעיקר כהמ"ד שיש חיוב לאכול פת ולכן מטעם זה הוא חוזר. הרי מצינו שבזה ההכרעה באה מן הברכה עצמה, דהיינו שעדיין יש ספק בדבר עד שהוא מוכיח מן חזרת הברכה שהוא סובר שיש חיוב לאכול פת ביו"ט. ולכן כיון שהספק מגיע עד אמירת הברכה אז אין אמירת הברכות של ברכת המזון בגדר של ודאי אלא היא בגדר של ספק ושפיר י"ל שהספק כאן בברכה, וספק ברכות להקל.

ולכן נראה שלא שייך לומר סברת הרדב"ז בנד"ד, ועדיין י"ל ספק ברכות להקל כנגד מרן, וכדעת הבן איש חי והיביע אומר הנ"ל, ולגבם י"ל "לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו".

סימן יד.

שאלה: האם יש לברך על מסטיק, והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"כו.

תשובה: (א) כתבתי בח"א שאין לברך על מסטיק, ויש לדמות דין זה למ"ש המרדכי במסכת תענית "גרסינן פרק היה קורא... דלמא הנאה קביל עליה, כתב ראבי"ה נ"ל כיון דאסיקנא דהנאה לא קביל עליה דיכול לכוס עצי קנמוץ קנל"א בלעז כדי ללחלות גרונו ולפלוט." וכן הוא בטור בס"תקסז. וז"ל "וכתב אבי העזרי שיכול ללעוס עצי קנמוץ ועץ המתוק ללחלח גרונו ולפלוט." וכן הוא בב"י

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 כתב השמש ומגן שיש לפסוק כאן כדעת מרן ויש לחזור כיון שהספק כאן הוא במצוה דהיינו אם יש חיוב לאכול פת ביו"ט, וכיון שאנו אומרים שיש חיוב לאכול פת שוב אין לומר ספק ברכות להקל ויש לחזור אם הוא שכח יעלה ויבא, ודלא כמ"ש היביע אומר.

(ב) ולענ"ד נראה שיש להליץ בעד היביע אומר ושאר האחרונים הנ"ל שכתבו שי"ל כאן ספק ברכות להקל אפילו כנגד מרן, וי"ל שלא שייך לומר כאן סברת הרדב"ז. ובתחילה יש להסביר סברתו, ונראה שאם יש מחלוקת במצוה אם היא כשרה או פסולה כגון בתפילין של רש"י שהם פסולים לר"ת, אז אם אנו מכריעים כדעת רש"י והמצוה כשרה אז שוב ליכא ספק בדבר והמצוה כשרה בגדר של ודאי, וממילא יש לברך עליה ואין ספק בברכה כלל כיון שכבר יש להוכיח מהמצוה שהיא כשרה, ולכן כשהוא בירך על המצוה אין עוד ספק בדבר. ונראה שיש לומר סברה זו רק כיון שהמצוה והברכה נפרדות זו מזו, וגם יש להוכיח ממה שהוא תופס חפצא המצוה בידו שהוא סובר שחפצא זה כשרה למצוה, כגון שכיון שהוא תופס התפילין של רש"י בידו, זה מוכיח שהוא סובר שהעיקר בהלכה כרש"י, ולכן ממילא הוא יכול לברך. הרי מצינו דבעינן הוכחה מן החפצא של מצוה עצמה איך הוא ההלכה, וכיון שיש הוכחה מן החפצא עצמה שוב אין ספק בדבר ואז הוא יכול לברך עליה ואין שום רמז של ספק בברכה, ולא בעינן שום הכרעה מן הברכה לדון אם מצוה זו כשרה או לא כיון שכבר יש הכרעה ממה שהוא תופס החפצא של מצוה בידו לקיים המצוה. וכן י"ל בכל המצות בתשובת הרדב"ז הנ"ל, דהיינו תפילין מגילה אתרוג לולב ציצית וספר תורה, שבכל אלו אם הוא תופס החפצא של מצוה בידו כדי לקיים המצוה, זה מוכיח שהוא סובר שחפצא זה כשרה, וכיון שכן כשהוא מברך אין ספק כלל בברכה עצמה, ולא בעינן שום הכרעה מן הברכה אם חפצא המצוה כשרה או לא. ולכן כיון שאין שום הכרעה מצד הברכה אין לומר שיש ספק בברכה אלא ודאי יש לברך כיון שכבר יש הכרעה מתפיסת החפצא של מצוה שהוא סבר שמצוה זו כשרה. וכן הוא, שאם ההכרעה באה מן הברכה אז ממילא י"ל שהספק הגיע עד הברכה עצמה וכיון שהוא מכריע מן הברכה שמצוה זו כשרה אז שפיר הוא לומר ספק ברכות להקל שעדיין יש ספק עד שהוא מברך, אבל אם ההכרעה בתפיסת החפצא של מצוה, אז כשהוא יברך שוב אין ספק כיון שהוא כבר פסק הדבר להיתר ויש להוכיח כן מתפיסתו בחפצא.

(ב) **ומצאתי** תנא דמסייע לי והוא הזרע אמת בח"א ס"פז. שהוא הביא דברי הרמ"א בס"תקסז. בשם הראב"ה והטור הנ"ל, וכתב, "וקשה דהלא הרוק מיהא קיבל טעם מאותה טעימה ואין לא מישתמיט שום פוסק לפרש דיפלוט הרוק, אלא צ"ל דבליעת הרוק אע"פ שקיבל מיתוק אינו חשוב כי אם הנאה ובתענית יחיד קי"ל דהנאה לא קיבל עליה". הרי אף שהוא יודע שודאי יש טעם ברוק, מ"מ הוא מותר לבלוע אותו. ונראה שודאי כוונתו לבלוע הרוק שבלי בליעת הרוק לא מצינו שהוא יכול "ללחלות גרונו".

וראיתי שם בזר"א שהוא הביא ראייה שמותר לבלוע הטעם ברוק מדברי הריב"ש בס"רפז. שכתב "דאפילו חצי שיעור היה לו להיות מותר בתענית יחיד משום דאכילה לחד קיבל עליה, וחצי שיעור אינו חשוב אכילה דאין אכילה בכל מקום פחות מכזית, אלא דאסרינן חצי שיעור משום דחזי לאיצטרופי לשיעור שלם, אבל טועם ופולט דלא חזי לאיצטרופי מותר." וכתב על זה הזר"א, "ואם כן ה"נ בליעת הרוק דלא חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, ודאי מותר בתענית יחיד אפילו אם הרוק קיבל מתוק כיון דהנאה לא קיבל עליה וק"ל." ונראה שכוונתו בזה היא שאף שהרוק מצד עצמו חזי לאיצטרופי עם רוק אחר, מ"מ אין איסור כלל בבליעת רוק בתענית, אלא כל חשש האיסור הוא לגבי הטעם, וכיון שבטעם אין בו ממש א"א לצרף טעם בלבד לכזית, ולכן לא שייך לומר בטעם בלבד דחזי לאיצטרופי, ולכן הוא מותר לבלוע בתענית. ולכן ממילא מותר לבלוע טעם אף אם הוא מתכוין לכך כיון שהוא מתכוין רק לדבר היתר, וזה דומה למי שמריח ריח טוב בתענית יחיד ומתכוין לכך, שאף שזה הנאה מ"מ הוא הנאת היתר ואף אם הוא מתכוין לכך הוא מותר. ולכן אף אם הוא מתכוין לבלוע טעם אין איסור שאין טעימה בכלל האיסור.

ואף שמרן בבדק הבית פליג על ראיית הראב"ה מדין של כס זנגבילא כיומא דכפורי, מ"מ כתב בזר"א אף מרן מודה לדין של עץ מתוק בשאר תעניות "דהא אין זה אלא הנאה והנאה לא קיבל עליה וה"ט דלא הוצרך הרב"י להביא היתר זה בשו"ע משום דכבר כתב בסע"א דבכל תעניות חוץ מיו"כ ות"ב מותר לטעום ולפלוט עד כדי רביעית דהנאה לא קיבל עליה ע"ש וכ"ש ללעוס עצי בשמים ועץ מתוק ולפלוט דמותר". הרי שדין זה אף לדעת מרן. וכן כתב המאמר בס"תקסז. בס"ק ג. לדעת מרן ע"ש.

ואף שבמסקנה כתב הזר"א בהשמטות הספר שהוא מסתפק בזה וכתב, "פירוש ולפלוט שכתב ראב"ה והרמ"א הנ"ל דקאי אעץ, אינו מוכרח די"ל דקאי ארוק

שם, וכן הוא ברמ"א בשו"ע שם. הרי שאף שהוא מכין להנאת גרונו או החיך על ידי הטעם מתוק, ואף שהוא ממילא בולע קצת הטעם ברוקו מ"מ אין זה נחשב אכילה בתענית, וכן אין לברך על הנאה זו. וא"כ ה"ה להמסטיק שדומה ממש לזה שאין לברך.

ונשאלתי לבאר הדבר לפי מה שמצינו לגבי לאקרי"ץ, שכתב הכה"ח בס"רב. אות קיג. "ואם כוסס הלאקרי"ץ או הצמרינ"ד ומבליע הטעם ופולט, נראה דמברכין רק שהכל, חיי אדם כלל נא. אות טו. ועיין לעיל אות סג." הרי נראה מזה שאף מי שלועס המסטיק ומבליע הטעם ופולט המסטיק שיש לברך שהכל.

ולענ"ד אין זה דמיון נכון, וכבר כתבתי בח"א לחלק שאין לדמות המסטיק להדין של מרן בס"רב. טו. שכתב "וכן המוצץ קנים מתוקות שהכל", אף דהתם הוא בולע הזיעה ופולט העץ, שזה אינו דהתם הזיעה יש בה ממש דהיינו שיכול לסחוט העץ ולשתות המשקה לבדו כמ"ש המ"ב שם ס"ק עו. משא"כ לגבי המסטיק שא"א לסחוט שום משקה ממנו וכן לגבי העצי קנמון והעץ מתוק א"א לסחוט מהם משקה, אלא יש להם טעם טוב בלבד, ולכן אין לברך על זה. וכן הוא שהראב"ה מדמה דינו להדין של כס זנגבילא כיומא דכפורי דפטור, ומצינו בפ"ח דיומא דכתוב בשם רבא "דכס פלפלי יבשתא כיו"כ פטור". הרי שדין זה מייירי ביבשתא ואין בו מיץ. ונראה שעץ המתוק בדין של הראב"ה והטור מועיל אף שאין בו מיץ בעץ, משום שהטעם גורם לרובי הרוק וע"י הרוק והטעם נאה הוא יכול ללחלות גרונו.

ונראה שהדין של לאקרי"ץ דומה לדין של קנים מתוקות, שאף שכתב החיי אדם הנ"ל "ומבליע הטעם", אין ללמוד מזה שיש רק טעם בליקרא"ץ אבל אין בו זיעה ומשקה, שכתב הנשמת אדם שם באות י. "לאקרי"ץ שאינו עומד רק לסחוט ממנו המיץ, וא"כ בודאי דהמין דומה לצוקר לאחר הבישול..." הרי אף בלאקרי"ץ יש מיץ ולא טעם בלבד, והוא מדמה זה לצוקר, דהיינו בקנים מתוקות הנ"ל. ולכן אין מזה ראייה שיש לברך על המסטיק, ששאני מסטיק שאין בו מיץ כלל אלא טעם בלבד, וזה דומה לעץ קנמון הנ"ל שמותר בתענית, ואין לברך עליו.

וכן יש לדייק מדברי הכה"ח הנ"ל, שאחר שהוא הביא דברי החיי אדם, הוא כתב, "ועיין לעיל אות סג." דהיינו בדין מוצץ משקה מן הפרי. הרי הוא מדמה הדין של לאקרי"ץ למוצץ משקה, דהיינו שאף בלאקרי"ץ יש מיץ וכהחיי אדם הנ"ל, משא"כ במסטיק שאין בו מיץ כלל.

ולפי זה יש להבין מ"ש המ"א בס"ר. בס"ק ט. שאחר שמרן הביא הדין של מטעמת, כתב המ"א "שלא מקרי הנאה אלא בתוך מעיו וא"כ ה"ה ללועס ופולט, עסי' תקסז." הרי נראה מזה שהשוה המ"א הדין של לעיסת קנמון להדין של מטעמת, אבל לענ"ד זה הוא רק לסברתו בס"תקסז. ס"ק ח. הנ"ל, אבל לדעת הרמ"א בס"תקסז. יש חילוק ביניהם דהיינו שהדין של קנמון יותר קיל כיון שאין בו מיץ ולכן הוא מותר בת"צ לדעת הרמ"א וכמ"ש הערה"ש הנ"ל.

וראיתי בשו"ת יצחק ירנן ח"ב ס"א. עמ"פ. שאף הוא סבר שאין לברך על מסטיק, וכן ראיתי בספר ברכת ה' ח"ב עמ" מא. ואילך, ובכלל דבריו הוא כתב, "אמנם ראיתי כעת להרב"צ א"ש זצ"ל בספר אור לציון ח"ב פ"יד. אות ח. שפסק לברך שהכל על מסטיק, ובהערה שם ביארו דלא גרע ממוצץ קני סוכר שמברך שהכל, דהכא נמי יש במסטיק סוכר ומוצצים אותו ע"כ. אולם באמת החילוק מבואר דשאני מציצת קנה סוכר שמוצצים ממנו מיץ ובולעים ממשות המיץ ולא רוק מוטעם בלבד, אבל בלעיסת מסטיק שמעורב בו סוכר טחון יבש שטעמו מעורב ברוק, בולעים רוק מוטעם בלבד בלי שום ממשות מיץ, לפיכך אין לברך." וזה כמו שביארתי לעיל.

ואל תשיבני שיש כאן חשש של נהנה מן העולם הזה בלא ברכה וכאילו מעל, ולכן אין לומר כאן ספק ברכות להקל ויש לחוש לאלו שסוברים שיש לברך על המסטיק. וכן ראיתי בריטב"א בשבת כג. בד"ה אמר אביי, דאין לאכול בלא ברכה כשיש ספק בדבר שהוא כנהנה מקדשי שמים" ע"ש. וכן הוא בדבר משה ח"ג או"ח ס"יד. שכתב סברה זו שאין לומר סב"ל לעשות מעשה לאכול בלא ברכה. וכ"כ החכמת שלמה באו"ח ס"קעט. ע"ש. מ"מ אין זה דעת השו"ע שמצינו בכמה מקומות שלדעת מרן וגם לדעת הרמ"א יש לומר סב"ל אף באופן שהוא אוכל בלי שום ברכה, עיין במרן או"ח ס"קסז. ט. וס"קעד. ד. וברמ"א בס"קעח. ב. ובס"רי. ב. ועיין ביחזק דעת ח"א ס"טו. בהערה שם שהוא ביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו.

ולכן למסקנה נראה שאין לברך על מסטיק וכמו שכבר כתבתי בח"א ס"כו. ע"ש.

סימן טו.

שאלה: האם מי שאכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית ממאכל אחר יכול לברך בורא נפשות.

מוטעם... וא"כ אית לן למיחש שלא לעשות כן לכתחילה אם לא במקום צורך גדול". הרי נראה כאן שאין לו לבלוע הרוק שיש בו טעם מתוק ודלא כמו שהוא כתב בגוף התשובה שהוא מותר לבלוע הרוק אף שיש בו טעם. מ"מ נראה מלשונו שהוא כתב, "אית לן למיחש" שהוא כתב כן בדרך חומרא ביום תענית אבל הלא לגבי ברכות הוא דבר יותר חמור לברך כשיש ספק ברכה לבטלה, ולכן בזה י"ל אית לן למיחש שלא לברך, כיון שיש לחוש שאין בליעת הרוק שיש בו טעם מתוק צריך ברכה. ולכן נראה שאף הזר"א מודה בנד"ד שאין לברך על מסטיק.

ועוד ראיתי שם בזר"א שהוא הביא מ"ש הספר חסידים בס"רנג. "הרוצה שלא ירוק בבה"כ תדיר וכו' ילעוס קודם שיבא לבה"כ שורש שקורין ליקרי"ץ אבל ביום תענית לא ילעוס בהשכמה מפני שהמתיקות יהיה בפיו ובערב ט"ב לא יאכל שורש מתוק וכיוצא שישאר הטעם וכשבולע הרוק בולע המתיקות." הרי שאין ללעוס ליקרא"ץ ביום תענית. וכן כתב הזר"א לפרש דברי הספר חסידים, "י"ל דבכל התעניות אסר". ולענ"ד אין זה קושיא על מה שכתבתי ואין זה סותר דין הראב"ה והטור והרמ"א הנ"ל, שי"ל ששאני לאקור"ץ שיש בו מיץ ממש כמ"ש הנשמת אדם הנ"ל, ולכן אין לבלוע הטעם כיון שיש בו ממשות של מיץ בתוך הרוק, משא"כ בעץ מתוק בדין הראב"ה שהוא כפלפלי יבשתא שיש רק טעם בלבד ואין בו מיץ כלל, שמותר לכוון לבלוע הרוק והטעם מתוק כדי ללחלות גרונו. ועיין בזר"א שנראה שהוא השוה הדין של לאקרי"ץ לדין של הראב"ה, ולענ"ד נראה שיש לחלק ביניהם כמו שכתבתי.

(ג) **ולפי** מה שביארתי יש לתרץ קושית המ"א בס"תקסז. על הרמ"א, שאחר שהרמ"א הביא דין הראב"ה הנ"ל, כתב המ"א בס"ק ח. "משמע דאף שאר אוכלין מותר ללעוס ולפלוט, משמע לפי מ"ש רמ"א סע"א. דבכל תענית צבור אסור טעימה א"כ ה"נ אסור לטעום וא"כ תימה האין כתב רמ"א בלבד ביה"כ דאסור הל"ל בכל ת"צ אסור, לכן נ"ל לאסור בכל ת"צ." וכן הוא בגר"א. אלא נראה לענ"ד שיש לחלק שאין לדמות לעיסת קנמון ובשמים לדין מטעמת בסע"א. שלגבי מטעמת יש משקה ממש בתוך פיו ואף אם הוא פולט מ"מ נשאר קצת בפיו, אבל בלעיסת קנמון וכדומה, אין שום מיץ או משקה נכנס בפיו מן הקנמון, אלא טעם בעלמא וכדביארתי לעיל, ולכן הרמ"א מקיל בדין זה. ושוב ראיתי בערוך השולחן שכתב חילוק זה לדעת הרמ"א, וז"ל "דכיון שאין בזה לחלוחית מים לא חיישינן לה דאינו אלא כריח בעלמא (ומיושב קושית המ"א ס"ק ח.)." הרי כדביארתי, וששתי.

בשבעת המינים הוא יכול לברך בנ"ר, עיין בפרישה באות יא. שכתב שהר"י אזיל לטעמיה שסבר דברכה בנ"ר א"צ שיעור. אמנם הרא"ש חולק בזה וכתב שאין לברך כלל על פחות מכזית של שבעת המינים. ונראה שטעמו הוא שאף שכן הוא ששבעת המינים הם בכלל שאר מאכלות שהגוף נהנה מהם, מ"מ אף לגבי בנ"ר אין לברך על פחות מכזית ועוד שאין זה העיקר ברכה של השבעת המינים. וכן כתב הרא"ש בברכות לח: באות טז. "דמסתבר דעל מין דראוי לברך עליו מעין שלש, בשביל חסרון השיעור לא שייך ביה ברכה אחרת". ונראה שלהרא"ש אף שהוא מודה ששבעת המינים הם כשאר מאכל ובכלל מאכל יש הנאה לגוף, מ"מ כיון שלא תקנו ברכה אחרת על השבעת מינים אז אין לו רשות לברך. אמנם עדיין י"ל שהשבעת המינים ראויים להצטרף לחצי זית של מאכל אחר כדי לברך בנ"ר, שאף שאין בשבעת מינים ברכה זו, מ"מ עדיין הם כשאר מאכל שהגוף נהנה מהם, ומשום זה ראויים הם לצירוף.

שוב ראיתי שכן כתב סברה זו במחצית השקל בס"ר. וז"ל, "כיון דאין שיעור בשבעת מינים ומצד הדין גם על שבעת מינים ה"ל לברך בנ"ר אלא מצד חשיבותו קבעו לו ברכה מיוחדת, וכיון דאין בו כשיעור וא"ל לברך ברכה המיוחדת לו עכ"פ לא גרע משאר אוכלים שאינן משבעת מינים ומצטרף לחצי זית מין אחר, והוי כאלו אכל כשיעור מפרי שאינו משבעת מינים דמברך בנ"ר. ע"ש. ונראה שכיונתי לדעתו.

וכן נראה שהוא כוונת הבית יהודה בח"ב ס"צח. שכתב, "ומיהו ברכת בנ"ר עכ"פ חייב לברך, דהרי אכל בין הכל שיעור כזית והויא אכילה מעלייתא להתחייב בברכה דהרי נתמלא כריסו באכילת הפירות וחייב להודות לשם על ההנאה שנהנה". ע"ש. הרי שמצד שהשבעת מינים הם כשאר אוכל שהגוף נהנה מהם, מועיל זה לצירוף. אמנם אה"נ שאין לברך בנ"ר על השבעת מינים אם הוא אוכל כזית מהם שלא תקנו ברכת בנ"ר עליהם, אבל צירוף שאני וכיון שיש לברך על החצי זית של שאר מאכל אם לא מטעם חסרון שיעור, אז שפיר הוא שמועיל השבעת המינים להשלים השיעור כיון שאף בהם הגוף נהנה.

וכן נראה סברת האג"מ באו"ח ח"א ס"עד. שכתב, "דחזינן ששייך בנ"ר על כל דבר בעצם דהא אף פחות מכשיעור פת ויין מצטרפין להתחייב בנ"ר". ואף שהוא הוסיף על זה לכתוב שיש לברך בנ"ר במקום ברכה מעין שלש אם אחד אינו יודע לברך ברכה מעין שלש, ולענ"ד אין זה נכון כיון שלא תקנו חכמים בנ"ר במקום ברכת

תשובה: א) **לדעת** הכנה"ג והמ"א בס"ר. שפיר הוא לברך בורא נפשות, ואף שמצינו בהגהות רעק"א שם שהוא הקשה על זה כיון שמצינו בס"רח. שאין בנ"ר פוטרת ברכה מעין שלש ולכן נראה מזה שאין לברך שום ברכה, מ"מ כבר כתבתי בח"א ס"כז. להסביר דעת הכנה"ג והמ"א בזה שאין כאן סתירה לדעתם. ונשאלתי לבאר החילוק ביותר ביאור.

לענ"ד נראה שיש שתי מדרגות בכל שבעת המינים, אחת היא שהם מאכל ככל שאר מאכלות שאדם נהנה מהם, ומצד זה הם ראויים לברכה בורא נפשות, אבל המדרגה השניה היא שהם חשובים, ולכן מצינו שכתב הטור בריש ס"רח. "על חמשת המינים שהן גפן ותאנה ורמון וזית ותמרה, שנשתבחה בהן א"י... מברכין לאחריהן ברכה אחת מעין ג', ולפנים תתבאר שמתוך חשיבותן קבעו להם ברכה בפני עצמן". הרי שהטעם שיש ברכה מיוחדת להחמשת מינים הוא מפני החשיבות. וכן לגבי הה' מיני דגן כתב הטור שם, "שהן גם כן חשובין שנשתבחה בהן ארץ ישראל". ולכן משום החשיבות תקנו לברך ברכה מעין שלש. ועוד אף שעדיין השבעת המינים הם אוכל כשאר אוכל, מ"מ כיון שגם יש בהם חשיבות אין מועיל ברכת בנ"ר במקום ברכה מעין שלש.

אמנם כשאחד אוכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית משאר מאכלות, בשלמא י"ל לגבי השבעת המינים שאין כאן שיעור של כזית של חשיבות כדי לברך ברכה מעין שלש, אבל הלא שבעת המינים עדיין הם כשאר מאכלות שהוא נהנה מהם כמו שכתבתי לעיל, ולכן מצד מדרגה זו הם ראויים להצטרף לשאר מאכלים כדי שיהיה כזית של הנאה לגוף, ולכן ממילא יש לברך בנ"ר. ולכן אין הדין של ברכה על שבעת המינים כשהוא אכלם לבדם, שאין מועיל בנ"ר, דומה להדין של צירוף של חצי זית שבעת המינים וחצי זית שאר מאכל, ששפיר הוא לברך בנ"ר, שדין הראשון תלוי בחשיבות, ודין השני תלוי בנאה לגוף.

ב) ולפי זה יש לדון במחלוקת בין הר"י והרא"ש בטור ס"ר. שלדעת הר"י מי שאכל פחות מכזית של שבעת המינים צריך לברך בורא נפשות, אבל הרא"ש סבר שאין לברך בנ"ר על פחות מכזית. ונראה שדעת הר"י היא ששפיר הוא לברך בנ"ר כיון שבשלמא שאין כאן שיעור כזית ולכן אין לברך ברכה מעין שלש, מ"מ עדיין הוא יכול לברך בנ"ר כיון ששבעת המינים הם גם כן כשאר מאכלות שהגוף נהנה מהם, וכמו בשאר מאכלות הוא סבר שיש לברך בנ"ר אף בפחות מכשיעור של כזית, אז אף

מאכלות שהגוף נהנה מהם, והם ראויים לברכת בנ"ר אלא שלא תקנו כן, ולכן הם ראויים לצירוף. אמנם אם יש ספק על כזית של איזה מאכל אם יש לברך עליו ברכה מעין שלש או לא, אז אין לברך עליו בנ"ר, שתקנו חז"ל שאם יש חשיבות של שבעת מינים אין בנ"ר מועיל במקום חשיבות.

וגם כתבתי שם, "אמנם אין לומר להיפך, דהיינו שיש לברך ברכה מעין שלש בצירוף חצי זית של אוכל אחר, שזה אינו, כיון שבברכה של מעין שלש בעינן חשיבות ואין צירוף חצי זית אחר מועיל לחשיבות, משא"כ בברכה של בנ"ר דבעינן רק כזית של אוכל ולא חשיבות, ולכן אף אם יש קצת אוכל ששייך לומר עליו בנ"ר יכול לברך ברכה זו. ולפי זה דברי המ"א אתי שפיר, וכן י"ל בעד המ"ב שבס"ר. ס"ק פא. הוא פסק כהמ"א, וגם בס"ר. ס"ק א. הוא פסק שמצטרף חצי זית של ז' מינים עם חצי זית של אוכל אחר לברך עליו בנ"ר." וזה מובן.

מ"מ כל זה כתבתי להסביר דעת המ"א, אבל לדינא כיון שמצינו שיש כמה אחרונים שחולקים עליו, אז צריך לומר בזה סב"ל, וכמו שמצינו ביביע אומר ח"א ס"יב. וגם יש לצרף כאן מ"ש רש"י בספר פרדס גדול ס"ע. שבנ"ר היא רשות ולא חובה, וכן הוא ברוקח ס"שמב. ועוד. ולכן לפי זה למה לו לברך בנ"ר אם אין כאן חובה, ובפרט שיש כאן חשש של ברכה לבטלה.

וכעת יצא לאור יביע אומר ח"י וראיתי בס"יט. שהוא האריך בזה כיד ה' הטובה עליו, ושם באות ד. הוא הזכיר בחסדו שכתבתי על זה בארחותיך למדני ח"א ס"כז. מ"מ הוא כתב עלי שאני טרחתי ליישב דעת הכנה"ג והמ"א, ושדברי אינם מחוורים. ולענ"ד כן הוא שטרחתי ליישב דעת הכנה"ג והמ"א, שמצוה עלינו לטרוח ליישב מה שכתבו גדולי האחרונים ואין לדחות דעתם בלי עיון ועמל, ומה שכתבתי להסביר דעתם נראה לי נכון, ונראה שכיונתי לדעת המחצית השקל הנ"ל בזה. מ"מ אף שיש ליישב דעתם מסברא, מ"מ אין זה מספיק כדי לברך כיון שמצינו שיש חולקים עליהם, ולכן שפיר הוא לומר כאן סב"ל וכדעת היביע אומר בזה וכמו שכבר כתבתי בח"א ס"כז.

סימן מז.

שאלה: האם מותר לברך ברכת אילנות על אילן אחד.

מעין שלש, מ"מ הסברה שהוא כתב ששייך בנ"ר על כל דבר בעצם נכון הוא, דהיינו שהחוש מעיד שיש הנאה לגוף מכל מאכל, ובזה י"ל שטעם זה מועיל לצירוף כדביארתי לעיל.

ג) ולענ"ד יש לדמות סברה זו למ"ש המ"א בס"קסח. ס"ק יג. שאם קבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין אף שאכל בשר עמה ודברים אחרים, ואלו אכלה לבדה לא היה שבע ממנה, אפ"ה מברך המוציא וג' ברכות ע"ש. הרי מבואר שאף שאין ברכת המזון פוטרת את הבשר בפני עצמו כנראה ממרן ס"רח. יז., מ"מ הבשר מצרף עם פת הבאה בכיסנין כדי לברך ברכת המזון, שהלא בעינן שביעה כדי לברך ברכת המזון על פת הבאה בכיסנין, ולכן כיון שיש שביעה בצירוף ע"י הבשר שפיר לומר שמצד זה יש צירוף כדי להשלים השיעור כדי לברך ברכת המזון. ולפי זה כן הוא בנד"ד שאף שאין ברכת בנ"ר פוטרת ברכה מעין שלש, מ"מ השבעת מינים מצרפים כדי לברך בנ"ר כיון שעדיין יש הנאה לגוף. ואף שכתבתי בח"א ס"כד. שאין לצרף שאר מאכלים לפת הבאה בכיסנין כדי לברך ברכת המזון ודלא כהמ"א הנ"ל, מ"מ זה מפני דשני דברים דלא שוו בשיעוריהן אינם מצטרפים כמ"ש הברכ"י בס"קסח אות יג. ועוד שאין שאר מאכלים נחשבים מין שביעה כמ"ש הבית יהודה הנ"ל וז"ל "לפי הנראה פשוט דלא שייך ברכה מעין שלש כיון דליכא שיעור ממין שביעה, שהרי אם היה בכגון זה בפת פחות מחצי שיעור אם השלים השיעור בדבר אחר ודאי דלא מברך ברכת המזון דהא בעינן כדי שביעה מדאורייתא או בכזית מדרבנן". הרי שאר מאכלות אינם מצטרפים אלא אם הם מין שביעה, ולכן אין לברך ברכת המזון, עיין מה שביארתי עוד בזה בח"א שם. אמנם בנד"ד שהכל מסכימים שיש הנאה לגוף משבעת המינים, אז שפיר הוא לומר שהם מצטרפים לחצי זית של שאר מאכלות כדי לברך בנ"ר, אף שאם הוא אכלם לבדם אין מועיל בנ"ר כדביארתי לעיל.

ולפי זה מובן מה שכתבתי בח"א ס"כז. בענין זה, דהיינו "שבס"רח. הספק הוא אם אוכל זה מז' המינים או לא, ולכן אין לברך בנ"ר כיון שיש ספק שמא זה מז' המינים ולא שייך לומר בנ"ר כלל שאין זה ברכה כוללת, אבל בס"רי. הוא כבר אכל חצי זית של אוכל אחר ושייך לומר בנ"ר בתורת ודאי, אלא מצד אחר הוא אינו יכול לברך כיון שיש חסרון שיעור של כזית, ובזה שפיר אמרין שיש לצרף הז' מינים ויכול לברך בנ"ר כיון שהוא רק משלים השיעור, והשייכות של בנ"ר כבר היתה שם." ולפי מה שהסברתי לעיל זה אתי שפיר שאף השבעת המינים כשאר

"מלכי" וכן הוא בברכה עצמה הלשון הוא "לבריותיו", ומ"מ מצינו שם שרב ששת בירך על מלך אחד.

וכן מצינו לגבי ברכת מחיה המתים, שכתוב שם בגמרא "הרואה את חבריו... לאחר יב' חדש אומר ברוך מחיה המתים" הרי אף שלשון הברכה הוא בלשון רבים, דהיינו "המתים", מ"מ יש לברך ברכה זו אף על חבר אחד.

ולפי זה כן י"ל לגבי ברכת אילנות שאף שאמרו חכמים "וחזי אילני" ואף שלשון הברכה הוא כולל "אילנות טובות", מ"מ עדיין יש לברך ברכה זו על אילן אחד, כדמצינו בשאר ברכות כדביארתי לעיל.

(ב) ויש להביא עוד ראיה לזה, והיא בברכות נח: שכתוב שם, "ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו". וזו ברכה משונה מברכת אילנות, שברכת אילנות היא בברכות מג: והברכה כאן של שככה לו בעולמו היא בברכות נח: ויש לברך אותה בכל ימות השנה, ודין זה הוא בשו"ע ס"רכה. י. ואינו בס"רכו. בדיני ברכת אילנות בימי ניסן. וכן כתב הפתה"ד בס"רכו. אות ד. "ואותה ברכה כיון שאינה על הלבולב אלא על ראית גוף האילנות טובות לאו ביומי ניסן דוקא אלא כולי שתא זימנה שהרי האילנות קימין כל ימות השנה." ע"ש. ומ"מ מצינו בירושלמי שיש לברך ברכה זו אף על בהמה אחת, וכן הוא בב"י בסוף ס"רכה. שכתב, "בירושלמי אפילו פרה נאה וחמור נאה מברך שככה לו בעולמו". וכן הוא בשו"ע שם שכתב, "הרואה אילנות טובות ובריות נאות אפילו עובד כוכבים או בהמה אומר בא"י אמ"ה שככה לו בעולמו". הרי מרן השוה הבבלי והירושלמי והוא כוללם ביחד, שאין מחלוקת ביניהם. ולכן מצינו שאף שלשון הבבלי הוא, "ראה בריות טובות", מ"מ יש לברך ברכה זו אף על בהמה אחת, ולכן כך י"ל לגבי האילנות בדין זה, שאף שכתוב בבבלי "אילנות טובות" עדיין יש לברך שככה לו בעולמו על אילן אחד. ולכן יש ללמוד מכאן לברכת אילנות בימי ניסן שאף שכתוב בגמרא "וחזי אילני" בלשון רבים, מ"מ אף ברכה זו יש לברך על אילן אחד.

(ג) ולכאורה נראה שיש להקשות על זה מדין הרואה קברי ישראל בשו"ע ס"רכה. יב. שכתבו האחרונים שאין לברך ברכה זו על קבר אחד עיין בבאר היטב שם ס"ק ח. שיש מחלוקת בזה בין הרדב"ז שסבר שיש לברך על קבר אחד ובין ההלכות קטנות שסבר שאין לברך על קבר אחד, אלא כתב הכה"ח שם באות לט. שאף הרדב"ז איירי בקבר אחד

תשובה: (א) כתוב בברכות מג: "אמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מבלבלי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום..." משמע מהלשון של "אילני" שהוא לשון רבים, דמיעוט רבים שנים. וכן נראה מלשון של מרן בשו"ע ס"רכו. א. שכתב, "וראה אילנות". הרי משמע שנים או יותר. וכן ראיתי להחיד"א במורה באצבע ס"ז. אות קצח. שכתב, "ישתדל לברך ברכת אילנות בימי ניסן והמדקדקים מקפידים שיהיה בניסן דוקא ויהיה שתי אילנות ויוצאים לשדה לברך". וכן הוא בחסד לאלפים אות כג. "היוצא בימי ניסן וראה שני אילנות..." וכן הוא במועד לכל חי ס"א. אות ט. שכתב "ויהיו שתי אילנות". וכן הוא בפתה"ד באות א. שכתב, "דאילני דש"ס אינו אלא ב' אילנות דלא סגי באחד". וכן הוא בכה"ח באות ב. שכתב, "ומיעוט רבים שנים" ע"ש. ועוד י"ל שנוסח הברכה בלשון רבים, דהיינו "אילנות טובים", משמע שאין לברך על אילן אחד. וכן ראיתי בציץ אליעזר ח"יב. ס"כ. אות ז.

ולענ"ד נראה שיש לדון בזה שי"ל דהא דכתוב בגמרא "אילני", לאו דוקא הוא אלא אף באילן אחד סגי, ומ"ש גמרא הוא בדרך רגיל דהיינו שכמה פעמים מצינו כמה אילנות ביחד ולכן כתוב "אילני" אבל אין זה לעיכובא ואף על אילן אחד יש לברך, שברכה זו אינה דוקא על אילן זה שהוא לפנינו אלא היא ברכת שבח על כל האילנות בעולם בין על מה שלפנינו ובין על מה שאינו לפנינו, ורק ראיה באילן אחד בעינן כדי שיהא יכול לברך על כל האילנות בעולם.

וכן מצינו לגבי שאר ברכות כגון מ"ש מרן בס"רכד. ו. "הרואה חכמי ישראל אומר בא"י אמ"ה שחלק מחכמתו ליראיו". וכן הוא לשון הגמרא בברכות נח. ע"ש. והלא יש לברך ברכה זו אף על חכם אחד, אף שלשון הגמרא והשו"ע הוא 'הרואה "חכמי" ישראל', דהיינו בלשון רבים. וכן מצינו בברכות נח: שכתוב שם, "רב פפא ורב הונא בריה דרבי יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא אמרו ליה בהדי דחזינך ברכינך עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחיינו". הרי שאף על חכם אחד יש לברך אף שאמרו הגמרא לעיל "הרואה חכמי ישראל" בלשון רבים, ואף שהלשון של ברכה הוא לשון רבים דהיינו "ליראיו".

וכן הוא לגבי ברכת מלכים, שכתוב בברכות נח. "הרואה... מלכי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מכבודו לבריותיו". הרי הלשון כאן הוא לשון רבים שכתוב

הראשון בעינין הרבה קברות רק מפני שהנוסח הברכה הוא "יודע מספר כולכם" ובעינין מספר שאדם אינו יכול להכיר ולידע, משא"כ לגבי ברכת אילנות שאין הברכה על המספר של אילנות, ולכן יש לברך ברכת אילנות אף על אילן אחד. ועוד י"ל שלתירוצו ראשון אף אם יש חמשה או ששה קברות לפניו אין לברך כיון שעדיין יכול האדם להכיר המספר, משא"כ לגבי ברכת אילנות שאף האחרונים הנ"ל סברו שיש לברך על שני אילנות, ולכן ע"כ צריך לחלק בין ברכת אילנות וברכת הקברות.

וראיתי בהלכות קטנות ח"א ס"ריב. שכתב לגבי ברכה זו, "ואפשר דלא נתקנה על יחיד דשמא לא הגיע זמנו והוי דומיא דמרים מגדלא (חגיגה ד.) ואינו בדין. והרדב"ז כתב דעל קבר אחד נמי מברך, וקשה תיבת אתכם לנוכח." ויש לדקדק כאן, שמשמע שההלכות קטנות איירי אף על קבר אחד לבדו ואין שם בית הקברות, שהוא לא כתב קבר הניתוסף כדמצינו ברדב"ז, ולכן נראה שהוא פירש שהרדב"ז תופס העיקר כתירוצו השני וכדפירשתי לעיל שאף על קבר אחד לבדו יש לברך כיון שהברכה חל על כל הקברות חדשים בעולם. ואף שההלכות קטנות חולק על הרדב"ז זה רק משום שני טעמים, אחד הוא משום שמא מת זה אינו בדין, והשני הוא שהלשון של הברכה לנוכח, דהיינו אתכם. ושני טעמים אלו לא שייך לגבי ברכת אילנות שאין ספק שאילן זה כשר לברכה ולא דומה למת שיש ספק בו אם יש לברך עליו כיון ששמא הוא אינו מת בדין, וגם לא מצינו שנוסח ברכת האילנות הוא לנוכח, ולכן אף לדעת ההלכות קטנות כאן שפיר הוא לברך על אילן אחד. ולכן מצינו שבין לדעת הרדב"ז ואותו גדול, ובין לדעת ההלכות קטנות כאן אין שום איסור לברך ברכת האילנות על אילן אחד. (ועיין לעיל לגבי דעת ההלכות קטנות בח"ב ס"כח.)

(ד) **ועוד** יש להביא ראיה לזה מברכת נהנין וברכת המצות. מצינו שהברכה על מזונות הוא בלשון רבים, דהיינו "בורא מיני מזונות", ואף אחד לא אמר שיש לברך ברכה זו דוקא על שני מיני מזונות. וכן מצינו כמה פעמים לגבי ברכת המצות שהן בלשון רבים ועדיין יש לברך על חפץ אחד. וכן הוא לגבי טבילת כלים, שאף אם אחד בירך "על טבילת כלים" על כלי אחד עדיין הוא יצא, וכן הוא בפר"ח ביו"ד ס"קכ. ס"ק יא. שכתב, "אם על כלי אחד בירך על טבילת כלים יצא דאכלים בעלמא קאי." ולדעת הערוך השולחן שם באות כב. אף לכתחילה יש לעשות כן. וכן י"ל לגבי על נטילת ידים שאם אחד נטל רק יד אחת כיון שיש מכה על יד אחרת עדיין יש לברך בלשון רבים על

שהוא נוסף על שאר קברות בבית הקברות, אבל על קבר אחד ממש שהוא לבדו נראה מדברי הכה"ח שאין לברך. וכן פסק המ"ב בס"ק טז. "ואם היה שם רק קבר אחד י"א שאין לומר ברכה זו כי נתקנה בלשון רבים." ולכן הכי י"ל בנד"ד שכיון שנתקנה ברכת אילנות בלשון רבים אין לברך על אילן אחד.

אלא נראה שאין להביא ראיה לנד"ד מדין הרואה קברי ישראל. ובתחילה יש לבאר דעת הרדב"ז והוא כתב בס"תתקצט. (תקסט.) לגבי ברכה זו, "ראיתי לאחד מן הגדולים שכתב בתשובה, נ"ל שאם ח"ו נתחדש בו דבר וניתוסף עליו שצריך לברך עליו ברוך היודע מספר כולכם כי על אותו שניתוסף לא בירך ע"כ. ואם בדבר ספק לא יברך בתוך שלושים יום. וא"ת הא תינה אם נתחדשו בו רבים שייך למימר והוא יודע מספר כולכם והרי גם אנו יודעים המספר שניתוספו, וי"ל שאין הברכה על אותם שניתוספו אלא על כל המתים אלא מפני החדוש צריך לחדש ברכה אפילו תוך שלושים ומפני החדוש מברך ברוך היודע מספר כולכם. א"נ כיון שנתחדשו כאן נתחדשו ג"כ במקום אחר והוא אינו יודע מספרם ומברך על מנהגו של עולם והנלענ"ד כתבתי." ונראה מזה ששאני ברכה זו דבעינן מספר בקברות עד כדי שאדם אינו יכול להכיר ולידע המספר והוא דבר שהוא גלוי רק לפני הקב"ה (כמו שמציני לגבי הכוכבים שכתוב לגבם "מונה מספר לכוכבים"), ולכן מצינו שנוסח הברכה הוא "היודע מספר כולכם". ולכן משום טעם זה דנו אותו גדול והרדב"ז האם יש לברך על קבר אחד, שהלא הכל יודעים שיש שם רק קבר אחד ואין הוא יכול לומר שרק הקב"ה יודע המספר. ולכן סברו שרק על קבר שניתוסף יש לברך, שבזה י"ל שהמספר שאנו לא יודעים הוא המספר של כל הקברות באותו בית הקברות (וזה התירוצו הראשון) או המספר של כל המתים חדשים בעולם (וזה התירוצו השני). אלא נראה שיש נ"מ בין שני התירוצים ברדב"ז שלתירוצו הראשון שסבר שהמספר הוא רק לגבי הקברות באותו בית הקברות י"ל שרק בקבר הניתוסף יש לברך, אבל לתירוצו שני אף אם יש רק קבר אחד לבדו ואין שם בית הקברות כלל עדיין יש לברך כיון שהמספר הוא על כל המתים חדשים בעולם. ונראה שתירוצו זה הוא רק לדעת הרדב"ז שלאותו גדול בעינין דוקא קבר הניתוסף במקום שכבר יש שם קברות שעל אותו קבר הניתוסף אין לברך, והוא סבר כתירוצו הראשון.

ולפי זה אין להקשות מכאן על מה שפירשתי לגבי ברכת אילנות, שבשלמא לתירוצו השני יש לברך על אילן אחד כיון שהברכה חל על כל האילנות בעולם, ואף לתירוצו

אינם מועילים אלא ריבוי ממש בעיני כדמצינו בשדות וגנות. ואם זה כוונתו נראה שזה רק לכתחילה והוא אינו לעיכובא כלל שלא מצינו בפוסקים דין זה דבעינן הרבה אילנות, והראיה מדברי הרמב"ם אינה ראייה כיון שהרמב"ם איירי בדרך רגיל ואין ללמוד ממנו דיוק כזה. או אפשר לומר שההלכות קטנות כיון בדבריו לבאר שני דינים דהיינו דבעינן ריבוי אילנות, וגם בעינן יציאה לחוץ לעיר ששם המקום של שדות וגנות. ונראה שאף זה אינה לעיכובא והוא דיוק בעלמא.

ולענ"ד נראה שדברי ההלכות קטנות הנ"ל הם המקור לדברי החיד"א במורה באצבע הנ"ל, שכתב החיד"א שם, "והמדקקים מקפידים שיהיה בניסן דוקא, ויהיה שתי אילנות ויוצאים לשדה לברך". הרי נראה שהחיד"א כיון לההלכות קטנות שכתב דינים אלו, דהיינו ניסן דוקא, ואחר כך הוא כתב דבעינן "ריבוי אילנות" ופירש החיד"א דהיינו שני אילנות, ואחר כך הוא דקדק מלשון הרמב"ם דבעינן "יוצאים לשדה". ולכן מצינו שעל דברי ההלכות קטנות כתב החיד"א שזה רק להמדקקים, ונראה שהוא פירש לנו שאף ההלכות קטנות סבר ששלושה דינים אלו הם רק חומרא בעלמא ורק להמדקקים. ולכן אין ראייה כנגד מה שכתבתי בין מן ההלכות קטנות ובין מהחיד"א כיון שהם דברו רק להמדקקים כדיארת. ולכן שפיר הוא לומר שמצד הדין יש לברך ברכת אילנות אף על אילן אחד. ונראה שכיון שהפתה"ד והכה"ח אינם חולקים בפירוש על המורה באצבע י"ל שאף הם הסכימו להחיד"א ומה שהם כתבו דלא סגי באחד ומיעוט רבים שנים, דהיינו רק לכתחילה אבל אה"נ אם הוא בירך על אילן אחד אין כאן ברכה לבטלה.

ו) **ולכן** נראה מכל הנ"ל שיש לברך ברכת אילנות אף על אילן אחד, ואין לומר ספק ברכות להקל כאן שאפשי מחלוקת לא מפשינן וי"ל שהכל מודים להמורה באצבע שאין זה לעיכובא. ואף את"ל שיש חולקים, מ"מ כבר הוכחתי לעיל שהעיקר לדינא הוא שאף על אילן אחד יש לברך. ועוד יש לצרף כאן דעת הרדב"ז בח"א ס"רכט. שאם הספק במצוה ולא בברכה אין לומר ספק ברכות להקל, כגון שיש לברך על תפילין של רש"י אף שר"ת חולק עליו כיון שהספק הוא בתפילין ואינו על הברכה עצמה כגון שמא הוא כבר בירך או לא. ולכן אף בנד"ד י"ל שהספק על האילן אם הוא ראוי לברכה או לא, ולא על הברכה עצמה. וכן יש לצרף מ"ש המ"א בס"קנט. ס"ק טו. לגבי מחלוקת הפוסקים בנטילת ידים, שהוא כתב "כיון דמותר ליטול בו בשעת דחק יברך עליו דחשיב אצלו

נטילת הידים, עיין בזה בזבחי צדק ח"ב או"ח ס"יג. וברב פעלים ח"א או"ח ס"ח. וכן נראה מיו"ד רסז. יב. שיש לברך על מילת עבדים "למול את העבדים", משמע שכן הוא אף על עבד אחד. וכן הוא לגבי גרים בס"רסח. שיש לברך "למול את הגרים", דהיינו אף על גר אחד. וכתב הכה"ח בס"רסג. אות לח. לגבי נרות של שבת, "בדיעבד אם בירך להדליק נרות של שבת יצא ואפילו אם אינו מדליק רק נר אחד." ולכן כך י"ל לגבי ברכת אילנות שאף שהנוסח הוא בלשון רבים מ"מ עדיין הוא יכול לברך ברכה זו על אילן אחד.

ולענ"ד דין זה ברור ואף אין כאן חשש של ספק ברכות להקל, שאף שהאחרונים הנ"ל כתבו לברך על שני אילנות, מ"מ נראה שזה מפני שהם ראו דברי החיד"א הנ"ל במורה באצבע, ולכן הם תפסו בשיטתו. אלא נראה שי"ל שאף החיד"א מודה שאין איסור בדבר לברך על אילן אחד כיון שהוא כתב, "והמדקקים מקפידים... שיהיה שתי אילנות" הרי משמע שזה רק דקדוק והקפדה בעלמא ואין זה מעיקר הדין כלל. וזה כמו שמצינו לגבי ציצית בס"ח. ט. שכתב מרן "קודם שיברך יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים כדי שלא יברך לבטלה." והמקור לזה הוא הרא"ש שכתב שהמנהג העולם שלא לבדוק ורק מי שחרד לדבר ה' יש לבדוק כמבואר בב"י שם ועיין באחרונים שם. הרי שאף שזה דין בשו"ע מ"מ אין זה לעיכובא כלל כיון שזה רק למי שחרד לדבר ה'. וכן י"ל לגבי דברי החיד"א שרק המדקקים דהיינו החרד לדבר ה', מקפידים לברך על שני אילנות ולא שאר העם כיון שאין זה לעיכובא. ועיין מה שכתבתי בח"א ס"ח. אות י. בד"ה וראיתי, לגבי שמיעת ק"ש כשהוא בתוך הברכות של ק"ש, שכתב התה"ד בס"ג. שהמדקקים עצומים עיניהם והיו מנגנים בתיבה אחת או שתיים, משמע שאין זה מעיקר הדין כיון שהוא רק להמדקקים, וכן הוא בנד"ד. ושוב ראיתי בבדי השולחן בח"ב שכתב שדברי המורה באצבע הם רק לכתחילה. ולכן כיון שראינו שאין ראייה מדברי החיד"א דבעינן דוקא שני אילנות לעיכובא, שפיר י"ל שאף שאר האחרונים שאזלו כשיטת החיד"א סברו כן שאין זה לעיכובא.

ה) **ועכשיו** יש לבאר דעת ההלכות קטנות בדין זה, שהוא כתב בח"ב ס"כח. "ומאמרו יוצא בימי ניסן משמע דעל פרחי השקדים שממהרים הרבה קודם ניסן אין לברך, גם אין לברך אלא על ריבוי אילנות ודייק שם (בפירושו על שו"ע) מדברי הרמב"ם (פ"י דברכות הל"ג). היוצא לשדות ולגנות." משמע מדבריו דבעינן ריבוי אילנות כדמצינו בשדות וגנות, ולכן נראה מזה שאף שני אילנות

העיר שהוא כבר יצא משם) אף שעדיין השמש ברקיע כשהוא קרוב לקוטב הצפוני, וזה שיחי.

כתב המור וקציעה בס"שדס. "צ"ע איך ינהגו היושבים או הנוסעים במדינות הסמוכות לקוטב, שלפי רוב הקורבה מתארך היום, יש שיהיה חודש או שני חדשים יום אחד, וכן יותר עד שימצא מקום יתארך היום חצי שנה. וכן הלילה חצי שנה, ותחת הקוטב לא יש יום ולילה כלל, אלא כל השנה כולה הוא בין השמשות שם לפי שאין באותו מקום עלית ושקיעת השמש כי המשוה הוא אופקם, א"כ כיצד יעשו שם שבת. ונ"ל שיש למנות שם שבעה ימים שוים של כד' שעות שלנו ומחשב מיום שהגיע לשם, מונה הימים בשעות ומקדש שביעי כדרך שנזכר לעיל להולך במדבר. והובא דבריו במחבר"ר שם, והוסיף החיד"א על דבריו וכתב, "ואם כשהגיע לשם יודע איזה יום בשבוע עומד בו, מתחיל למנות הימים כד' שעות לכל יום ועושה שבת בזמנו בכד' שעות לפי מה שיודע שהוא יום שבת ופשוט". וכן הוא בכה"ח בס"שדס. אות ב. הרי אף שהוא יום בקוטב הצפוני כחצי השנה, מ"מ עדיין הוא צריך לשמור שבת ולקדש היום בברכת קידוש כמו הדין של מי שהולך במדבר ואינו יודע מתי הוא שבת, כמבואר במרן בס"שדס.

(ב) וכן ראיתי בשאר אחרונים. כתב בספר הברית ח"א מאמר"ר ד. פ"א. "אם יזדמן יהודי על הספינה ההולכת קרוב מאד לצד הצפוני או הדרומי, אשר שם לפעמים היום כהרבה ימים של כד' שעות, כמו בנרגולאר שם סיון ותמוז יום אחד ארוך, או אם יזדמן יהודי על הספינה ההולכת קרוב מאד לצד הצפוני לצוד שם התנינים הגדולים הנקראים וואל פ'יש, ושם ששה חודשים לילה אחד, אז אחר שימנה ששה פעמים כד' שעות על כלי המורה שעות יעשה את השבת, וכן בענין התפילות והצומות, יעשה דבר יום ביומו של כד' שעות". הרי שזה כהמו"ק והמחבר"ר, והוא כולל בדין זה אף התפלות. וכן העלה בתשובת דברי יוסף שווארץ ס"ח.

וכן הסכים הרב פעלים בח"ב סוד ישרים ס"ד. והוא סיים "נמצא מרע"ה בכל אותו זמן שהיה במרום, אע"פ שלא היה רואה מדת הלילה ומדת יום חלוקין שלא היה רואה חושך אלא הכל אור, לא היה נחשב לו כל אותו זמן ליום אחד כדי לקיים בו מצות התלויות ביום של ק"ש ושל תפלה, וגם לקיים מצות שבת לקדשו ותפלה, אלא היה מחלק הזמן ההוא ללילה ויום בזא"ז לקיים מצות לילה בלילה ומצות יום ביום, וא"כ ה"ה ליושבי הצירים אע"פ שרואין משך כמה חודשים אור השמש, ומשך כמה

כהיתרא". וכן הוא כאן כיון שי"ל שמצד הדין הוא יכול לברך על אילן אחד שוב אין לחוש לספק ברכות להקל כיון דחשיב אצלו כהיתרא. ועיין במש"ז באו"ח ס"קס. ס"ק ט. שכתב, "והטעם דמקילים בספק נט"י (הוא משום) ספק דרבנן לקולא, ואע"ג דמברכין ענ"י ויש חומר לא תשא... י"ל כיון דהנטיילה כשרה לית כאן לא תשא". וכן הוא בביאור הלכה שם בד"ה מים, וכן כתבתי בח"א ס"ק יב. באות ו. בד"ה מ"מ, ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שכיון שמעיקר הדין יש לברך שוב אין לחוש לספק ברכות להקל. וגם יש לצרף לסניף סברת הב"ד בס"שנט. בד"ה ונלענ"ד, שלדעת הרמב"ם י"ל ספק ברכות להקל רק בברכת המצות ולא בברכות של שבח והודאה, והוא כתב "אבל בברכות של ק"ש שאינו אומר וצונו אלא הכל הוא לשון הודאה למקום אם כבר קרא וברך וחזור ומברך אינו מוציא שקר מפיו אלא ששונה להודות לה' פעמים ואין בזה לא תשא שהרי לצורך הודאה מזכיר השם". ע"ש. ואף שהרבה חולקים על סברה זו כמ"ש הפתה"ד בח"א בדף סט ע"א. ודף קא. ע"ב. ודף רג. ע"ג ודף ר"י ע"ד. מ"מ כיון שי"ל שמעיקר הדין יש לברך על אילן אחד, שפיר הוא לצרף סברת הב"ד לסניף.

ולכן מכל הנ"ל נראה למסקנה ששפיר הוא לברך ברכת אילנות על אילן אחד אם אין שם שני אילנות של מאכל, ואין לומר כאן ספק ברכות להקל.

סימן יז.

שאלה: האם יש להתפלל ערבית בקוטב הצפוני כשהוא יום שם בחצי השנה.

תשובה: (א) כך הוא המעשה, אדם נסע במטוס מוונקובאר שהיא עיר בקנאדא להגיע לעיר לונדון והיא באנגליה, והוא נסע בקיץ ודרך המטוס היא לנסוע קרוב לקוטב הצפוני שזו היא דרך הקצרה, וכשהוא יצא מוונקובאר היה בצהרים וכשהלילה הגיע לוונקובאר המטוס היה כבר קרוב לקוטב הצפוני והוא יום שם, וכשהוא הגיע לאנגליה כבר חלף הלילה והוא יום והוא שעת שחרית, ונמצא שנאבד ממנו הלילה. ונשאלתי מה הוא הדין לגבי ק"ש ותפלת ערבית, האם הוא עדיין יכול להתפלל אף שהוא יום כשהוא במטוס וקרוב לקוטב הצפוני, או אם אמרינן שאין לו להתפלל כלל ונאבד ממנו מצות תפלת ערבית ושמא הוא יכול להתפלל שחרית פעמים לתשלומין. והשבתי שיש לו להתפלל ערבית במטוס כשהגיע הזמן של ערבית בוונקובאר (והיא

הכוכבים בוונקובאר אז יש לו להתפלל ערבית באותו זמן כשהוא במטוס כשהוא קרוב לקוטב הצפוני. אלא שכל החיובים שם הם רק מדרבנן כמבואר בתפ"י והמנ"א הנ"ל.

ג) **אלא** לענ"ד עדיין אין דין זה ברור כלל שעדיין יש לשאול איפה מצינו שתקנו רבותינו ז"ל להתפלל התפלות בקוטב הצפוני, ואיך הוא פשוט לאחרונים אלו שיש לעשות כן. ואף שהם הביאו ראיות ללמוד מהן וגם סברות, מ"מ לא מצינו בהדיא שתקנו חכמים כן, והלא יש לחוש לברכה לבטלה כיון שאין שם יומם ולילה, ושב ואל תעשה עדיף כיון שלא מצינו תקנה מפורשת בזה בדברי רז"ל. וכלל גדול הוא בדינו שאין לנו לחדש גזרות ותקנות שלא מצינו בדברי רבותינו ז"ל. וכבר כתב המנ"א הנ"ל "אמנם הוא לפליאה נשגבה כי לא נתבאר בשום מקום בש"ס ודחז"ל ולא בפוסקים ראשונים ואחרונים מהו דינם של אותן מקומות לענין ק"ש ותפלה ובפרט לענין שבת" ע"ש. (ולכאורה נראה שנעלם מעיניו הבדולח דברי היעב"ץ והחיד"א הנ"ל). ולכן עדיין יש לברר דין זה.

ויש להגדיל הקושיא הנ"ל, דהיינו שאין לנו לחדש מדעתנו בנד"ד מה שלא מצינו בפירוש בדברי חז"ל, ממה שמצינו בחורבן בית המקדש, שבזה נתבטלו כמה מצות ועשו חכמים קצת תקנות לזכור מה שהיו עושים בבית המקדש, כגון במשנה סוכה פ"ד. שכתוב שם, "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בהמ"ק התקין רבי יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, ושיהא יום הנף כולו אסור." הרי מצינו דבעינן תקנה מפורשת לזכור מצוה שאינה נוהגת, ולכן כיון שבקוטב הצפוני מצות התלויות על היום והלילה אינן נוהגות מצד הדין, אין לנו לחדש תקנה מדעתנו לזכור מצות אלו, ואין זה דומה לחורבן בית המקדש שיש תקנה מפורשת.

ועוד י"ל שכמו שמצינו שיש כמה מצות התלויות בארץ ואינן נוהגות בחוץ לארץ, ולא תקנו רבותינו לעשות אותן בחוץ לארץ, כמו כן י"ל שהמצות התלויות ביום או בלילה אינן נוהגות בקוטב הצפוני ואין תקנה מדרבנן לעשותן שם. ולכן איך פסקו האחרונים הנ"ל לקיים מצות תפלה בקוטב הצפוני, שהלא אין תקנה מפורשת על זה.

ד) ונראה שיש ללמוד שתקנו כן ממה שתקנו חז"ל לומר קידוש והבדלה למי שהולך במדבר ואינו יודע מתי הוא שבת מטעם זכירה כמ"ש רש"י בשבת סט: "לזכרון בעלמא", אף שבכלל אמירת קידוש והבדלה יש ברכות, וכיון שתקנו כן ממילא אין לחוש לברכה לבטלה, אף

חודשים חושך, אין נחשב להם כל הזמן הזה יום ארוך או לילה ארוך, אלא צריכין לחלק כל כד' שעות לילה ויום, והם מוכרחים לחשוב הלילה ביב' שעות, והיום ביב' שעות כמו מקומות העומדים תחת קו המשוה, דאין רואין דבר שראוי להאריך או לקצר על ידו הימים או הלילות, וזה ברור". ע"ש שהוא האריך בדין זה. הרי שאף בק"ש ותפלה יש להתפלל ולא חיישינן כלל לברכה לבטלה.

וכן ראיתי בתפארת ישראל בסוף פ"ק דברכות שכתב, "אולם עיקר ספקינו הוא רק במדינה צפונית בקיץ שאין שם לילה ממש כלל רק נשף ביוני ויולי, מתי יהיה זמן ק"ש ותפלה וציצית ושבת. ולכאורה יש להסתפק ג"כ במי שקרה לו שיבא בקיץ סמוך להנארדפאל, ששם יש איזה חדשים רצופים בקיץ יום ממש, ורואים החמה מקפת כל האופק סביב מזרח דרום מערב וצפון... ולפי זה אם יהיו שם ב' אנשים א' מאמעריקא וא' מאיראפא, כל אחד ישמור שבתו לפי המקום שיצא משם, ואין חיוב סקילה וחטאת לשום אחד מהן מדאין חייבים כן רק מדרבנן. עוד נ"ל שרשאים להתפלל שחרית וערבית ולומר מעריב ערבים ויוצר אור אע"ג שלהן לילה כיום יאיר, אפ"ה הן לפי מקומן אומרים כך." ע"ש כל דבריו. הרי מבואר שיש לו להתפלל ערבית שם, ויש לאזיל אחר שעת צאת הכוכבים של המקום שהוא יצא משם, אע"פ שאם יש עמו איש אחר שיצא ממדינה אחרת יהיה לו זמן אחר לצאת הכוכבים כפי המקום שהוא יצא משם. וזה כמו דעת החיד"א הנ"ל שכתב "ואם כשהגיע לשם יודע איזה יום שבוע עומד בו", הרי שיש לאזיל אחר היום שהוא כבר ידע ממקום שהוא יצא משם. ועוד מבואר בתפ"י שכל החיוב הוא רק מדרבנן כיון שאין שם יום ולילה.

וכן ראיתי במנחת אלעזר ח"ד. ס"מב. שאחר שהוא הביא התפ"י הנ"ל הוא כתב, "ודעתו שחומרא זו הוא רק מדרבנן בשמירת שבת שם במקומות אלו, וכן נראה שכיון שלא שקעה השמש מניין לנו לחייבו מדאורייתא בשמירת שבת וכיוצא, וכן נראה דעת הרמ"ע מפאנו כנ"ל... נמצא לפי דעת הרמ"ע כנז' ולפימ"ש התפ"י לענין הבא לנארדפאל לל כנז', שצריך להחמיר רק מדרבנן אבל לא מדאורייתא כיון שלא שקעה החמה בערב שבת" ע"ש. הרי שהחיוב של שבת ושאר מצות התלויות על היום או הלילה הוא רק מדרבנן.

ולפי דברי האחרונים הנ"ל נראה שיש לו להתפלל ערבית כשהוא בקוטב הצפוני, ויש לו לאזיל אחר זמן המקום שהוא יצא משם, ולכן בנד"ד כשהוא יודע הזמן של צאת

אלא שיש להשיב על זה, וי"ל שאף לרד"ף והחיד"א יש להתפלל ערבית בקוטב הצפוני, שבשלמא לגבי מי שהולך במדבר ואינו יודע מתי שבת שאם אמרינן שהוא צריך לקדש ולברך הבדלה, אז כבר יש זכירה לשבת, ואין להוסיף על זה ואין לו להתפלל מוסף או להזכיר שבת בעמידה כיון שלא מצינו שאמרו כן החכמים בפירוש. אמנם לגבי תפלת ערבית אם אמרינן שאין לו להתפלל כלל אז לא נשאר שום זכר לתפלת ערבית כלל והיא נתבטלה לגמרי, ולכן בכה"ג ודאי י"ל שאף הרד"ף והחיד"א מסכימים שיש לו להתפלל.

(ה) **אלא** עדיין כל זה אינו מספיק ואין לדמות הדין של מי שהולך במדבר שעדיין יש עליו חיוב לקיים מצות שבת אלא שהוא אנוס ולא יודע מתי הוא שבת, למי שהולך לקוטב הצפוני ששם אין חיוב מן התורה לקיים מצות שבת כלל כיון שאין שם שקיעת החמה בקיץ. ולכן אין לומר שאף באותו מקום יש דין של זכירה.

וכן י"ל למה שמצינו לגבי מי שאין לו לולב כשר בטור בסוף ס'תרמט. שעדיין יש ליטול לולב פסול והטעם הוא משום זכירה שלא ישתכח תורת לולב ואתרוג כמבואר כל זה בב"י שם. וי"א שאף יש לברך עליו ע"ש. ואין לדמות זה לנדר"ד ששאני התם שכבר יש חיוב עליו לקיים מצות לולב ולכן שפיר הוא לזכור מצוה זו כשאין לו לולב כשר, אבל בנדר"ד אין חיוב עליו לקיים המצות שתלויות על היום ולילה כשהוא בקוטב הצפוני, ולכן מי יאמר שעדיין יש מצוה מדרבנן של זכירה.

(ו) **ולכן** צריך טעם אחר להסביר סברת האחרונים הנ"ל שיש לקיים מדרבנן מצות התלויות על זמן היום הלילה כשהוא בקוטב הצפוני. ולענ"ד נראה שיש לדמות דין זה למי שיצא ממקום שנהגו איסור באיזה דבר למקום שנהגו היתר ואין דעתו לחזור, שמצינו שאף אם הוא כבר הלך מעירו והוא במדבר שעדיין יש לו לקיים המנהג לאסור עד שהוא הגיע לעיר שנהגו שם לקולא. וכן הוא במרן בס'תצו. ג. שכתב "אבל אם הגיע לשוב ואין דעתו לחזור נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין בשוב". ופירש המ"ב בס"ק יב. דברי מרן וכתב, "ר"ל אחר שנכנס לשוב אפילו יצא אח"כ למדבר לא נפקע חיובו". הרי שאם יש לו קביעות בעיר של איסור לא פקע מיניה חיובו אף שהוא הולך חוץ לעיר במדבר. וכן הוא במחצית השקל בס'תסח. אות ח. שכתב, "אם כבר בא פעם אחת לתוך העיר אפילו יצא אח"כ משם והוא חוץ לתחום מ"מ אסור כיון שכבר קבע שם". וכן הוא בכנה"ג בס'תסח. בשם המהרי"ט

שבכל יום יש ספק שמא זה יום חול או שבת. וכן ראיתי בפתה"ד בס'שדם. אות ה. שכתב, "דכיון דהכי תקינו ליה לצלויי של שבת ולקדושי אכסא בברכה, והכי נמי למימר הבדלה על הכוס בברכה, הגם דכי תקינו ליה מעיקרא משום ספקא הוא דתקינו וחייבוהו בכך הוי ודאי מחוייב ולא שייך לומר בזה ספק ברכות להקל". וכן הוא במו"ק שם, ובמש"ז. ולכן כיון שמצינו שאף שמצד הדין שאין לומר קידוש והבדלה כיון שיש ספק בדבר אלא שכך תקנו חכמים מטעם זכירה, כן י"ל שבכלל תקנה זו שיי"ל קידוש והבדלה ושאר תפלות ומצות בקוטב הצפוני לזכירה גם כן, שהצד השווה ביניהם הוא שכשיש מקום שמצד הדין הוא שאין לומר קידוש והבדלה, עדיין י"ל קידוש והבדלה משום תקנתם וכן שאר תפלות, ולכן ה"ה לגבי תפלת ערבית בנדר"ד שיי"ל שהיא בכלל תקנת חז"ל הנ"ל.

אלא לכאורה עדיין אין זה ברור ויש לשדון בו נרגא, שכתב המחבר"ר שם באות א. בשם ר" דוד פארדו לגבי הדין של קידוש והבדלה למי שהולך במדבר כנ"ל, "משמע דלענין תפלה מיהא יתפלל של חול, לא מיבעיא לענין יח' ברכות דפשיטא דהא אפילו בשבת נמי אי לאו דלא אטרחוה רבנן הוה אמרינן להו, אלא אפילו הזכרת שבת לא מזכיר דדילמא לאו שבת ונמצא שקרן בתפלתו, והואיל ואית ליה זכרון בקדושה סגי בהא". וכתב עליו המחבר"ר שם, "עיקר כדברי הרב נר"ו מסתמות הש"ס והפוסקים דלא אמרו אלא קדושה והבדלתא". ולפי זה כתב הפתה"ד באות ג. שה"ה שאין להתפלל מוסף בשבת, אלא הוא כתב שם שלדעת הנהר שלום והפר"מ יש להתפלל תפלת שבת "וחייב להתפלל גם מוסף בשבת ולא הוי ברכה שאינה צריכה כי כן תיקנו חז"ל דלגבי ידידיה הרי הוא שבת גמור שלו ומקדש על הכוס, ויום הוא שנתחייב להתפלל בו גם מוסף שבת כראוי."

הרי מצינו שלדעת ר" דוד פארדו והמחבר"ר שהתקנת חכמים הוי רק לגבי קידוש והבדלה, ולדעת הנהר שלום והפר"מ התקנה כוללת שאר מצות גם כן. ולפי זה עדיין יש ספק בנדר"ד שלדעת רד"ף והמחבר"ר אין להוסיף על תקנה זו, ולכן נראה שאין ללמוד ממנו לתפלות, ולכן בנדר"ד אין הוכחה מתקנה זו שיש להתפלל ערבית, אף שעדיין יש ללמוד ממנו לעשות קידוש והבדלה בקוטב הצפוני, וכמ"ש המחבר"ר עצמו באות ד. שם בשם המו"ק והוא הסכים עמו. ולדעת הנהר שלום והפר"מ יש מקום לומר שכיון שאין תקנה זו דוקא לגבי קידוש והבדלה, שפיר י"ל שבכלל תקנה זו יש להתפלל ערבית בקוטב הצפוני בימי הקיץ שהוא כולו יום.

והגיעו למדבר הלא כיון שאין שם אנשים אחרים הוא יכול לפסוק להיתר בפרט אם הוא תלמיד חכם, והמדבר הוי כמקום שאין שם שום הכרעה למחלוקת זו ואין שום חיוב עליו מצד המקום למיזל לחומרא אם הוא סובר שיש להקל, ואעפ"כ הוא צריך לנהוג לחומרא. הרי שאף שמצד המקום שהוא שם, דהיינו המדבר אין חיוב לאסור, מ"מ עדיין הוא צריך לאסור הדבר משום המקום שהוא יצא משם. ולכן ה"ה בנד"ד שכיון שהוא בא ממקום שמתפללים שלש פעמים בכל יום דהיינו ערבית שחרית ומנחה, אף שבאותו מקום אין חיוב עליו לעשות כן מ"מ עדיין הוא צריך להמשיך להתפלל שם משום אל תטוש. ואין לחלק בין איסור משום לא תעשה ובין מצות עשה, שכולם בכלל תורת אמת.

ואין להקשות על זה ממי שיצא מא"י לחוץ לארץ במקום שאין שם אדם, והרי הוא מותר לאכול בחוץ לארץ בלי הפרשת תרומ"ם מן האוכל שגדל שם אף שהוא עדיין לא הגיע לעיר בחוץ לארץ, ולא אמרינן בזה שהוא צריך להמשיך להפריש תרומ"ם אף מאוכל שגדל בחו"ל עד שהוא הגיע לשוב מטעם אל תטוש. ולכן ה"ה במי שהולך לקוטב הצפוני שהוא מותר להפסיק להתפלל כשהוא הגיע שם אף שהוא כמדבר. כל זה אינו, ששאני הדין של תרומ"ם שאף שיש חיוב על הגברא מ"מ זה תלוי בחפצא דהיינו האוכל, וכיון שכבר גדל האוכל בחו"ל אין חיוב על אוכל זה להפריש ממנו תרומ"ם, אבל לגבי קיום מצות עשה בין מן התורה ובין מדרבנן כתפלה החיוב הוא רק על הגברא ואין בזה חפצא, ולכן האיש שהלך לקוטב הצפוני צריך להמשיך בחיובו שכבר היה רביע עליה מהעיר שהוא יצא משם אף שבאותו מקום שהוא נמצא עכשיו אין חיוב מצד המקום. ולכן מזה נראה ששפיר הוא מה שכתבו האחרונים הנ"ל שיש לקיים המצות אף שהן תלויות על זמני היום והלילה בקוטב הצפוני, וזה מדרבנן משום אל תטוש.

ולפי זה אתי שפיר מ"ש התפ"י הנ"ל שאם איש אחד בא לקוטב הצפוני מאיראפא, ואחד בא מעמריקא, שכל אחד יעשה שבת ושאר המצות כפי המקום שהוא יצא משם, אף שהזמנים משונים. ונראה שזה מפני שכך הוא במדבר, שאם אחד יצא מעיר שפסק לאסור למדבר והוא פגע שם איש אחר שיצא מעיר אחרת שפסק להתיר, הלא כל אחד עדיין צריך לנהוג כהמקום שהוא כבר יצא משם אף שזה כנגד חברו שהוא עמו במדבר. ולכן ה"ה בשני אנשים בקוטב הצפוני שיש כל אחד לנהוג כהמקום שהוא יצא משם אף שזה כנגד הזמנים של חבריו.

שכתב, "דלא פקע מיני חומרי מקום שיצא משם עד שיוקבע בעיר שנוהגין בה התר"ע"ש, הרי שלפני זה כשהוא במדבר עדיין יש חיוב לקיים המנהג לאסור (וכן כתבתי בח"א ס"קמג. אות ה. אלא שיש קצת טעיות בלשון שם כנראה). אלא שיש להקשות על זה מפסחים נא: שכתוב שם "א"ל רב ספרא לרבי אבא כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא ביישוב לא עבידנא מפני המחלוקת במדבר מאי, א"ל הכי אמר רב אמי ביישוב אסור במדבר שרי." הרי אף שרב ספרא הלך ממקום שעושים שני ימי יו"ט עדיין הוא מותר לעשות מלאכה במדבר ביום שני כיון שהוא חוץ לעיר ופקע מיניה איסורא. אלא אין זה קושיא שכבר כתב הר"ן שם לפרש, "ורב ספרא בא מא"י לבבל הוה, ובודאי דדעתו לחזור הוה דאי לא כיון דבבל הוה ודאי אפילו במדבר אסור הוא." הרי ששאני רב ספרא כיון שהוא אינו מבבל ודעתו לחזור לא"י, אבל איש אחר שיצא מעירו עדיין יש לקיים החומרא של העיר שהוא יצא משם כשהוא במדבר. ועוד יש לידע שאין חילוק בזה בין איסור שאנשי העיר מסכימים שהוא רק מצד חומרא, ובין דבר שאנשי העיר סוברים שכן יש לאסור מדינא, כמבואר בר"ן שם שכתב, "נ"ל דבין למאן דאמר דבני בבל נהגו איסור בתרבא דאייתרא משום חומרא בעלמא או משום דסבירא להו דמדינא הוא דאסור." הרי שבדינים אלו אין חילוק בזה. ועוד יש לידע שהטעם שהאיש צריך לנהוג כן במדבר הוא משום אל תטוש, כמבואר בר"ן שם גם כן, שכתב "ונמצינו למדין בתורת המנהגות שכל מנהג איסור שהוא בעיר אחת כל שאינו מנהג בטעות אלא שהן החמירו על עצמן לעשות סייג לתורה או לדבר שהוא מחלוקת חכמי ישראל ונהגו כדברי האוסר, כל בני העיר חייבין בו מן הדין שנאמר ואל תטוש תורת אמת, וכל היוצא מתוכה ודעתו לחזור חייב גם כן ואפילו בצנעא עד שיעקור דירתו משם ויקבענה בעיר אחרת דבכי גוונא פקעו מיניה חומרי מקום שיצא משם." הרי שעיקר הטעם לכל זה הוא משום אל תטוש, וכן מבואר בפסחים נ; וגם מבואר בדבריו שאין חילוק בין חומרא או איסור כמו שכתבתי לעיל, וגם מבואר שרק כשהוא קובע עצמו בעיר אחרת פקע מיניה האיסור אבל קודם לכן, דהיינו כשהוא במדבר עדיין יש איסור עליו.

ולפי זה יש לדון בנד"ד. ונראה שי"ל שהקוטב הצפוני הוא כמדבר, וכיון שהוא כבר נהג לעשות מצות התלויות ביום ולילה, כשהוא הלך מעיר מקומו עדיין הוא צריך להמשיך לקיים אותן כשהוא בקוטב הצפוני משום אל תטוש תורת אמת. ויש להסביר את זה ביותר ביאור, שהרי האיש שבא מן העיר שפסקו מחלוקת חכמים לחומרא

דעתם להשאר שם כל חייהם, ולכן י"ל שישובים כאלו אינם נחשבים כקביעות ועדיין כל הגרים שם הם בכלל דעתו לחזור, ולכן הם צריכים להמשיך במנהגם כהעיר שהם יצאו משם.

ולכן שפיר הוא להתפלל ערבית במטוס כשהוא נוסע בקרוב לקוטב הצפוני, אף שיש זריחת השמש שם, אלא שהוא צריך להמתין עד שיהיה לילה במקום שהוא יצא משם, וזה נראה כהאחרונים הנ"ל שכתבו שיש לקיים המצות התלויות על זמני היום והלילה שם.

(ח) **ועוד** יש לדון לגבי ק"ש תפלת ערבית, והוא שלא מצינו לגבי ק"ש שהיא תלויה על יום ולילה, אלא כבר כתוב בתורה "ובשכבך ובקומך", דהיינו העיקר בזה הוא זמן השכיבה וזמן קימת מן המטה, ולא כתוב בתורה "ביום ובלילה", ורק חכמים סמכו הדבר על צאת הכוכבים או עמוד השחר או הכרת חבירו כיון שהם סימנים ל"ובשכבך ובקומך". ולכן בנד"ד אף כשהוא בקוטב הצפוני, עדיין יש שכיבה וקימת מטתו, ולכן עדיין י"ל שיש חיוב מן התורה לקרות השמע במקום זה. וכן י"ל לגבי תפלת ערבית שכתוב בברכות כו: "יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר ויפגע במקום וילן שם". הרי אין תפלה זו תלויה על זמן הלילה, אלא היא תלויה על הלילה, והיא כמו ק"ש שתלויה על שכיבה. ולכן יש מקום לומר שעדיין יש להתפלל ערבית בקוטב הצפוני כיון שיש לינה שם גם כן. ואף שהוא אומר בתוך הברכות של ק"ש "מעריב ערבים", ואין זה מצוי כשהוא שם בקוטב הצפוני בקיץ, אין חשש על זה משום שהוא כיון על כל שאר מקומות בעולם ולא דוקא על המקום שהוא שם באותה שעה.

ולכן למסקנה נראה שיש לאיש זה להתפלל ערבית במטוס כשהוא קרוב לקוטב הצפוני אף שהוא עדיין יום שם.

סימן יח.

שאלה: האם הזמן על נרות יו"ט הוא משום החג או מפני המצוה עצמה של הדלקת נרות ביו"ט. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"מד.

תשובה: (א) **כתבתי** בח"א ס"מד. שהזמן על הנרות של יו"ט הוא לא מפני החג אלא מפני המצוה עצמה של הדלקת הנרות. והעירו לי ממ"ש במנחת שלמה ח"ב ס"ס. אות כד. וז"ל, "מה שכתב, דהברכה אינה על קבלת החג,

(ז) ויש להוסיף על זה לומר שאף אם יש מקום שישבו שם כמה ישראלים, וכן שמעתי שבאלאסקא יש ישוב ששם יש ישראלים, אז אף בזה י"ל שהם צריכים לנהוג כפי העיר שהם יצאו משם שאין באלאסקא יומם ולילה בימות הקיץ (ושמעתי שבאלאסקא הם סומכים על זמנים בעיר סיאטאל באמצעריקא שהיא העיר שהם יצאו משם), ואין לומר בזה שכיון שהם ביישוב יש להם קביעות ויש להם לנהוג כדין אותו מקום, דהיינו שלא שייך שם זמני המצות ואין להם להתפלל כלל ובוזה אין להחמיר כהעיר שהם יצאו משם כיון שהם הגיעו ליישוב אחר ואין זה דומה למדבר, ושוב לא שייך אל תטוש, שזה אינו ויש להביא הוכחה לזה מפסחים נא. שכתוב שם, "אמר אביי הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לא"י אי נמי מבבל לא"י, אבל מא"י לבבל לא כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו, רב אשי אמר אפילו תימא מא"י לבבל הני מילי היכא דאין דעתו לחזור." ויש לפרש שאף שאנו קי"ל כרב אשי שאף שאנשי בבל "כייפינן להו", מ"מ עדיין צריך למיזל אחר מנהג בבל כשאין דעתו לחזור, מ"מ י"ל שזה מפני שכל עיר ועיר היא דבר חשוב בפני עצמה אף שיש מעלה בזו יותר מזו, אבל י"ל שאף הוא מודה לאביי בעיר שהיא קרובה לקוטב הצפוני דהתם ודאי היא ישוב גרוע מאד כיון שא"א לקיים שם כמה מצות התלויות על זמני יום ולילה, וודאי שיישוב כזה נתבטל כנגד כל הישובים בשאר העולם שהם יכולים לקיים מצות אלו כהוגן, ואף רב אשי מודה לאביי שיכולים האנשים שם לומר "אנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו". ואל תאמר הלא בחו"ל הוא גרוע כנגד א"י כיון שיש כמה מצות של א"י שא"א לקיימם בחו"ל, ועדיין אמר רב אשי שאם אין דעתו לחזור לא"י שיש לנהוג כבבל, ולכן ה"ה בנד"ד שאף שהיישוב בקרוב לקוטב הצפוני הוא גרוע מטעם הנ"ל מ"מ עדיין אם אין דעתו לחזור אז אין לו לקיים המצות שם שתלויות על זמני יום ולילה. ונראה שאין זה נכון, שבשלמא בחו"ל בכל העולם כולו מלבד א"י אין לנהוג המצות התלויות בארץ, ולכן ודאי שבזה היישובים בחו"ל הם חשובים כיון שיש כמה עירות ויישובים בחו"ל ולכן לא אמרינן בזה כייפינן להו, אבל בקרוב לקוטב הצפוני שהיישובים שם הם מיעוטא דמיעוטא ואף הם גרועים מצד קיום המצות ודאי י"ל בהם כייפינן לשאר עירות ויישובים בעולם ויש לקיים בהם המצות הנוהגות בשאר העולם משום אל תטוש, כן נראה לענ"ד מסברה.

אלא נראה שאין צורך לזה, שנראה שכל היישובים שהם קרובים לקוטב הצפוני הם אינם בדרך קביעות, דהיינו שכל מי שהולך שם כוונתו לחזור למקומו אחר זמן מה, בין אם הוא חודש ובין אם הוא שנה או שנתיים, אבל אין

זמן אין היכר, אבל בשעת המצוה עצמה דהיינו הדלקת נר חנוכה שפיר הוא לברך שהחיינו באותו זמן. וגם יש לידע שברכת זמן על נר חנוכה הוא אינו מפני החג של חנוכה אלא מפני מצות הנר וכמ"ש הפר"ח בס"ת רעו. א. "הך שהחיינו לא נתקן אלא על הדלקה... והא דאמרינן בפ"י כל מערבין, זמן אומרו אפילו בשוק, ההיא בזמן הרגל." ולכן אף בנד"ד י"ל ששפיר הוא לברך זמן בשעת הדלקת נר של יו"ט אף שבנר עצמו אין היכר שהוא לצורך מצוה כיון שהברכה תוכיח שזה לצורך מצוה, והראיה לזה היא מנר חנוכה והמרדכי הנ"ל.

אלא שיותר נראה לענ"ד שאין ההדלקה בכלל הכנה כלל, אלא היא בכלל המצוה עצמה. ויש להביא ראיה לזה מדברי התה"ד בס"קב. לגבי הטעם שיש לברך על הדלקת נר חנוכה בערב שבת, אף שאין המצוה חל עד שהוא לילה ממש. וז"ל "אמנם מדברכין מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה ואע"ג דאכתי ליכא מצוה ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה, וכדפירשו התוספות הכשר מצוה דכיבוד אב ואם בשמעתא דעליה בריש יבמות." ע"ש. הרי נראה מזה שרק אם א"א בענין אחר מותר לברך קודם שחל המצוה משום הכשר מצוה, אבל אם אפשר אז אין זה בכלל הכשר מצוה ואין לברך. ולפי זה יש לדון לגבי נר יו"ט לרוב הפוסקים שסברו שאין קבלת שבת או יו"ט תלויה על הדלקת הנרות, שאם אמרינן שההדלקה רק הכנה לעיקר המצוה כמ"ש המנ"ש שהיא ההנאה מן אור הנר בלילה אחר קבלת יו"ט, אז עדיין א"א לברך בשעת הדלקה כיון שאפשר להדליק ולברך בליל יו"ט עצמו בלקיחת האש מנר אחר, ודלא כמציינו לגבי חנוכה בליל שבת. ולכן מוכרח לומר שהטעם שמותר לברך על הנר קודם קבלת יו"ט, הוא משום שההדלקה עצמה היא בכלל המצוה. ולכן אין לדמות זה לעשיית לולב או סוכה קודם החג. כך נראה לענ"ד.

(ב) **ועוד** כתב המנחת שלמה שם, "ולכן נלענ"ד דכיון שצריך להדליק דוקא מפלג המנחה מסתבר שהברכה היא בצירוף של קבלת החג, אך גם אם לא נאמר כן יש לחשוש לדעת התוספות והרא"ש בסוכה מו. דכיון דסוכה מחמת חג קאיתא סברא הוא דזמן ידיה אע"פ שבירך בחול פטור הוא אף החג, וה"ה נמי בנד"ד דאינה מברכת בקידוש."

אף בזה יש להשיב, שכיון שלרוב הפוסקים שחלקו על הבה"ג ואמרו שאין הדלקת הנר תלויה על קבלת שבת או יו"ט כמבואר במרן ס"רסג. י., אז שפיר י"ל שאין צירוף בין קבלת החג והדלקת הנר, ולכן אין ברכת הזמן באותו

אלא על הדלקת הנרות, ולכן אפשר דשפיר מברכת שהחיינו בקידוש שהוא על החג עצמו, חושבני דכיון שההדלקה היא רק בגדר של הכנה בלבד לא מצינן דמברכין שהחיינו אא"כ ניכר ממעשהו שזה מיוחד לחג כמו עשיית סוכה ולולב, משא"כ הדלקת נרות כיון שמדליקין בכל ערב שבת יתכן דאע"ג שמברכין להדליק נר של יו"ט אשר הוא בא מזמן לזמן, מ"מ צריכים ראיה מהפוסקים שגם על זה יכולים לברך שחיינו."

ולענ"ד העיקר בזה כהרב השואל שם שהזמן הוא על הנרות, וכמו שכתבתי בח"א ס"מד. ומ"ש המנ"ש שההדלקה היא בגדר של הכנה בלבד, נראה שכוונתו שאין ההדלקה עצמה עיקר המצוה אלא ההדלקה היא רק הכנה כדי ליהנות מהאור בליל יו"ט וזה בכלל עונג יו"ט. ולכן זה דומה לסוכה או לולב שאין הכנת הסוכה או לולב בערב הרגל עיקר המצוה אלא הם כדי שיוכל לקיים מצות אלו כשחל החג. אמנם מה שהוא כתב שאין לברך זמן על הכנת המצוה כיון שאינו ניכר שהנרות מיוחדים ליו"ט כמו עשיית סוכה ולולב, לענ"ד זה אינו. וזה מפני שי"ל שהנרות הם משונים מהדין של סוכה ולולב שההדלקה צריכה להיות מפלג המנחה ואילך ולא מבעוד יום, וזה משום היכר, כמ"ש מרן בס"רסג. ד. "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת." הרי שאחר פלג המנחה יש היכר. ולכן י"ל שסגי בהיכר זה כדי לברך שהחיינו על המצוה. ועוד י"ל דהכא עדיף מעשיית סוכה או לולב דהתם ההכנה היא עשיית הסוכה או הכנת הד' מינים ומברך זמן על זה קודם החג, אף שאין מברך על קיום המצוה עצמה עד החג. ולכן בזה שפיר י"ל הסברה דבעינן היכר בשעת ברכת הזמן שהסוכה או הלולב הם לצורך החג. אמנם כאן אין אנו מברכין ברכת זמן על הכנת השמן בנר או נתינת הפתילה בנר, אלא בהדלקה עצמה, ולכן בזה י"ל שלא בעינן היכר כלל מהנר עצמו שהוא לשם החג כיון שהברכה על המצוה עצמה, דהיינו להדליק נר של יו"ט, תוכיח שנר זה והדלקה זו הם לשם מצוה.

ולענ"ד הראיה לזה היא מדברי המרדכי בפ"י לולב וערבה, שכתב "העושה סוכה לעצמו אומר זמן, אין לתמוה מ"ש דלא מברכין זמן אעשיית נר חנוכה דהא מזמן לזמן קאתי, ויש לומר דמשעת עשייתו לא מינכר שעושה אותם לשם מצוה דשמא ידליקם לצורכו ולהכי לא מברך, אבל בסוכה מינכר דלשם מצוה קעביד." (עיי' בח"א שם אות ה.) הרי נראה מזה שהמרדכי כתב כן שאין לברך זמן בשעת ההכנת הנר דהיינו הכנת השמן והפתילה, כיון שבאותו

תשובה: (א) כתב מרן בס"ר ע"ט. ד. בשם הרמב"ן, "אם התנה מערב שבת על נר זה שיטלטלנו משיכבה מותר לטלטלו לאחר שכבה." וכתב הריב"ש בס"צ. "התרתו להם לטלטלו על ידי תנאי שיתנו מערב שבת שיוכלו לטלטלו לאחר שכבה, וזה מותר ואפילו בנר גדול, וכ"כ הרמב"ן ז"ל והביא ראיה מן הירושלמי, דגרסינן התם אם התנה עליו מותר... ר"ש היא ומיירי בכוס וקערה ועששית דאסר ר"ש אפילו לאחר שכבו דאם התנה עליהן מותר, הלכך לדידן דקי"ל דמוקצה מחמת מאוס שרי, בין בנר של חרס בין בנר של מתכת מהני תנאה, וכ"כ הר"ן ז"ל בפירוש ההלכות מהירושלמי, ואע"פ שיש לי לדון בהיתר זה כי לא התירו אלא לר"ש בכוס דלית ליה מיגו דאיתקצאי, אבל לדידן דאית לן מיגו דאיתקצאי דקי"ל כר"י בנר לא מהני תנאי כי היכי דלא מהני בנוי סוכה אלא באומר איני בודל מהם כל בין השמשות, ובנר על כרחו בעוד שהוא דולק אסור, הלכך אפילו לאחר שכבה אסור משום מיגו, אלא שכבר הורה זקן. ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על זה, וי"ל שלדעת הרמב"ן והר"ן הטעם שר"ש אסר בכוס וקערה ועששית, הוא מפני שיש לו מיגו דאיתקצאי, ואם סבר ר"ש שמועיל תנאי לזה, אז כן י"ל בכל מקום שאנו אמרינן מיגו שמועיל תנאי (מלבד מסוכה שהיא למצוה). וזה שכתבתי שאף ר"ש מודה למיגו לגבי כוס וקערה, כן הוא בחידושי הר"ן בשבת בסוף מד: בד"ה ההיא, שכתב "וא"ת ור"ש נמי אית ליה מגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא דמהאי טעמא הוא דאסר כוס וקערה ועששית, וי"ל דשאני מוכני דמתחילה דעתו שיהא המוכני בסיס למעות עד שינטלו, וכל זמן שינטלו או יפלו דעתו על המוכני להשתמש בו, ואפשר דאפילו בין השמשות ינטלו משם או יפלו, ואע"ג דסוכה בשמיני אסורה לר"ש בכל היום משום מגו דאתקצאי לבין השמשות, התם הוא דעל כרחיך מיתסר ליה לכולי בין השמשות באיסור של חיוב דלא סגי ליה בלאו הכי, ובהא הוא דאמרינן מגו דאתקצאי לבין השמשות, וכן בכוס וקערה, אבל במידי אחרינא לא. הרי מבואר מהר"ן שאזיל בשיטת הרמב"ן, שהטעם שר"ש אסר הכוס וקערה הוא מפני מיגו, וא"כ שפיר סבר הרמב"ן שאם מועיל תנאי לזה לר"ש מערב שבת, גם כן י"ל לכל נר שבת שנכבה שמועיל תנאי אף שאנו קי"ל ששייך מיגו אף בכל נר שבת, ודלא כר"ש שסבר ששייך מיגו רק בכוס וקערה. ועיין עוד בזה בחידושי הרמב"ן בשבת מה. בד"ה וממאי דר"ש, ועיין עוד בריטב"א בשבת מה. בד"ה וממאי. ע"ש.

זמן פוטר הזמן על החג כלל. ואף להרמ"א שכתב שהמנהג כהבה"ג דהיינו לחומרא ולא לקולא, ולכן לכו"ע י"ל שאין הזמן בשעת הדלקה פוטר זמן החג, ואין לומר דהכי תקנו שזה אינו שאין ההדלקה תלויה על קבלת החג.

ולענ"ד אף לדעת התוספות והרא"ש אין לדמות מצות נר יו"ט למצות סוכה, ששאני סוכה שעיקר החג הוא מפני הסוכה, משא"כ בנרות שאין עיקר החג משום הנרות. וכבר כתבתי חילוק זה בח"א שם באות ד. וז"ל. "ואף זה אינו קושיא שרק לגבי סוכה אמרינן את זה כיון שעיקר החג הוא משום הסוכה ולכן החג הוא טפל להסוכה, ולכן הזמן על הסוכה אף שהוא קודם לחג פוטר זמן החג. וכן כתב האורחות חיים בסוף הל"סוכה, "דכיון דבירך בשעת עשיית הסוכה, ועיקר יו"ט זה אינו אלא מפני הסוכה ברכת סוכה עולה ליו"ט ולסוכה". וכן הוא בכלבו. וכן הוא במאירי בסוכה מו. "מאחר שעיקר יו"ט משום סוכה ונפטר מחמת סוכה, אינו חוזר וניעור מחמת היו"ט". וכן הוא בספר המכתם בסוכה שם שכתב "דכיון דבירך בשעת עשיית הסוכה ועיקר יו"ט זה הוא משום סוכה, ברכת הסוכה עולה לו ליו"ט ולסוכה", וכן הוא בהשלמה. הרי מבואר מדברי הראשונים שדוקא בסוכה אמרינן שהזמן בשעת עשייה פוטר זמן הרגל כיון שעיקר היו"ט הוא משום הסוכה, ולכן אין זה שייך להדלקת הנרות שאין עיקר החג בשביל הנרות כלל, ולכן אין הזמן על קיום מצות הדלקת הנרות קודם קבלת יו"ט פוטר זמן הרגל."

וכל זה לדעת הרא"ש והתוספות, אבל לדעת הרמב"ם והרמב"ן והריטב"א אין ברכת זמן בשעת עשיית הסוכה קודם החג פוטר זמן החג, כמו שהאריך בזה הברכ"י בס"ת רמג. ולכן ק"ו שאם בירך זמן על הנרות שאין זה מועיל להרגל.

ולכן מכל הנ"ל הנראה ששפיר הוא לומר שברכת הזמן על נרות החג הוא אינו משום הזמן על הרגל אלא משום המצוה עצמה של הדלקת הנרות. ולפי זה שפיר הוא לחזור לברך זמן על הרגל בשעת קידוש, וכמו שביארתי בח"א ס"מד. ע"ש.

סימן יט.

שאלה: האם יש ליישב קושית הריב"ש על שיטת הרמב"ן, שמועיל תנאי על נר שבת כדי לטלטלנו משיכבה.

בסוכה רעועה עסקינן דמאתמול דעתיה עלויה". עיין רש"י שם. הרי הכל תלוי אם דעתו עליו או לא, ולכן בנוי סוכת מצוה אינו מועיל תנאי כיון שדעתו שנשאר הנוי כל ז' ימי החג. וכן ראיתי ברב המגיד בפ"ה דשבת הל"י. שכתב כן לבאר דעת הרמב"ן, וז"ל "ודע שדעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל הוא שתנאי מועיל בנר שהדליקו בו בשבת כיון שעשוי לכבות" ע"ש. הרי שאם עשוי לכבות דעתו עליו, כהגמרא דביצה הנ"ל.

ולפי זה עדיין יש לחקור בדעת התשב"ץ והחוט המשולש, למה הם לא הביאו סברה זו של הרמב"ן עצמו והרב המגיד. אלא נראה שלפי מה שכתב הרמב"ן אחר כך סברה זו אינה מועילה, ולכן משום זה כתב התשב"ץ את סברתו. וזה מ"ש הרמב"ן בשבת מה. בסוף ד"ה ואיכא "ובסוף העמידוהו כר"ש ככוס וקערה ועשית, דמודה בהו ר"ש דאסירי ואם התנה עליהן מותר, ואף אנו נאמר בנר של מתכות לר"מ ור"י דמהני בהו תנאה ודומיא דסוכה רעועה. ואפשר דאפילו בסוכה בריאה מהני". ע"ש. הרי שלדעת הרמב"ן התנאי מועיל בכוס וקערה, אף שהם עשויים להדליק כל השבת והוא אינו מצפה אימתי הם נכבים, ולכן אפשר אף בסוכה בריאה שהיא אינה למצוה, כגון לעצרת או פסח, י"ל שמועיל תנאי אף שהוא אינו מצפה אימתי יפול הסוכה. ולכן לפי זה שוב אין להשתמש בחילוק הנ"ל של גמרא ביצה והרמב"ן והרב המגיד הנ"ל, שהרי אף אם אין דעתו עליו עדיין מועיל תנאי. ולכן לפי זה חידש לנו התשב"ץ חילוק אחר בין נוי סוכה ונר או סוכה בריאה שאינה למצוה, שמוקצה למצוה שאני שגוף הדבר מוקצה למצוה, משא"כ במוקצה מחמת איסור שזה שייך רק כשהאיסור שם, ולכן הוא קיל יותר ומועיל תנאי. אלא נראה שהרב המגיד אינו חש לזה כיון שהרמב"ן כתב הדין של סוכה בריאה רק בלשון של אפשר, דהיינו שדין זה אינו ברור לו. וכן הוא ברשב"א בעבודת הקדש ש"ב פ"ו הל"ו. שהוא כתב ההיתר של תנאי רק לגבי סוכה רעועה ע"ש. וי"ל שזה משום שעדיין יש לחלק ולומר שתנאי מועיל בכוס וקערה שעדיין י"ל שהם עשויים לכבות אף שזה יהיה אחר שבת מ"מ כן דרכם לכבות, משא"כ בסוכה בריאה שדרכה לעמוד לזמן ארוך. ולכן כיון שאין זה ברור לדעת הרמב"ן ועדיין אפשר שלא מועיל תנאי בסוכה בריאה, ולכן הרב המגיד הביא רק הטעם העיקרי לחלק בין אם דעתו עליו או לא.

וראיתי בב"י בס"תקיה. בד"ה ומ"ש ואם התנה, שכתב, "מכל מקום לדעת הרמב"ן והר"ן משמע דמהני בה תנאה אע"פ שהיתה בריאה". הרי שדעתו נוטה שתנאי מועיל אף

וראיתי בחוט המשולש בטור השלישי ס"ז. שהוא הביא קושית הריב"ש הנ"ל בסוף ד"ה ומה, ואחר כך בד"ה ולאחר, הוא כתב, "והטעם בזה דמהני תנאי מע"ש אע"ג דאין יכול לומר שאינו בודל ממנו כל בין השמשות כמו בנוי סוכה משום דנוי סוכה גוף ופירות עצמן מוקצה, ואם חל עליהם איסור בין השמשות תו לא פקע, אבל הנר לא הוקצה גופו אלא הוקצה לאורו בעודו דולק מטעם שמא יכבנו, וא"כ בין השמשות גופיה לא היה גופו מוקצה אלא נאסר טלטולו מטעם הכיבוי, וכיון שכבה איגלאי מילתא דלא היה מוקצה באותה שעה אלא לצורך אורו, ולא הוקצה גופו כלל, הילכך מהני ביה תנאה". ע"ש. ושוב ראיתי שכן הוא בתשב"ץ בח"א ס"קלז. ע"ש. ולענ"ד נראה שהוא פשוט ליה שמועיל תנאי אף בדבר דאמרין בו מגו דאיתקצאי, וזה כמו שביארתי לעיל, אלא עדיין יש להקשות מאי החילוק בין נוי סוכה ונר, שהלא לכו"ע לא מועיל תנאי בנוי סוכה אף שמועיל תנאי בנר. ולזה תירץ החוט המשולש לחלק בין אם גוף הדבר מוקצה או אם הדבר מוקצה רק משום איסור, שאם הוא רק משום איסור אז אם נסתלק האיסור שוב אין טעם לאוסרו, משא"כ בנוי סוכה שאין זה משום שאיסור רביע עליו, אלא משום שהוא הוקצה גוף הדבר למצוה כל ז' ימים. ויש להביא סייעתא לזה מביצה ל:, שכתוב שם לגבי נוי סוכה, "באומר איני בודל מהם כל בין השמשות דלא חלה קדושה עלייהו". הרי מצינו שמוקצה של מצוה הוי בגדר של "חלה קדושה עלייהו", דהיינו הוא דבר בגופו. וכן הוא במלחמת ה' שם, וכן הוא בר"ן שם שכתבו, "כשם שחל שם שמים על הסוכה, כך חל שם שמים על עטוריה משום בזוי מצוה". הרי מוקצה מחמת מצוה הוי בגופו, וכמ"ש התשב"ץ והחוט המשולש, משא"כ במחמת איסור שאין זה בגופו אלא הוא רביע עליו בלבד.

(ב) אלא שראיתי חילוק אחר מזה ברמב"ן בשבת מה. בד"ה וממאי דר"ש, שכתב, "נר ושמן עם השלהבת כבר אמרו דדעתיה עליו אמתי תכבה, ואינו מקצה דעתו ממנו אלא בעוד שהוא בהקצאתו, אבל הכא הקצהו לכל החג והוקצה נמי למצותו לבין השמשות של שמיני, שע"כ צריך הוא לישב בסוכה... בסוכה דמצוה לאו דעתיה עלויה דתפיל אלא אדרבה דעתו עלויה דלא תפול ואם נפלה הדר בני ליה בחש"מ". ע"ש כל דבריו. הרי שאין החילוק בין אם גוף הדבר מוקצה או לא, אלא אם דעתו עליו אם לא. והמקור לחילוק זה בביצה ל: לגבי החילוק בין סוכה בריאה שאינה לשם מצוה, ובין נר של שבת, שכתב שם, "התם אדם יושב ומצפה אימתי תכבה נרו, הכא אדם יושב ומצפה אימתי תפול סוכתו, אמר רב נחמן בר יצחק הכא

בסוכה בריאה לדעת הרמב"ן. ולכן לפי זה עדיין בעיני תירוצי התשב"ץ והחוט המשולש הנ"ל.

ג) ואחר שביארתי כל זה יש לדון במ"ש המ"א בדין זה בס"רעט. בס"ק ו. וז"ל לגבי טלטול הנר, "מותר לטלטלו כיון שעשוי לכבות מהני בו תנאי (מ"מ פ"כה). פירוש, אבל בשאר בסיס לדבר האסור לא מהני תנאי ודלא כמ"ש ב"י בשם הרשב"ץ. ע"ש כל דבריו. הרי מבואר שהוא הבין בדעת התשב"ץ שהטעם שמועיל תנאי בנר הוא משום שהנר רק בסיס להשלהבת ואין בו צד איסור מעצמו. וכן ביאר המחצית השקל שם שכתב, "דלא כמ"ש ב"י בשם הרשב"ץ דס"ל דוקא למוקצה מחמת איסור גופיה לא מהני ביה תנאי, אבל מה שאינו אסור כ"א הואיל ונעשה בסיס בזה מהני תנאי, אבל המ"מ לא ס"ל כן, דאפילו בבסיס לא מהני תנאי רק בסיס דנר דעשוי לכבות מהני תנאי." וכל זה קשה בעיני, שהלא התשב"ץ והחוט המשולש כיונו לפרש דעת הרמב"ן, והלא כתבתי שלדעת הרמב"ן תנאי מועיל בסוכה רעועה ואף לסוכה בריאה, והלא לגבי סוכה אין המוקצה משום בסיס כלל אלא משום איסור, דהיינו סתירת אהל כמבואר בגמרא ביצה הנ"ל. ולכן אין מקום לומר כלל שהחוט המשולש התיר תנאי רק בבסיס, שזה כנגד דעת הרמב"ן, והוא בא לפרש את דברי הרמב"ן. והמעייין בלשון החוט המשולש הנ"ל, וגם בדברי הב"י בס"רעט. שהביא את קצת דברי התשב"ץ, יראה שהוא לא הזכיר "בסיס" כלל, אלא הוא חילק בין אם "גוף הפירות עצמן מוקצה" ובין "נר לא הוקצה גופו אלא הוקצה לאורו בעודו דולק מטעם שמא יכבנו, וא"כ בה"ש גופיה לא היה גופו מוקצה אלא נאסר טלטלו מטעם הכבוי, וכיון שכבה איגלאי מילתא דלא היה מוקצה באותה שעה אלא לצורך אורו ולא הוקצה גופו כלל, הילכך מהני ביה תנאה. " הרי הוא לא כתב "בסיס" כלל, אלא כוונתו לחלק בין איסור שרביע עליו כגון כבוי הנר או סתירת הסוכה, ובין מחמת מצוה שבזה גוף הדבר מוקצה למצוה כל זמן מצותו, וכמו שביארתי לעיל. ונראה שהמ"א פירש שכוונת התשב"ץ בחילוקו הוא לגבי בסיס, שהמ"א אזיל לפי שיטתו בס"תקיה. שלא מהני תנאי בסוכה רעועה, אבל כיון שלדעת הרמב"ן והר"ן מועיל תנאי בסוכה רעועה ואף בריאה, קשה מאד לומר שהתשב"ץ והחוט המשולש כיונו ל"בסיס" בחילוק שלהם, שא"כ איך להסביר הדין של סוכה דהתם לא שייך בסיס אלא המלאכה בגוף הסוכה.

ויש לבאר סברת החוט המשולש ביותר ביאור, שלכאורה יש להקשות, שהוא כתב "הנר לא הוקצה גופו אלא הוקצה לאורו בעודו דולק מטעם שמא יכבנו, וא"כ בין השמשות

גופיה לא היה גופו מוקצה אלא נאסר טלטלו מטעם הכבוי". וכן הוא בתשב"ץ הנ"ל. ונראה שהטעם שהנר מוקצה הוא מפני חשש כבוי. וזה תמוה, שכבר כתוב בשבת מו: "רמי ליה אביי לרב יוסף, מי אמר ר" שמעון כבתה מותר לטלטלה כבתה אין לא כבתה לא, מאי טעמא דילמא דהדי דנקיט לה כבתה, הא שמעינן ליה לר" שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר.... אלא אמר רבא הנח לנר שמן ופתילה הואיל דנעשה בסיס לדבר האסור." הרי שאין חשש כלל של כבוי בטלטול הנר בשעת שהוא דולק, שזה דבר שאינו מתכוין, אלא כל החשש הוי רק משום בסיס ומוקצה. וכן כתב רש"י שם, "לדבר אסור. לשלהבת דבכי האי מוקצה מודה ר"ש שהכלי טפל לשלהבת בעודה בו, ולא משום שחייש לכבייה." ולכן מ"ש רש"י על המשנה בשבת מד. שהטעם שטלטול אסור הוא משום "שמא יכבה", זה רק לפרש ההוה אמינא, ורק אחר כך פירש לנו רבא בשבת מו: שהעיקר טעם הוא משום בסיס. וכן נראה מהמהרש"א בשבת מד. וכן הוא בר"ן שם והריב"ש הנ"ל שהעיקר טעם הוא משום בסיס, ולא משום חשש כבוי. וכן הוא במאירי שם שכתב, "וטעמו משום שנעשה בסיס לדבר האסור, ואין הטעם החשש כיבוי כמו שדמו רבים, שהרי דבר שאינו מתכוין מותר." ועיין עוד בזה במ"א בס"רעט בס"ק ה. וכן מצינו שהחוט המשולש שם, לעיל מזה בד"ה ומה, שאף הוא הביא התירוצי של רבא, ולכן יש להקשות עליו איך הוא כתב אחר כך שהטעם שהנר מוקצה הוא משום חשש כבוי.

אלא שראיתי בפירוש משניות של הרמב"ם שם, שהוא כתב שהטעם שאסור לטלטל נר דולק, הוא משום שמא יכבה. וכן הוא ברע"ב על המשנה. ולכן צריך ליתן טעם לשיטתם למה הם לא הזכירו מה שאמר רבא, שהטעם הוא רק משום בסיס. ולענ"ד נראה שהרמב"ם פירש פירוש אחר בדברי רבא. ובתחילה יש לדון, שאין הדין של נר ושמן ופתילה כמו שאר בסיס, שאם יש מעות על המטה הטעם שהמטה מוקצה הוא משום שהוא הוקצה דעתו ממנה כיון שהיא תחת המעות, אבל אם הוא השתמש במטה או אף אם הוא טלטל המעות אין בזה שום צד מלאכה. אמנם לגבי הנר הוא יותר חמור, שאם הוא נוטל הפתילה מהנר והיא אינה נשארה בשמן, הוא כובה השלהבת, וכן אם הוא מסתפק מן השמן הוא כובה השלהבת, וכן אם הוא שופך השמן והפתילה כדי לטלטל הנר לחוד הוא כובה השלהבת. ולכן בכל אלו אף שהם בסיס להשלהבת, מ"מ אין בזה רק האיסור של מוקצה מדעת אלא בזה נטילת הבסיס גורמת המלאכה. ולכן אתי רבא למימר, שאף שאין איסור של כבוי אם הוא מטלטל

מקרי מוקצה כיון דהוא משמש להאור וה"ל כשאר הכלים המשמשים, א"כ גם השלהבת לא הוי מוקצה, וי"ל דלעולם אין דרך הנר לטלטל בשבת דלמא מכבה" ע"ש כל דבריו ותירוצו אחר. ויש להוסיף על זה שודאי י"ל כן לדעת הרמב"ם כיון שלדעתו מלבד שאין דרך לטלטל הנר, יש איסור לטלטל הנר מטעם גזירה.

(ד) ויש לחזור לנד"ד, ולפי מה שביארתי יש להעיר על מ"ש הפר"מ שם בא"א, "ולרשב"ץ השמן מוקצה מחמת עצמו איסור כבוי י"ל דלא מהני תנאי". ולענ"ד יש לשאול, מה יענה הפר"מ להדין של סוכה בריאה שאף היא מוקצה מחמת איסור ולדעת הרמב"ן מועיל תנאי. אלא י"ל שאף בשמן מועיל תנאי.

ועוד יש להעיר על מ"ש המחצית השקל לבאר דעת הרב המגיד, שלהרמב"ן תנאי מועיל רק בדבר שהוא בסיס וגם "עשוי לכבות", דהיינו שכן הדרך לסלק האיסור לאחר זמן מה, אבל בשאר בסיס אינו מועיל תנאי, כגון המעות על בסיס. ולענ"ד אין זה נכון שהרי כתב הרמב"ן בשבת מה. בד"ה וממאי לפרש שיטת ר"ש, "דאדם מצפה אימתי ינטלו מעות מעל המוכני כטעמא דנר, ולא הוה כקערה ועששית, וכיון שכן מוכני ומעות כדין נר ושמן עם השלהבת כבר אמרו דדעתיה עליו אימתי תכבה ואינו מקצה דעתו ממנו אלא בעוד בהקצאתו". ע"ש. וכן הוא ברשב"א שם בד"ה הא מני, שכתב, "דהכי נמי דעתו עליה ומצפה אימת יפולו או ינטלו המעות מעליה והוה ליה דומיא לנר קטן". הרי הדין של בסיס למעות שוה להדין של נר, ולכן אם מועיל תנאי לנר ה"ה י"ל שמועיל תנאי לבסיס. וק"ו הוא שאם מועיל תנאי לכוס וקערה ושמן, ק"ו שהוא מועיל לבסיס המעות. וכן הוא במאירי בביצה שם שכתב, "מטה שהיו עליה מעות מערב שבת שאעפ"י שניטלו ממנו בשבת אסור לטלטלה אלא אם כן בתנאי, כך הסכימו גדולי הראשונים שבקאטאלוניא, וגדולי הדורות שלפנינו מסכימים עמהם". ע"ש. וידוע שבכלל גדולי הראשונים בקאטאלוניא יש הרמב"ן שדר בגרונה, והרשב"א שדר בברצלונה. ולכן אף שיש חולקין על סברה זו לגבי תנאי בבסיס ובכללם המאירי עצמו כמבואר שם בביצה, מ"מ יותר נ"ל לפרש דברי הרב המגיד כמו שביארתי לעיל, כיון שהוא בא לפרש דעת הרמב"ן והרשב"א.

ושוב ראיתי בערוך השולחן בס"רעט. ח. שכתב, "עייין במ"א ס"ק ו. שהשיג על התשב"ץ, ובאמת גם התשב"ץ כוונתו כן הוא ותרתי בעיני שלא בה תלוי המוקצה אלא

הנר כולו עם השמן והפתילה והשלהבת, מ"מ כיון שהנר והשמן והפתילה בסיס לדבר אסור, ושייך בנטיילת כל אחד בפני עצמו כבוי, יש לגזור אף על טלטול כולם כאחד. ולכן עדיין י"ל שהטעם כאן הוא משום חשש כבוי. וכן יש לפרש בדברי ר"ח שם על הגמרא, שהוא כתב, "ומשני רבא, הנח לנר ופתילה ושמן דלא גזר ר"ש אלא הואיל ונעשה כל אחד בסיס לדבר האסור". ויש לדייק מה הוא הלשון של "גזר", הלא אין האיסור של בסיס משום גזירה, אלא משום שהוקצה הבסיס מדעתו. וכן הוא בר"ח בשבת קמב: שהוא כתב לגבי האבן על החבית, "נעשה בסיס לדבר האסור. פירוש, נעשה החבית כן לאבן, ואסור להטות החבית כלל". ופירוש "כן", דהיינו כמו בשמות לה. טז. "את הכיור ואת כנו". ולכן אין שייך בזה הלשון של "גזירה". ולכן צ"ל שמ"ש ר"ח לגבי הנר והשמן והפתילה דלא "גזר" ר"ש אלא הואיל ונעשה כל אחד בסיס לדבר האסור, צ"ל שכאן עדיין יש חשש של כבוי, ושייך לומר בזה גזירה וכמו שפירשתי לעיל. ולפי זה מ"ש הרמב"ם אתי שפיר. ושוב ראיתי בהג" החתם סופר על השו"ע בס"רעט. שהוא העיר על דברי רבא, "צ"ע דהשמן הוה איסור מחמת עצמו משום המסתפק חייב משום מכבה" ע"ש. ועיין בפני יהושע בזה. ולפי מה שביארתי בדעת הרמב"ם אה"נ שבשעת שהנר דולק עדיין יש חשש כבוי כיון שהמסתפק מן השמן חייב, וזה כוונת רבא, שאף אם הוא מטלטל כולם יחד יש לגזור כיון שבנטיילת כל אחד בפני עצמו יש מלאכת כבוי, ולכן ראוי לגזור על זה.

ולפי זה אין להקשות על התשב"ץ והחוט המשולש, שי"ל שאף הם פירשו הסוגיא כהרמב"ם, ולכן הם כתבו שהחשש לגבי טלטול הנר הוא משום כבוי. ולכן לפי זה אין לומר בדעת התשב"ץ וחוט המשולש שהטעם שהתנאי מועיל הוא משום שהנר רק בסיס להשלהבת, אלא טעמם הוא משום החשש של איסור של כבוי הנר, ולכן זה יותר דומה להדין של סוכה רעועה שהטעם שהעצים מוקצה הוא משום האיסור של סתירת האהל. ולכן אין לפרש בדעת התשב"ץ והחוט המשולש שתנאי מועיל רק בבסיס, אלא הוא מועיל אף במוקצה מחמת איסור, וזה משום שהאיסור רק רביע עליו, משא"כ במוקצה מחמת מצוה, דהיינו נוי סוכה שבזה חל קדושת יו"ט על הפירות, וגוף הפירות מוקצה.

ואגב אורחיה לפי מה שביארתי יש להעיר על מ"ש החזון איש באו"ח ס"מא. אות טז. על סוגיא הנ"ל, וז"ל "יש להעיר מאי שנא שלהבת מנר שמן ופתילה, הלא בשעת הדלקה גם נר לא חזי למידי אלא לתשמיש האור, ואי דלא

סימן כ.

שאלה: האם מותר לשכור נכרי לשמור תינוקות וכדומה בשבת כיון שאין בשמירה מלאכה.

תשובה: (א) כתב מרן בס"ש. ד. "השוכר את הפועל לשמור זרעים או ד"א אינו נותן לו שכר שבת... היה שכיר שבת שכיר חודש שכיר שנה שכיר שבוע, נותן לו שכר שבת." ועיין בב"מ נח. שבכלל זה שמירת תינוקות. הרי שאף שאין כאן מלאכה אלא שמירה בלבד, מ"מ יש איסור משום שכר שבת. ולכן לכאורה נראה בנד"ד שאין לשכור נכרי משום שיש איסור על הישראל ליתן לו שכר שבת, כמ"ש מרן "אינו נותן לו שכר שבת."

אלא נראה לענ"ד שזה אינו, ודבר זה מותר, ובתחילה יש לבאר האיסור של שכר שבת. כתב רש"י בנדרים לו. בלשון זה, "ואתי למשקל שכר בשבת". ובכתובות סד. הוא כתב, "כשכר שבת. כמו שמשכר בשבת, גזירה משום מקח וממכר ושכירות." וכן הוא בתוספות בנדרים הנ"ל שכתבו לגבי היתר הבלעה, "ששכר שבת נבלע ולא מיחזי כמקח וממכר". וכבר כתב הרמב"ם בפ"כג. דשבת הל"יב. "וכן אסור לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר גזירה שמא יכתוב. לא ישכור אדם פועלים בשבת ולא יאמר לחבירו לשכור לו פועלין". הרי נראה מכל זה שהאיסור של שכר שבת הוא בכלל גזרת מקח וממכר ושכירות שמא יכתוב. וכן הוא ברש"י בביצה לו. בד"ה דלמקח וממכר, בפירוש האחרון ע"ש.

ולפי זה נראה שאין זה בכלל גזרת מלאכת נכרי בשבת, דהתם הטעם של גזירה שאני, שכתב הרמב"ם בהל" שבת בריש פ"ו. "שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן". הרי לגבי השומר תינוקות וכדומה לא שייך זה כיון שאין בשמירה שום מלאכה. ואף לשיטת רש"י בע"ז טו. שכתב, "ומה שאסור לומר לעכו"ם עשה לי כך, זהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר, דבור אסור." ועיין מה שכתבתי בח"א ס"סה. אות ז. מ"מ נראה שאף אם השכיר תבע ממונו בשבת והוא עובר על האיסור של ודבר דבר, מ"מ כאן הוא חמור טפי שיש כאן חשש כתיבה, ולכן רש"י הביא טעם האיסור של מקח וממכר. (או י"ל שלרש"י האיסור של מקח וממכר הוא בכלל ממצוא חפצך ודבר דבר כמבואר בביצה שם בפירוש ראשון, אלא עיין לקמן שאין תירוץ זה העיקר.)

(ב) ויש לבאר שיטת רש"י ביותר ביאור, שהרי כאן לגבי שכירות לשמירה נראה שהשכירות היא מלפני שבת. ולכן

בסיס למוקצה, וגם שבהכרח יסתלק המוקצה מעליה, ולכן בכל בסיס לא אמרינן כן, וכן לא בעצם המוקצה אם לא כשאינו בודל גם בבה"ש כבנוי סוכה, ולכן לא מהני תנאי בסוכה רעועה בס"תקית. ע"ש. ואף על זה יש להשיב, שהלא לסברת הרמב"ן תנאי מועיל בסוכה בריאה, וכמ"ש הב"י בס"תקית. ובזו אין בסיס, וגם הוא אינו מוכרח שיסתלק המוקצה מעליה.

וראיתי בפתה"ד בס"רעט. אות ב. שהוא כתב, "מדין זה דהתר טלטול נר ע"י תנאי היה נראה לכאורה להתיר גם כן טלטול מטבע כסף בשבת ליתנו לחתן ביום הכניסה ע"י תנאי מע"ש דהא והא מוקצה מחמת איסור הוא. ברם בקושטא גבי מטבע לא מהני תנאי דהוי מוקצה מצד גופו ולא מחמת דבר אחר הגורם לו ומוקצה כי האי חמיר דומיין דנויי סוכה, אבל נר איסור מוקצה שבו אינו אלא מחמת השלהבת וכשכבה אין כאן מוקצה ודוקא בהא מהני תנאי. ע"ש. וכן הוא שלא שייך לומר לגבי מטבע של כסף נסתלק איסורו. ויש לדקדק בלשונו שהוא לא כתב ההיתר של "בסיס" כלל, אלא "מחמת דבר אחר הגורם לו". וזה כמו שפירשתי לעיל.

שוב ראיתי במראה הפנים על הירושלמי בפ" הכירה שם, שהוא השיג על התשב"ץ מהגמרא דידן בשבת מג. "על האי דרב חסדא דאסר לבטל כלי מהיכנו מהאי דכופין הסל לפני האפרוחים וכו', ומשני קסבר מותר לטלטלו והתניא אסור לטלטלו, בעודן עליו, והתניא אע"פ שאין עודן עליו אסור, א"ר אבהו בעודן עליו כל בה"ש מיגו דאיתקצאי וכו'. והשתא איך יפרש להאי סוגיא דהרי הסל ג"כ אינו מוקצה מצד עצמו אלא מצד האפרוחין שעליו וה"ז כנר מצד שלהבת. ואם אמור יאמר דהאי בשלא התנה מיירי קשיא דה"ל להש"ס לאורמי הני תרתי ברייתות בעודן עליו כל הבה"ש, והא בשתתנה והא בשלא התנה, אלא ודאי דלאו מילתא היא". ולא ראיתי בזה כדאי להשיב על התשב"ץ והחוט המשולש, ושפיר הוא להש"ס לחלק בין אם עודן עליו כל הבה"ש או לא, שהלא זה הדין העיקרי שבתחילה יש ללמוד החילוק בין אם דבר מוקצה בבה"ש והדין של מיגו דאיתקצאי, ורק אחר כך יש ללמוד הדין שאף דאמרינן מיגו מ"מ עדיין יש להתיר ע"י תנאי. ולכן שפיר הוא להש"ס לחלק בין אם עודן עליו כל בה"ש או לא, כיון שזה העיקר בדיני מוקצה.

ולכן למסקנה נראה שאין קושיא על שיטת הרמב"ן מדברי הריב"ש לגבי תנאי על נר שבת, וכן אין לדחות סברת התשב"ץ והחוט המשולש.

אלא עדיין יש לדון בזה, שאף שלא שייך לומר ממצוא חפצין לגבי הבעל הבית, מ"מ לכאורה נראה שעדיין י"ל הכי לגבי השכיר. וזה מפני שנראה שכוונת שמירתו היא כדי לקבל שכרו אחר שבת, ולכן זה בכלל ממצוא חפצין שזה דומה למי שהולך לסוף התחום כדי לעשות מלאכה אחר שבת, שאף שההליכה דבר מותר מ"מ כיון שכוונתו היא לעשות מלאכה אחר שבת זה אסור. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שכוונת הפועל שע"י השמירה הוא יוכל לתבוע ממנו אחר שבת. ואל תשיבני ששאני תביעת ממון שזה רק איסור דרבנן, ואין כאן מלאכה ממש, שזה אינו שכתוב במשנה שאף לילך לסוף התחום כדי לשכור פועלים אחר שבת אסור, וכן הוא במרן בס"ש. א. הרי שאף בשכירות שהיא רק מלאכה דרבנן יש איסור של ממצוא חפצין, ולכן הכי י"ל לגבי השכיר שהשמירה בכלל ממצוא חפצין, שאף שהיא דבר מותר מצד עצמה, מ"מ כל כוונתו לקבל ממון אחר שבת.

אלא זה אינו, ויש להשיב על זה מה"ש הרמב"ן והרשב"א בשבת קנ. וגם הרב המגיד בשם התוספות. והוא מה שפסק מרן בס"ש. ט. "מותר להחשיך לתלוש פירות ועשבים מגנתו וחורבתו שבתוך התחום, ולא אסרו להחשיך אלא בסוף התחום משום דמינכרא מלתא". הרי בדבר שאינו ניכר אין איסור של ממצוא חפצין, ולפי זה כן י"ל לגבי השמירה, שאין היכר במעשיו שהוא רוצה לקבל שכר שבת, ששמא הוא שומר חנם או שמא הוא רוצה לקבל שכרו בהבלעה שזה מותר, ולכן אין הוכחה מהשמירה שכוונתו לקבל שכר שבת, ולכן ממילא אין בזה איסור של ממצוא חפצין.

ועוד י"ל להסביר רש"י, שהטעם שלא שייך האיסור של ממצוא חפצין לגבי השמירה הוא משום שרש"י סבר שהשמירה היא לגבי מצוה כגון לשמור פרה אדומה או שדה העומר או שתי הלחם, כמבואר בב"מ הנ"ל ובנדרים הנ"ל. וכן הוא ברא"ש והר"ן בנדרים שם. ולכן כיון שיש בזה מצוה אין לאסור משום ממצוא חפצין כמו שמצינו בשבת קנא. (ועדיין לקמן מה שכתבתי לגבי דעת רש"י בשמירה למצוה, ואם לחלק בין המצוה עצמה ובין הכשר מצוה).

(ג) **אלא** עדיין יש לבאר דעת רש"י, שכל זה שכתבתי שהחשש של שכר שבת הוא מפני כתיבה, אינו ברור לדעת רש"י, שמצינו בביצה לו. שיש שתי סברות ברש"י, שהוא כתב, "משום מקח וממכר. דלמקח וממכר דמו שמוציא מרשותו לרשות הקדש, ומקח וממכר אסור מן

יש לדון לדעת רש"י מה הוא הגדר של מלאכת עכו"ם בשבת אם הצווי הוא מלפני שבת, שהלא מלפני שבת לא שייך לומר שיש איסור של "ודבר דבר". וראיתי שהראשונים למדו האיסור של צווי לעכו"ם לעשות מלאכה מלפני שבת מריש פ"מ מהחשיך, עיין בתשובת הרשב"א ס"תתעה. והריב"ש ס"שפז. בד"ה מה ישרו. והתם כתב רש"י הטעם שיש איסור ליתן לנכרי קודם שבת כיסו כדי לשאת אותו, הוא מפני "והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת". וכן הוא בריטב"א והחידושי הר"ן שם. הרי שלא שייך לומר כאן "ודבר דבר" מלפני שבת. לכן יש לדון מאי איסור יש כאן שאף אם הנכרי שלוחו מ"מ הנכרי מצד עצמו אינו עושה עברה, והישראל אינו עובר על "ודבר דבר". אלא נראה לענ"ד שהאיסור כאן הוא משום "מצוא חפצין", דהיינו שאם הנכרי שלוחו בשבת אז אף שאין דבור בשבת, מ"מ הנכרי עושה הרצון והחפץ של הישראל, ולכן זה נראה כ"ממצוא חפצין" בשבת. וראיתי בפתה"ד בס"ש. אות ב. שהוא הביא דברי הלבוש שם שהטעם שיש איסור של אמירה לגוי הוא מפני שליחות, ואחר כך הוא כתב שמקור הלבוש "הוא ברש"י בספ"ק דע"ז גבי לא ישכור אדם מרחצו לגוי בשבת אבל שדהו שרי שכתב דאף שנקראת על שמו לא חשדי ליה דליהוי הגוי שלוחו. וכן לקמן אמרינן ישראל וגוי שקבלו שדה בשותפות לא יאמר לו טול חלקך בשבת, וכתב שם רש"י ז"ל לפי שנעשה שלוחו על חצי היום המוטל עליו ע"כ. הרי דיש שליחות לגוי לחומרא באיסורי שבת ולכך אסר אמירה לגוי, ונראה דמהא יליף הרב הלבוש ז"ל לתת טעם זה לאיסור אמירה לגוי. ע"ש. ולכאורה יש להקשות על הלבוש והפתה"ד שהם לא הביאו מ"ש רש"י בע"ז טו. שהטעם הוא מפני ממצוא חפצין ודבר דבר. אלא לפי מה שביארתי אתי שפיר שכיון שיש שליחות אז היא מתיחסת המלאכה להישראל, וממילא זה בכלל ממצוא חפצין.

ולפי זה יש לדון לגבי שכירות לשמירה מקודם שבת, שבזה אין איסור של ודבר דבר, וגם אין איסור של ממצוא חפצין, כיון ששמירה בשבת מותרת, ולכן נשאר רק החשש של שמא השכיר תובע ממנו בשבת, ובזה אין לגזור מפני ממצוא חפצין כיון שאין זה איסור דאורייתא ובדרך כלל אין לגזור גזירה אלא על חשש דאורייתא. ולכן צריך טעם אחר לאיסור זה, והוא החשש של כתיבה שהיא אסורה מן התורה, ויש לגזור על זה. ולכן כתב רש"י הטעם של גזרת מקח וממכר. ולפי זה נראה שכל האיסור של שכר שבת הוא על השכיר שתובע ממנו, ואין הגזירה על בעה"ב שהוא אינו חפץ ליתן ממנו לאחרים.

ואפשר לומר שזה כדעת הרמב"ן כמ"ש הארעא דרבנן במע"ד. אות קסג. "דברי קבלה. כתב הרמב"ן ז"ל בשרש ב. וז"ל, כל מה שתקנו הנביאים ולא נכתב במקרא בנבואה, הוא בלי ספק מדבריהם... וכן הנכתב במקרא בדרך מעשה מן המעשים, אבל מה שכתב נביאים בדרך צוואות כגון שמזהירין על עשה ומתירין על ל"ת, ד"ת הוא. והענין הזה מפני שהוזהרנו בתורה אלה המצוות, שאין נביא רשאי לחדש דבר, מעתה ידענו כי הבא בנבואה ד"ת הוא או שהוא פירוש לפסוק של תורה, או שהוא בידם הלמ"מ יע"ש. ודעת הרמב"ם בהפך שהוא מדברי סופרים ע"ש. ועיין בפ"ג הל" ביאת מקדש דין ו. ומ"ש מרן. ועיין פ"ה ט"מ ובפ"ט. דין ו. ולכאורה נראה מזה שלהרמב"ן ממצוא חפצין מן התורה שזה "בדרך צוואות" בנביאים, ולדעת הרמב"ם הוא מדרבנן.

(ד) **אלא** נראה שאין זה נכון, והעיקר איסור של מקח וממכר הוא מפני גזירה אטו כתיבה, והאיסור של ממצוא חפצין אף שהוא דברי קבלה הוא עדיין מדרבנן. ובתחילה יש לדון ברמב"ן הנ"ל והוא בשרש שני בס"ק לא. והוא הביא ראיה לדבריו וכתב, "אמרו בגמרא תענית יז: הא עד דאתא יחזקאל מאן אמרה אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. ולפיכך חייבו מיתה על פרועי ראש ומנו אותו (בסנהדרין פג.) מאלו שבמיתה מן הכתוב ביחזקאל ופרע לא ישלחו ויין לא ישתו כל כהן, ואיתקשו פרועי ראש לשתויי יין, מה שתויי יין במיתה אף פרועי ראש במיתה. והנה הם לומדים איסור הפרע מדברי הקבלה ודנין בו היקש כדברי תורה. ואמרו (שם:) בערל שהוא באזהרה ושאלו מנא לן, אמר רב חסדא דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, עד שבא יחזקאל ולמדנו כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי לשרתני, ופסלו עבודה שלו". ע"ש כל דבריו. ועיין במו"ק ה. שכתוב שם, "עד דאתא יחזקאל מאן אמרה, אלא דאורייתא ואתי יחזקאל ופירשה."

ולענ"ד יש לדון אם עונג שבת בכלל זה, שהלא לגבי פריעת ראש כבר כתוב בתורה "ראשיכם לא תפרעו", ולכן י"ל שהנביא בא לפרש איסור זה, וכמ"ש הכ"מ בפ"א דביאת המקדש הל"ח. "ואם תאמר מה צורך להיקש זה (דיחזקאל) הא מקרא משמע ראשיכם אל תפרעו ולא תמותו, הא אם תפרעו תמותו, י"ל דקרא אפשר לפרשו לרשות דהכי קאמר אע"פ ששאר אבלים שלא קרעו ולא פרעו במיתה אינכם בכלל חיוב זה". הרי שהנביא בא לפרש הפסוק בתורה. וכן י"ל לגבי הערל, שכתב הרמב"ם שם בפ"ו הל"ח. הערל הוא כבן נכר שנאמר כל בן נכר

המקרא דכתיב ממצוא חפצין ודבר דבר, אי נמי מקח וממכר אתי לידי כתיבה שטרי מכירה, וא"ת הויא לה גזירה לגזירה, כולה חדא גזירה היא. הרי לפי הסברה האחרונה שהחשש הוא מפני כתיבה, מה שכתבתי לעיל אתי שפיר, אבל לפי סברה הראשונה עדיין יש לדון, שבזה נראה פשוט שמ"ש רש"י לגבי שכר שבת בכתובות הנ"ל שהוא מפני מקח וממכר, האיסור הוא מפני ממצוא חפצין. ולכן מ"ש רש"י בנדרים שהחשש הוא שמא "אתי למשקל שכר בשבת", הטעם הוא שיש חשש בזה של ממצוא חפצין ודבר דבר. אלא נראה מכאן שהאיסור של ממצוא חפצין ודבר דבר הוא מן התורה, שבזה שפיר י"ל שיש לגזור על זה שמא אתי למשקל שכר בשבת, שאם הוא רק איסור דרבנן אין טעם לגזור גזירה זו. ועוד ראיתי בתשובת רעק"א ס"ז. בשם חד מחבריא שהוא כתב, "דפירש"י שם דטעם הראשון דמו"מ אסור משום ממצוא חפצין, ומשמע דהתם הוי דאורייתא מדלא הוקשה שם לרש"י דהוי גזירה לגזירה רק לטעם השני דשמא יכתוב". ויש להביא סייעתא לסברה זו שממצוא חפצין הוא מן התורה מהתוספות בשבת קנ. שכתבו בד"ה ודיבור, "ודיבור מי אסור, פירוש מן התורה, דהא מדרשין דבור של מצוה מכלל דמדאורייתא שרי". הרי נראה מכאן שיש איסור תורה. וכן ראיתי במש"ז בס"ש. ס"ק א. שהוא הביא תוספות זו לראיה שממצוא חפצין הוא מן התורה. וז"ל, "ואמנם בתוספות שבת קנ. ד"ה ודיבור מי אסור, פירוש מדאורייתא יע"ש. כוונתם דודאי דיבור אסור ככמה ברייתאות ומשניות שם, לא ישכור פועלים ופירש"י ממצוא חפצין וכו', והל"ל ורמינהי ע"כ פירוש מן התורה מקרי וסובר דהוה ד"ת, כמ"ש הצ"צ בס"כח. דעונג שבת מן התורה דכתיב כי פי ה' דבר כמו הלכשת ערומים, ופריך א"כ מצוה למה שרי, ומשני בפירוש התורה חפצין אסורים ושמים מותרין בין בעסק בין בדבור". ועיין ברב פעלים בח"ג או"ח ס"כב. שהוא הביא הצ"צ הנ"ל וכתב, "וראיתי להגאון צמח צדק בס"כח. 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 הלכשת ערומים דבר תורה משום דכתיב בה כה אמר ה', ועיין במנין המצוות בשורש א' ובמגילת אסתר למהר"י די ליאון ז"ל, וא"כ בעונג וכבוד שבת ויו"ט דכתיב בסוף כי פי ה' דבר, הוה דבר תורה, וכמ"ש בצמח צדק ס"כח. ע"ש. ועיין להרשב"א ח"א ס"קכז. מ"ש בפשיטות דאליבא דאמת עונג שבת דאורייתא, ומה שהוכיח מן הסוגיא דגמרא ע"ש". הרי אף לגבי ממצוא חפצין ודבר דבר י"ל הכי, דהיינו שכיון שבסוף כתוב "פי ה' דבר", שזה מוכח שמצוה זו מן התורה.

שנראה לענ"ד שהטעם שזה אסמכתא בלבד, הוא מפני שפשט הפסוק יש פירוש אחר. מ"ש "ממצוא חפצך" פירשו שלא לעשות המלאכה עצמה, כמ"ש מצודת דוד שם בישעיה פ"נח. יג., "ר"ל שלא תעשה בו חפצך מדברים האסורים בשבת." הרי החשש כאן המלאכה עצמה ולא ההכנה לעשות המלאכה אחר שבת, כגון הליכה לסוף התחום. ולכן שפיר י"ל שפירוש החכמים הוא אסמכתא מדרבנן בלבד. ולגבי ודבר דבר, כך כתב תרגום יונתן שם "ומללא מלין דאונס". ופירש הרד"ק את זה וכתב, "פירוש דבר און, כי כן מתרגם און אונס, וזה אסור אפילו בחול." ונראה שאון הוא כמו "ראשית אוני" בפר"י ויחי, ופירש"י "כחי, כמו (הושע יב). מצאתי און לי, (ישעיה מ). מרוב אונים. ולאין אונים". הרי און לשון כח, ולכן אף הוא לשון אונס, שבכחו הוא כופה אחר לעשות רצונו, וזה אונס. ומ"ש הרד"ק שאף בחול זה אסור, דהיינו שיש להקשות שאין בזה איסור מיוחד לשבת. נראה לענ"ד שהתרגום כיון לאונס שהוא מיוחד לשבת, דהיינו מ"ש בעשרת הדברות "לא תעשה מלאכה, אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך". ולכן אין לכפות אלו לעשות מלאכה בעד עצמך, אף שהם תחת רשותך. ולכן הכי הבין התרגום הפשט בפסוק שכמו שממצוא חפצך אסור, דהיינו לעשות המלאכה עצמה, כמו כן אסור לדבר בדברים שמביאין למלאכה ע"י אחרים, דהיינו דברים של אונס במה שהוא כופה בדבריו אחרים לעשות מלאכה בשבילו בשבת. ולכן י"ל שכיון שזה הפשט שקבלו החכמים, אז מה שהם אמרו לגבי שאין לדבר בדברים של חול הוי אסמכתא בעלמא כיון שאין זה הפשט בפסוק. וזה בכלל מ"ש המגלת אסתר הנ"ל "זולת אם יאמרו כי הפסוקים ההם אסמכתא, שאז נדון הדבר ההוא מדבריהם והסמיכוהו לאותו פסוק."

(ה) ועכשיו יש לבאר התוספות, וראיתי בתשובת רעק"א בס"י. הנ"ל שהוא דן בכל זה, והוא כתב, "אולם באמת לא זכיתי להבין דהא מבואר בסוגיא דאמירה לנכרי לשכור פועלים אסור משום אמירה לעכו"ם שבות, ולמ"ל האי טעמא הא בלא"ה אסור משום ממצוא חפצך... א"ו נראה כטעם השני דרש"י דאסור משום שמא יכתוב, וכ"כ הרמב"ם (פ"כד. מהל" שבת)... ולפי זה מ"ש תוספות בסוגיין ודבור מדאורייתא אסור, ע"כ כוונתם כיון דיש בו לתא דאורייתא לא הו"ל להקל בשביל מצוה, אבל באמת אין כוונתם דאסור מדאורייתא דלענין דאורייתא לא ידעתי הפרש בין אומר לו לשמור פירותיו למחר בין לשכור פועלים למחר, וכדמשמע להדיא בסוגיין שאומר לו לשכור פועלים ביומו אסור רק מדרבנן מטעם אמירה

ערל לב וערל בשר. לפיכך ערל שעבד חילל עבודתו ולוקה כזר שעבד אבל אינו חייב מיתה." הרי שערל בכלל זר. וכבר כתוב בתורה "והזר הקרב יומת", ולכן י"ל שהנביא בא לפרש שערל בכלל זר. אמנם לגבי עונג שבת, וממצוא חפצך, אע"פ שמצינו מצות שבת בתורה לא מצינו פסוק ודין מיוחד במצות שבת שהנביא בא לפרש, ולכן י"ל שאין אלו בכלל מצות מן התורה אלא הם דברי הנביא עצמו ודברי קבלה. ואף שכתוב "כי פי ה' דבר", אין זה הוכחה שזה בכלל מצות מן התורה, אלא זה רק לומר שהם דברי נביאות ורוח הקודש, וכמו שמצינו הלשון של "כה אמר ה'", או "נאם ה'", וכיוצא באלו. ולכן נראה לענ"ד שאף לדעת הרמב"ן אין הוכחה שעונג שבת או ממצוא חפצך מן התורה מדברי הנביא. ואף שמצינו שקצת ראשונים סברו שעונג שבת מן התורה ודלא כהרמב"ם בפ"ל הל"א דשבת, זה מפני שיש פסוק מן התורה ללמוד ממנו מצות עונג כמו שמצינו ביבמות צג. "תניא למען תלמד ליראה את ה' כל הימים". ופירש"י הוי למד להזהיר שלא יבטל עונג שבת בשביל תקון טבל ע"ש. וכתבו האחרונים בשם תשובות הרשב"א ח"א ס"קכו. שכתב זו היא דרשה גמורה שהתירה תורה להפריש שלא מן המוקף לענג שבת. עיין ברב פעלים הנ"ל. ולכן שפיר י"ל שהנביא בא לפרש פסוק זה לגבי עונג שבת, אבל עדיין י"ל לגבי ממצוא חפצך ודבר דבר שאלו מקבלה וכמדרבנן. וכן ראיתי בעפרא דארעא במע"מ בס"ק נב. שהוא כתב על הרמב"ן הנ"ל, "דכל דברי קבלה לעולם הוו דרבנן זולתי אם באו בתורת עשה או בתורת אזהרה", והוא כיון בזה שאין ממצוא חפצך ודבר דבר מן התורה ע"ש.

וכן יש ללמוד מהמגלת אסתר שם שהשוה דעת הרמב"ם להרמב"ן וכתב, "וכן בכל מה שילמדו מפסוקי הנביאים יש לנו לומר כי היה מקובל אצלם ממה ואחרי כן הסמיכו לאותם הפסוקים של נביאים על השורש שיש לנו כי אין נביא רשאי לחדש וכו'... וא"כ בודאי יש לנו לומר כי כל המצות שיוציאו מפסוקי הנביאים תורה היא זולת אם יאמרו כי פסוקים ההם אסמכתא שאז נדון הדבר ההוא מדבריהם והסמיכוהו לאותו הפסוק." הרי הכל ביד רבנן מה הם קבלו אם הוא אסמכתא מדרבנן או מן התורה. ולכן י"ל שהם קבלו שודבר דבר הוא אסמכתא מדרבנן בלבד כמ"ש בשבת קנ. לגבי אמירה לנכרי בשבת לשכור פועלים, "אמירה לנכרי שבות". הרי אף שדבר זה בכלל ודבר דבר מ"מ עדיין הוא שבות (ועיין לקמן שכן כתב רעק"א). ולכן כיון שקבלו שודבר דבר שבות צ"ל שהפסוק נביא הוא אסמכתא בלבד. ויש להוסיף על זה,

לעכו"ם שבות. ולדעתי א"א לנטות מדרך הזה בשום אופן. הרי לדעתו שכל האיסור רק מדרבנן.

ועוד ראיתי בעפרא דארעא הנ"ל שכתב לגבי פירוש הראשון ברש"י בביצה הנ"ל, "ר"ל דלשון א' לא הוי מטעם גזירה דגזרו שמא יכתוב אלא מכח המקרא שאסרו מדברי קבלה ואינו ר"ל מן המקרא מן התורה, אלא מן המקרא לאפוקי מלשון השני והיינו דלא נקיט מה"ת." ע"ש. וזה תירוץ למ"ש החד מחבריה בתשובת רעק"א הנ"ל. ואחר שביאר העפרא דארעא כל הענינים הנ"ל הוא מסיק, "ועיין בספר מים רבים להרב רפאל מילדולא ז"ל חלק או"ח ס"ל. שהדבר ברור אצלו שאין איסור מקח וממכר בשבת אלא מדרבנן, וזה נראה לענ"ד כמעט פשוט." ע"ש. הרי שלדעת העפרא דארעא וגם לדעת רעק"א העיקר בזה כטעם השני ברש"י בביצה שהאיסור של מקח וממכר הוא משום חשש כתיבה, ואין להוכיח שהוא מן התורה מתוספות בשבת קנ. ומטעם הראשון של רש"י, ולכן הכי קי"ל, ודלא כנראה מהמש"ז הנ"ל.

ו) ועוד ראיתי במש"ז שם, שהוא סבר לפי שיטתו שאם ודבר דבר וממצוא חפצין הוא מן התורה אז אף אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה בשביל הישראל יש איסור מן התורה מטעם זה, ואף שמצינו שהוא שבות זה רק אם יש מצוה שלא שייך לומר ודבר דבר כיון שלצורך מצוה לא שייך איסור זה, ולכן נשאר רק השבות של אמירה לעכו"ם. וז"ל "וא"ת אמירה לעכו"ם לעשות לו מלאכה שבות דרבנן, הא מן התורה אסור מקרא ודבר דבר, י"ל אפילו אומר לו להדליק נר ללמד אצלו דהוה חפצי שמים" ע"ש. ולענ"ד זה קשה בעיני לומר שאמירה לעכו"ם לעשות מלאכה בלי צורך מצוה היא מן התורה. והלא לדעת הרמב"ם כל אמירה לעכו"ם היא רק מדרבנן והוא לא חילק בין מצוה או לא כמבואר בפ"ו. הל"א. ע"ש. ואף שמצינו שיש ראשונים שסברו שאמירה לעכו"ם היא מן התורה, מ"מ אין זה מטעם ודבר דבר שאף אחד לא כתב טעם זה, אלא הם למדו כן מהמכילתא בפר"א פ"ב פסוק טז. "כל מלאכה לא יעשה בהם", וכתוב במכילתא "כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה נכרי מלאכתך, עיין ברמב"ן שם שהוא ביאר כל זה, ועיין ברש"י והרא"ם על דבריו. אלא שהרמב"ן עצמו מסיק שזה רק אסמכתא בעלמא והאיסור הוא רק מדרבנן ע"ש. וראיתי בספר יראים בס"ק קיג. שהוא סבר שהאיסור של אמירה לנכרי הוא מן התורה, והוא סמך את עצמו על המכילתא ע"ש. ועיין עוד בזה בווי העמודים שם, ובברכ"י בס"רמג. אות א. הרי מצינו שאף המ"ד שאמירה

לעכו"ם היא איסור תורה, אין זה משום הפסוק של ודבר דבר, אלא הוא מפני דרשת המכילתא בפרשת בא הנ"ל. ועוד לא מצינו חילוק בראשונים שיש איסור תורה אם האמירה אינה לצורך מצוה, ורק איסור דרבנן אם היא שלא לצורך מצוה, אלא כולם סברו שאין איסור תורה בין אם יש מצוה או לא, או הם סברו שכל האיסור דרבנן בין אם יש מצוה או לא. לכן נראה לענ"ד שיש להוכיח מזה להיפך מן המש"ז, דהיינו שיש סייעתא מכאן לומר שודבר דבר הוא רק מדרבנן כיון שלא מצינו שהראשונים למדו שיש איסור תורה של אמירה לנכרי מפסוק זה.

ז) ועוד יש להביא ראיה לדעת רש"י שממצוא חפצין ודבר דבר הם מדרבנן. וזה שכבר כתבתי לעיל שלרש"י האיסור של אמירה לנכרי הוא מפני שליחות וגם מפני ממצוא חפצין ודבר דבר, ופירשתי שע"י שליחות מה שהנכרי עושה הוא בכלל חפצין, ולכן בעיני שליחות כדי לעבור על האיסור של ממצוא חפצין. ולפי זה יש לדון ששליחות לנכרי היא רק חומרא מדרבנן. וכן הוא ברש"י בב"מ ע"א: לגבי רבית, והוא כתב "שנכרי זה חשוב שלוחו של ישראל חומרא דרבנן הוא למיסר, דהא קי"ל דשלוחו של אדם כמותו בשולח ישראל ושלוח ישראל נאמר, דמתרומה גמרינן בפ"י שני דקידושין (מא:) אתם גם אתם לרבות שלוחכם, מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית." הרי שלדעת רש"י אם אמרינן שיש שליחות לנכרי, היא רק חומרא דרבנן. ולכן אף לגבי שבת מוכרח לומר שהשליחות הוי רק מדרבנן. ועיין בפתה"ד הנ"ל שהוא השוה שליחות לנכרי לגבי רבית לשליחות לנכרי לגבי שבת, לפרש דעת רש"י והלבוש ע"ש.

ולפי זה יש לדון, שאם אמרינן שממצוא חפצין הוא מן התורה איך אמרינן שמועיל שליחות מדרבנן לעבור על איסור תורה, הלא בעינן רק שליחות מן התורה, וכיון שמן התורה אין שליחות שוב אין כאן איסור של ממצוא חפצין מן התורה. אלא מוכרח לומר שכל האיסור של ממצוא חפצין הוא רק מדרבנן. וכן הוא כדמצינו לגבי לולב ביו"ט ראשון במרן ס"תרנח. ו. "לא יתננו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו לו אינו מוחזר, ויש מי שאומר שאם הגיע לעונת הפעוטות מותר." ודעת הסתם היא דעת הרמב"ם שכיון שמה שהקטן מקנה לאחרים הוא רק מדרבנן, לכן מן התורה עדיין הלולב הוא של הקטן ולכן האיש אינו יוצא י"ח. הרי אף בנד"ד י"ל הכי, שהשליחות מדרבנן אינה מועילה לעבור על איסור תורה, ולכן מוכרח לומר שלדעת רש"י האיסור של ממצוא

חפצין, ולכן יש לבאר לדעת הטור איך שייך כאן האיסור של ממצוא חפצין. ולענ"ד נראה שהטור כתב שהשמירה כאן היא רק "לשמור פרה". וידוע שלא מצינו בזה"ז מצות פרה אדומה. ולכן צ"ל שהטור איירי בפרה סתם, דהיינו אף שאין בשמירה זו מצוה, ולכן שפיר סבר הטור ששייך לומר ממצוא חפצין כיון שאין כאן מצוה. וכן הוא בחסדי דוד על התוספתא בב"מ פ"ח. א. בדעת הטור. וכן ראיתי בערה"ש בס"ש. אות ט. בסגוריים שהוא כתב שהטור איירי בשמירה סתם, ולא רק בשמירת מצוה ע"ש.

ולגבי הענין ששמירה זו היא בגדר של "אינו ניכר" כמו שכתב מרן בס"ש. ט. הנ"ל, שמותר להחשיך לתלוש פירות בתוך התחום, י"ל שהטור לא סבר היתר זה, כיון שלא מצינו היתר זה ברא"ש או בטור, ולכן לדעת הטור עדיין שייך לומר האיסור של ממצוא חפצין לגבי שמירה, דהיינו שהשכיר כיון ליטול ממנו אחר שבת ע"י שמירה זו. ועוד י"ל בזה, שאף את"ל שהטור סבר כהתוספות ומרן לגבי הדין של מותר להחשיך בתוך התחום (וכן נראה יותר, שהלא מצינו סברה זו בערובין לט. לחלק בין מוכחא מילתא או לא, לגבי דינים אלו), מ"מ עדיין י"ל לדעת הטור שאין הדין של שמירה דומה להדין של להחשיך בתוך התחום, שלגבי מי שהחשיך לתוך התחום אין דבר ניכר כלל שהוא כיון לתלוש פירות, כיון שהוא רק עומד שם ואין בזה שום מעשה שיש להוכיח ממנו שהוא רוצה לתלוש אחר שבת, אבל לגבי שמירה כיון שהכל רואים שהוא שם לשמירה והוא השומר כיון שהוא יושב כנגד הפרה, י"ל שבזה יש חשש שמא הוא רוצה ליטול שכר שבת על זה, ואף שהוא אינו ודאי כיון שעדיין י"ל שהוא נוטל שכרו בהבלעה, מ"מ כיון שיש מעשה של שמירה שהוכיח עליו שהוא שכיר בעל הבית ודאי שיש חשש בזה של שכר שבת, ואין לומר בזה שהוא "אינו ניכר". ולכן שפיר יש להסביר סברת הטור ששייך לומר בשמירה ממצוא חפצין. מ"מ י"ל שאף הטור מודה לרש"י שגם יש כאן החשש של מקח וממכר בשבת והחשש של כתיבה, אלא הוא בא להוסיף שמלבד גזירת מקח וממכר יש האיסור של ממצוא חפצין.

ט) ועכשיו יש לדייק מלשון רש"י הנ"ל בנדרים, שנראה שיש כאן שני דברים באיסור של שכר שבת. חשש הראשון הוא "שמא אתי למשקל שכר בשבת", דהיינו שמא השכיר נוטל ממנו בשבת עצמו, שרש"י לא כתב שמא אתי למשקל "של" שבת, אלא "בשבת", דהיינו החשש הוא שמא הוא נוטל הממון בשבת עצמה. והחשש

חפצין הוא רק מדרבנן, שבזה שפיר י"ל ששליחות מדרבנן מועילה. ודעת הי"א הנ"ל לגבי לולב היא דעת הר"ן, ויש מן האחרונים שפירשו טעמו שאף כשדעת אחרת מקנה להקטן, אין קנינו אלא מדרבנן, ולכן כיון כשהגיע לעונת הפעוטות כשם שזוכה מדרבנן כן מקנה גם כן מדרבנן. עיין בלחם משנה ובביאור הלכה על דין זה שפירשו כן בדעת הר"ן. ולפי זה י"ל אף הר"ן מודה בנד"ד שאם העברה היא מן התורה לא מועילה שליחות מדרבנן. אלא שיש מן האחרונים שפירשו שהר"ן סבר שאף אם הקטן קונה הלולב מן התורה עדיין מועיל מה שהוא חוזר ליתן הלולב לאיש במתנה אף שזה רק מדרבנן. וראיתי בשער המלך שביאר את זה בהל"י. וכתב, "ויותר נראה לומר שכוונת הר"ן היא דבהגיעו לעונת הפעוטות, כיון דאקנויי מקנה מדרבנן הפקר בית דין הפקר ומהנייה זכיה דידהו בדאורייתא לצאת י"ח, וקרינן ביה שפיר לכם כעין זה שכתב בפ" התקבל יע"ש. וראיה לזה מההיא סבתא דפ" לולב הגזול דצווחא קמיה דרב נחמן דריש גלותא וכולהו רבנן יתבי בסוכה גזולא, ואמר רב נחמן דפעיתא היא דא ואין לה אלא דמי עצים בלבד. הרי דאע"ג דמדאורייתא לא מפקא מידי סוכה גזולה בכך עד דסותר את ביתו ומחזיר מריש גופיה, אפ"ה מכי תקון רבנן דאין לו אלא דמי עצים בלבד ודמים הוא חייב לו, שפיר חזי ומפקא מידי סוכה גזולה דהפקר בית דין הפקר, וה"נ דכוותא". ע"ש. הרי שלפי ביאור השער המלך הטעם שלדעת הר"ן האיש יכול לצאת י"ח מן התורה בלולב של קטן במתנה, אף שהמתנה היא רק מדרבנן, הוא מפני הפקר בית דין הפקר. ולכן בנד"ד לגבי אמירה לנכרי שלא שייך לומר את זה, עדיין י"ל שלא מועילה שליחות מדרבנן לעבור על איסור תורה, ולכן מוכרח לומר לדעת רש"י שכל האיסור של ממצוא חפצין ודבר דבר הוא רק מדרבנן. ולכן כיון שהוא רק מדרבנן לא שייך לומר שיש לגזור על מקח וממכר אטו ממצוא חפצין ודבר דבר כטעם הראשון ברש"י בביצה הנ"ל, אלא טעם השני הוא העיקר וכדכתבו העפרא דארעא והרעק"א הנ"ל.

ולכן מכל הנ"ל נראה, שלרש"י העיקר טעם שיש איסור של מקח וממכר הוא מפני החשש של כתיבה. ולכן י"ל שהטעם שיש איסור של שכר שבת הוא מפני החשש של כתיבה כמו שביארתי לעיל. ועוד י"ל שלרש"י לא שייך לגזור שמא אתי למשקל בשבת משום ממצוא חפצין כיון שאין זה איסור תורה.

ח) אלא לפי זה עדיין יש לחקור בדעת הטור, שמצינו שהטור כתב דין זה בס"ש. והוא הסימן לדיני ממצוא

שהוא אינו בכלל שמירת שבת, שפיר הוא להשכיר הנכרי מלפני שבת לעשות השמירה בשבת, וזה כמו שכתבתי.

ואגב יש להעיר על המ"ב בס"ש. בס"ק טז. שכתב שהטעם ששכר שבת הוא אסור הוא משום החשש של מקח וממכר, דהיינו שיטת רש"י הנ"ל, והוא לא ביאר לנו אם החשש של מקח וממכר הוא משום כתיבה או ממצוא חפצין וכרש"י בביצה לז. וכן יש להעיר על הערוך השולחן שם באות ט., שהוא כתב שהאיסור משום חפצין, והוא לא הביא החשש של כתיבה.

(י) **ונשאר** עלינו לבאר דעת הרמב"ם בזה, והוא כתב דין זה בסוף פ"ו דשבת, "השוכר את הפועל לשמור לו את הפרה ואת התינוק לא יתן לו שכרו של שבת. לפיכך אין אחריות שבת עליו, ואם היה שכיר שבת או שכיר שנה נותן לו שכרו משלם, לפיכך אחריות שבת עליו. ולא יאמר לו תן לי שכרי של שבת, אלא אומר לו תן לי שכרי של שנה או של עשרה ימים." ויש לדייק, שהרמב"ם לא הביא דין זה בדיני ממצוא חפצין בפ"כד. וכן הוא לא הביא דין זה בגזרת מקח וממכר ושכירות בשבת בפ"כג. יב. בדיני כתיבה. וי"ל שהטעם הוא מפני שהוא סובר שלא שייך לומר ממצוא חפצין לגבי השכיר כיון שהוא אינו הולך לתבוע ממנו בשבת אלא הוא עושה השמירה, והשמירה דבר מותר, ויש לאסור משום ממצוא חפצין רק אם הוא התחיל לתבוע ממנו בשבת דהיינו שהוא הולך לסוף התחום כדי לילך אחר שבת לתבוע ממנו, אבל השמירה בלבד אינו בכלל ממצוא חפצין. (וכן י"ל סברה זו אף לדעת רש"י הנ"ל.) ועוד נראה שלרמב"ם לא שייך גזרת מקח וממכר כיון שזה רק אם השכירות בשבת עצמה, משא"כ בנד"ד שהיא מלפני שבת. ולכן הרמב"ם לא הביא דין זה בפרק כג. וכד. אלא לפי זה עדיין יש לבאר מאיזה טעם השמירה אסורה, ומאיזה טעם כתב הרמב"ם דין זה בפ"ו.

ונראה לענ"ד שהרמב"ם כתב הדין הנ"ל בהל"כה. וקודם לזה בהל"כג. הוא כתב הדין של איסור הנאה במלאכת שבת, וכן הוא בהל"כד. לגבי הנאה מפירות שיצאו חוץ לתחום. ולכן נראה שאף מה שהוא כתב אחר כך בהל"כה. הוא כעין הענין של איסור הנאה, דהיינו שאסור ליהנות משכר שבת, ואף שאין זה ממלאכת איסור אלא משמירה בלבד, מ"מ אסרו חכמים דבר זה כמו שהם אסרו הנאה ממלאכת שבת. וכן הוא שהנאה ממלאכת שבת היא איסור דרבנן, כמבואר בב"ק עא. וכתובות לד. וברש"י בריש דף קטו. דחולין, כמבואר כל זה בכה"ח ס"שיח. אות ח. ע"ש. ולכן סבר הרמב"ם שאף שכר שבת בכלל איסור הנאה

השני הוא שע"י זה שמא הוא יבוא לידי כתיבה (דהיינו אם אמרינן שהחשש של מקח וממכר הוא משום כתיבה כמ"ש הרמב"ם הנ"ל ורש"י בביצה הנ"ל בתירוץ שני, ודלא כתירוץ הראשון שם).

ונראה מזה שהאיסור של שכר שבת הוא על השכיר שנוטל הממון, ונראה שזה משום שהעיקר חשש עליו כיון שרק הוא רודף אחר ממנו, משא"כ המשכיר שאין לו חשק להפסיד מממונו. ולכן כתב רש"י שמא "אתי למשקל שכר בשבת", דהיינו השכיר. וכן ראיתי בטור בס"ש. שכתב, "השוכר פועלים לשמור לו פרה אסור לו ליקח שכר שבת". הרי האיסור על הפועל, ולא על הבעל הבית. ולכן אף שכתבה הגמרא הלשון של "אין נותנין לו שכר שבת", מ"מ זה רק משום שהחכמים גזרו על הפועל. וראיתי בב"ח שהוא הקשה על הטור "תימה על דברי רבינו דבס"פ הזהב תניא אין נותנין לו שכר שבת... וכן כתבו כל הפוסקים כלשון הבריייתא... אבל רבינו שינה הלשון ואמר אסור לו ליקח שכר שבת. ע"ש. ולענ"ד אין זה תימה שמקור הטור הוא לשון רש"י בנדרים הנ"ל שכתב "אתי למשקל שכר שבת", דהיינו הפועל וכדביארתי.

ולכן נראה לענ"ד שאם הפועל נכרי, שלא שייך לומר לגביו האיסור של שכר שבת, ממילא י"ל שלא גזרו חכמים על הבעל הבית שמא הוא נותן לו שכר בשבת, כיון שאין זה בכלל גזרתם, כיון שהעיקר חסר, דהיינו שאין כאן שכר שבת לפועל כיון שהוא נכרי, והוא אינו בכלל שמירת שבת.

וכן יש ללמוד ממ"ש הכה"ח בס"ש. אות כז. "אינו נותן לו שכר שבת, דשכר שבת אסור כמ"ש ריש ס"רמג. ורמו. תו"ש אות ט. ולב"ש. והמעייין בסימנים אלו יראה שאף ששם איירי לגבי ישראל ונכרי ושכר שבת, מ"מ השכר הוא להישראל, ולכן שפיר י"ל שיש איסור בזה, אבל בנד"ד שהשכר הוא להנכרי י"ל שאין בזה איסור לגבי הישראל.

וכן ראיתי בחיי אדם כלל ס. אות ח. שכתב, "ומה שנוהגין הסוחרים לשכור יהודי בערב שבת לשמור העגלות מן הגניבה, הדבר קשה איך השוכר עובר על לפני עוור כיון שידוע שודאי יקבל שכר שבת, ולכן ראוי שיתנה עמו שישמור גם ביום ערב שבת ובמור"ש איזה שעות דאז הוי כשכר שבת בהבלעה". ע"ש. ויש לדייק בזה שלגבי הבעל אין איסור מצד עצמו, אלא כל האיסור הוא רק משום לפני עוור. ולכן שפיר י"ל שאם השכיר הוא נכרי שלא שייך לומר בזה לפני עוור כיון שהנכרי אינו עושה שום עבירה כיון

בס"ש. לכן נראה שלראשונים אלו י"ל שדוקא לדבר רשות אסרו שכר שבת, אבל לא לדבר מצוה.

אלא עדיין יש לחקור לדעת רש"י, שיש מחלוקת הראשונים אם מותר להשכיר חזן או בעל תוקע לשבת כמ"ש הב"י בס"ש. וס"תקפה. ומצינו סברת ר"י שמואל "דאין איסור דהא נותנים שכר לקיים המצוה להתפלל". ויש לדון לדעתו, הלא נראה מרש"י שאף לדבר מצוה יש איסור. וכן מצינו בתשובת מהר"י מברונא ס"קיד. שרבו המהרי"ל עשה מעשה להשכיר חזן לשבת כמו ר"י שמואל הנ"ל. ולכן יש להקשות עליהם. וכן ראיתי בערוך השולחן בס"ש. אות ט. שאחר שהוא הביא דברי רש"י בב"מ נח. הוא כתב, "הרי למדנו דגם לדבר מצוה אסור". ואחר כך באות יא. הוא כתב, "וכיון שנתבאר דגם לדבר מצוה אסור שכר שבת, לפיכך אסור לשכור חזנים להתפלל בשבת וליתן להם בעד זה כך וכך". ע"ש. ולענ"ד נראה שאין דברי רש"י סתירה לסברת ר"י שמואל והמהרי"ל, ונראה שיש לחלק בין המצוה עצמה ובין דבר שהוא רק הכשר מצוה. ונראה ששמירת הפרה אדומה או השתי הלחם היא רק הכשר מצוה בלבד, ולכן שכר שבת עדיין אסור, אבל לגבי תפלת החזן היא המצוה עצמה של תפלה, וכן לגבי בעל תוקע ברה"ה התקיעה המצוה עצמה, ולכן יש להקל בזה. ועוד יש לעשות בזה ס"ס שמא הפירוש העיקר הוא כהראשונים הנ"ל שסברו שהשמירה היא דבר חול, שנראה שלדעתם שאם היא לדבר מצוה שכר שבת מותר. ואת"ל שהעיקר הפירוש הוא של רש"י, אז י"ל שדוקא בהכשר מצוה סבר רש"י שאין להתיר שכר שבת, ולא במצוה עצמה.

ולפי זה יש לפרש מה שמצינו בפסחים נ. ששכר המתורגמן בשבת אין בו סימן ברכה. ונראה שכאן המתורגמן הוא עשה רק הכשר מצוה להשמיע דברי החכם, ולכן אין לעשות כן, אבל י"ל שאם יש בזה המצוה עצמה אז זה מותר לגמרי. ועיין בב"י בס"תקפה. מה שהוא כתב על סוגיא זו, שאם אין לו סימן ברכה אין זה איסור מדינא, אבל עיין בב"י ביו"ד בריש ס"ער. שכתב, "אמר רשב"ג אפילו אין לו מה יאכל ומכר ס"ת או בתו אינו רואה סימן ברכה לעולם, ומשמע דכיון דאינו רואה סימן ברכה אסור הוא למוכרה וכ"כ הרמב"ם בפ"י מהל' ס"ת." הרי כאן משמע שיש איסור גמור בדבר שאין בו סימן ברכה, ודלא כמו שהוא כתב באו"ח ס"תקפה. וכבר העיר הפר"ח על זה באו"ח ס"תצו. דיני מנהגי איסור אות יח. ע"ש באורך.

ולכן מכל זה נראה שיש מקום לומר שבמקום מצוה יש להתיר שכר שבת, ובדעת מרן עיין בשו"ע ס"ש.

ממעשיו בשבת, ואף שהשמירה מותרת מצד עצמה, מ"מ יש לגזור על קבלת שכר ממנה כמו שמצינו לגבי הנאה ממלאכת שבת. ונראה שסבר הרמב"ם שאין זה גזירה אטו דבר אחר, אלא הוא כמו זילתא דשבת, וכמו שמצינו לגבי המחלוקת בין רבה ורב יוסף בשבת יח. לגבי השמעת קול, ורבה סבר שהשמעת קול בכלל זילתא דשבת, ואף שלא קי"ל כרבה התם כמבואר במרן בס"רנב. ה. ובב"י שם, מ"מ י"ל שבשכר שבת לכו"ע יש זילתא. ועוד י"ל שסבר הרמב"ם ששכר שבת הוא כמו עובדין דחול, ולא משום גזירה אלא כיון שיש בזה זילתא לשבת וטירחה כדמצינו בביצה כה. "שחטה בשדה לא יביאנה במוט". ופירש"י "משום דאוושא מילתא היא ומזלזל ביו"ט." וכן בביצה כט: שכתוב "לא יביאם בסל ובקופה", ופירש"י "דנראה כמעשה דחול לשאת משאות". וכן בביצה לה: שכתוב "משילין פירות דרך ארובה ביו"ט אבל לא בשבת", ופירש"י שהטעם שמותר ביו"ט דליכא טרחא יתירה". הרי בשבת אף טירחה זו אסורה. ולכן כן י"ל לגבי שכר שבת שיש בזה זלזול שבת ונראה כמעשה חול, והוא טירחה לו לישב בשמירה כמה זמן והוא לא יכול להתענג כרצונו. כך נראה לענ"ד להסביר שיטת הרמב"ם.

לכן לפי זה אף לדעת הרמב"ם שהאיסור של שכר הוא על קבלת השכיר, שאין לו ליהנות ממעשיו שהוא עשה בשבת. וכן יש לדייק בסוף לשונו שהוא כתב, "ולא יאמר לו תן לי שכרי של שבת". הרי נראה מזה שהאיסור על השכיר, והוא צריך לשמור בלשונו. לכן שפיר הוא לומר שאין איסור להשכיר נכרי לעשות השמירה בשבת כיון שאין לו חלק במצות שבת, וכדביארתי לעיל.

יא) ואגב אורחיה יש לדון, אם יש להתיר שכר שבת במקום מצוה. ונראה מרש"י שפירש שהשמירה היא לגבי פרה אדומה ועומר ושתי הלחם כמבואר בב"מ ונדרים הנ"ל, אף שאלו בכלל מצוה עדיין יש לאסור שכר שבת. וכן נראה מהרא"ש והר"ן בנדרים שהם הביאו פירוש רש"י. אלא שראיתי בחדושי הר"ן בב"מ שם שכתב, "השוכר את הפועל לשמור את הפרה, פירש"י ז"ל דכולה ברייתא בהקדש היא ולהקדשות פריך. ולא מחזור שבתוספתא שנויה עם דיני השומרים ולא גבי הקדשות כלל, אלא כולן בשל חול". וכן נראה מהרמב"ן שם אלא הגירסא קצת מגומגם. וכן הוא בחסדי דוד על התוספתא בפ"ח. א. שכתב, "רש"י ז"ל מפרש דלענין הקדש היא שנויה, אבל השיטה מקובצת הקשה על זה דבתוספתא כאן היא שנויה גבי דיני שומרים ולא גבי הקדש כלל ע"ש. וכן נראין דברי הרמב"ם בפ"ו מהל' שבת, ומדברי הטור

וס"תקפה. לגבי שכירות חזנים. וכבר כתבו כמה אחרונים שהמנהג להקל בזה עיין בכה"ח בס"ש. אות לה. והיחודה דעת ח"א ס"נג. ע"ש.

ונחזור לנד"ד, ונראה שאין איסור להשכיר נכרי מלפני שבת לעשות שמירה בשבת.

סימן כא.

שאלה: האם מי ששכח לקדש בליל שבת, ונזכר אחר ברכת המוציא וקידש על היין קודם אכילת הפת, צריך לחזור לברך המוציא או לא. וכן מה הוא הדין אם אחד שכח להבדיל במוצ"ש ונזכר רק אחר ברכת המוציא האם מותר לו להבדיל לפני אכילת הפת.

תשובה: (א) כתב הרמ"א בס"רעא. ה. "אדם ששכח לקדש עד לאחר שברך ברכת המוציא ונזכר קודם שאכל יקדש על הפת ואח"כ יאכל אבל בהבדלה יאכל תחילה דהרי אין מבדילין על הפת." הרי משמע מזה שרק קידוש על הפת מותר כיון שזה נחשב כצורך הפת ואין זה הפסק, אבל לקדש על היין בין ברכת המוציא לאכילת הפת אינו נחשב לצורך הפת והוי הפסק וצריך לחזור לברך המוציא על הפת. וכן כתב הלבושי שרד שם, "דוקא אם לא אכל כלום מקדש על הפת ולא על היין משום דברכת בפה"ג יהיה הפסק בין המוציא לאכילה, אבל אם אכל פרוסת המוציא יקדש על היין". הרי שברכת בפה"ג הפסק בין המוציא ואכילת הפת. וכן הוא במחצית השקל שם בס"ק יא. שכתב, "ואם נאמר שיקדש על היין יהיה ברכת המוציא לבטלה דהא לאחר הקידוש יהיה צריך שוב לחזור ולברך המוציא, דהא הפסיק בין ברכת המוציא לאכילה ע"י הקידוש, לכן יקדש על הפת." הרי ברכת הגפן הוא הפסק, וכן הוא במ"ב בס"ק כג.

ויש להקשות על זה, שהלא יש איסור לאכול קודם קידוש ולכן י"ל שעשיית הקידוש הוא בכלל לצורך הסעודה שע"י כן הוא מותר לאכול סעודתו, וזה דומה לגביל לתורי שהוא מותר ונחשב לצורך סעודה. וכן יש להקשות על דין הבדלה ברמ"א הנ"ל, שהלא יש מקום לומר שיש לו לברך הבדלה ואין זה הפסק כיון שיש איסור אכילה קודם הבדלה, ולכן ההבדלה היא נחשבת לצורך הסעודה שע"י כן הוא מותר לאכול, ולכן אין ההבדלה הפסק בין המוציא ואכילת הפת. וראיתי במ"א שם בס"ק יב. שכתב, "ובתשובת מהר"ם ס"ש. כתב ריצב"א דיבדיל ואח"כ יברך שנית המוציא ויאכל דהא אסור לאכול קודם שיבדיל.

ול"ד לגביל לתורי דא"צ לברך, דהתם אסור מדאורייתא. הרי הריצב"א פליג על הרמ"א וסבר שיש להפסיק להבדיל אלא כיון שזה הפסק יש לו לחזור לברך שנית על הפת, ואין להביא ראיה כנגד זה מהדין של גביל לתורי כיון שהוא מדאורייתא, משא"כ האיסור של אכילה קודם הבדלה שהוא רק מדרבנן. וכתב הלבושי שרד "אבל איסור אכילה קודם הבדלה הוא דרבנן א"כ מדאורייתא הוה הפסק." וכתב המחצית השקל, "דהתם איסור דאורייתא כנ"ל דכתיב ונתתי עשב כו' דדוקא מה שהוא צורכי סעודה ממש כגון להביא מלח וכדומה לא הוי הפסק אבל מה שאינו צורכי סעודה אלא להסיר האיסור לא מקרי צרכי סעודה כ"א מה שהוא איסור תורה." הרי לפי זה הבדלה הוי הפסקה וכן ברכת הגפן בקידוש הוי הפסקה, כיון שאילו הן רק להסיר האיסור דרבנן ואין זה ממש צורכי סעודה, ורק התירו גביל לתורי כיון שהוא מצות התורה. ונראה שאף שיש מחלוקת בין הריצב"א והרמ"א, מ"מ י"ל שהם מודים שאין לדמות האיסור אכילה מדרבנן קודם הבדלה או קידוש להאיסור אכילה קודם נתינת אוכל לבהמתו, והם רק חלקו על מה הוא עדיף, האם מ"מ צריך להפסיק כדעת הריצב"א ואחר כך לחזור לברך המוציא, או אם יותר טוב שלא להפסיק כדי שלא לגרום ברכה לבטלה ואין להקפיד על האיסור של אכילה קודם הבדלה וכדעת הרמ"א.

הרי מצינו שאין להפסיק לקדש על היין בין המוציא לאכילת הפת, ואם בדיעבד עשה כן אז יש לו לחזור לברך על הפת כיון שזה נחשב להפסק בין לדעת הריצב"א ובין לדעת הרמ"א, ואין זה דומה לגביל לתורי שאף שאין זה לצורך סעודה ממש אלא רק הסרת האיסור, מ"מ כיון שהוא איסור תורה התירו חכמים להפסיק משא"כ לגבי האיסור דרבנן של אכילה קודם קידוש והבדלה.

(ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה שכתב הרמב"ם בפ"ט בהל"עבדים הל"ה. "מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך. ואע"פ שהדין כך מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומכל משתה. חכמים הראשונים היו נותנין לעבד מכל תבשיל ותבשיל שהיו אוכלין, ומקדימין מזון הבהמות והעבדים לסעודת עצמן." ע"ש. הרי מפורש שלדעת הרמב"ם אין חיוב כלל מצד הדין ליתן מזון לבהמה קודם הסעודה, אלא הוא רק מדת חסידות. וכן ראיתי בנשמת אדם ס"ה. אות יא. שכתב על דברי הרמב"ם, "משמע דאין זה אלא מדת חסידות". ולכאורה יש להקשות עליו שכתוב בגיטין סב. דין זה בלשון של איסור, דהיינו "אסור לאדם שיטעום כלום עד שיתן מאכל

הוא רק להזהיר האיש לבער החמץ מרשותו. ועיין בחינוך מצוה פט. שפירש הטעם למצוה זו, "ולא תבא ממצות ענין המועד הזה בגבול חברתה, וע"כ נזהרנו להשבית החמץ הנמאס בעינינו לשעתו תחילה, ואחר כך להתחיל בקרבן הפסח שהוא התחלת שמחת המועד הטוב." הרי שאין בהשבית חמץ תקון למצות קרבן פסח, אלא שיש לגמור זו קודם לזו. ולכן יש לדון לגבי האיסור של אכילה קודם נתינת מאכל לבהמתו אם הוא לתקן מצות אכילה או אם הוא לגמור מצות נתינת מאכל לבהמתו תחילה קודם שהוא התחיל לאכול לחמו, ואין זה תקון לאכילתו כלל.

ונראה שאין נכון לומר שנתנת מאכל לבהמתו הוא לתקן אכילת לחמו, שאם כן יותר נכון לומר דין זה בלשון עשה, דהיינו "צריך אדם ליתן מאכל לבהמתו קודם שיאכל", אבל כיון שכתוב בגמרא דין זה בלשון "אסור", דהיינו "אסור לאדם שיאכל..." משמע שאין זה לתקן הסעודה אלא הוא לתקן בהמתו ולהציל מהאיסור של צער בעלי חיים, וכן ראיתי בספר חרדים פ"ד. שכתב שהטעם שיש ליתן מאכל לבהמתו קודם אכילה הוא משום "דהוי צער בעלי חיים" ע"ש. וכן יש לדייק ממ"ש הריצב"א הנ"ל לחלק בין איסור דרבנן של אכילה קודם הבדלה ובין האיסור מדאורייתא לדעתו של אכילה קודם נתינת מאכל לבהמתו, שמשמע מזה שמלבד טעם זה אין חילוק ביניהם, ולכן י"ל ששניהם בכלל הסרת האיסור ואין נתינת מאכל לבהמתו בכלל תקון לסעודה. ולכן אין כאן הטעם של לתקן סעודתו אלא הנתינת מאכל היא רק לתועלת בהמתו ועדיין היא נחשבת לצורך סעודתו כיון שע"י נתינת מאכל לבהמה הוא מסיר האיסור אכילה מעליו. וכן נראה מהפני יהושע בברכות מ. שכתב, "דכיון דאסור לאדם שיאכל קודם שיתן לבהמתו א"כ אין לך צורך אכילת פרוסת המוציא גדול מזה". הרי הסרת האיסור נחשב לצורך הסעודה. וכן הוא בצל"ח שם שכתב, "וכיון שאסור לו לאכול בעבור זה פשיטא דלא הוה הפסק". הרי אף מכאן נראה שהסרת האיסור בכלל צורכי הסעודה. וראיתי במעדני יו"ט שם באות ו. שכתב לגבי גביל לתורי, "דלא הוי ממילי דסעודה ממש כמו הבא מלח הבא לפתן", הרי אף שאין זה לצורך סעודה מצד עצמו, מ"מ עדיין הוא נחשב לצורך סעודה כיון שאף הסרת איסור האכילה נחשב לצורך הסעודה. וכן כתב המחצית השקל הנ"ל שאין גביל לתורי ממש לצורך סעודה, ולכן נראה שאף שכן הוא מ"מ מכיון שהוא אינו יכול לאכול אלא ע"י הסרת האיסור, מצד זה י"ל שהוא לצורך סעודה וכמו שכתב הפנ"י והצל"ח הנ"ל. ולכן נראה שאין לומר שהטעם שגביל לתורי אינו הפסק הוא מפני שמצד עצמו הוא לצורך הסעודה לתקן

לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך, והדר ואכלת ושבעת." הרי שיש בזה איסור ואיך סבר הרמב"ם שהוא רק מדת חסידות, וכן הקשה הנשמת אדם הנ"ל ע"ש. אלא שאין זה קושיא כלל, שכתבו הראשונים שיש פעמים שהלשון של איסור הוא מורה רק על מדת חסידות. וכן כתבו התוספות בריש תענית יא. "אסור לשמש בשני רעבון, וא"ת הרי יוכבד נולדה בין החומות, וי"ל דלכו"ע לא הוי אסור אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות" ע"ש. וכן הוא בריטב"א במגילה כח. שכתב לגבי תיתי לי דלא עבדיית שותפות, "והנכון דהיא לאו איסורא ממש דאורייתא או דרבנן אלא מדת חסידות בעלמא, וכענין שאמרו אסור לאדם שילוו מעותיו שלא בעדים, ואסור להלוות את הגוי ברבית, וכענין שאמרו אסור לשחרר עבדו ועובר בעשה וכדפרישית במס' גיטין מורי נר"ו. הא למדת דהריטב"א ורבו מפרשים כמה מקומות דקאמר אסור בגמרא ואינו אסור לא דאורייתא ולא דרבנן אלא מדת חסידות בעלמא. וכן הוא בר"ן בסוף פ"ק דע"ז שכתב בשם הרמב"ן בהא דאסור לעשות שותפות עם הגוי דליכא איסורא לא מדאורייתא ולא מדרבנן ולא מתסר אלא ממדת חסידות. וכן הוא בנמוקי יוסף סוף פ" ארבע מיתות דאינו אסור אלא ממדת חסידות. ועיין בעין זוכר מע"א אות קג. שביאר כל זה. הרי מצינו ששפיר י"ל שלדעת הרמב"ם האיסור של אכילה קודם נתינת מאכל לבהמתו הוא רק מדת חסידות, ואין להקשות עליו מהלשון של "אסור" בגמרא.

ולפי זה יש לדון לדעת הרמב"ם בנד"ד, מאי החילוק בין גביל לתורי ובין האיסור של אכילה קודם קידוש או הבדלה, שאין לומר כהריצב"א הנ"ל שסבר שיש לחלק בין איסור דרבנן ואיסור מן התורה, שלדעת הרמב"ם אין כאן איסור כלל אפילו מדרבנן במי שאינו נותן מאכל לבהמתו קודם אכילה. ולכאורה י"ל שהאיסור של אכילה קודם נתינת מאכל לבהמה הוא בכלל תקון לסעודה משום הטעם כאן הוא לתקן מדות טובות באדם כמ"ש "שיהיה אדם רחמן ורודף צדק", ובזה האדם ראוי לקבל מזונו ושכרו מהקב"ה, משא"כ באיסור אכילה לפני קידוש והבדלה אין בזה שום תקון לסעודה אלא הוא רק גזירה משום מצות קידוש והבדלה. ולכן שפיר י"ל שגביל לתורי מותר ואינו הפסק אבל הבדלה וקידוש על היין אסור והוה הפסק. וכעין חילוק זה מצינו לגבי קרבן פסח, שמצינו שאם אחד ערל הוא לעיכובא והקרבן פסח פסול, הרי שהמילה מתקנת מצות קרבן פסח, אבל גם מצינו שאף שכתוב בתורה "לא תזבח על חמץ דם זבחי", מ"מ אם האיש עובר ויש לו חמץ עדיין הקרבן פסח כשר כמ"ש הרמב"ם בפ"א דהל" קרבן פסח. ונראה בזה שאין צווי זה כדי לתקן הקרבן פסח אלא

ברכת המוציא ואכילת הפת אין לו לחזור לברך על הפת, ודלא כנראה מהרמ"א והריצב"א והאחרונים הנ"ל.

(ד) ועוד יש לדון בזה, והוא שנראה לענ"ד שיש מקום לומר שאף לכתחילה ראוי לעשות כן לגבי הבדלה, שבשלמא לגבי קידוש אם הוא נזכר אחר ברכת המוציא שהוא שכח לקדש הוא יכול לקדש על הפת, ולכן למה לו להכניס עצמו במחלוקת זו לכתחילה, אבל לגבי הבדלה נראה שיש לו להבדיל על הכוס כדי להציל עצמו מאיסור דרבנן של אכילה קודם הבדלה, וזה נחשב צורך מצוה לשמוע למה שגזרו חכמים, ולכן י"ל שלצורך מצוה יש לסמוך על בדיעבד לכתחילה, וגדולה מזו מצינו ברב פעלים ח"ג או"ח ס"מב. שכתב, "דמצינו בעלמא דכל דבר הנקרא לצורך מתירים בו כמו דמתירין בדיעבד דכל שהוא לצורך יש לו דין דיעבד" ע"ש. וק"ו שאם מותר בצורך לסמוך על בדיעבד כ"ש במקום קיום דברי חכמים יש לסמוך על בדיעבד. ולכן נראה שיש להפסיק כדי לקיים דברי חכמים, ואין זה הפסק כיון שזה בכלל צרכי סעודה לדעת הרמב"ם. ואל תאמר שבזה הוא מכניס את עצמו לכתחילה לספק ברכות להקל, ומצינו שלדעת הרמ"א והריצב"א הוא אוכל את לחמו בלי ברכה כיון שע"י הפסק הבדלה הוא מאבד ברכת הפת, שזה אינו, שנראה שאין לחוש לזה שמצינו שסברו מרן והרמ"א שאם יש מחלוקת בברכה י"ל סב"ל ומותר אף לכתחילה לאכול אותו מאכל בלי ברכה אף שיש מ"ד שסבר שעדיין יש לברך על מאכל זה. וכן הוא במרן בס"קעד. ד. שכתב, "המבדיל על השולחן פוטר היין שבתוך המזון, וי"א שאין ברכת היין הבדלה פוטר אלא א"כ נטל ידיו קודם הבדלה, הילכך המבדיל קודם נטילה יכולין להוציא יין שבתוך הסעודה, ובדיעבד שלא כוון כך פוטר היין שבתוך הסעודה דספק ברכות דרבנן להקל." הרי כאן הוא מותר לכתחילה לשתות היין בלי ברכה אף שיש מ"ד שסבר דבעינן ברכה על היין. וכן הוא ברמ"א בס"רי. שכתב בשו"ע שם, "הטועם את התבשיל א"צ לברך עד רביעית ואפילו אם בולעו, וי"א שאם הוא בולעו טעון ברכה ולא פטרו את הטועם אלא כשחוזר ופולט, ואז אפילו על הרבה א"צ ברכה." וכתב הרמ"א על זה "וספק ברכות להקל." הרי לדעת הרמ"א אף לכתחילה מותר לטעום ולבולע אף שיש מ"ד שצריך לברך והוא מכניס את עצמו בספק ברכה. ושוב ראיתי ביחוד דעת ח"א בס"טו. בהערה שהוא ביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו ע"ש.

הרי מצינו שאף בנד"ד י"ל הכי, שיש לו לומר הבדלה אחר ברכת המוציא ולשמוע לדברי חכמים שלא לאכול קודם הבדלה, ואז אין לו לברך עוד המוציא כיון שי"ל סב"ל

מדותיו לאכילה, שזה אינו שאין הלשון של "אסור" מורה כן, ואף ראינו שכל הסרת איסור אף שמצד עצמו הוא אינו לצורך אכילה, מ"מ כיון שע"י כן הוא יכול לאכול שפיר אמרינן שמצד זה הוא נחשב לצורך סעודה.

ולפי זה אין טעם לחלק בין איסור אכילה מדרבנן או איסור אכילה מן התורה שהלא הסרת כל עיכוב אכילה נחשב לצורך סעודה. ולכן שפיר סבר הרמב"ם שאף שאין כאן איסור כלל לאכול קודם נתינת מזון לבהמתו אלא רק מדת חסידות עדיין זה בכלל צורך הסעודה. ולכן ק"ו לדעת הרמב"ם שאם הסרת איסור שהוא רק מדת חסידות נחשבת לצורך סעודה, דהיינו ליתן מאכל לבהמתו, אז כל שכן הסרת האיסור אכילה לפני קידוש או הבדלה נחשבת לצורך סעודה ומותר לקדש אף על היין בין המוציא לאכילת הפת, וכן מותר להבדיל בין המוציא ואכילת הפת, ודלא כסברת הרמ"א והריצב"א הנ"ל.

(ג) ולענ"ד נראה שיש לתלות דין זה במחלוקת אחרת, דהיינו האם מותר להפסיק לצורך סעודתו אף שהוא אינו לצורך הפת. וכתב הב"י בס"קסז. שלדעת רש"י והתוספות והמרדכי יש להפסיק רק לצורך הפת כגון להביא מלח וכדומה, אבל לדעת הרמב"ם מותר להפסיק אף לצורך שאר מאכלים בסעודתו. ולפי זה י"ל שלדעת הרמב"ם כיון שמותר להפסיק אף שלא לצורך הפת עצמה, אז יש להפסיק אף לדבר שמצד עצמו הוא אינו לצורך הפת אלא שהוא גורם לעיכוב לאכילת הפת, כגון האיסור אכילה קודם הבדלה, אבל לשאר הפוסקים י"ל שאין לעשות כן, אלא יש להפסיק רק למה שהוא ממש לצורך הפת, ולדעתם צ"ל שהדין של גביל לתורי שאני כיון שהוא ענין חמור ובכלל איסור מן התורה והוא דין מיוחד וי"ל שהריצב"א והרמ"א אזלו כשיטה זו. ושוב ראיתי ברא"ש בברכות מ. שכתב בדיני הפסק "הלכך מילי דסעודה הוא ולא חשיב הפסק". ופירש הדברי חמודות שם באות סג. "ואפילו אינו מצרכי פרוסת הבציעה." הרי שהרא"ש סבר כהרמב"ם בזה, דהיינו שני עמודי הוראה.

מכל הנ"ל נראה שלדעת הרמב"ם י"ל שאין קידוש על היין או הבדלה הפסק בין ברכת המוציא לאכילת הפת, וק"ו הוא מגביל לתורי שלדעת הרמב"ם זה רק מדת חסידות. וכבר כתב הב"י בס"קסז. לגבי המחלוקת אם הפסק לצורך סעודה הוא הפסק או לא, שי"ל בזה ספק ברכות להקל, ויש לפסוק כהרמב"ם, ולכן הוא הביא לשון הרמב"ם בשו"ע. ועיין במאמ"ר שפירש דעת מרן בזה. ולכן נראה שאם בדיעבד אחד עשה הבדלה או קידוש על היין בין

סימן כב.

שאלה: האם מותר לדבר לתוך רם קול בשבת אם הוא אינו מתכוין לכך אף אם הוא פסיק רישיה.

תשובה: כך היה המעשה, יש בבית רם קול והוא בחדר של תינוק, וזה כדי שיוכלו האב ואם לשמוע בכית התינוק בשאר חדרי הבית, כדי שהם יוכלו לטפל בתינוק כשהוא בוכה. ומצינו שאם האב או אם נכנסים לחדר התינוק והם מדברים לתינוק אז אף דבריהם נשמעים לשאר הבית ע"י הרם קול, ואף שהם אינם מתכוונים לכך מ"מ זה פ"ר, ופ"ר אסור בשבת.

ולענ"ד נראה שאין איסור בזה, וידוע שכבר האריכו חכמי זמנינו לבאר מה הם האיסורים של רם קול בשבת, ונראה שאף את"ל שיש כאן חשש איסור מדאורייתא מ"מ עדיין זה בגדר של פ"ר דלא איכפת ליה והוא מותר לדעת הערוך ויש איסור דרבנן לרוב הראשונים. מ"מ עדיין יש להתיר לכו"ע ונראה שהטעם הוא משום שזה בגדר של פ"ר בגרמא שהוא מותר לכתחילה כמו שכתב האבנ"י נזר בס"קצד. וכן הוא בחלקת יואב באו"ח ס"יא. וכבר כתבתי על זה בח"א בס"מ. ע"ש שהבאתי ראיות לדבריהם. ועיין עוד בזה שם בס"מא.

ונראה שדבור בקול נחשב רק לגרמא, כיון שאין מעשה בקול, וכן מצינו ברמב"ם בפ"ז הל' דעות הל"א. לגבי לשון הרע, ועיין במגדול עוז שם. וכן הוא ברמב"ם בהל"ס סנהדרין פ"יח. הל"א. וב. ואף שמצינו שהרמב"ם פסק בהל"ס שכירות פ"ג. הל"ב. "אפילו חסמה בקול לוקה", כבר כתב הרב המגיד שם שזה משום דזה מביא לידי מעשה אבל דבור שלא בא לידי מעשה אינו לוקה ע"ש, ובלחם משנה. ועיין עוד מה שכתבתי בח"א ס"קנג. באות י. בד"ה ואף. ולכן נראה בנד"ד שאין קולו גורם למעשה אלא קולו נכנס לתוך הרם קול, וקול יוצא מהרם קול, ואין מעשה אחר כגון חסימה וכדומה בהל"ס שכירות הנ"ל. ואף את"ל שיש איזה שינויים בחשמל בתוך הרם קול כשהוא מדבר, מ"מ אין דבר כזה שאינו ניכר לעין נחשב למעשה. ואף אם יש נדנוד במברנה בתוך הרם קול כדי להגדיל קולו, מ"מ אין זה יותר חמור מעקימת שפתיו בשעת דיבור שאינה נחשבת למעשה כשאין זה גורם למעשה ממש כגון חסימה, ולכן נראה שאין קולו גורם למעשה אחר. ולפי זה נמצא שאין בקולו מעשה, ולכן כיון שרק מעשה אסור בשבת, ואם אין כאן מעשה ממילא שזה גרמא, לכאורה נראה שזה מותר אף אם הוא מתכוין לכך. אלא נראה שכיון שהוא דבר רגיל

ולחוש לדעת הרמב"ם, ונראה שיש לעשות כן אף לכתחילה אם הוא שכח להבדיל והוא הזכיר רק אחר ברכת המוציא.

(ה) **ונראה** לענ"ד שלפי הנ"ל יש להליץ בעד סברת הבית מנוחה, שכתב הפתה"ד בס"קסז. אות ד. בשמו, "מי שנדר שלא לטעום כלום קודם שיאמר מזמור אחד ושכח ובירך ברכת המוציא וקודם שיטעום נזכר מנדרו, יראה לי דשיש לו ללמוד מה שנדר והו"ל אמירת מזמור זה מדברים דלצורך הסעודה דומיא דתנו מאכל לבהמה". והפתה"ד שם השיג עליו וכתב, "ולענ"ד אחהמ"ר תמהני טובא דפסקיה למילתיה בסכינא חריפא לדמותו לגמרי לגביל לתורי ולחייבו להפסיק, ובעיני דלאו שפיר חזו איכא למיקם בהא מילתא טובא דיש שינוי סברות בדין זה דמלבד הדין הפשוט דמפסיק בגביל לתורי דל"ח הפסק כלל, איכא נמי מחלוקת בשאר מיני הפסק ד"א לטעום המוציא תכף אחר הברכה הגם שנזכר ואינו מפסיק, וי"א דפוסק בין ברכה לטעימה ושוב צריך לחזור ולברך המוציא". ואחר כך האריך הפתה"ד לבאר מחלוקת זו בין הרמ"א והריצב"א בס"רעא. הנ"ל, והוא סבר שדין הנודר תלוי אם נדר זה מן התורה או רק מדרבנן, ואם הוא מן התורה אז הוא דומה לגביל לתורי ואם הוא מדרבנן אז הוא תלוי דמחלוקת בין הרמ"א והריצב"א הנ"ל.

ולענ"ד נראה שמ"ש הבית מנוחה אתי שפיר, שלפי מה שביארתי בדעת הרמב"ם שפיר י"ל שיש לו להפסיק כדי לקיים נדרו בין אם הוא מן התורה ובין אם הוא מדרבנן כדי להסיר האיסור של אכילה מעליו ואף זה נחשב לצורך הסעודה, וק"ו הוא מגביל לתורי שאין שום איסור של אכילה קודם נתינת מאכל לבהמתו שהוא רק מדת חסידות לדעת הרמב"ם. ולכן אף שהריצב"א והרמ"א חולקים על הרמב"ם, מ"מ מוטב להפסיק להציל עצמו מאיסור דרבנן או מן התורה ואחר כך אין לברך המוציא עוד פעם כיון שאמרין סב"ל. ולכן מה שפסק הבית מנוחה אתי כהוגן.

למסקנה נראה שאם אחד שכח לקדש על היין בליל שבת ונזכר רק אחר המוציא וקודם אכילת הפת אז יש לו לקדש על הפת, אבל אם בדיעבד הוא קידש על היין אז אין לו לחזור לברך המוציא על הפת. ואם הוא שכח לומר הבדלה במו"ש ונזכר רק אחר המוציא וקודם אכילת הפת, נראה לענ"ד שיש לו להבדיל קודם אכילת הפת ואין לו לברך המוציא עוד פעם על הפת.

עובר שם שיש חוט של אור לפניו. ולכן כשהוא עושה ההבערה בנר חשמל אף שהוא על ידי מעשה בגופו מ"מ הוא רק ע"י הפסקת דבר שאינו ניכר לעין כלל, ולא מצינו דבר כזה במשכן, ולכן נראה שיש בזה רק איסור דרבנן. ועיין בחכמת אדם כלל לח. ס"מט. שכתב "ודאי לא אסרה תורה מה שבכה, אלא מה שיצא לפועל ונראה לעין". וכן הוא בערוך השולחן ביו"ד ס"פד. אות לו. שכתב, "אמנם האמת הוא דלא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו, דלא ניתנה תורה למלאכים". וכן הוא בנד"ד שאין הפסקת החוט של אור שאינו ניכר לעין, נחשבת לדרך מלאכה מן התורה אף שע"י כן נדלק הנר חשמל, כיון שלא מצינו מלאכה בדרך זו במשכן. ויש לדמות זה למי שמדבר בפיו וע"י זה נעשה המלאכה, שבזה הוא אינו נוגע בשום דבר אבל דיבורו גורם המלאכה (עיין לקמן), וכן הוא בנד"ד שתנועת גופו גורם המלאכה אף שהוא אינו נוגע בשום דבר ממשי. ואף שמצינו בנפוח בפיו שיש איסור הבערה, מ"מ כל אדם שרוצה ליתן ידיו לפני הרוח מפיו יכול להרגיש הרוח, ולכן יש ברוח ממשות, ורוחו נוגעת באש וזה כוחו, אבל חוט של אור זה בנד"ד אינו ניכר כלל בין בעיניו בין ע"י שימוש ידיו, והוא דומה למי שמדבר וע"י דיבורו נעשה המלאכה. ולכן כיון שלא מצינו הבערה כאופן זה במשכן י"ל שהאיסור הוא רק מדרבנן.

וכן יש ללמוד מהרב פעלים בח"א ס"כה. בד"ה אמנם, שכתב לגבי מלאכת הוצאה, "דכוחו מותר מן התורה ורק אסור מדברי סופרים, ולכן לא נאסר אלא ברשות הרבים, אבל בכרמלית מותר, והקשתי על זה מדין שבת עצמו, דנופח בשבת חייב משום מבעיר, הרי כוחו חשיב כגופו מן התורה, ואיך גבי הוצאה לא אסרו בכוחו אלא מדרבנן. ותרצתי דק"ל כל מלאכת שבת גמרינן ממשכן, וכל מידי דלא הוה במשכן אינו חייב עליו מן התורה, על כן בשלמא נופח הוה במשכן, דודאי היו נופחין להבעיר באש כשהיו צריכים למלאכתם, אבל הוצאה כה"ג שהוא כוחו דוקא ששופך המים ויוצאים לחוץ ודאי לא הוי זה במשכן, דהוצאה והכנסה שהיתה במשכן הוה מה שהיו נוטלין בידם מן הקרקע שהוא רה"ר והניחום בידם בעגלות שהוא רה"י או איפכא. ע"ש. הרי הכל תלוי בדרך המלאכה שהיתה במשכן, ואף שמצינו נפיחה במשכן, מ"מ ברוח היא דבר שכל אחד יכול להרגיש בה כשהוא כנגד הרוח, ורוחו נוגעת באש, אבל בנד"ד שהוא מפסיק החוט של אור, ואף אחד לא יכול לראות חוט זה או להרגיש בו, ולכן ודאי לא היה במשכן דבר כזה, והוא אינו נוגע בנר חשמל כלל, בין בנר עצמו ובין במתג, ואין בזה איסור תורה של הבערה.

לדבר ברם קול אף בימי החול, אז גרמא כזו אסורה, ולדעת המ"א בס"רנב. ס"ק כ. האיסור הוא מדרבנן, ולדעת האבן העזר בס"שכת. האיסור הוא מדאורייתא. וכבר ביארתי כל זה בח"א ס"לה. ועיין עוד בס"מ. אות א. בד"ה ולפי. מ"מ כיון שבנד"ד הוא אינו מתכוין לכך, אז הגרמא מותרת וכדעת האב"נ והחלקת יואב הנ"ל.

הרי מצינו שאין הקול בנד"ד נחשב למעשה, ולכן הוא בגדר של גרמא, ולכן אם הוא אינו מתכוין למלאכה אף שהוא בגדר של פ"ר, עדיין זה מותר בשבת.

סימן כג.

שאלה: האם מותר ליכנס בשבת לבנין שיש שם נר חשמל שנדלק ממילא כשאדם עובר שם.

תשובה: (א) כבר כתבתי בח"א ס"מא. שמותר לעבור במקום שיש נר חשמל שנדלק ממילא כשאדם עובר שם, וכתבתי שזה בכלל גרמא ופסיק רישיה, ולכן הוא מותר לכתחילה לעבור שם אף אם הוא ניחא ליה. וכעת נשאלתי מר" דוד פיתון שליט"א מעיר ליאון בצרפת אם היתר זה שייך אף בבנין שדר שם אדם, שמכשירים כאלה נמצאים הן בכניסה לבנין, הן בחדר המדרגות, והן בקומות לפני הכניסה לדירה.

ולענ"ד אין חילוק בזה, ובכל מקומות אלו הוא מותר לכתחילה לעבור שם, וכל הטעמים שכתבתי בח"א שייך אף בנדון זה. וכעת נראה לי עוד טעם להתיר ולצרף למה שכבר כתבתי בח"א. והוא, שאף את"ל שאין זה גרמא, מ"מ י"ל שאין זה דרך הבערה שמצינו במשכן, ולכן אין כאן מלאכה מן התורה, שהבערה במשכן היתה באש שתחת הדוד של סממנין כמבואר ברש"י בשבת עג. ולכן מצינו שהבערה היא רק הדלקה בידו בדבר גשמי כגון כשהוא השליך עץ לתוך האש, והרי הוא נוגע בעץ שהוא דבר גשמי, או שהוא נותן ברזל באש לחממו שזה תולדת הבערה כמבואר ברמב"ם בפ"י דהל" שבת, ובזה הוא נוגע בברזל שהוא דבר גשמי, וכן אף אם הוא מדליק הנר חשמל בידו ע"י המתג אור, הוא נוגע במתג שהוא דבר גשמי, אבל בנד"ד הוא מפסיק החוט של אור בגופו כשהוא עובר באותו מקום ועל פי זה נדלק הנר חשמל, והרי החוט של אור אינו דבר גשמי כלל, והוא אינו ניכר לעין, והוא אינו יכול להרגיש בו בין בעיניו ובין בשימוש ידיו, שאין בו ממש, והוא עצמו אינו יכול להכיר כשהוא

משא"כ לגבי צידה. ולכן ה"ה בנדר"ד י"ל הכי, שאף שיש מעשה ע"י גופו כשהוא מפסיק החוט של אור, מ"מ הוא אינו נוגע כלל בנר חשמל או במתג, ולכן אין זה דומה להבערה במשכן והוא פטור.

וראיתי בלב חיים ח"ב ס"קפח. בד"ה אלא, שכתב בשם הגזע ישי על הדין של לחישה הנ"ל, וז"ל "כוונת רש"י שאין דרך צידה בכך משום דהו"ל צידה שלא כדרכה, ומלאכה דצידה כלאחר יד הוא ושרי, וכן מצא להלבוש שהבין כן, ובזה מסיק להלכה לאסור איסור דבר תורה לעסוק בספר יצירה ביומא דשבתא דהוא משום בונה ולש בשבת, דהרי לחישה נחשים ועקרבים טעמא דשרי בשבת הוי משום דאין דרך צידה בכך כנו"הא אי הוה דרך צידה בכך הוה אסור דבר תורה משום אסור מלאכה דצידה דבר תורה, אלא משום דאין דרך צידה בכך והו"ל מלאכה דצידה כלאחר יד דלא אסור אלא מדרבנן, ומשום צערא דגופא שרי אע"ג דלא עביד שום מעשה בידיה כלל רק דבור בעלמא ועקימת שפתים בלחישתה, וא"כ גבי האי עיסקא דבריאת אדם או בהמה ביומא דשבתא ע"י ספר יצירה דמצרף אותיות השם שבו נברא העולם, דליכא להאי טעמא דאין דרך בריאה בכך כי היכי דנימא דהו"ל מלאכה דבונה כלאחר יד, דהא אין במלאכה זו דבריאת אדם או בהמה שום דרך אחר כי אם דרך זה דצירוף אותיות השם שבו נברא העולם... דינא יתיב דאיכא איסורא דבונה"ע"ש. ויש לדון בזה, שמ"ש שצידה ע"י לחישה היא כלאחר יד, אין פירושו שזה פעולה משונה מימי החול, כגון מי שנושא משאוי באזנו או שערך וכדומה שמבואר בשבת צב. שזה הוצאה כלאחר יד ואף בימי החול לא עשו כן, שהלא כך דרך לחישה אף בימי החול, אלא צ"ל שהוא כלאחר יד כיון שאין זה דרך צידה במשכן, דבמשכן בעינן מעשה ממש בגופו או כוחו, ולא רק בדיבור בעלמא שאינו נוגע בשום דבר. ועוד כתב שאם היתה דרך צידה בכך אז יש בה איסור תורה, אף שאין בצידה זו שום מעשה בגוף הנחש או עקרב אלא עקימת שפתים בלחישתה. הרי הכל תלוי אם זה דרך המלאכה או לא. ולענ"ד לגבי בריאת האדם אף שאין זה מלאכת בונה במשכן, מ"מ נראה שלמדו חכמים שזה אסור משום שכתוב "ויבן ה' אלקים את הצלע", שמפסוק זה אמרין שקליעת שער אסורה משום בונה כמבואר בשבת צה. ולכן ה"ה בריאת האדם.

ולכן יש לדון בנדר"ד, שאם לחישה שיש בה עקימת שפתים ונחשבת למעשה כמו שמצינו לגבי חסימה, אינה נחשבת כמלאכת צידה, ה"ה לגבי מי שמפסיק חוט של

וכן מצינו במלאכות אחרות דבעינן מלאכה שדומה למשכן. עיין בשבת צד: שכתוב שם אמר רבי אבין א"ר יוסי בר" חנינא גודלת משום אורגות, כוחלת משום כותבת, פוקסת משום טווה, אמרו רבנן קמיה דרבי אבהו וכי דרך אריגה בכך, וכי דרך כתיבה בכך, וכי דרך טויה בכך...". והלא גודלת דומה לאריגה, וכן כוחלת דומה לכותבת כמ"ש רש"י שם "שמוליכה מכחול סביב העין כאדם המוליך קולמוס סביב האות". אלא צ"ל שהטעם שאין דרך אריגה בכך ואין דרך כתיבה בכך, הוא משום שאין כתיבה או אריגה כזו דומה למלאכות אלו במשכן, ולכן אף שפעולות אלו היו דבר רגיל בימי החול, מ"מ עדיין אין הן בגדר של מלאכות אלו כיון שאין זה הדרך של מלאכות אלו במשכן. וה"ה בנדר"ד ש"ל שאין הפסקת החוט של אור שאין בו ממש כלל והוא אינו נוגע בשום דבר, דומה להבערה במשכן, וי"ל בזה "וכי דרך הבערה בכך".

(ב) **וכבר** כתבתי לעיל שיש לדמות נדר"ד לעשיית מלאכה ע"י דבור, כיון שבדבור הוא אינו נוגע בשום דבר, וכן הוא בנדר"ד. ולפי זה יש לדון במה שמצינו בסנהדרין קא. "לוחשין לחישה נחשים ועקרבים בשבת". ופירש"י "בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה". וכן הוא במרן בס"שכת. מה. ויש ליתן טעם למה אין בזה מלאכת צידה, ואל תאמר שזה משום שאין בדיבורו מעשה, שהלא מצינו עקימת שפתיים נחשבת למעשה, וכן הוא בפ"ה הפועלים צ. איתמר חסמה בקול רבי יוחנן אמר חייב דעקימת פיו הויא מעשה, ור"ל אמר פטור דקלא לא הוי מעשה, והלכה כר"י ולוקין על חסמה בקול כמ"ש הרמב"ם בהל" שכיירות פ"ג. הל"ב. ובטור ושו"ע ח"מ ס"שלה. ועיין ברב המגיד שם שהקשה על זה מדינים אחרים דאמרין בהם שאין לוקין על הקול כיון שאין בו מעשה, ותירץ הרב המגיד, "והעיקר שמה שאמרו כאן דעקימת שפתיים דחסימה היא מעשה הוא מפני שדבורו בא לכלל מעשה, שע"י קולו היא נחסמת, אבל דבור שאינו בא לכלל מעשה לא". ע"ש ועיין בלחם משנה שם. וכן מצינו בלמודי ה' ס"כב. שכתב בשם החיד"א לגבי חסימה, "על ידי דבורו נמשך המעשה מאליו" ע"ש. ולכן אף לגבי צידה י"ל הכי, שע"י עקימת שפתיים נמשך מעשה הצידה, ולכן העקימת שפתים נחשבת למעשה. אלא צ"ל שעדיין הוא פטור כיון שאין דרך צידה בכך כיון שהוא אינו נוגע בנחשים ועקרבים והוא אינו עושה מעשה לצודם ע"י מצודה וכדומה, וכיון שאין זה כהצידה שהיתה במשכן הוא פטור. ואף שמצינו שיש איסור של מחמר בשבת ע"י קול כמבואר במרן בס"רסו. ב. מ"מ שאני התם כיון שזה דרך המלאכה,

תורה או לא, ולענ"ד אם עשה כן בשבת ליכא איסור תורה כלל, כיון שרוב ששת לא נגע בנהרג כלל. וכן הוא בנד"ד שהוא אינו נוגע בנר חשמל כלל, ומה שהוא נוגע בחוט של אור אינו כלום, כיון שאין כאן היכר בהפסקת החוט של אור כיון שהחוט של אור אינו ניכר כלל לעין.

וכן יש ללמוד מהמהריט"ץ בס"רמה. שכתב "הגע בעצמך, שראה צבי ואמר לו תאניא תאניא ולא עשה בו מעשה ולא הכניסו למקום המשתמר ובא וישב שם עד הערב אין כאן בית מחוש כלל כיון שלא נגע בו". נראה מזה שהוא התיר לגמרי, וגם נראה מדבריו שיש שני טעמים להתיר, אחד הוא מפני שהצבי אינו נכנס למקום המשתמר, וטעם השני הוא מפני שהאיש אינו עושה מעשה בגופו כגון לברוח אחר הצבי כדי להכניסו למקום משתמר, אלא הוא רק עושה דיבור בעלמא, ואף שדבור זה גורם למעשה של צידה ולכן דיבורו נחשב כמעשה כמבואר ברב המגיד הנ"ל, מ"מ אין זה צידה כיון שאין דרך הצידה שהיתה במשכן. וטעם הראשון הוא מ"ש המהריט"ץ "מקום משתמר", וטעם השני הוא מ"ש "ולא עשה בו מעשה". ולענ"ד נראה שאם הוא הכניס הצבי למקום משתמר רק על פי דיבורו, אף שאין זה מותר לגמרי ועדיין יש איסור דרבנן, מ"מ אין כאן איסור תורה, שאף שיש עקימת שפתים, מ"מ אין זה דומה לצידה במשכן דהתם הוי מעשה ממש בגוף הצבי או במצודה. כן נראה לפרש דברי המהריט"ץ. ולכן אף בנד"ד י"ל שאף שבסוף מצינו שנדלק הנר חשמל, וכמו שמצינו שבסוף נצוד הצבי, מ"מ כיון שאין זה ע"י מעשה ממש בגוף הנר חשמל או במתג, כיון שאין כאן אלא הפסקת החוט של אור שאין בו ממש כלל שהחוט אינו ניכר לעין כלל, שוב אין כאן איסור תורה.

אור שאף אחד אינו מרגיש בו כלל, שאין זה דומה למלאכת הבערה במשכן, שאף שהוא עושה מעשה מ"מ הוא אינו נוגע בשום דבר, וכמו הדבור בלחישה אינו נוגע בשום דבר אף שיש מעשה בעקימת שפתים. ולכן יש בזה רק איסור דרבנן.

ג) וכן יש ללמוד מהמהריט"ץ בס"רמה. שכתב "הגע בעצמך, שראה צבי ואמר לו תאניא תאניא ולא עשה בו מעשה ולא הכניסו למקום המשתמר ובא וישב שם עד הערב אין כאן בית מחוש כלל כיון שלא נגע בו". נראה מזה שהוא התיר לגמרי, וגם נראה מדבריו שיש שני טעמים להתיר, אחד הוא מפני שהצבי אינו נכנס למקום המשתמר, וטעם השני הוא מפני שהאיש אינו עושה מעשה בגופו כגון לברוח אחר הצבי כדי להכניסו למקום משתמר, אלא הוא רק עושה דיבור בעלמא, ואף שדבור זה גורם למעשה של צידה ולכן דיבורו נחשב כמעשה כמבואר ברב המגיד הנ"ל, מ"מ אין זה צידה כיון שאין דרך הצידה שהיתה במשכן. וטעם הראשון הוא מ"ש המהריט"ץ "מקום משתמר", וטעם השני הוא מ"ש "ולא עשה בו מעשה". ולענ"ד נראה שאם הוא הכניס הצבי למקום משתמר רק על פי דיבורו, אף שאין זה מותר לגמרי ועדיין יש איסור דרבנן, מ"מ אין כאן איסור תורה, שאף שיש עקימת שפתים, מ"מ אין זה דומה לצידה במשכן דהתם הוי מעשה ממש בגוף הצבי או במצודה. כן נראה לפרש דברי המהריט"ץ. ולכן אף בנד"ד י"ל שאף שבסוף מצינו שנדלק הנר חשמל, וכמו שמצינו שבסוף נצוד הצבי, מ"מ כיון שאין זה ע"י מעשה ממש בגוף הנר חשמל או במתג, כיון שאין כאן אלא הפסקת החוט של אור שאין בו ממש כלל שהחוט אינו ניכר לעין כלל, שוב אין כאן איסור תורה.

ולפי זה יש לדון במ"ש ההלכות קטנות ח"ב ס"צח. וז"ל "שאלה: ההורג נפש ע"י שם או כישוף מהו. תשובה: אפשר דכיון דבדבורו עביד מעשה הו"ל דומיא דמימר וכזורק חץ להורגו, ועליהם נאמר חץ שחוט לשונם (תהילים קכז)". וראיתי בלב חיים הנ"ל שסבר שאף בשבת הדין כן שהוא מחלל שבת. ע"ש. ולענ"ד אין זה ברור כלל, שיותר נראה לומר שבשלמא בחול הוא חייב משום הריגה, אבל בשבת כיון שאין זה דומה למלאכת הריגה במשכן כיון שהוא אינו נוגע בנהרג בין בגופו בין ע"י חציו, אין כאן איסור תורה. ולפי זה יש לדון בברכות נח. במעשה דרב ששת שהיה סגי נהור, וההוא צדוקי, וכתוב שם, "רב ששת נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות". ויש לעיין אם עשה כן בשבת אם יש בזה איסור

ד) ויש עוד טעם לצרף להנ"ל כדי לומר שהאיסור בנד"ד הוא רק מדרבנן, והוא שכתב הרמב"ם בהל" שבת פ"יב. הל"א. "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב". הרי נראה שיש חיוב רק אם כוונתו לצרפו במים, אבל אם אין זה כוונתו וכמו לגבי נר חשמל, אז אין חיוב בהבערה. וכן ראיתי במעשה רקח, בתחלת הספר שכתב, "דרך לוטשי ברזל ונחשת מחממין אותן ומכבין אותן במים כדי לחזקן, לפיכך אם היה בדעתו בעת שיחמם אותה לחממה כדי לצורפו במים בלבד חייב משום מבעיר. ואם חממה לרכך גופה שהוא דומה למתיך חייב משום מבשל (רמב"ם פ"ט הל"ו), וכל זה יבחן בכוונת העושה וצורת העשייה". ע"ש. הרי בנר חשמל אין כוונה לצורפו במים או לרכך גופו, ולכן אין בהדלקתו שום חיוב מן התורה. וכן ראיתי במרכבת המשנה על הרמב"ם בפ"יב. הל"א. שכתב "והעיקר דאינו חייב משום מבעיר אלא א"כ נתכוין לצרף". וגם כתב בהל"ב. "דכל ענין הבערה והכבוי דמתכת משום צירוף נגע ביה, ואם אין צירוף אין כבוי". וכן ראיתי באבני נזר או"ח ס"רכט. אות ז. שכתב, "וכיון שהבערה היתה רק בצורפים, על כן אין הבערה רק אם נתכוין לצרף". ועיין עוד בזה במנחת שלמה ח"א ס"יב. אות א. ומה הוא כתב על דברי האחרונים הנ"ל. הרי מבואר שלפי אחרונים הנ"ל לדעת הרמב"ם אין חיוב בהדלקת נר חשמל כיון שאין כוונה לצרף המתכת שבנר

מ"מ באמירה לעכו"ם לא קפדינן כולי האי" (וכן הוא במ"ב בס"ק צט). הרי שסבר המ"א שכל פ"ר באיסור דרבנן אסור אבל לגבי אמירה לעכו"ם הוא מותר כיון דאין הישראל עושה מעשה, כמבואר במה"ש שם. ואין לומר שזה טעם התה"ד שזה אינו, שמבואר בתה"ד הנ"ל שכל פ"ר באיסור דרבנן מותר, אלא המ"א כתב טעמו מפני שהוא עצמו פליג על התה"ד בס"ש. וסבר המ"א שפ"ר באיסור דרבנן אסור, ולכן לפי זה צריך המ"א ליתן טעם אחר להתיר התבשיל על התנור, והוא מפני שפ"ר ע"י נכרי קיל טפי ומותר. אמנם אין זה טעם התה"ד, שלדעתו כל פ"ר באיסור דרבנן מותר אף אם הוא ניחא ליה, ואף אם הוא ע"י ישראל. ולכן אף בנד"ד י"ל שכיון שהדלקת נר חשמל זה בנד"ד ע"י הפסקת החוט של אור, הוא רק מדרבנן, אז שפיר י"ל שלדעת התה"ד הוא מותר לעבור ולהפסיק החוט של אור אם הוא אינו מתכוין לכך, ואף אם הוא בלילה שהאור מהנר חשמל ניחא ליה.

ונראה שמרן סבר כהתה"ד, שכתב הטור ס"שטז. "כתב בעל התרומות שאסור לנעול בשבת התיבה שיש בו זבובים". וכתב הב"י על זה, "דע"כ לא אסר ר"ש לפרוס מחצלת על הכוורת בפסיק רישיה אלא בדבורים שבמינן נצוד, אבל זבובים שאין במינן נצוד כל שאינו מתכוין שרי ואע"ג דפסיק רישיה הוא, מ"מ כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה וכתבו המרדכי ולא חזינן מאן דאיפליגי עליה מי יקל ראשו שלא לחוש דבריהם." הרי נראה מזה שלדעת מרן שכיון שבאין מינן נצוד הוא רק איסור דרבנן, שפיר י"ל פ"ר מותר. ונראה שבין אם זה ניחא ליה או לא ניחא ליה, שאף לגבי זבובים י"ל שאפשר שזה ניחא ליה כיון שהזבובים מפרידים אותו או הם הולכים ע"ג המאכל וכדומה (ודלא כמ"ש המור וקציעה שם שודאי הוא פ"ר דלא ניחא ליה לגבי הזבובים), ולכן נראה שמסתימת דברי מרן הוא התיר בכל אופן, וכדעת התה"ד הנ"ל. ושוב ראיתי ביביע אומר בח"ד או"ח ס"לד. בסוף אות טז. שאף הוא כתב כן, וז"ל "אכן נראה דמדלא הזכיר מרן הב"י על דל שפתיו דהוי מטעם פ"ר דלא ניח"ל, מוכח דאף היכא דניח"ל ס"ל להתיר להלכה, וכגון שסוגר הארון והתיבה שיש בה זבובים, וניח"ל להפטר מהם ולסגורם שם." וזה כמו שכתבתי. וכן ראיתי בשער המלך בהל" שבת פ"כה. הל"כד. שכתב על דברי הב"י, "מוכח ודאי דס"ל כדעת הרב תה"ד ז"ל דפ"ר בדרבנן שרי." ע"ש. ואף שמרן כתב בסוף דבריו, "מי יקל ראשו שלא לחוש דבריהם", מ"מ מצינו שבשו"ע הוא השמיט דין זה של הספר תרומה, ונראה שזה מפני שהוא פסק שמעיקר דין אין איסור בדבר. ונראה שהוא חזר בו ממ"ש בב"י להחמיר, כיון ששפיר

במים. וגדולה מזו מצינו, שכתב היראים בדף קמג. "וכאשר פירשתי שאין כבוי אלא בשל עץ, כך אין הבערה אלא בשל עץ." (כך כתב המנחת שלמה הנ"ל בשם היראים, אבל לא ראיתי לשון זה שם, ועיין עוד בזה באב"נ הנ"ל אות ד.) וכן הוא בתוספות הרי"ד בשבת מב. שכתב, "שאיין כבוייה (של מתכת) אסור מן התורה משום דלאו בת כיבוי והדלקה היא, ואינה אסורה אלא מדרבנן." הרי ששיטה זו קיל טפי מהרמב"ם שלדעת היראים והתוספות רי"ד בכל אופן אין חיוב הבערה במתכת, ולכן אין חיוב בהדלקת נר חשמל לדעתם.

(ה) ולפי כל הנ"ל י"ל שאין בהפסקת החוט של אור איסור תורה, אלא רק איסור דרבנן, או מטעם שאין זה דרך הבערה במשכן, או מטעם שיש מקום לומר שאין איסור הבערה מן התורה בנר חשמל לדעת הראשונים הנ"ל, וגם לפי פירוש האחרונים הנ"ל בדעת הרמב"ם. ולכן יש לדון אם הוא אינו מתכוין להפסיק החוט של אור, אם זה מותר או לא. ולענ"ד נראה שיש מקום להתיר לדעת מרן אף כשהאור מהנר חשמל ניחא ליה כגון בלילה או ביום מעונן, שידוע שיש מחלוקת בין התה"ד ס"סד. וגם בס"סו. ובין המ"א בס"ש. שיד. ס"ק ה. אם פסיק רישיה באיסור דרבנן מותר או לא, שלדעת התה"ד הוא מותר אף דניחא ליה ולדעת המ"א הוא אסור ע"ש. וכן הוא לדעת התה"ד בס"סו. שנשאל לגבי שפחה שנותנת האוכל ע"ג תנור בבית החורף ואז מבערת את האש בתנור לחמם בית החורף וע"י כן נרתחים החמין. והוא כתב "בשעה שהיא מושיבתו על התנור אין שום אש בתנור, וההבערה שהיא מבערת אח"כ עיקר כוונה היא לבית החורף, ואף כי פסיק רישיה הוא לענין החמין, מ"מ יש חילוק בשבות דרבנן בין מתכוין גמור ללא מתכוין דפסיק רישיה, והכי אשכחן בתשובת מהר"ם במרדכי פ"ה הזורק במס' שבת אהיהא דגבי בית הכסא שע"ג חפירה שסביב העיר." הרי שכאן הוא ניחא להישראל לחמם האוכל. וכן לגבי הראיה מהמרדכי בפ"ה הזורק הוא ניחא ליה שהצואה יורדת לחוץ לרשות אחרת, שהוא לא רוצה שתהיה הצואה עדיין בבית הכסא. וראיתי בט"ז בס"רנג. ס"ק יח. שפליג על התה"ד והראיה ממהר"ם וכתב, "דהתם אין מתכוין כלל היכן הצואה נופלת, משא"כ כאן דניחא ליה בזה." הרי נראה שהט"ז סבר שדין המהר"ם הוא בגדר של לא ניחא ליה, ולענ"ד בשלמא שהט"ז סבר כן, מ"מ לדעת התה"ד הוא ניחא ליה כדביארתי, שודאי הוא רוצה שתהיה הצואה ברשות אחרת. וגם ראיתי במ"א בס"רנג. ס"ק מא. שאף הוא הסכים לדין התה"ד לגבי האוכל על התנור, אלא מטעם אחר, דהיינו "דאף ע"ג דהוי פ"ר לגבי התבשיל,

דבספר כלבו אסר מהך טעמא, הרי השיגו מרן ב"י וכוותיה נקטינן ותו לא מידי. וגדולה מזו שמעתי, שנוהגין בעה"ק ירושלים תוב"ב רוב החכמים נר"ם לטבול ביום שבת" ע"ש. וכן ראיתי באגרות משה או"ח ח"א ס"קלג. שהוא הביא ב"י זה לגבי טבילה, וכתב שלדעת הב"י פ"ר באיסור דרבנן מותר ע"ש (אלא מ"ש שם שסחיטת השער הוא משום מפרק ולא משום לבון, אינו ברור כלל כדכבר ביארתי בח"א בס"ט. אות ג.). הרי מבואר מכל הנ"ל שמרן סבר כהתה"ד.

(ו) ומלבד התה"ד מצינו שיש עוד ראשונים שסברו כמוהו, וכן הוא בספר השלמה בשבת מא. שכתב, "תירץ אבא מרי ז"ל והחכמים שבדורו דכי אמרין מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, הני מלי בדבר שאסורו מן התורה, אבל בדבר שאסורו מדרבנן פ"ר לר"ש שרי כיון שאינו מתכוין." ועיין עוד שם שהוא כבר כתב הקושיות המ"א בס"ש. על התה"ד, והוא נתן תירוץ לכל. ועיין שם שהוא כתב שמלאכה שאינה צריכה לגופא חמורה טפי. ולפי זה אף שמצינו שהרשב"א בשבת קכ: בד"ה א"ל, כתב "דאפילו במלאכה דרבנן ובשאינו מתכוין אי פ"ר הוא אסור אפילו לר"ש, דהא הכא אינו מתכוין ומלאכה שאינה צריכה היא, ואפילו הכי אמרין דמודה ר"ש בפסיק רישיה", מ"מ אין זה ראייה שהרשב"א פליג על התה"ד שהדין שם הוא לגבי כבוי, ולפי הספר השמלה כבוי שאני כיון שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופא. ע"ש. וכן כתב השער המלך הנ"ל לדעת הרשב"א ע"ש. וכן הוא במאירי בשבת מב. בד"ה המיחם, שהוא סבר כהתה"ד, שהוא כתב, "שאיין דין פסיק רישיה נאמר אלא באיסור תורה" ע"ש. וכן הוא במאירי בשבת כט: בד"ה ויש, שכתב, "שלא אסרו פ"ר אף בניחא ליה אלא בחשש איסור שאלו היה עושהו בכוונה היה בו איסור תורה, הא כל שלא היה בו אלא איסור חכמים אף בניחא ליה מותר."

ואף שמצינו שכמה אחרונים סברו כהמ"א בס"ש. שפ"ר באיסור דרבנן אסור, ועוד מצינו שדעת הרמ"א בס"ש. ג. ובס"ש. ג. שפ"ר באיסור דרבנן אסור אפילו אם אינו ניחא ליה, מ"מ אנו קי"ל כדעת מרן, ולכן שפיר הוא לסמוך על התה"ד. ועוד, מצינו שאף גדולי האחרונים מהספרדים סברו כן. וכן הוא בפר"ח או"ח בליקוטים בסוף הספר ס"תקיא. שכתב לגבי איסור דרבנן, "ולא מכוין אפילו פסיק רישיה מותר וכדכ' תה"ד ס"סו. ומייתי לה או"ח ס"רנג." ויש לדקדק שהוא הביא התה"ד בס"סו. שסבר אפילו דניחא ליה מותר. וכן הוא בגינת ורדים כלל ג. ס"טז. שכתב, "כיון דאיסור נולד הוי דרבנן, כי לא

י"ל שהתה"ד והמהר"ם בפ" הזורק שהוא המקור להתה"ד, סברו שפ"ר באיסור דרבנן מותר, ולכן שפיר י"ל "חזינן מאן דאיפליגי עליה", ושפיר הוא להקל כנגד ספר התרומה ודע'. וגם ידוע מ"ש היוסף אומץ בס"כט. בד"ה ואני, "דכמה דינים מוסכמים השמיטם בשו"ע וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כי דאין הכרע מהשו"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בברכ"י או"ח ס"שב. מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בשו"ע ע"ש. ועתה נראה דודאי כוונת הרב הנז' הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בשו"ע, אמנם הדינים המיוחדים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שכתב בשו"ע." ולפי זה אף בנד"ד י"ל שאין דין זה מוסכם שמרן עצמו פליג על דין זה בב"י, ואין לומר בזה שהמציאות היא רחוקה, וגם הוא אינו פשוט שהלא מרן עצמו הקשה על דין זה של הספר תרומה, וגם הוא אינו כלול ונלמד מדין אחר. ולכן נראה מזה שמרן בשו"ע לא סבר כדעת הספר תרומה. ושוב ראיתי שכן כתב העולת תמיד לדעת מרן בס"ש. טז. ס"ק ה. ע"ש. וכן הוא בזכור ליצחק ס"פו. שכתב שמרן חזר בו בשו"ע מפני שהוא סבר כהתה"ד. ועיין במ"ב ס"ש. יד. ס"ק יא. והשער הציון אות יא. שדעת מרן כהתה"ד בס"סד. וכן פירש הגר"א שם בדעת מרן.

וכן יש ללמוד ממ"ש מרן ביו"ד קצט. בב"י בד"ה כתב הכלבו, וז"ל "כתב הכלבו אני תמה היאך אשה יכולה לטבול בליל שבת ויו"ט, היאך תנצל מסחיטת שיער...". ותירץ הב"י שם, "אין לדחות דברי כל הני רבוותא דשרו לטבול ביו"ט ושבת, ועוד דהכי משמע בהדיא בר"פ במה אשה יוצאת, וחששא דסחיטת שער אינה כלום שהרי פסק הרמב"ם בפ"ט מהל' שבת שאין סחיטה בשיער". והלא עדיין יש איסור דרבנן בסחיטת שער כמ"ש הרב המגיד בפ"ט מהל' שבת, ולכן צ"ל שלדעת הב"י פ"ר באיסור דרבנן מותר, אף שהוא ניחא ליה שכאן ניחא ליה לסחוט המים מהשיער כדי לנגב השיער אחר הטבילה. וכן ראיתי בבית יהודה ח"ב ס"לב. בד"ה וא"ת, שכתב, "וכן אם נסחט השיער מאליו בלא מתכוין ג"כ אפילו יהיה פסיק רישיה אין לאסור פסיק רישיה במידי דלא אסיר אלא מדרבנן, וכמו שהארכתי בזה בקונטרס פסיק רישיה בס"ד. ומעתה מה שכתב הרב מ"א ס"שכו. ס"ק ח. משם מהרי"ל ז"ל דאסור לטבול משום סחיטת שיער ליתא, דאע"פ

ולכן בנד"ד יש להתיר לכתחילה לעבור בבנינים אלו שיש בהם נר חשמל שנדלק ממילא, אף שזה פ"ר דניחה ליה, כיון שזה בגדר של פ"ר באיסור דרבנן כדביארתי לעיל, ובפרט שכבר כתבתי בח"א שיש להתיר כל זה מטעם גרמא ומטעמים אחרים ע"ש.

סימן כד.

שאלה: האם מותר להזיז מחוגי השעון בשבת כדי לקרב כבוי הנר חשמל. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"לח. על דברי המנחת שלמה בענין זה.

תשובה: (א) **כתבתי** להתיר את זה בח"א ס"לח. ע"ש. ושם באות ג. כתבתי, "וראיתי במנחת שלמה בס"יג. שדן בזה, וכתב שהזזת המחוג כדי להקדים הכבוי חלוק הוא במקצת מגרם כבוי ע"י העמדת כלי חרס מלאים מים, דשאני התם דבשעה שמעמיד את הכלים לא נעשה עדיין כלום כיון שהכל מתחיל רק לאחר זמן, דהיינו לאחר שתגיע להם הדליקה והכלים יתחממו ויתבקעו ורק אז יצאו המים ויכבו, משא"כ הכא ע"ש. ולא ידעתי למה לא דומה דין זה להדין של טלית בס"שלד. כד. שמותר ליתן משקים על הטלית שאחז בה האור אף בלי כלים. וכן בדין של נר של שעוה הוא מותר לגרום כבוי בס"תקיד. ג. אף שאין דבר המונע השריפה בתוך שום כלי."

ונשאלתי על זה, שהלא דברי המנחת שלמה נכונים בזה, ואין לדמות השעון להדין של טלית שנאחז בה האור, ששאני התם כמ"ש התוספות בשבת מז: בד"ה מפני, בשם ר"ת, וז"ל "דשרי לעשות מחיצה מכלים שיש בתוכן מים שאינו מכבה כלום עד שיתבקעו הכלים, אבל הכא אין הפסק בין מים לניצוצות ומיד נכבות כשנופלות בכלי, והוי כמחיצת מים דאיסורא כגון מחיצת שלג וברד... ולא דמי לטלית שאחז בו האור מצד אחד, שאינו אלא שלא תתפשט האור." הרי מבואר מזה שאם אין מחיצה כגון כלי בין המים והאור אז יש איסור לכבות האור, אלא רק מותר למנוע האור "שלא תתפשט האור" בשאר מקום, כמו לגבי הטלית. וכן הוא בר"ן שם. ולפי זה הכי י"ל לגבי השעון שאין "כלי שמפסיק בין המים לאור", ולכן אסור להזיז מחוגי השעון כדי לקרב כבוי הנר חשמל. וכן מצינו לגבי הדין של נר שעוה בס"תקיד. שכתב מרן, "נר של שעוה שרוצה להדליקו ביו"ט וחס עליו שלא ישרף כולו, יכול ליתן סביבו קודם שידליקנו דבר המונע מלישרף בענין שיכבה כשיגיע שם." וכתב על זה הביאור הלכה, "כגון

מכוי ליה אע"ג דהוי פ"ר שרי". וגם כתב שם, "אפילו במידי דאית ביה כעין מלאכה של תורה כגון בעשיית כלי, מקילין ביה כי לא מיכוין ליה אע"ג דהוי פסיק רישיה, ועושיין כן להדיא לכתחילה." וכן הוא במטה יהודה ס"שכא. אות א. שכתב, "העיקר כמו שהעליתי בקונטרס פסיק רישיה בריש ספר בני יהודה (לחם יהודה) דאיסור פסיק רישיה אינו אלא במידי דכי קא מכוין איכא איסורא דאורייתא." וכן הוא בנחפה בכסף או"ח ס"ד. בד"ה עוד, וז"ל "דבאיסור דרבנן אפילו בפסיק רישיה שרי כשאינו מתכוין כמ"ש הגינת ורדים ז"ל." ועוד יש לדייק שהנחפה בכסף איירי לגבי מזיגת היין במי ורדים, ובזה י"ל שהמוליד ריח ניחא ליה, ועדיין הוא מותר לדעתו. וכן נראה בווי העמודים בס"קב. ס"ק ח. שבסוף דבריו כתב, "וא"כ ה"נ בכיבוי דהוי מלאכה שאצ"ל אפילו דבר שאין מתכוין אם פסיק רישיה אסור, אבל בשאר איסורי דרבנן אפילו פ"ר מותר." וכן נראה מהפתיחה בס"שכו. אות י. בד"ה ואולי, שאף הוא הביא סברת הגו"ר הנ"ל שפ"ר מותר בכל איסור דרבנן. ע"ש. וכן נראה מהרב פעלים בח"ב ס"נא. שאע"פ שבד"ה כל, הוא פסק כהט"ז "דאסור לנשים לרחוץ פניהם ושערם במי ורדים, שהם מכוונים להוליד בהם ריח טוב... וכסברת הט"ז", מ"מ גם הוא כתב בד"ה אבל, "אותם שדרכם לחוץ עיניהם במי ורדים שרי, כיון דאין מתכוונים להוליד ריחא... וכן נמי אותם שמשמין מי ורדים בתוך מאכל למתקו לשתייה גם כן שרי וכמ"ש הרב נחפה בכסף, והסכים עמו מהר"י עייאש, ועוד כמה אחרונים." הרי אף שהוא פ"ר באיסור דרבנן דניחה ליה, מ"מ עדיין הוא מותר. ואל תאמר שהרב פעלים התיר פ"ר רק לגבי מוליד ריחא שאין בזה מלאכה כעין התורה, אבל לא בשאר איסורי דרבנן, שזה אינו שהלא הוא סמך על הנחפה בכסף שאזיל בשיטת הגו"ר, וגם על מהר"י עייאש, ולדעתם בכל איסור דרבנן יש להתיר פ"ר אף שהוא ניחא ליה, כן נראה לענ"ד לפרש דעתו. וכבר האריך בכל זה ביביע אומר הנ"ל כי ה' הטובה עליו, ובתחלת אות לב. הוא כתב, "אתה הראת לדעת כי כמה וכמה גדולים מהמחברים האחרונים החזיקו בכל עוז בשיטת התה"ד בשם המרדכי דפ"ר בדרבנן שרי, מנייהו מלכי מנייהו אפרכי. וכמה מהם מייחסים כן לדעת רש"י והרמב"ם והר"ן, וכן מבואר להדיא במאירי להקל, וכן דעת רבינו משה מבדריש והרא"ש מלוניל והאהל מועד להקל. וכן מוכח להדיא באור זרוע ח"ב. ס"עז. סוף אות ח." ע"ש. ולכן מכל זה נראה ששפיר לפסוק כהתה"ד כיון שזה דעת מרן וגם דעת האחרונים הנ"ל, וגם המנהג כן לפי מ"ש הבית יהודה ח"ב ס"לב. הנ"ל בשם חכמי ירושלים.

ממש ע"י נתינת מים על המתכת. ולכן מצינו שזה דומה להדין של טלית שהאש נכבה ממילא ולא ע"י נתינת מים על האש. ולכן שפיר י"ל שגרמא כזה מותרת.

ושוב ראיתי במנחת שלמה ח"א בס"י. בריש אות ג. שאף הוא הביא סברה זו, וז"ל "לענין כבוי נראה שלכאורה פשוט הדבר דגחלת של מתכת שבוערת ואדומה כאש מפני שמונחת על האש, המסיר אותה מעל האש אינו חשיב כלל כמכבה כיון שהוא רק מונע את המשך ההבערה שנעשה ע"י האש והכבוי בא ממילא... ולכן ודאי חשיב רק כמונע הבערה ולא כמכבה, ודוקא אם שופך מים על הגחלת או שהוא נותן את הגחלת של מתכת לתוך המים ומכבה מה שכבר בוער שפיר מיקרי כבוי" ע"ש כל דבריו ומה שהוא מפקפק בזה. עכ"פ נראה שלפי זה יש לדמות נד"ד להדין של טלית כמו שכתבתי לעיל.

(ב) **ועוד** י"ל, שנראה שיש להתיר בנד"ד אף את"ל שיש כאן כבוי ממש ושאינן לדמות כבוי הנר חשמל ע"י השעון לדין הטלית, שאף את"ל כן מ"מ עדיין יש לדמות השעון להדין של כלים של מים לפני הדליקה. וזה כמו שהסביר התבואת שמש בח"א או"ח ס"ג. בד"ה ועוד פירשו, שהוא דין לגבי שעון שנתקשר בו חוט שהוא בין השעון והמתג, וכשהשעון דופק הוא מושך החוט והמתג ונכבה הנר חשמל. ואחר שהוא הביא דברי התוספות הנ"ל הוא כתב, "משמע מדבריהם דהיכא שאין המים בהדיא, אלא שמחוסר מעשה ואז יבא המכבה מותר, וה"ה בנד"ד נמי שמחוסר מעשה גדול, דהיינו עד שידפוק השעון ואז הפתילה נכרכת אחריו ומושכת המפתח אחריה, דיש להתיר אפילו בשבת." ולכן ה"ה בנד"ד שיש בו מחוסר מעשה, כמו שקודם לשבירת הכלים שיש בהם מים נחשבת למחוסר מעשה, דהיינו הפסקת החוט חשמל, שרק ע"י הפסקה זו יש כבוי, אבל קודם לכן א"א להיות הכבוי, ולכן בעינן מעשה זה בתחילה קודם כבוי המתכת בנר חשמל, ולכן שפיר יש לדמות נד"ד לדין של הבקעת הכלים, ולכן אף כבוי ממש מותר ע"י השעון.

ועוד י"ל, והוא שכל זה לפי שיטת ר"ת בתוספות הנ"ל, אבל הלא לפירוש של ר"י פורת בתוספות שם לא בעינן החילוק בין הטלית ובין הבקעת הכלים ע"י האש הנ"ל, דהיינו בין אם נכבה האש ממילא ובין אם יש ממש כבוי באש עצמו ע"י המים, שלדעתו נראה שבכל אופן גרמא מותרת. וכן י"ל לפירוש הרשב"א שם, ועיין ברב המגיד בהל"ש שבת פ"ב. הל"ט. שהביא דבריו, וכתב שמ"ש בתירוץ האחרון הוא העיקר. ולפי זה כיון שיש רק תרי דרבנן בכיבוי

ע"י חול וכדומה, ולענין לתוחבו לתוך המים דעת הט"ז דבמקום צורך קצת יש להקל, ועיין בחדר משה שחולק עליו דבמים אינו נכנס בכלל מונע מלישרף אלא בכלל מקרב כיבוי כמבואר בס"רסה. ע"ש כל דבריו. הרי נראה שלהחמיר משה והב"ה ודע' יש לאסור במים שיש בזה כבוי האש ואין לדמות זה להדין של טלית, שלא התירו התם אלא משום שאין שם כבוי האש, ורק אם המים בכלים ויש הפסק בין המים והאור, אז יש להתיר גרמא לכבות האור. וכן י"ל בנד"ד שאין להתיר כיון שאין כאן "כלים שמפסיקים", ויש כאן כבוי האש ממש, ואין לדמות נד"ד לדין של טלית דהתם אין כבוי האור, ולא לדין של נר של שעוה דהתם גם כן אין כבוי האור כיון דהתם איירי רק בחול כמ"ש החדר משה ולא במים.

ולענ"ד לא ראיתי בזה כדי להשיב על מה שכתבתי בח"א, וקצת בדברי שם, ולכן יש לבאר עוד בענין זה כאן. בנר חשמל יש זרם שנכנס לתוך הנר והוא מחמם המתכת בתוך הנר וע"י חימום זה הזרם מבעיר המתכת ויש הארת אור. והזרם מגיע לנר בתוך החוטים. ומצינו כשיש כבוי בנר חשמל ע"י השעון, השעון מפסיק החוט וע"י זה מפסיק הזרם, וכשיש הבערה ע"י השעון יש חיבור בחוטים ויש זרם והארת האור בנר חשמל. ולכן בשעת כבוי אין שום נגיעה במתכת בנר חשמל כלל, אלא יש רק הפסקת הזרם בחוט. ויש לדמות זה לשמן שנכנס תמיד לתוך הנר מכלי אחר כמו שמצינו בשבת כט: "לא יקרב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה ויתננה על פי הנר." ולכן כשהאיש מפסיק השמן מצינו שהאש מבעיר השמן הנשאר ואחר כך כשאין עוד מה לשרוף נכבה האש ממילא (עיין מה שכבר כתבתי בזה בח"א ס"מא). וכן הוא לגבי הזרם בנד"ד, שכשהשעון מפסיק הזרם אז הנר נכבה ממילא. וזה דומה להדין של טלית, שהוא אינו מכבה האש עצמו אלא האש נכבה ממילא. ולכן שפיר הוא לדמות הדין של שעון להדין של טלית כיון שאף לגבי שעון אין כבוי ממש במתכת בנר חשמל, שהוא אינו נוגע בו כלל. ועוד יש להסביר בענין זה, והוא שהזרם בחוט אין דומה ממש לשמן שבנר, שלגבי השמן, השמן נכלה ונשרף בשעת הבערה, אבל לגבי הזרם בחוט, אין הזרם נכלה ונשרף, אלא הוא רק מחמם המתכת בתוך הנר כשהוא נכנס בה, ואחר כך אותו זרם יוצא מהמתכת לתוך חוט אחר. ולכן מצינו שיש לדמות זה למי שמחמם את המתכת באש, ואחר כך מסיר את המתכת מהאש, והמתכת נתקררה ממילא, אבל אין כאן כבוי ע"י נתינת מים על המתכת. וכן הוא לגבי נר חשמל שע"י הפסקת הזרם הוא מסיר המתכת בנר חשמל מהזרם וממילא המתכת נתקררה ויש כבוי, אבל אין כאן כבוי

שצ"ל במדבר) ושכח איזו יום הוא שבת שם, י"ל דהוא רק במדבר שלא יכול לצאת משם אם יתענה ולא יעשה כדי פרנסתו לא יצא משם כי ימות, אבל הכא אם יכול לחזור בספינה למקום שיש שקיעת החמה מי יכול להתיר לו להיות שמה ולעשות מלאכה אפילו כדי חייו כיון שלא שקעה החמה עליו מיום שבת כנז' וי"ל דזהו דאורייתא וצ"ע.

ולכאורה יש להביא ראייה לדבריו ממינת רבי בירושלמי בכלאים פ"ט הל"ג. שכתוב שם "רב נחמן בשם רבי מנא מעשה ניסין נעשו באותו היום ערב שבת היתה ונתכנסו כל העיירות להספידו... ותלה לון יומא עד שהיה כל אחד ואחד מגיעו לביתו וממלא ליה חבית של מים ומדליק לו את הנר, כיון ששקעה החמה קרא הגבר, שרן מציקין אמרין דילמא דחללינן שבתא, יצאתה בת קול ואמרה להן כל מי שלא נתאצל בהספדו של רבי יהא מבושר לעולם הבא...". הרי נראה מזה שכיון שהמשיך היום של ערב שבת עדיין הוא אינו שבת והוא חול ומותר במלאכה אף שמצד הטבע הוא ראוי להיות שבת באותו זמן, עיין ברב פעלים בח"ב בסוד ישרים ס"ד. שביאר ירושלמי זצ. ולכן יש ללמוד מזה שכך י"ל באופן שאם נמשך שבת עצמה יותר ממה שראוי להיות על דרך הטבע שעדיין היא שבת כל זמן שאין שם צאת הכוכבים. ולכן כך י"ל בנד"ד שכיון שלא שקעה החמה בקוטב הצפוני י"ל שכל אותו זמן נחשב כשבת אף שלא מצינו בשאר מקומות שבת שהיא יותר מיום אחד, וכדעת המנ"א הנ"ל.

(ב) **אלא** נראה לענ"ד שאין זה נכון, וי"ל שבקרוב לקוטב הצפוני שאין שם שקיעת החמה בימות הקיץ, הוא כמקום אחר לגמרי משאר מקומות שיש בהם שקיעת החמה, וכיון שהוא הגיע שם מיד חל עליו הדין של אותו מקום צפוני, משא"כ לגבי הנס כשמת רבי שכל זה במקום אחד, ואין אחד הלך למקום אחר. ויש לדמות זה למי שנוטל תרומה כשהוא בארץ וכשהוא הולך לחוץ לארץ שוב הוא אינו נוטל תרומה כיון שלא שייך תרומה בחו"ל. ולכן אף בנד"ד י"ל שכיון שאין שבת בקוטב הצפוני שתלויה בשקיעת החמה, אז כשהוא הגיע שם שוב אין לו לחוש לשקיעת החמה כלל. וכן מצינו כעין זה בחולין יח: "כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמאל", הרי כיון שהלך ר" זירא לא"י שוב אין לו לקיים הדין של בבל, וכן הוא בנד"ד שכיון שהוא הלך להתקרב לקוטב צפוני אין לו לנהוג כדין הארץ שהוא יצא משם דהיינו ששבת תלויה על שקיעת החמה, אלא כדין של אותו מקום שנמצא. וכבר כתבו האחרונים שבקרוב לקוטב הצפוני יש לשער שבת כד' שעות דוקא אף שהיא כולה יום, ועוד שיש לשמור

הנר חשמל, דהיינו שהכבוי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופא שאסור רק מדרבנן, וגם למ"ד שמלאכה שאינה צריכה לגופא חייב עדיין י"ל שכבוי מתכת הוי אסור רק מדרבנן כמ"ש הרמב"ם בהל"ש שבת פ"ב. הל"ב, ולכן כיון שאנו קי"ל כר"ש שמלאכה שאינה צריכה לגופא פטור, וכן דעת מרן, צ"ל שיש כאן תרי דרבנן. ועיין ברש"ש בשבת מב. וא"כ שפיר הוא לאזיל לקולא כשיטת ר" פורת או הרשב"א. ולדעתם אף אם יש כבוי ממש יש להתיר ע"י גרמא. ואף את"ל שהעיקר בזה כהבית יצחק ח"א יו"ד ס"קכ. אות ד. שיש איסור תורה בכבוי נר חשמל, עדיין יש לעשות ספק ספיקא בזה בדעת מרן (שלא פסק כהרי"ף שגרמא אסורה לגבי הטלית כמבואר בס"ש לד.), דהיינו שמא העיקר פירוש לדעת מרן הוא כר" פורת, ואת"ל שזה אינו, אז שמא העיקר פירוש הוא כהרשב"א. ולכן מצינו שאין לחוש לשיטת ר"ת בזה, ואף אם אמרין שיש כבוי ממש בנר חשמל מ"מ גרמא ע"י השעון מותרת.

ולכן מכל הנ"ל מצינו ששפיר הוא לדמות כבוי נר חשמל ע"י השעון לדין של טלית כמו שכתבתי בח"א, דהתם אין כבוי ממש אלא האור נכבה ממילא, ואף את"ל שזה אינו ויש כאן כבוי ממש בנר חשמל מ"מ עדיין יש לדמות דין זה להבקעת הכלים ויש להתיר השעון כדביארתי לעיל, או י"ל שאין לחוש לדעת ר"ת בזה שמחלק בין כבוי ממש או נכבה ממילא.

סימן כה.

שאלה: האם מי שנוסע בספינה כשהוא שבת והגיע לקרוב הקוטב הצפוני בקיץ, שאין שם שקיעת החמה, צריך להמשיך לשמור שבת כל הזמן שהוא נשאר שם כיון שי"ל שזה כיומא אריכתא ועדיין הוא שבת.

תשובה: (א) **ראיתי** במנחת אלעזר ח"ד ס"מב. שדן בזה וכתב, "כשבא ע"י ספינה להנארדפאלל בשבת, והיינו שבהיותו בערב שבת במקום אחר, עוד לא הגיע למקום הזה בציר הצפוני, ושם שקעה עוד החמה בע"ש על שעה מועטת, ולציר הצפוני הגיע בשבת (היינו למקום שאין עוד שקיעת החמה) וכיון שלא שקעה עליו החמה כל ימי היותו שם י"ל הרי נשאר בחזקת שבת כיון שלא שקעה עליו החמה ולא יצא השבת ולא החלו ימות החול, ולא שייך להתירו במלאכה ונמצא אסור במלאכה (אולי מדאורייתא) כל ימי היותו שמה. ול"ש לומר דיעבוד כדי פרנסתו ולא ימות ועיין בשבת סט: דשאני התם דההולך במדינה (נראה

לצורך כוונתו שהוא לנסוע במכונית. וכן מי שגורר מטתו על הקרקע, אין החריץ לצורך כוונתו שהיא הוצאת המטה, ואין החריץ מוסיף כלום לזה, אף אם אמרין שהחריץ נחא ליה כיון שיש לו צורך בחריץ זה, מ"מ אין לו שום צורך בחריץ כדי להוציא המטה. וכן בחבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדופנה שמוציאין בו היין, אם א"א שלא יסחוט יין מן הפשתן, וגם אם יש כלי תחתיו לקבל היין חייב משום פ"ר. ואף בזה י"ל שאין סחיטת היין לתוך הכלי מועילה לצורך כוונתו שהיא להוציא היין מן הנקב כדרך תשמישו. אמנם לגבי המכונית נראה שאף שהוא לא כיון להבערה מ"מ הוא מוכרח להיות כדי לקיים כוונתו שהיא לנסוע במכונית ממקום למקום. ולכן י"ל שאף ההבערה בכלל כוונתו ואין זה פ"ר, אלא שהיא נעלמה ממנו באותה שעה, והוא כשוגג.

(ב) **אלא** נראה שי"ל שעדיין זה בכלל דבר שאינו מתכוין ופ"ר. וכן יש להוכיח מכתובות ה: לגבי הבעול בתולה בשבת, שאף שיש חשש של עשיית פתח שהיא כבנין כמבואר ברש"י, מ"מ יש מקום לומר "לדם הוא צריך ופתח ממילא קאתי". וכתב על זה רש"י, "וא"ת פסיק רישיה ולא ימות הוא...". הרי מבואר שיש חשש כאן של פ"ר, אף שמלבד כוונת הדם הוא גם כיון ליכנס בתוכה. ולכן אף שהפתח הוא דבר שמוכרח להיות כדי שהוא יוכל לקיים מחשבתו וליכנס בתוכה, מ"מ עדיין אמרין שהוא דבר שאינו מתכוין ובגדר של פ"ר, אם לא דאמרין שיש בקיאיין בהטיה. ולכן אף בנד"ד י"ל שהוא בגדר של דבר שאינו מתכוין ופ"ר.

ועוד יש להביא ראיה ממ"ש מרן בס"ש. יב. "סכין שהוא תחוב בכותל של עץ מבעוד יום, אסור להוציאו בשבת כיון שהוא דבר מחובר". והוא מהתה"ד ס"סד. ופירש המ"ב שם בס"ק נב. "הטעם הוא שע"י הוצאתו כיון שהיה מתחילה תקוע קצת בחוזק א"א שלא יתרחב הסדק שם, ועשיית נקב כל שהוא בכותל מחובר יש בו משום קודח דהוא תולדה דבונה, ואף דאין מתכוין לזה כמעט פסיק רישיה הוא." ויש לדון בזה שהלא בעינן שיתרחב הסדק קצת כדי שהוא יוכל להוציא הסכין, והרחבת הסדק מועילה להוצאת הסכין. ולכן מצינו שאף באופן כזה נחשב דבר שאינו מתכוין ופ"ר.

וכן יש לדון במ"ש מרן בב"י יו"ד ס"קצט. בד"ה כתב הכלבו, לגבי סחיטת שער בשבת, וז"ל "כתב הכלבו אני תמה היאך אשה יכולה לטבול בליל שבת ויו"ט, היאך תנצל מסחיטת שיער". ולזה תירץ הב"י שם, "חששא

שבת אחר שבעת ימים של כד' שעות מהזמן של תחלת שבת במקום שהוא יצא משם (עיי' במו"ק בס"שדס. ומחב"ר שם, ותפ"י בסוף פ"ק דברכות, ורב פעלים הנ"ל. ועיי' מה שכתבתי במקום אחר לגבי ערבית). ולכן בנד"ד יש לו להשלים שבת בשעה שמשלימים שבת במקום שהוא יצא משם, ואז יש לו למנות כד' שעות שש פעמים כדי להתחיל השבת הבאה. כך נראה לענ"ד.

סימן כו.

שאלה: האם מותר לישראל בשבת לשאול לנכרי לנסוע במכונית כדי לספר לחבר הישראלי דבר נחוק.

תשובה: (א) **לכאורה** נראה שמרן התיר אמירה לנכרי רק בשבות דשבות בשעת דחק כמבואר באו"ח ס"שז. ה. ולפי זה כיון שיש בפעולת המכונית מלאכה מדאורייתא נראה שאין להתיר הדבר. אלא שלענ"ד נראה שעדיין יש לדון בדבר, שי"ל שהמלאכה בפעולת המכונית, דהיינו ההבערה בתוך המנוע, היא בגדר של פסיק רישיה, שבשעה שהאיש מסובב המפתח במכונית הוא מתכוין רק שהוא רוצה שע"י זה המכונית תוכל לנסוע לאיזה מקום שהוא רוצה, והוא לא התכוין כלל שהוא רוצה להדליק הגז במנוע, וזה דבר הנעלם מן העין בתוך המכונית והוא אינו שם לב לזה, והוא בכלל דבר שאינו מתכוין, אלא שהוא פסיק רישיה וע"י ישראל יש איסור תורה. אמנם ע"י נכרי מצינו שפ"ר מותר כמבואר ברמ"א בס"רנג. ה. בשם התה"ד, וכן הוא באחרונים (ואף שהמ"א פליג על התה"ד שהתיר כל פ"ר באיסור דרבנן כמבואר בס"ש. יד. מ"מ אף הוא הסכים שפ"ר ע"י נכרי מותר כמבואר בדבריו בס"רנג. ס"ק מא.). וכן הוא במ"ב שם בס"ק צט. ע"ש. ולכן נראה שמותר לישראל לומר לנכרי לנסוע במכונית כדי לדבר עם חבר של הישראלי בעדו.

אלא שיש להקשות על זה, שנראה שאין זה בגדר של פ"ר, אלא הוא בגדר של שוגג, דהיינו שהוא שכח שיש הבערה במנוע, אבל כיון שההבערה היא לצורך נסיעת המכונית י"ל שכוונת ההבערה היא בכלל כוונת נסיעה במכונית. ואין לדמות דבר זה לשאר פ"ר, שבכל פ"ר המלאכה אף שהיא נחא ליה, מ"מ היא אינה לצורך מה שהוא התכוין לעשות, אבל כאן המלאכה דהיינו ההבערה היא לצורך כוונתו אף שהוא אינו מתכוין לעשות אותה. ולכן אם הוא נוטל ידיו על שדהו אין השקת השדה לצורך רחיצת ידיו אף שהיא נחא ליה, מ"מ בנד"ד ההבערה היא

ליה מ"מ הוא פ"ר באיסור דרבנן. הרי מצינו שאף כאן אם המלאכה שהיא נעשית ע"י פ"ר מועילה לכוונתו, מ"מ עדיין היא בגדר של דבר שאינו מתכוין ופ"ר.

ג) ולפי זה י"ל שאף מי שמסובב המפתח במכונית כדי שהוא יוכל לנסוע לאיזה מקום שהוא רוצה, נחשב מעשיו בגדר של פ"ר. ולכן נראה שמותר לישראל לשאול לנכרי לנסוע במכונית בנ"ד. ואף שיש עוד מלאכות כגון פעולת המכוון וכדומה, וי"ל בהן שהנהג כיון למלאכה, מ"מ כל אלו הן בגדר של אדעתיה דנפשיה קעביד, שהנהג רוצה לשמור את נפשו כשהוא נוסע במכונית, והישראל אינו אומר לנכרי לעשות מלאכות אלו, אלא הנכרי עושה אותם מדעתו. ועיין עוד מה שכתבתי בענין זה בח"א ס"מו. אות ה.

ולגבי איסור הוצאה, דהיינו שהנכרי מוציא המכונית ארבע אמות ברשות הרבים, נראה שאין כאן איסור, שהמכונית טפלה להנכרי בתוכה כמו שמצינו שהמטה טפילה לאיש בשבת צג, ועיין עוד בזה ברב פעלים ח"א ס"כה.

ולכן נראה שאין איסור לישראל לשאול לנכרי לנסוע במכונית כדי לדבר לישראל אחר בדבר נחוץ.

סימן כז.

שאלה: האם אמרינן שקבלנו דברי מרן בשו"ע, אבל לא פירושו בב"י, או אם קבלנו גם פירושו בב"י. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"נא. אות ב.

תשובה: (א) כתב היד מלאכי בכללי השו"ע באות יא. "דרך מרן לעולם להעתיק בשו"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה". וכן ראיתי ברב ברכות בסוף מערכת ז. שבדינו יש שני פירושים בדעת הרמב"ם אחד של מרן בתשובה ואחד של המהרש"ח, ובשו"ע העתיק מרן רק לשון הרמב"ם, ובזה כתב הרב ברכות שקבלנו לשון השו"ע ולא פירושו במקום אחר, וז"ל "והנה לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בשו"ע, השתא לפי זה כיון דבתר קבלתם אזלינן אפשר שהם לא קבלו הוראת דברי הרמב"ם ז"ל שפסקה בשו"ע, כי אם בפירוש המהרש"ח ז"ל ודעימיה, ולא כפירוש מרן ז"ל שפירש בתשובה, מאחר שלא נזכר שום רמז בזה בשו"ע. ומה גם לדברי הרב חק"ל ז"ל במ"ב

דסחיטת שער אינה כלום, שהרי פסק הרמב"ם בפ"ט מהל" שבת שאין סחיטה בשער". ולכאורה זה אינו מובן, שהלא עדיין יש איסור דרבנן בדבר כמבואר ברב המגיד על הרמב"ם שם. ולפי זה כתב האג"מ ח"א או"ח ס"קלג. "וצריך לומר בכוונת תירוץ הב"י דכיון שהוא רק איסור דרבנן מותר באינו מתכוין אף אם הוא בדרך פסיק רישיה". ויש לפרש שהחשש של סחיטת השער הוא כשהיא רוצה לנגב שערוותיה, וכשהיא עושה כן ממילא המים נסחטו משערוותיה, ומ"מ זה נחשב פ"ר באיסור דרבנן והוא מותר. הרי מצינו שאף שהסחיטה היא מועילה לנגב שערוותיה, שבזה המים יוצאים משערוותיה, מ"מ זה בגדר של אינו מתכוין ופ"ר.

ועוד מצינו ברמ"א בס"שכו. י. שאסור לנקות ידיו בסבון משום נולד, וכתב המ"ב שם שהוא פ"ר. הרי שאף שהוא כיון רק לנקות ידיו והנולד הוא ניחא ליה וע"י הנולד הוא יכול לנקות ידיו, מ"מ עדיין זה בגדר של אינו מתכוין ופ"ר, ולא אמרינן שהוא כיון לנולד גם כן. וראיתי בגינת ורדים או"ח כלל ג. ס"יד. שהוא כתב לגבי החשש של נולד בסבון, "עוד יש טעם להקל ונכון הוא, לפי דכל מידי דאיסורו מדרבנן כי לא מכוין לה שרי אע"ג דהוי פסיק רישיה, כדאסיקנא בתשובה (ס"טז). דמותר לקנח ידיו במי ורדים במפה אע"ג דמוליד ריח טוב במפה, והכא נמי דכותה דלא מכוין לנולד ברחיצת ידיו בסבון, ולא דמי לרוחץ ידים בברד ושלג, דהתם קמכוין לעשות הברד והשלג מים כדי לרוחץ ידיו, דבעודם קרושין לא סלקא רחיצה לידיו, אבל בסבון לא מכוין לנולד זה כלל דאינו חושש רק לנקות את ידיו בלבד, ולא ניחא ליה שיעשה בסבון מים, ומותר לכתחילה". ויש לדון בדבריו, שהלא פעולת הסבון היא לנקות כשהוא נימוח, וכן ראיתי בהערה שם מר" פנחס עובדיה. ולכן מצינו שהנולד מועיל לקיים כוונתו שהיא לנקות ידיו, ועדיין הוא הגדר דבר שאינו מתכוין ופ"ר, ולא אמרינן שהוא מתכוין להנולד כיון שזה בכלל פעולת הסבון, וכדביארתי לעיל בדברי הרמ"א. ואף שהגו"ר כתב שהנולד "לא ניחא ליה שיעשה הסבון מים", ולפי מה שפירשתי ודאי הוא ניחא ליה כדי שהוא יכול לנקות ידיו יפה, מ"מ נראה שכוונתו היא שיש שתי תכליתות להנולד, אחת היא עשיית המים כדי שהוא יכול לרוחץ ידיו כדמצינו לגבי השלג שאין שם מים בלי ריסוק השלג, משא"כ בסבון שכבר יש שם מים בלי הסבון, ובזה עשיית המים ע"י הסבון לא ניחא ליה, ולזה כיון הגינת ורדים. אמנם יש תכלית אחרת בסבון והיא כדי שהוא יהיה נימוח לנקות ידיו, ובזה ודאי הוא ניחא ליה והגנת ורדים לא כתב על צד זה, ומ"מ הוא מותר כיון שאף שהוא ניחא

לקולא בין לחומרא, אחה"מ הא איכא רבים דס"ל דזה הכלל אינו אלא על דברים שפסק בשו"ע ולא עמ"ש בב"י, וגם למאן דסבר האי כללא אתיא גם על מ"ש בב"י, זה דוקא אם יאמר וכן הלכה, או והכי נקטינן, וכיוצא בלשונות אלו, אבל אם מעתיק ולא דבר כלום אינו בכלל זה. הרי שאף למאן דסבר שיש לפסוק כדעת מרן בב"י, זה דוקא אם כתב הכי נקטינן או וכן הלכה וכדומה, אבל עדיין י"ל שאין פירושו בדעת הראשונים בכלל זה, ולכן אף אם הביא מרן בב"י בס"רסג. המחלוקת בין הרשב"א והר"ן, וכתב מרן על דברי הר"ן, "ואיני מבין דבריו דהכא נמי איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לעשות לו מלאכה." הרי נראה שהוא תופס דעת הרשב"א כעיקר. מ"מ עדיין יש לומר שאה"נ שנקטינן כדברי הרשב"א, אבל מ"מ אין חיוב עלינו לפרש דברי הרשב"א כהפירוש של מרן, שהפסק של מרן כאיזה ראשון לחוד, ופירושו באותו ראשון לחוד, ואנו קבלנו רק הפסק של מרן ולא פירושו, בין למ"ד שקבלנו דברי מרן רק בשו"ע, ובין למ"ד שקבלנו אף מ"ש מרן בב"י. וזה מבואר. (ועיין ברב פעלים ח"ב אה"ע ס"יד. דף פה. שנראה שרוח אחרת עמו שהוא כתב, "וכיון שמרן הביא תשובות הרשב"א משמע דס"ל כן". הרי אף שלא כתב מרן "כן עיקר" וכדומה עדיין אנו אמרינן שהוא סבר כמה שהוא הביא בב"י, מ"מ עדיין יש לחלק בין דברי הראשון שקבלנו, ובין פירוש מרן בדבריו שלא קבלנו.)

(ב) מ"מ עדיין יש לברר כלל זה של היד מלאכי והרב ברכות, שראיתי לר" חיים פלאגי שהוא לא סבר כמותם. והוא כתב בחוקות החיים ס"נא. בדף סט. בד"ה כל, "דלא שייך בזה הך פלוגתא אי אמרינן דקיבלו הוראות מרן גם למ"ש בתשובותיו או לא, כי הך דהכא מ"ש בתשובה הוא פירוש לדברי הרמב"ם שהם הפך סברת הרמ"ה אינו נכנס בסוג זה, כי האמת הוא דיש לנו לקבל דברי מרן במה שפסק בשו"ע לשון הרמב"ם, אלא דנכנס לנו ספק בפירוש דברי הרמב"ם אלו שהביא בשו"ע, אם הוא כפירוש הרב מוהר"ח דאינו חולק לסברת הרמ"ה, או הוי כפירוש מרן עצמו בתשובה שמפרש דברי הרמב"ם אלו שהוא חולק לסברת הרמ"ה, וכל כה"ג אם באנו לפסוק כפסק מרן בשו"ע בהא דפסק לשון הרמב"ם, אין אנחנו מקבלין הפסק דין ממה שכתוב בתשובה כי עיקר הפסק הם מדבריו הכתובים בשו"ע, אלא שהיה צריך פירוש וביאור לדבריו, וכבר פירשם הוא בעצמו בתשובה כי מ"ש בשו"ע דברי הרמב"ם פירושו הוא שחולק להרמ"ה, וכיון שמרן גופיה שהוא מאריה דהאי שמעתתא בא לבאר דבריו שמ"ש

דיהיב טעמא האי דשאני השו"ע מן התשובה היינו משום דהשו"ע הסכימו בו מאתן רבנן ע"ש. א"כ השתא יש לצדד ולומר דאפשר דאותם רבנן שהסכימו בשו"ע הם מפרשים דברי הרמב"ם ז"ל שפסקם בשו"ע כפירוש מהרש"ח ז"ל ודעמייה ולא כמ"ש מרן בתשובה. ע"ש שהוא הביא היד מלאכי גם כן.

הרי נראה מזה שאף שקבלנו עלינו הלשון של מרן בשו"ע, מ"מ לא קבלנו פירושו בדבריו, אלא אם מצינו שיש פירוש אחר בדבריו, אז י"ל ששפיר הוא אם אנו מקבלים עלינו פירוש זה. לפי זה כתבתי בח"א ס"נא. אות ב. שאף שמרן פסק כהרשב"א בס"רסג. יז., מ"מ אין חיוב עלינו לקבל פירוש הב"י בדברי הרשב"א, אלא שפיר הוא לפרש דברי הרשב"א כהט"ז ועוד אחרונים ע"ש.

אלא שיש מי שהקשה עלי, ממה שהבאתי בח"א ס"עז. אות ו. והוא הברכ"י ביו"ד ס"רעו. אות ב. בשם המהר"י זיין וז"ל, "וכבר כתבו האחרונים שאסור לפסוק מתוך השו"ע לפי שלא עשאו כי אם לקיצור דבריו שבב"י ולכן צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו שבשו"ע אבל לפסוק דבר כאשר נראה לכאורה בשו"ע איסור גמור יש בדבר." הרי נראה מזה שאין לזוז מפירוש מרן בב"י, ודלא כהיד מלאכי והרב ברכות הנ"ל. ועוד יש להקשות, שי"ל שסברת היד מלאכי והרב ברכות היא רק לאלו שאומרים שקבלנו הפסק של מרן בשו"ע, אבל לאלו שאומרים שקבלנו אף הפסק של מרן בב"י, אז ממילא י"ל שקבלנו גם פירושו בב"י. וכן נראה מלשון הרב ברכות שכתב, "והנה לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בשו"ע...". הרי נראה שלא הפוסקים שסברו שיש לקבל גם דברי הב"י, הלא עדיין עלינו לקבל הפירוש של מרן בב"י באיזה ראשון.

והשבתי שאין סתירה כאן בין היד מלאכי והברכ"י. שכל כוונת הברכ"י בשם מהר"י זיין היא כדי לומר שלהבין דעת מרן בשו"ע צריך לעיין בתחילה בב"י. אמנם אחר עיון בב"י והבנת שיטת מרן, עדיין י"ל שהוא מותר לקבל פירוש אחר בדבריו בשו"ע אם מצינו פירוש יותר הגון או מקובל בדברי שאר האחרונים, וכנראה מהיד מלאכי והרב ברכות.

ולענ"ד אף למ"ד שקבלנו דברי מרן בב"י עדיין י"ל שלא קבלנו פירושו בב"י בדברי הראשונים. וראיתי ברב פעלים ח"א יו"ד ס"כב. בד"ה הנה, שכתב, "ומה שטען הרב אהל יוסף דאנן אתכא דמרן ז"ל סמכינן, וקבלנו הוראותיו בין

דאתרא בכל ארצות האשכנזים, ובסוף דבריו הוא כתב, "ודוקא איסור שתי נשים נוהג באשכנזים בכל מקום שהן, אפילו יצאו מעריהן, לפי שאותו איסור הטילו עליהם רגמ"ה בחרם, ועיין בתשובת הר"ן ס"נג. שהאריך בזה, וכיון שהוטל האיסור ההוא בחומר חרם, הרי החרם חייל אקרקפתא דגברי ועלייהו רמי, ולא יופקע מהן בצאתם למקום אחר, אבל כל שאר מנהגותיהן וחומרותיהן תלוין הן במקומותיהן דוקא, וכשיצאו מהן פרח איסורא מיניהו, וזה ברור." הרי שזה כמו שביארתי לעיל, שקבלת חכם היא כמו קבלת מנהג המקום, ולא כחרם.

וקבלת מנהג המקום היא מדרבנן כמבואר בב"ח ביו"ד ס"ריד. ולכן בספק יש לאזיל לקולא. וכן ראיתי בשיורי ברכה ביו"ד ס"ריד. אות א. שכתב החיד"א בשם מהר"ש עמאר לגבי ספק מנהג, "לענין ספיקא אם הוא מנהג או לאו יש להקל דק"ל ספיקא דרבנן לקולא." ועיין מה שכבר כתבתי בענין זה בח"א ס"צז. ואף שכתב מהר"ש עמאר שם באות ב. "יש לחקור אם נסתפק לנו כיצד היה תחילת המנהג אם בטעות ואם במתכוין מה דינו, ונראה לכאורה מאחר שהדבר ספיקא דרבנן יש להקל, אבל אין נראה כן מדברי הב"י..." ע"ש. הרי משמע מהב"י שאין להקל. י"ל ששאני התם שכבר יש מנהג קבוע אלא שיש ספק אם הוא בטעות או אם הוא במתכוין ולכן בזה יש מקום להחמיר, אבל אם יש ספק אם יש מנהג בכלל, אז לכו"ע יש לאזיל לקולא, וכמבואר בשיורי ברכה באות א. הנ"ל. שוב ראיתי בזרע אמת ח"א ס"סט. בד"ה והנני, שכתב, "ומה גם דאפילו את"ל דמחלוקת הרב"י והרשד"ם הוי ספק שקול, סוף סוף הו"ל ספיקא דרבנן דאזלי לקולא." הרי אף מכאן נראה לגבי מנהג שיש לאזיל לקולא בספק.

ולפי זה י"ל שכיון שיש מחלוקת בין היד מלאכי והרב ברכות כנגד החוקות החיים, שפיר הוא לאזיל לקולא ויש לתפוס שיטת היד מלאכי והרב ברכות לעיקר, שאף שקבלנו עלינו דעת מרן בשו"ע, מ"מ לא קבלנו פירושו בדברי אותו פוסק שהוא הביא בשו"ע.

סימן כח.

שאלה: האם גרמא בשבת מותרת לכתחילה, שהלא מצינו שגרמא במחיקת השם מותרת רק לצורך מצוה ולא לדבר רשות, ולכן ה"ה בשבת. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"סה. להתיר גרמא כבישול בפלאטה חשמלית ע"י שעון.

דברי הרמב"ם בשו"ע הם חולקים להרמ"ה, בודאי דלא נלמד בזה האי כללא דלא קיבלנו הוראות מרן כ"א למ"ש בשו"ע ולא למ"ש בתשובותיו, דאפילו אם יהי לפי האמת דלא קיבלנו הוראותיו למ"ש בתשובה, שאני הא שמה שכתוב בתשובה הוא פירוש לדבריו שבשו"ע, וא"כ כאן נמי הוא למ"ש בשו"ע כפי פירושו שכתב בתשובה והוי גילוי מילתא וגילוי דעתו בלבד ע"ש כל דבריו. הרי שלדעתו קבלנו עלינו הפירוש של מרן בב"י או בתשובה, ודלא כהיד מלאכי והרב ברכות.

ולענ"ד נראה שכיון שיש ספק בזה אם קבלנו הפירוש של מרן או לא, אז יש לאזיל בזה לקולא וי"ל שלא קבלנו הפירוש של מרן. וזה לפי מה שכתבתי במקום אחר, דהא דקבלנו עלינו הוראת מרן, הוא אינו בגדר של חרם ושבועה שיש בם איסור מן התורה, ובספק יש לאזיל לחומרא כמבואר בתשובות הרשב"א ח"א ס"תקצא. שהוא כתב לגבי ספק בקבלת החרם, "דע כי זו ספיקא דאורייתא הוא דאסור לעבור על החרם דבר תורה, כי בכל המקומות הרגילו לומר משביעין אנו ומחרימין, ויש כאן שבועה גם כי ארור יש בו עם שבועה כדאיתא בשילהי שבועת העדות" ע"ש. אלא קבלת דעת מרן היא בגדר קבלת רב ומרא דאתרא, שהוא כקבלת מנהג המקום, שמצינו קבלה בגדר של חרם היא אקרקפתא דגברא, כמבואר בש"ך ביו"ד ס"רכח. בס"ק צד. בשם המהר"ם אלשקר, ועיין עוד בזה בפר"ח באו"ח ס"תצו. בדיני מנהגי איסור אות יג. בשם תשובות הר"ן. ולכן אף אם יצא האיש לעיר אחרת ואין דעתו לחזור עדיין יש חיוב עליו לקיים החרם, אבל מצינו שאין קבלת המרא דאתרא בגדר זה, אלא היא רק באותו מקום של הרב. ולכן כתוב בחולין יח: "כי סליק רב זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל, אמרי ליה לאו מאתריה דרב ושמואל את... אמר רב אשי... ר" זירא אין דעתו לחזור הוה." הרי שאין לדמות קבלת המרא דאתרא לדין של חרם שהרי קבלת המרא דאתרא היא רק באותו מקום, ואין קבלה זו על קרקפתא דגברא, ואם הוא יצא משם ואין דעתו לחזור, שוב אין חיוב עליו לקיים דברי אותו חכם, וכדמצינו לגבי ר" זירא. ולכן נראה מזה, שאין קבלת המרא דאתרא בגדר של חרם ואיסור תורה, אלא הוא כקבלת מנהג המקום.

וכן ראיתי בגינת ורדים יו"ד כלל ג. ס"ה. שאף הוא חילק בין קבלת המרא דאתרא שהוא כמנהג המקום ובין קבלה על פי חרם, והוא כתב שהאשכנזים שבאו למצרים ואין דעתם לחזור צריכם לקבל מנהג המקום, דהיינו ששוב אין להם לגרור אחר קבלת דברי הרמ"א אף שהוא היה המרא

(ב) אלא אין כאן שום קושיא על המתירין גרמא לכתחילה, ששאני מחיקת השם מדיני שבת שמלבד האיסור של מחיקת השם בידים עדיין יש איסור של בזיון, כמ"ש בשבת קטו. לגבי הצלת כתבי הקדש מפני הדליקה, "רב חסדא אמר מצילין משום בזיון כתבי הקדש." הרי אף שאין חיוב כלל להציל כתבי הקדש מטעם האיסור של מחיקת השם בידים כיון שאין כאן שום מעשה ע"י האיש לגבי הדליקה, מ"מ עדיין יש חיוב להציל מפני האיסור של בזיון. וכן מצינו במרן בס"שנב. א. שהוא כתב בשם המשנה בעירובין צו., "הקורא בספר על האסקופה ונתגלגל ראש האחד מהספר ונשאר ראש השני בידו גוללו אצלו אפילו נתגלגל חוץ לד"א, אפילו ברשות הרבים והאסקופה ברשות היחיד, משום בזיון כתבי הקדש התירו." הרי יש איסור מלבד מחיקת השם, והוא האיסור של בזיון.

ועוד מצינו שמלבד האיסור של מחיקת השם יש איסור לעבור על עשה, דהיינו "את ה' אלקיך תירא", כמ"ש המנחת חינוך במצוה תלו. "ועיין במשנת חכמים שכתב דהנותן וכו' עובר ג"כ בעשה ומקדשי תיראו דהוא מורא מקדש ע"ש. וגם במחיקת השם עובר גם כן משום עשה דאת ה' אלקיך תירא, כנראה מהש"ס דסנהדרין (דף נו.). גבי מברך השם דלמא מברז וכו' ע"ש. וכן הוא באחיעזר ח"א ס"מח. אות ב. שהוא הביא דברי המנחת חינוך וכתב, "ואם כי הראיה שהביאו שם בסנהדרין כו' הוא להיפך, דלגבי נוקב דהיינו מיברז אמרינן דאזהרתו הוא מלא תעשו כן, וגבי מפרש השם אמרינן ביה אזהרה מאת ה', בכל זה סברתו תוכל להיות אמת וגבי מיברז ניחא ליה להגמרא להביא אזהרת לאו." ע"ש. הרי מלבד האיסור של מחיקת השם יש עשה של את ה' אלקיך תירא, וזה שייך אף במקום שאין שום מעשה של מחיקה ע"י האיש עצמו.

וכן הוא באחיעזר שם שכתב, "אך לדעתי הם שני ענינים נפרדים, דספרים שמצילין מפני הדליקה משום דמצוה איכא בהצלתן איך יעלה על הדעת להתיר לאבדן ע"י גרמא, ויותר מזה אמרו דהרואה ס"ת שנשרף חייב לקרוע." הרי שמלבד האיסור של מחיקת השם ע"י מעשה, עדיין יש איסור אחר או משום בזיון או משום את ה', וזה שייך אף שאין כאן מעשה על ידו.

ולפי זה שפיר הוא לחלק בין גרמא במחיקת השם, ובין גרמא בשבת, שבמחיקת השם מלבד האיסור של מחיקה יש איסור של בזיון למחוק השם או הוא עובר על עשה של את ה', ולכן אף שאין שום איסור מצד גרמא בטבילה מ"מ

תשובה: (א) כבר כתבתי בח"א ס"סה. להתיר גרמא בשבת אף לכתחילה לדעת מרן שכתב בס"שלד. כב. "גרם כיבוי מותר", דהיינו אף לכתחילה. ועוד כתבתי שאף שמצינו לרמ"א שם שהוא כתב שגרם כבוי מותר רק במקום פסידא, מ"מ נראה שזה רק דעת עצמו אבל בס"תקיד. ג. הוא כתב "ויש מתירין לחתוך נר של שעוה באור... וכן נוהגין." הרי מבואר שאף הרמ"א מודה שהמנהג אינו כסברתו אלא אף לכתחילה יש להתיר גרם כבוי, ע"ש שביארתי כל זה.

ונשאלתי לבאר הענין, שהלא מצינו שכתוב בשבת קכ: "הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו, הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופות, נזדמנה 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, עשייה הוא דאסור גרמא שרי." ע"ש. הרי מבואר שגרמא במחיקת השם שרי רק בטבילת מצוה ולא לדבר רשות, ולכן כיון שהגמרא שם מדמי גרמא בשבת לגרמא במחיקת השם, הלא כן י"ל לגבי גרמא בשבת שהיא מותרת רק לצורך מצוה אבל לא לדבר רשות.

ולענ"ד נראה שכן הוא שהגרמא במחיקת השם היא אינה מותרת לדבר רשות, וכן הוא במאירי שם שכתב, בד"ה מי, "הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך מצד הרשות שמא ימחק השם ונמצא גורם במחיקתו." וכן הוא בשו"ת רדב"ז בלשונות הרמב"ם ס"מז. שכתב לגבי הטבילה, "הרי אינו מוחק בידים אלא ממילא הוא נמחק ע"י המים, ומשו"ה בטבילת רשות אסור לפי שהוא גורם למחיקת השם, אבל בטבילת מצוה מותר כיון שאין שם אלא גרמא בעלמא." וכן הוא בכנה"ג ביו"ד ס"רעז. שכתב, "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, וכן כתב הרב שלטי הגבורים פ' ד' מיתות." הרי מבואר שגרם מחיקת השם אסור לדבר רשות, ולכן לכאורה נראה שכן י"ל לגבי שבת שאין להתיר גרמא לכתחילה אלא במקום פסידא כמ"ש הרמ"א בס"שלד. או לצורך מצוה. וכן ראיתי באבני נזר ס"רלא. אות ה. שכתב, "ולשיטת רבינו יואל הא דמדמי הגמרא לגרם מחיקת השם, היינו משום מצוות טבילה שרי כמו משום פסידא, דהתם נמי איכא הפסד שאסור בתרומה וקדשים וליכנס למקדש. ותדע דהא תנן הרי זה לא ירחוץ, הרי דבלא מצוות טבילה ודאי אסור גרם מחיקה".

שיצא לאור יביע אומר ח"י ס"כו. שהוא האריך להתיר גרמא בבישול בפלאטה חשמלית ע"י שעון בתבשיל שרובו רוטב ומרק שנצטנן, ודבריו קלורין לעין, ובסוף דבריו הוא הביא מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"סה. שאין כאן חשש לא משום מגיס ולא משום זילתוא דשבת, והוא כתב וכן עיקר להלכה ולמעשה ע"ש, וששתי.

סימן כט.

שאלה: האם פסיק רישיה בבישול מותר, והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"מ. מחידושי הר"ן בשבת עד:.

תשובה: (א) כבר כתבתי בח"א ס"מ. שיש סברה לומר שכיון שמלאכת בישול היא בגדר של גרמא, כיון שדרך בישול להניח האוכל בקדרה על האש, ורק לאחר זמן הוא נתבשל ממילא, אז אם הוא אינו מתכוין לבישול אף שהוא פ"ר, מ"מ הוא מותר. וזה על פי מה שאנו קי"ל שפ"ר שהוא גרמא מותר כמ"ש האבני נזר בס"קצד. אות ב. והחלקת יואב באור"ח ס"יא. דהא דמחייב רב אשי בב"ק ס. בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, היינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין הוי גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה, וכן פירשו בדעת האבן העוזר שכן נראה מהדין של עמידת בהמה ע"ג המחובר שזה מותר אף שזה פ"ר כיון שאין בזה כוונה ע"ש.

אלא שיש להקשות על זה משבת עד: שכתוב שם, "האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל, פשיטה מה הוא דתימא לשרורי מנא קא מכוין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט". וכתב על זה בחידושי הר"ן שם לגבי מלאכת בישול בעץ, "וליא לא למימר דלגבי שבת כיון שא"צ לאותו בישול הו"ל מלאכה שא"צ לגופה ועוד דבר שאינו מתכוין, דהא כיון דאי אפשר בלאו הכי פסיק רישיה הוא וחשבינן ליה כמלאכה הצריכה לגופה, דהא בישולי ושרורי מנא באין כאחד." ע"ש. הרי שזה נחשב פ"ר דניחא ליה והוי מלאכה הצריכה לגופה. ולכן נראה מזה שפ"ר בבישול חייב, ודלא כמו שכתבתי בח"א.

(ב) **אלא** שיש לדון בדברי הר"ן, שהבישול הוא מה דמירפא רפי, וכמ"ש הרמב"ם בהל" שבת פ"ט. הל"ו. כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש, או שהקשה גוף רך, הרי זה חייב משום מבשל. וכתב רש"י בשבת שם לגבי העץ, "וכי רפי ברישא הוי בישולו". הרי מצינו שלדעתם הבישול כאן

עדיין יש איסור של בזיון או את ה', אם הוא יודע שיש בזה מחיקה אף שאין כאן שום עשיה על ידו, ולכן התירו רבנן הדבר רק בטבילת מצוה (ועיין באחיזר שם שהוא מחלק בין השם יחידי שהוא יותר קיל, ולכן התירו לטבילת מצוה). אמנם לגבי שבת כיון שאין שום חשש מלבד המעשה של מלאכה, אז שפיר הוא לומר שגרמא מותרת לכתחילה, שאין שום חשש אחר בדבר. וכן ראיתי באבני נזר הנ"ל שכתב, "ולדעת המתירין גרם כיבוי בלי פסידא צריך לומר הא דלא ירחץ משום דבשם הקודש מצוה לשומרו שלא ימחק, כמו שהתירו להציל כתבי הקודש בשבת מפני הדליקה". הרי הוא כתב בקיצור מה שביארתי לעיל.

(ג) **ויש** לצרף עוד טעם בזה, והוא שיטת החיד"א בכסא רחמים פ"ה הל"ב. שכתב בד"ה עוד, על דברי הרדב"ז הנ"ל "ועוד לכאורה יש להשיב על מה שכתב הרב ז"ל דבטבילת הרשות אסור לפי שהוא גורם למחיקת השם, דנראה דגרמא שרי אפילו לדבר הרשות. אך אכתי פש איסור לעמוד בפני ה' כשהוא ערום ובטבילת הרשות לא שרינן ע"י גמי, ודוקא כשהוא טבילה בזמנה שרו רבנן ע"י גמי" ע"ש. הרי לפי סברה זו אין הטעם שהתירו הטבילה רק בטבילת מצוה משום גרמא מותרת רק לצורך מצוה, אלא אה"נ שגרמא מותרת אף לדבר רשות, אלא כאן יש איסור אחר של עמידה כשהוא ערום לפני השם. ולכן כיון שזה לא שייך לגבי שבת שפיר הוא להתיר גרמא אף לכתחילה..

ועוד י"ל והוא שבנד"ד יש צורך מצוה, שכל מה שהוא אוכל בשבת הוא בכלל עונג שבת. ועיין ברב פעלים בח"ג אור"ח ס"כב. שהוא כתב, "וראיתי להגאון צמח צדק בס"כח. דס"ל בפשיטות עונג שבת דאורייתא כנזכר שם בד"ה הרי אפילו, והגאון פר"מ במש"ז בפתחה הכוללת הראשונה אות יט. כתב, ודע שיש"א הלבשת ערומים דבר תורה משום דכתיב בה כה אמר ה', ועיין במנין המצות בשורש א' ובמגילת אסתר למהר"י די ליאון ז"ל, וא"כ בעונג וכבוד שבת ויו"ט דכתיב בסוף כי פי ה' דבר, הוה דבר תורה, וכמ"ש בצמח צדק ס"כח. ע"ש. ועיין להרשב"א ח"א ס"קצו. מ"ש בפשיטות דאליבא דאמת ענג שבת דאורייתא, ומה שהוכיח מן הסוגיא דגמרא ע"ש." ולכן אף בנד"ד י"ל שגרמא מותרת משום עונג שבת, וזה כמו טבילת מצוה. ועיין לקמן ביו"ד מה שביארתי לגבי גרמא במחיקת השם.

ולכן נראה שאין לפקפק על מה שכתבתי בח"א להתיר גרמא בבישול ע"י שעון בפלאטה חשמלית. ושוב ראיתי

הואיל וכל אחד עומד לעצמו ולא דמי לשני מיני אוכלין דשייכא בהו תערובת". הרי אם אין מעורבין אין איסור ברירה. וכן ראיתי באור שמח בפ"ח מהל" שבת הל"א. שכתב, "דע דבורר גדרו הוא בדבר הבלול יחד ומשתמש כשהוא בלול, בזה אם בורר מאתו פסולת מתוך האוכל או בשני מינים הוי בורר והוי מלאכה, אבל בדבר שאינו בלול לא שייך בורר." ע"ש. הרי בעינן בלול למלאכת בורר.

אלא שאין זה ברור לפי מ"ש התה"ד הנ"ל שם, והוא דן "בחתיכות דגים מונחים על לוח או בקערה מופרדות זו מזו", ולגבי זה הוא כתב, "שני מיני דגים לאו מין אחד מיקרי דהא פסק בא"ז במס' ע"ז דמיני דגים חלוקים בשמן מיקרי מין בשאין מינו לענין ביטול כל שכן להאי מילתא. אמנם נראה דמאד הוי כנגד סברת הלב דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד דיהא ברירה שייכא בהו, דלשון המרדכי פ" כלל גדול לא משמע הכי דכתב הילכך יזהר אדם משני מיני פירות שנתערבו כו'. משמע דוקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים אבל בכה"ג אע"ג דאין כל מין ומין מסודר בפני עצמו, מ"מ לא מיקרי מעורב, אולם הואיל וכתב הסמ"ג דהבורר פסולת מתוך האוכל ואפילו בורר לאלתר חייב חטאת, אין לחלק ולהקל בלא ראייה ברורה ולא להתיר" ע"ש. הרי אף אם החתיכות מופרדות ואינן בלולות ביחד מ"מ עדיין יש להחמיר ויש איסור של בורר, ודלא כנראה מהמטה יהודה והאור שמח הנ"ל.

אלא שיש לדון בדבריו שאף שהוא החמיר בסוף דבריו וכתב שאף שאין החתיכות מעורבים מ"מ עדיין יש לאסור, מ"מ יש לומר בזה נתתך דברריך לשיעורין, שבשלמא כשהחתיכות הן נפרדות על לוח או קערה כנדון התה"ד אבל אם יש חדר גדול ויש חתיכה אחת של דג בכל זווית, וגם יש חתיכה אחת באמצע, ורב המרחק בין כל חתיכה וחתיכה, הלא פשוט הוא שאף להתה"ד לא שייך בזה ברירה כלל אם הוא רוצה לברר מין אחד ממין אחר. ולכן צריך לדון בשיעור הרחקת חתיכה מחתיכה עד שאנו יכולים לומר שלא שייך ברירה בזה.

ולענ"ד נראה שיש ללמוד השיעור הנ"ל מהמשנה במעשר שני בפ"ב. מש"ה. שכתוב שם, "מעו חולין ומעו מעשר שני שנתפזרו, מה שלקט למעשר שני עד שישלים והשאר חולין, אם כלל וחפץ לפי חשבון, זה הכלל המתלקטים למעשר שני והנבללין לפי חשבון." ופירוש הנבללין הוא מעורבים כמ"ש הרמב"ם שם בפירוש המשניות. וראיתי בנמוקי יוסף בב"מ בריש פ" הבית והעליה, שהוא הביא

אינו במים בתוך היתד, אלא הוא בגוף היתד עצמו שהוא "ריפה גוף קשה". ויש להקשות על זה לדעת הר"ן שאיך יש חיוב בזה משום פ"ר, הלא כל כוונתו היא להקשות היתד בתנור, ולכן מה שהוא "הדר קמיט" הוי ניחא ליה, אבל כשהוא ריפה גוף קשה, זה אינו ניחא ליה כלל, וכבר קי"ל פ"ר דלא ניחא ליה פטור לרוב הראשונים ומותר לערוך.

אלא נראה שיש לתרץ זה על פי מ"ש הר"ן בסוף דבריו, "דהא בישולי ושרורי מנא באין כאחד". וי"ל כיון שכך הוא דרך הטבע בעשיית יתד בתנור שא"א לעשות כן בלי בישול י"ל שהבישול ניחא ליה, משא"כ בפ"ר אחר כגון מי שגורר מטה על הקרקע ונעשה חריץ, אין עשיית החריץ שייך להוצאת המטה, שהלא הוא יכול להוציא המטה ע"י טלטול באויר ע"י שני בני אדם בלי עשיית חריץ, משא"כ התקון מנא בעשיית יתד שא"א לתקן היתד להקשות אותו בלי בישול. ולכן ממילא זה נחשב ניחא ליה כיון שכך הוא צריך להיות בדרך הטבע. ולפי זה י"ל שכיון שסברא זו "שבישולי ושרורי מנא באין כאחד" היא חזקה כל כך להיפוך לא ניחא ליה לניחא ליה, י"ל שכוונתו בתקון המנא נחשבת כאילו הוא כיון גם כן לעשות הבישול, ואף שבאמת הוא אינו מתכוין לכך והוא פ"ר, מ"מ אנו אמרינן שכוונתו לתקון מנא מועילה אף לגבי הבישול, משא"כ במה שכתבתי שבדרך כלל פ"ר בבישול מותר, דהתם אין שום מלאכה אחרת כדי לומר שהיא באה כאחד עם הבישול, ואין שם כוונתו למלאכה אחרת שמועילה לחיוב בישול. ולכן אין להביא ראייה כנגד מה שפירשתי בח"א מדברי הר"ן הנ"ל.

סימן ל.

שאלה: האם מותר לברר ספר מספרים אחרים או כפות ממזלגות כשבת, או אם יש בזה איסור של בורר.

תשובה: א) בתחילה י"ל שהאיסור של בורר שייך רק כשיש דברים מעורבין, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ט מהל" שבת הל"ג. "היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחר ומניח לאכול מיד". הרי שיש לדון לגבי בורר רק כשיש תערובת. וכן הוא במרן בס"שיט. ג. שהוא הביא לשון הרמב"ם שם. וראיתי בתה"ד ס"נז. שאף הוא דקדק כן בלשון המרדכי שכתב, "הילכך יזהר אדם משני מיני פירות שנתערבו כו'. משמע דוקא כשהם מעורבים". ועיין במטה יהודה בס"שיט. אות ד. שכתב, "בשני מיני כלים לברור דרך משל הקיתונית מן הצלוחית וכוצא, מה ברירא שייכא כאן

(ב) אלא שיש להוסיף על זה מטעם אחר, והוא שמלבד הטעם דבעינן מעורבים למלאכת בורר, נראה דגם בעינן חיפוש וקצת טירחה כדי לחפש או להפריד השני מינין זה מזה. ולפי זה אם הוא דבר שהוא ניכר מיד ואין צריך שום חיפוש וטירחה להפריד אותו אז אף שהוא מעורב מ"מ אין בזה מלאכת בורר. וכן כתב מהר"י חאגיז בספרו עץ החיים, וז"ל "דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור ועומד הוא". הרי שהעיקר במלאכת בורר הוא חיפוש ופשפוש, אבל נטילה בעלמא בלי טירחת חיפוש כגון שהפסולת היא למעלה אין בזה איסור בורר. וכן הוא בערוך השולחן בס"ש"ט. אות ט. בתירוץ הראשון שכתב "דבדבר הניכר הרבה לעין הרואה, לא שייך לומר בזה ברירה שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא" ע"ש. ולכאורה יש להקשות על זה ממ"ש התה"ד הנ"ל, שהלא התם החתיכות ניכרות זה מזה ועדיין הוא החמיר משום חשש חטאת. וכן ראיתי בטל אורות בדף קנא. שהוא הקשה על העץ חיים הנ"ל וכתב, "והנה הרואה יראה מדבריו שלחלק יצא כמו שרצה לחלק הרב תה"ד, ומאחר שהרב תה"ד נטה להחמיר שלא לחלק ולהקל בהכי בספק חיוב חטאת, א"כ איך הרב ז"ל נטה לחלק ולהקל בהכי, ולא השגיח לדברי הרב תה"ד". ע"ש. הרי שאף שהחתיכה ניכרת ואין טירחה לחפש אחריה עדיין יש לאסור משום בורר לדעת התה"ד

אלא נראה לענ"ד שאין זה קושיא, דהתם לגבי שני מיני דגים אין חתיכה ממין זה משונה כל כך מחתיכה ממין אחר, שהלא בחתיכה בלבד אין צורת הדג ניכר כלל, וגם מסתמא ששתי החתיכות הן לבנות, והוא קשה להבחין בין זו לזו, וכן יש לדקדק בלשון התה"ד שהוא כתב בשם הא"ז "דמיני דגים חלוקים בשמן", הרי בשמן הם חלוקים אבל במראה י"ל החתיכות דומות זו לזו והוא קשה להבחין איזו חתיכה היא מאיזה דג. ועוד כתב התה"ד "דשני מינים שניכרים בהפרדתם", הרי יש לדקדק שהם ניכרים רק מפני הפרדתם שחתיכה זו קצת רחוק מזו, אבל במראיתם הם שווים מאד וצריך חיפוש להכיר בין זו לזו. ומה שדן התה"ד מסברה הוא רק מצד שהן אינם מעורבים שהן נפרדות, אבל עדיין י"ל שהחתיכות הן כמעט שוות במראיתם, שבשלמא כשיש דג שלם הוא יכול להכיר בין זה לבין דג אחר, אבל חתיכה מבשר דג זה אינה משונה כל כך מחתיכה מבשר דג אחר, שרוב פעמים שניהן לבנות וקשה להבחין בין זו לזו. ושוב ראיתי סברה זו ביביע אומר ח"ה או"ח ס"לא. אות ד. שכתב, "אע"פ שהם חתיכות גדולות וניכרות בפ"ע, מ"מ כיון שצריכים שימת עין להבחין בין זל"ז, יש צד לומר דשייך לומר בזה דין

משנה זו ופירש, "מעט מעשר שני וחולין שנתפזרו ולקט אחד אחד לא אמרינן לפי חשבון כיון שמתחילה לא היו מעורבין ובשעת נטילה לא חפן הרבה בבת אחת". הרי משמע שכל שהוא צריך ליטול אחת אחת אינו נקרא מעורב, ומה שהוא יכול ליטול הרבה בידו בבת אחת נקרא מעורב.

וכן מצינו בירושלמי ב"ק פ"ד הל"א. שכתוב שם, "תני שלשה שהטילו לכיס ונגנבו כך הן חולקין, והתני באילו אבנים ונגנבו מחצה לזה ומחצה לזה, א"ר שמי סלעים גסות הן ולית ידע אי מן הדין נסב או מן הדין נסב מספק מחצה לזה ומחצה לזה, אבל אבנים דקות הן ואיפשר לבלול לצאת ידי כולן כל אחד ואחד נוטל לפי כיסו". ופירש הפני משה שם, "שבאבנים שהן גסות וא"א שיבללו זו עם זו... אבל אבנים דקות ואיפשר לבלול". ופירש החידושי הר"ן בב"מ בריש פ"ה הבית והעליה, ירושלמי זה וכתב, "אבנים גסות הן וכשהוא נוטלן נוטל אחת אחת הלכך חולקין... אבל סלעים דקים הן והלוקח חופן לוקח הרבה כאחת". וכן הוא בנמ"י שכתב לגבי האבנים, "שגסות הן ובשעת נטילה אינן נחפנות" ע"ש. הרי הפירוש של נבללין הוא כל מה שהוא יכול לקחת בחפניו בבת אחת, אבל אם הוא צריך ליטול כל אחד בעצמו אין זה נקרא נבללין.

ולפי זה יש לדון לגבי מלאכת בורר, ונראה ש"ל שאם יש רוחב טפח והוא רוחב חפניו, בין כל דבר ודבר אז הוא אינו יכול ליטול שני דברים בבת אחת, ואין זה נקרא מעורב כלל, וממילא אין כאן מלאכת בורר. ולפי זה יש להבין מ"ש התה"ד הנ"ל, וי"ל שאף הוא הסכים לזה, אלא הוא איירי בחתיכות דגים שהן נפרדות זו מזו על הקערה, אבל יש פחות מטפח ביניהן, ובזה הוא יכול ליטול שתי חתיכות בבת אחת, ובזה יש להחמיר משום חשש חטאת. ולפי הסברה שהוא כתב בתחילה, דהיינו "נראה דמאד היה כנגד סברת הלב דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד דיהא ברירה שייכא בהו", צ"ל שאף שיש פחות מטפח בין החתיכות, וזה מ"ש "שמונחים יחד", אלא שהם נפרדות מ"מ עדיין יש סברה גדולה לומר שכיון "שניכרים בהפרדתם" אין זה מלאכת בורר אף שעדיין זה נחשב מעורב. אלא בזה הוא החמיר בסוף משום חשש חטאת, אבל נראה לענ"ד שאף התה"ד מודה שאם יש רוחב טפח בין כל חתיכה וחתיכה אז אין איסור כלל.

ולפי זה הכי י"ל לגבי ברירת ספרים או מזלגות וכפות וכדומה זה מזה, שאם יש רוחב טפח ביניהן אז אין בזה מלאכת בורר כלל.

שצריך שיקח מן היין גם כן, וע"י זה לא מיקרי בורר. ולכן כיון שיש דרך היתר להשתמש בליסטרוך ממילא הוא אינו מוקצה, ואין ראיה מהכא שאין ברירה במה שהוא לחודיא קאי. ועיין בפירוש ר"ח שם שכתב שהוא תרוד שמהפך בו הקדרה, הרי לפי פירושו אין ראיה.

ויש להביא ראיה שאין איסור ברירה כשיש רק נטילה בעלמא ממ"ש המהרש"ם בהגהותיו לארחות חיים ס"שיט. ס"ק ב. דבשבת קכא: כתוב "ההוא עכברא דאשתכח באיספרמקי דרב אשי ואמר להו נקיטו בצוציתיה ואפקוה". ופירש"י איספרמקי הוא בשמים. הרי שמותר לברור העכבר מתוך הבשמים, ויש לפרש זה בשני אופנים שמא הבשמים הוא שמן מבושם, וזה כשיטת המהריט"ץ שאין ברירה בלח כשהוא נוטל בידו, או שמא י"ל שהבשמים הם יבשים כתבלין וכדומה, ואף שהעכבר בתוך הבשמים ממ"מ כיון שהוא ניכר מיד ואין צריך חיפוש אין בזה משום מלאכת בורר. אלא שעייין בספר שביתת השבת הל' בורר ס"ק יח. וכה. מה שהוא השיב על זה.

ואל תשיבני ממ"ש הרמ"א בסוף ס"שכא. "אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח אבל לאכול לאלתר שרי", ומקורו הוא מהירושלמי, וטעם האיסור הוא משום בורר (עייין מה שכתבתי בזה בח"א ס"עא). והלא בזה הקליפה היא ניכרת לעין והוא כ"צף למעלה", ולכן איך אמרינן בזה שיש איסור של בורר. ולענ"ד נראה שאף שכן הוא ממ"מ כיון שהקליפה היא מחוברת להשום וצריך טירחה לקלוף אותה, הרי שעדיין זה בכלל בורר שאין זה נטילה בעלמא אלא יש טירחה להפריד הקליפה מהשום, וממילא יש איסור של בורר בזה.

וכן י"ל לגבי ניקור לדעת התה"ד בס"פד. שסבר שיש ברירה בניקור ואם שחט בערב יו"ט צריך לנקר ביו"ט ע"י שינוי ע"ש. והלא י"ל בזה כמ"ש המ"א בס"תק ס"ק יב. "דזה לא מקרי ברירה, דברירה לא שייך אלא בדבר המעורב, אבל הכא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי" ע"ש. אלא י"ל שזה דומה לקליפת השום שאף שהגיד ניכר והוא עומד בעצמו ואינו מעורב, ממ"מ בעינן טירחה להסיר אותו מהבשר, וממילא יש מלאכת בורר בזה לדעת התה"ד.

וכן לגבי הסרת שומן מעל התבשיל כתב המ"א בס"שיט. ס"ק טו. "ואפשר דלא שייך ברירה אלא בדברים המעורבים אבל הכא לחודא קאי" ע"ש ובמחצית השקל. וי"ל שיש לדמות זה לקליפת השום שאף בזה הוא אינו יכול להסיר השומן בנטילה בעלמא בידו, אלא הוא צריך

ברירה ועכ"פ מידי ספק לא יצאנו ואין להקל בזה בלי ראיה ברורה דסד"א לחומרא" ע"ש. הרי זה כדביארתי.

ולפי זה י"ל שאף בתערובת, אם הפסולת ניכרת מיד אף שהיא אינה למעלה, כיון שאין צריך שום חיפוש ליטול הפסולת אז אין איסור בדבר, ומ"ש העץ חיים "צף למעלה", י"ל שלא דוקא הוא אלא אף אם קצת למעלה וקצת בתוך התערובת ממ"מ עדיין מותר ליטול הפסולת כיון שאין צריך שום חיפוש לזה. וכן אם יש תערובת של פירות גדולים, והוא מכיר מיד פרי בתוך שאר פירות אף שהוא באצמ"מ כיון שעדיין הוא ניכר בראית העין מיד, אין איסור ליטול הפרי, שחיפוש בעינן למלאכת בורר וליכא. וכן נראה דעת המ"ב בס"שיט. ס"ק טו. שכתב, "ואפשר דאם תלויים כמה בגדים על הכותל ומחפש אחר בגדו שרוצה עכשיו ללבושו ועי"ז מוכרח לסלק מתחילה כל שאר בגדים לא הוי בכלל בורר" והוא פירש הטעם לזה בביאור הלכה ע"ש. ממ"מ יש לדייק בלשונו שאין מקום לשאלה זו אלא כשהוא "מחפש" מה שהוא רוצה, אבל משמע שאם אין חיפוש כלל אז ממילא אין ברירה ואין צריך לטעם אחר שהוא כתב בביאור הלכה להתיר דבר זה. הרי מבואר דבעינן חיפוש למלאכת בורר.

ג) וראיתי באגלי טל במלאכת בורר אות זו. שהוא כתב, "עוד כתב הבית מאיר טעם להתיר ליקח הזבוב משום שנראה וצף על המשקה. והנה אם היה הזבוב מונח על פני המשקה שלא היתה מקצתה משוקעת היה ההיתר נכון וכמ"ש לפנינו בס"ק יט. אבל עינינו הרואות שאינו כן ועכ"פ מקצתה שוקעת, על כן אין להתיר להוציא את הזבוב." ולענ"ד נראה שאף אם קצת הוא בתוך המשקה והוא ניכר מיד, אין בזה איסור כיון שאין בזה שום חיפוש ורק נטילה בעלמא, ודעת הבית מאיר נכונה בזה.

ואגב ראיתי באגלי טל שם באות יט. שהוא הביא ראיה מבנו ר" שמואל, שאין ברירה במה שלמעלה ולחודיא קאי, "מהא דשבת קכג: שלשה כלים ניטלין בשבת ואחד מהם זוהמא ליסטרוך, ופירש"י כף גדול שמסלקין בו את הזוהמא, ואם איתא דפסולת שלמעלה אסור להסירו הוי כלי שמלאכתו לאיסור, דזוהמא ודאי נחשב פסולת דאינו ראוי רק ע"י הדחק ונחשב פסולת דרבנן כמ"ש הרב המגיד ריש הל' שב"ע. ע"ש. ולענ"ד אין ראיה מכאן ששם בשבת הוא לוקח קצת אוכל שבקדרה עם הזוהמא וגם בחול י"ל שכמה פעמים יש קצת אוכל עם הזוהמא שקשה לדקדק כל כך עד שאין שום אוכל מהקדרה עם הזוהמא, ובזה אין איסור כדמצינו בט"ז בס"שיט. וס"תקו. לגבי זבוב בכוס

הסכינים מביניהם או הכפות או המזלגות... וכן אם היו מונחים הרבה ספרים מעורבין זה על גבי זה וצריך כעת לאיזה ספרים ובוררן ונוטלן... ותשובת דבר זה משני פנים, האחד בדבר הניכר הרבה לעין הרוואה לא שייך לומר בזה ברירה שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא, וכל אלו הדברים שחשבנו הם נראים לעין כמו בבגדים וכלים וספרים כמובן, ואין לומר הא גם שני מיני פירות נראים לעין כמו תאנים וענבים, דאינו כן דמתוך קטנותן וריבויין צריכין לברור זה מזה משא"כ בבגדים וכלים וספרים." ע"ש. וגם עיין שם טעם השני להתיר.

וראיתי בספר מחזה אליהו בס"נ. אות יח. שהוא הביא מ"ש היביע אומר הנ"ל שהאריך בזה כיד ה' הטובה עליו, להתיר. ואף הוא סמך על דברי הערוך השולחן הנ"ל, אלא שהשיג המחזה אליהו על היביע אומר וכתב, "וגם הערוך השולחן בס"ש ש"ט ס"ק ז. (נראה שצ"ל ט.) בעצמו לא החליט כלל להתיר, אפילו ברירת ספרים שהם גדולים וניכרים, ונשאר בצ"ע, דדברי הרמ"א בשם התה"ד עומדים כנגדו... ואיך שיהא הלא הערוך השולחן נשאר בספק ואיך ניקום אנן ונתיר איסור דאורייתא על סמך ספיקו." וכוונתו למ"ש הערוך השולחן בסגוריים באות ט. אחר שהוא הביא הטעם הנ"ל להתיר, וז"ל "אבל לטעם הראשון אין איסור בדבר ויש לעיין בזה". הרי לפי שכתב הערוך השולחן "יש לעיין בזה" כתב המחזה אליהו שהוא הניח היתר זה בצ"ע ולכן י"ל ספק דאורייתא לחומרא.

ולענ"ד אין מזה כדי לדחות היתר הערוך השולחן, שהלא אחר כך באות יז. כתב הערוך השולחן דין התה"ד לגבי חתיכות דגים, וכתב שזה שייך רק כשיש הרבה חתיכות אבל בד' וה' חתיכות שנוטל אחד או שנים לא מקרי ברירה, ואחר כך הוא כתב בסגוריים, "וכן נראה לענ"ד דברירה אינו אלא כשעושה דרך ברירה בעיון דק לברור זה מזה, אבל בנטילה בעלמא לא שייך ברירה." הרי מבואר ששוב אין לעיין בדיון זה כמו שהוא כתב באות ט. אלא שפשוט לו שאף התה"ד והרמ"א מודים שבכל מקום שיש רק נטילה בעלמא לא שייך ברירה. ולכן דעת הערוך השולחן ברורה שיש להתיר, ושפיר הוא מ"ש היביע אומר לסמוך עליו. ושוב ראיתי בצ"ע אליעזר בח"יב. ס"לה. בסוף אות ה. שכתב, "ונראה לעיקר יותר כתירוצו הראשון של הערוך השולחן", וזה כמו שכתבתי.

(ה) **ועכשיו** יש לחזור כדי לדון בדברי המטה יהודה והאור שמח הנ"ל, שנראה דעתם שבכלים וכדומה לא שייך לומר שהם מעורבים כלל אף באופן שיש הרבה מהם ביחד

לעשות כן בנחת ובקצת אומנות כדי שלא לערב כל השומן עם התבשיל.

ולפי סברה זו שלא שייך ברירה בנטילה בעלמא, יש לתרץ מה שקשה לי בענין זה, והוא שלדעת הירושלמי בפ"ב דמעשר שני הנ"ל אין שייך לומר נבללין בדבר שהוא יותר גדול מכזית, וכן הוא בנתיבות המשפט בח"מ ס"רצב. ס"ק טז. ע"ש. וא"כ הלא הכי י"ל לגבי מלאכת בורר שכל דבר שהוא יותר גדול מכזית אין בו מלאכת בורר, שאין זה בכלל מעורבים ונבללין. אלא שלא מצינו חילוק זה בפוסקים, וצ"ל דכיון דבעינן טירחה וחיפוש למלאכת בורר, אז אף אם הפסולת יותר גדולה מכזית, מ"מ כיון שעדיין יש טירחה לחפש אחריה, מ"מ עדיין זה בכלל מלאכת בורר. הרי מבואר שבמלאכת בורר יש טירחה וחיפוש וי"ל שאם אין טירחה וחיפוש אלא נטילה בלבד אז אין בזה שום איסור כדביארתי לעיל.

ולפי זה הכי יש לפרש הירושלמי בפ"ז דשבת הל"ב. "דעתיה דחזקיה אפילו עיגולין מן גוא עיגולין, אפילו רמונים מן גוא רמונים, או כיני אפילו בני נש מן גוא בני נש". ויש מפרשים שכל לשון זה בלשון שאלה קאמר ודחי לה עיין בנשמת אדם כלל טז ס"ג. ובערוך השולחן ס"ש ש"ט אות ו. וכן פירש הפני משה כמ"ש הערוך השולחן הנ"ל, וגם כתב הפני משה, "דבילה הלבנים מתוך השחורים ואפילו רמונים מתוך רמונים, וכלומר אפילו באלו שהן גדולים וניכרין מיד הוי כבורר". ונראה מזה שכיון שהירושלמי דחה סברה זו, אז ממילא שלא שייך ברירה בכל דבר שהוא "ניכר מיד" כמ"ש הפנ"מ והוא גדול כל כך כדי שהוא יוכל ליטול אותו בלי טירחה. הרי זה כדפירשתי לעיל. ויש מפרשים שאה"נ לגבי מין אחד כמו עיגולין או רמונים יש ברירה כמ"ש הא"ר בס"ש ש"ט ס"ק ז. ולענ"ד אף לדעה זו י"ל שאף שכל עיגול ניכר בפני עצמו, ואף שכל עיגול או רמון הוא יותר גדול מכזית, מ"מ עדיין צריך שימת עין וחיפוש להבחין איזה עיגול יותר יפה מחבירו, ולא איירי כאן בעיגול לבן מתוך שחורים שהוא ניכר מיד. ולכן שפיר י"ל שיש ברירה בזה לדעת הט"ז שסבר שאף במין אחד יש ברירה.

(ד) **ולפי** כל זה נראה שהוא מותר לברר מזלגות מתוך כפות וכדומה בשבת באופן שהמזלגות ניכרים מיד ואין צריך חיפוש לזה, וכן כתב הערוך השולחן בס"ש ש"ט. אות ח. וט. שכתב, "ולפי זה יש לשאול שאלה גדולה דאיך מצינו ידינו ורגלינו בכמה דברים כגון שמונחים מעורבים כפות ומזלגות וסכינים ואנו צריכים כעת לסכינים ובוררים

כפות קטנות ועוד, שזה מהוה תערובת ממשית הרבה והרבה יותר מתערובת של חתיכת שונות של מיני דגים שהחמיר בו התה"ד הביאו הרמ"א בסע"ג, ומהמשל של המט"י מבואר שלא נחית כלל לכלים דקים וקטנים ככלי סעודה שבריוויין הרי הם תערובת ממש, וידוע לכל איך שלפעמים צריכים לחפש עד שמוצאים איזהו כלי מתוך הערימה של כלי סעודה. "ע"ש. ולענ"ד נראה שאין זה כוונת המט"י, אלא הוא כמו שפירשתי בשם הציץ אליעזר, שכל כלי שהוא ניכר בעליל לא שייך בו ברירה אף שהוא בתוך ערימה גדולה של כלים אחרים, והתה"ד איירי בחתיכות דגים שדומות זו לזו, שכשיש חתיכה אין צורת כל הדג ניכרת, אלא ראינו רק חתיכה לבנה והוא קשה להבחין בין חתיכה לבנה זו לחתיכה לבנה של מין אחר.

ו) ונראה שדעת האור שמח הנ"ל דומה לזה אלא שהוא קצת משונה, שהוא כתב, "דע דבורר גדרו הוא בדבר הבלול יחד ומשתמש כשהוא בלול... ולפי זה בורר כלי מתוך כלי דאטו משתמש כשהן בלולים, הלא בכל קערה משתמש בפני עצמה לא שייך בהו בורר, אלא שהט"ז כתב דבורר הוי לא במאכל לחודה רק בעץ ומתכות ג"כ והביא ע"ז מדברי רש"י גבי חלתא דבורר קנים יפות חייב, ושם יכול לעשות כשהן בלולין" ע"ש כל לשונו. הרי מבואר שלדעתו העיקר הוא איך הוא משתמש בדבר, אם הוא בפני עצמו אז אין זה נקרא בלילה ולא שייך בזה ברירה, אבל אם הוא משתמש בכמה בידו בבת אחת אז זה נחשב בלול ושייך בזה מלאכת בורר. ולפי זה כתב הציץ אליעזר הנ"ל על דברי האור שמח, "דאין כל איסור בורר לא בכלים ולא בבגדים, בדבר שאינו בלול לא שייך בורר, וסובר בבירור שגם הט"ז לא כיון לכך אלא כוונתו היתה למציאות כזאת שהן בלולין כחתיכות עץ ומתכות" ע"ש. ולכן י"ל שאף אם הוא צריך לחפש כלי סעודה מתוך הרבה כלים אחרים אין בזה ברירה כיון שדרך תשמיש של כלי סעודה הוא רק כשאחד בידו, ואין בזה בלילה. ואף שראיתי במחזה אליהו הנ"ל שהוא כתב פירוש אחר בדברי האור שמח, ואף שהוא השיג גם בזה על היביע אומר שסמך על סברת האור שמח לגבי ברירת כלי סעודה, מ"מ לענ"ד העיקר כדביארתי לעיל, ודברי היביע אומר שרירין וקיימין.

ולפי מה שפירשתי נראה שיש חילוק בין דעת האור שמח ובין דעת הערוך השולחן הנ"ל, שלדעת האור שמח כל דבר משתמש בו כשיש רק אחד בידו לא שייך בו ברירה כלל אפילו אם הוא בתוך הרבה כלים אחרים ויש חיפוש גדול למצוא אותו, אבל לדעת הערוך השולחן בתירוץ הראשון שהוא העיקר לדעתו, כל שהוא אינו יכול ליטול

וצריך חיפוש ליטול הכלי שהוא רוצה. כתב הט"ז בס"ש"ט. בס"ק יב. שמלבד מאוכל שייך ברירה "בשאר דברים כגון לברור כלי מתוך כלים", והוא הביא ראיה לדבריו מרש"י בפ"ל גדול, שכתב שהאי מאן דעביד חביצה חייב משום ז' חטאות דהיינו גם משום בורר, כשהוא בורר הצורות הגסות מתוכן ע"ש. וכתב המטה יהודה באות ד. על דברי הט"ז, "וכן מה שהעלה כאן דשייכא ברירה בכלי מתוך כלי ונסתייע מפרש"י ז"ל דמחשיב בורר מה שבורר הצורות הגסות מתוכן יע"ש, אינו נראה לענ"ד דהתם שאני דהוי פסולת גמור שמשליך לגמרי הגסות, אבל בשני מיני כלים לברור דרך משל הקיתונית מן הצלוחית וכוצא, מה ברירא שייכא כאן הואיל וכל אחד עומד לעצמו ולא דמי לשני מיני אוכלין דשייכא בהו תערובת". ויש לדון במ"ש "עומד לעצמו", שאם פירושו שכלי זה קצת רחוק מכלי אחר, הלא דברי התה"ד כנגדו, אלא נראה שמ"ש שלא שייך ברירה כשכל אחד "עומד לעצמו", פירושו שכל כלי ניכר לגמרי מחבירו כמו שקיתון הוא משונה לגמרי מצלוחית, ואף אם הם מערבים הרבה ביחד מ"מ משום שהם משונים זה מזה עדיין כל אחד ניכר ולא שייך לומר בזה ברירה, משא"כ בשני מיני אוכלין "דשייכא בהו תערובת", כגון מיני דגן וכדומה שהצורות דומות זו לזו וי"ל בהם שיש תערובת. וראיתי בציץ אליעזר הנ"ל שנראה שאף הוא פירש דברי המט"י כן, וכתב שאפשר אף הט"ז מודה לזה, וז"ל של הצ"א שם באות ב. "ויתכן שעל כגון תערובות כלים בכלים של כגון קערות וצלחות וכוסות וכדומה שכל אחד ניכר בעליל בפני עצמו גם הוא יודה שליכא בזה איסור ברירה. ומשום כך אולי דקדק שלא להזכיר בדבריו גם בגדים מפני שניכרים כל אחד בעצמו ולא שייך בהו על כן איסור ברירה". הרי נראה שאפשר שאף הט"ז מודה להמט"י שכשכל כלי "ניכר בעליל בפני עצמו" אין איסור של ברירה. הרי הוא הבין דעת המט"י כשפירשתי. ולפי זה צ"ל שאף שהוא צריך לחפש אחר הקיתון בתוך הרבה צלוחיות, ויש טירחה בזה, מ"מ עדיין אין זה בכלל בורר. ואין להקשות עליו מדברי התה"ד הנ"ל שכבר כתבתי שהוא איירי בחתיכות דגים שהן דומות זו לזו ואין לומר בזה "ניכר בעליל בפני עצמו". ולפי זה מ"ש המט"י הוא יותר מיקל משיטת הערוך השולחן הנ"ל, שלדעת הערוך השולחן כשהוא צריך לחפש שייך ברירה אף בדברים שונים, אבל לדעת המט"י לא שייך ברירה כלל בזה.

אלא שראיתי במחזה אליהו הנ"ל שכתב על דברי המט"י, "והמעייין ביושר יבין וישכיל דתערובת של שש סכינים שש מזלגות שש כפות ועוד כלים של אכילת דגים לרבות

תשובה: (א) כבר ביארתי בח"א ס"עו. שאנו קי"ל שאתו רבים ומבטלי מחיצתא שכן דעת רוב הפוסקים ומרן ורמ"א בשו"ע. אלא עדיין יש לברר איך אמרינן את זה אם במחיצות שסביבות העיר העומד מרובה על הפרוץ.

מבואר בעירובין כב. שיש מחלוקת בין ר"י יהודה שסבר דבעינן שתי מחיצות לעשות רשות היחיד מן התורה, ובין רבנן שסברו דבעינן שלש מחיצות. וכתוב שם "אמר רבה בר בר חנה, אמר ר"י יוחנן ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים". וכתבו התוספות שם בד"ה חייבין, "וא"ת כיון דמסקינן דרבי יוחנן סבר ליה כרבי יהודה אמאי חייבין עליה משום רשות הרבים הא אית ליה שתי מחיצות דאורייתא, וי"ל דירושלים היתה מפולשת מארבע צדדין וחייבין עליה משום רה"ר לעומד באמצע הפילוש דליכא מחיצה". נראה מזה שיש רק רחוב אחד של טז' אמות מפולש בין המזרח למערב, ורק אחד בין הצפון לדרום, ורק באמצע דליכא מחיצות מכל צד יש רשות הרבים. ולכן נראה מזה שלדעת התוספות יש עומד מרובה על הפרוץ בכל הד' מחיצות של ירושלים, והא דאמר ר"י יהודה אתו רבים ומבטלי מחיצתא זה רק ברחוב עצמו אבל עדיין שאר המחיצות קיימות, ולכן לדעתם לא אמרינן אתו רבים לבטל מחיצתא לסתור כל המחיצה אם העומד מרובה על הפרוץ, אלא רק באותו רחוב עצמו.

אלא שראיתי בבעל המאור שם, והוא כתב ששפיר י"ל שר"י יוחנן סבר כר"י יהודה לגבי ירושלים, "דליכא אפילו שתי מחיצות לפי שהרבים בוקעין בה שתי וערב ולא היה בה אפילו מחיצה אחת שלא היו רבים בוקעים בה". ונראה מזה שאף הוא סבר שיש רק פתח אחד בכל מחיצה, אלא הוא פליג על התוספות וסבר שיש ביטול לכל המחיצה אף אם העומד מרובה על הפרוץ שי"ל שאתו רבים ומבטלי מחיצתא לא רק על הפתח אלא על כל המחיצה.

וכן הבין הרמב"ן שם במלחמות ה' בדעת הבעל המאור, והוא הקשה עליו, "אע"פ שיש באמצען פירצה שהרבים בוקעים בה שתי וערב, א"א לשתי המחיצות להתבטל וכנגד העומד מכאן ומכאן אינו נעשה רשות הרבים לעולם שהרי שתי מחיצות גמורות הן ועומד מרובה על הפרוץ". הרי פשוט לו להרמב"ן שהבעל המאור איירי באופן שיש רק פתח אחד בכל מחיצה, והעומד מרובה על הפרוץ, אלא שהוא פליג עליו וסבר כהתוספות שבעומד מרובה על הפרוץ אין ביטול לכל המחיצה אלא רק לפתח. וכן ראיתי ברשב"א שם בד"ה הכא, שכתב "יש מי שתירץ דר"י יוחנן בשיטת ר"י יהודה אמרה לגמרי דירושלים נמי ליכא שתי

בנטילה בעלמא וצריך חיפוש שייך בו ברירה אף שהוא כלי. אלא שראיתי בציץ אליעזר שם באות ה. בד"ה והיוצא, שסבר שהערוך השולחן אזיל ממש כשיטת האור שמח, וז"ל "נראה פשוט דאין כוונתו מפני שמכירים את מה שרוצים, דמה יש להכיר בספר ממראהו החיצוני אם זהו מה שרוצה כשלא כתוב על גבו איזה הוא, וכמה וכמה ספרים שוים בדוגמתם במראהם מבחוץ ובכריכותיהם, אלא כוונתו מפני שהם נראים לעין ולא שייך בהם גדר של תערובות וכפי שהסבירו האור שמח" ע"ש. ולענ"ד זה אינו, ואין להשוות דעת הערוך השולחן לדעת האור שמח, שכתב הערוך השולחן שהכל תלוי "בנטילה בעלמא", וכן הוא כתב בסגוריים בסוף אות יז. "דברירה אינו אלא כשעושה דרך ברירה בעיון דק לברור זה מזה, אבל בנטילה לא שייך ברירה". הרי כמו שפירשתי. ומ"ש הצ"א לגבי ספרים אינו נ"ל, שהלא כל ספר ניכר בחוץ שיש שם הספר עליו או יש צבע משונה זה מזה וכדומה, וודאי הוא יכול לבחור בספרו בנטילה בעלמא בלי חיפוש כיון שהוא מכיר בו מיד. ועוד אם יש הרבה ספרים מספר אחד וכולם דומים לזה כגון הרבה סידורים מדפוס אחד וכדומה, אז זה נחשב מין אחד ולא שייך ברירה במין אחד כדעת התה"ד ודלא כדעת הט"ז.

ולפי כל זה יש לדון בנד"ד, שהרי יש מן הפוסקים שסברו ששייך ברירה בבגדים וספרים וכדומה כמ"ש הבן איש חי בפר" בשלח אות יג. ובמסגרת השולחן על הקיצור שו"ע ס"פ סע"טז. והכה"ח בס"ש"ט אות כה. ועוד. אלא כנגדם יש סברת המטה יהודה והאור שמח שלא שייך ברירה כלל בזה אף אם הוא צריך לחפש אחר מה שהוא רוצה. ולענ"ד י"ל שאם הוא יכול ליטול מה שהוא רוצה בלי חיפוש אלא בנטילה בעלמא אז שפיר הוא לסמוך על סברת הערוך השולחן כיון שיש ספק ספיקא בזה, דהיינו שמא ההלכה כהמט"י והאור שמח, ואת"ל שההלכה כדעת אלו שסברו שיש ברירה בספרים וכלי סעודה וכדומה, אז שמא ההלכה כהערוך השולחן שאם הוא יכול ליטול מיד בלי חיפוש אין איסור ברירה בזה כלל. וכל זה אם כל כלי קרוב זה לזה, אבל אם יש רוחב טפח ביניהם אין שום חשש בזה כדביארתי. כן נראה לענ"ד.

סימן לא.

שאלה: האם אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא אף באופן שיש עמוד מרובה על הפרוץ, ואם עירינו יש לה דין של רשות הרבים או לא.

אלא אף שפירשתי הנ"ל בדעת הריטב"א וכן הוא בחזו"א, מ"מ עדיין נסתפקתי אם זה כוונת הריטב"א או אם אף הוא סבר דאמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא רק במקום הפרוץ אם העומד מרובה על הפרוץ וכדעת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל. וזה משום שאחר שכתב הריטב"א דבריו הנ"ל לפרש דעת הבעלי התוספות הוא כתב, "ואינו מחזור", וזה כלשון הרשב"א הנ"ל, ונראה מזה שאף הוא סבר כהרשב"א והרמב"ן שהטעם שאין שיטת התוספות מחזור הוא מפני "דא"כ כנגד העומד מיהא יהא פטור דהא איכא שתי מחיצות" כמ"ש הרשב"א הנ"ל, כיון דלא אמרינן שנתבטל כל המחיצה אם העומד מרובה על הפרוץ, אלא רק כנגד הפרוץ. אלא לפי זה צריך להבין כוונת הריטב"א במה שהוא כתב שאף בצדדים שיש שם הפתחים העומד מרובה על הפרוץ, שא"כ איך הוא כתב לר"י יהודה לא נשאר אלא רק שתי מחיצות מעלייתא, הלא עדיין יש ד' מחיצות בחומות העיר, כיון שהעומד מרובה על הפרוץ. אלא נראה שכוונתו היא שהוא איירי לגבי הרחוב עצמו ולא לגבי כל החומות לפרש סברת ר"י יהודה, א"כ כך י"ל שבשלמא דלא אמרינן שנתבטלה כל המחיצה בחומות במזרח ומערב כיון שהעומד מרובה, מ"מ עדיין יש ביטול גמור כנגד הפרוץ שהוא הפתח, ולכן נשאר לאותו רחוב המפולש רק שתי מחיצות שהן בצדדי הרחוב אבל כנגד הפתחים אינו כלום, והוא לא איירי לגבי כל החומה שיש שם ד' מחיצות כיון שהרוב קיים אלא רק כנגד הרחוב בלבד שלא נשאר מחיצה כלל בפתח בין במזרח ובין במערב. ולפי זה שפיר י"ל שהריטב"א סבר כהרמב"ן והרשב"א ושפיר הוא מה שהוא כתב לגבי דעת בעלי התוספות "אינו מחזור". מ"מ כיון שאין זה ברור אצלי בכוונת דברי הריטב"א, סמכתי על החזו"א לפרש דעת הריטב"א כדלעיל.

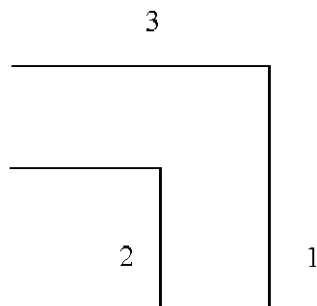
הרי מצינו שלדעת הבעל המאור "ורבותינו בעלי התוספות" והריטב"א י"ל אתו רבים לבטל כל המחיצה אף בעומד מרובה על הפרוץ, ולדעת התוספות דין בעירובין כב. והרמב"ן והרשב"א לא אמרינן אתו רבים לבטל כל המחיצה אלא רק כנגד הפתח בלבד.

ג) **ועכשיו** יש להקשות על התוספות בעירובין כב. הנ"ל שנראה משיטתם שאם הרחוב אינו ישר בלי עיקום והוא נכנס לתוך שתי המחיצות של חומת העיר אז אין שם רשות הרבים. אלא נראה מתוספות בעירובין ו. בד"ה כיצר, שאף אם יש עיקום ברחוב שהוא מפולש ורחב טז, מ"מ עדיין הוא רה"ר אף שהוא בתוך חומת העיר. וכן הוא לשונם שם, "פ"ה רה"ר רחב טז" אמות ומפולש משני צדדים משער לשער ומצויין בה ששים רבוא". הרי רק מפולש בעינן והם לא

מחיצות מעלייתא דמפולשין היו שתי וערב ורבים בוקעין בהן שתי וערב כפסי ביראות, ואינו מחזור דא"כ כנגד העומד מיהא יהא פטור דהא איכא שתי מחיצות מעלייתא". הרי מהכא נראה שהרשב"א כיון לשיטת הבעל המאור הנ"ל, ולא לשיטת התוספות שסברו שיש רה"ר רק באמצע הפילוש, שהוא כתב "ליכא שתי מחיצות מעלייתא", אלא שהרשב"א כתב שאין זה מחזור והוא סבר כהרמב"ן הנ"ל דלא אמרינן אתו רבים לבטל כל המחיצה בעומד מרובה על הפרוץ, אלא רק כנגד הפתח בלבד.

ב) מ"מ מצינו שדעת הריטב"א היא כהבעל המאור דהא דאמרינן שאתו רבים ומבטלי מחיצתא הוא לבטל המחיצה כולה אף אם העומד מרובה על הפרוץ, וכן הוא שם בד"ה דרבנן, שהוא כתב, "ואיכא למידק מ"מ ר"י יוחנן דאמר דירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות כלילה אין חייבין עליה משום רשות הרבים דאתו רבים ומבטלי מחיצתא דאמר כמאן, אי לר"י יהודה הא איכא שתי מחיצות מעלייתא אי לרבנן הא איכא שם ד' מחיצות דעדיפי מפסי ביראות, כי א"צ לומר שבאותן רוחות שהיו פתחי ירושלים היה בכל פתח ופתח מכאן ומכאן עומד מרובה מאד יותר על הפרוץ, יש מרבותינו בעלי התוספות ז"ל כתבו דמבואות ירושלים ג"כ כלם היו מפולשות שתי וערב וליכא מחיצות מעלייתא". הרי מבואר שפשוט ליה להריטב"א ש"ל אתו רבים ומבטלי מחיצתא אף בעומד מרובה על הפרוץ, ואף לבטל כל המחיצה ולא רק כנגד הפתח כיון שלר"י יהודה נשאר רק שתי מחיצות מעלייתא משמע שלא נשאר מחיצה כלל במזרח ומערב, וזה כנראה מהבעל המאור הנ"ל. ועוד יש ללמוד מדבריו שאף אם אמרינן שיש הרבה פתחים בכל מחיצה, מ"מ עדיין יש עומד מרובה על הפרוץ בכל מחיצה ועדיין אמרינן לר"י שנתבטלה כל המחיצה. ועוד יש לדייק שהוא שלפי מה שביאר לנו הריטב"א ה"רבותינו בעלי התוספות", הם כשיטת הבעל המאור הנ"ל שסבר שאין שום מחיצות מעלייתא, ודלא כהתוספות שלנו הנ"ל שסבר שעדיין יש מחיצה קיימת בצדדי הפתח. ואף שהריטב"א פליג על שיטה זו כנראה משאר דבריו שם, מ"מ לגבי הא דאמרינן שאתו רבים לבטל כל המחיצה אף בעומד מרובה על הפרוץ הוא מודה לבעל המאור "ורבותינו בעלי התוספות", שכן הוא. וכן ראיתי בחזון איש בא"י ס"קז. אות ג. שכתב לפרש הריטב"א, "וכר"י דרבים מבטלי מחיצות אף כשיש ד' מחיצות, והלכך אף בעומ"ר בג' או בד' מחיצות ורבים בוקעין במיעוט הפרוץ אתו רבים ומבטלי מחיצות" ע"ש. וכן כתבתי לפרש דעת הריטב"א בח"א ס"עח. אות ב. ע"ש.

הליכת הדרך, אבל אם אין הג' מחיצות מעכבות הליכת הדרך, אז אף שיש ג' מחיצות עדיין יש כאן רשות הרבים לרבנן. וכעין סברה זו מצינו לגבי רשות הרבים עצמה, שכתב רש"י בעירובין כב: לגבי מעלות ומורדות, "שאין חייבים עליהם משום רה"ר דלא נוחא דריסה דידהו ולא הוי רה"ר". הרי עיקר תכלית הרשות הרבים הוא "ניחא דריסה", ולכן הכי י"ל לגבי השלש מחיצות לרבנן שרק אם יש עיכוב לדריסת הרבים זה הופך הרשות הרבים לרשות היחיד, אבל אם לא אז עדיין היא רשות הרבים. וכן נראה מהרשב"א בעירובין כב. בד"ה הכא, שכתב לגבי דלתות ירושלים שננעלות בלילה שהן "מעכבין עת רגל הרבים מלעבור", ולכן הכי י"ל לגבי שלש המחיצות שרק אם יש עיכוב לרגל, אז יש רשות היחיד, אבל בלא זה עדיין יש רשות הרבים. ולכן נמצא שאם הרחוב הוא בצורת ד' כזה:



ויש ג' מחיצות דהיינו שני צדדי הרגל של הד' והצד השלישי הוא ראש הד' בצד עליון, עדיין יש כאן רשות הרבים שאין צירוף בין כל המחיצות כיון שהרחוב מפסיק ביניהם, דהיינו שאף שיש צירוף בין הצד הימין של הרגל של הד' והראש העליון של הד' כיון שהמחיצה נמשכת אחר העקום, מ"מ אין צירוף בין הצד השמאל של הרגל של הד' והצד העליון של ראש של הד', כיון שהרחוב מפסיק. ולכן עדיין יש כאן רשות הרבים, והטעם מובן דהיינו שאין עיכוב להליכת הדרך בתוך הרחוב אלא ההולכים רק הולכים בדרך העקומה. אמנם אם יש רחוב סתום, דהיינו שיש שני צדדי הרחוב ויש גם מחיצה שלישית שסותמת כל הרחוב ודומה המחיצות כצורת ח' שכולן מחוברות ויש עיכוב בהליכת הדרך שאין אחד יכול לעבור על הסתימה וצריך לחזור אחריו, אז ודאי יש בזה רשות היחיד מן התורה. ועיין בח"א ס"עח. שביארתי כל זה, ובפרט הדין של מבוי שאורכו מפולש לרוחב רה"ר בשני ראשיו, ובדעת הריב"ש והגר"א ודעת ר"א אהרן קוטלר בשם הבית אפרים והמשכנות יעקב, ודלא כדעת החז"א ע"ש. וכן עיין במה שכתבתי בח"א בס"עט.

הזכירו שיהיו השערים ממש זה כנגד זה כדי שיהיה הרחוב ישר בלי עיקום. והמקור לדבריהם הוא מרש"י שם שכתב, "רשות הרבים שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש", הרי העיקר הוא שיהיה הרחוב מפולש ואין קפידה אם יש עיקום או לא. וכן נראה מהרא"ש שם באות ח. שכתב, "שיהא רה"ר שלה מפולש משער לשער שיהא פילוש דומה לדגלי המדבר". הרי הפילוש העיקר ותו לא. וכן נראה דעת הטור ומרן בשו"ע בס"שמה. ז. ע"ש. וכן הוא באג"מ ח"א אור"ח ס"קמ. וכן הוא לרבי אהרן קוטלר בספרו משנת רבי אהרן ס"ו. וכבר כתבתי ענין זה בח"א בס"עז. באות ב. וג ע"ש. ולכן יש להבין שיטת התוספות שנראה שאף אם יש עיקום ברחוב והוא נכנס לתוך מחיצות העיר מ"מ עדיין הוא רה"ר כיון שהוא מפולש משער לשער, ודלא כנראה מהתוספות בעירובין כב. הנ"ל.

ולכן נראה לתרץ שיש לחלק בין סברת ר"י יהודה ובין סברת רבנן לגבי אי בעינן שתיים או שלש מחיצות לרה"ר, והא דכתבו התוספות בעירובין כב. הוא רק אליבא דר"י יהודה, אבל אנו קי"ל כרבנן וגם כר"י יהודה לחומרא ולכן הא דכתבו התוספות בעירובין ו. הוא לפי שיטת רבנן. ויש לבאר את זה.

כתב הבעל המאור הנ"ל "וכל לחומרא חיישינן לדרכי יהודה משום דקאי ר"י יוחנן בשיטתיה". הרי לדעתו שיש לפסוק כרבנן וגם כר"י יהודה לחומרא. וכן הוא ברמב"ן ורשב"א וריטב"א אלא הם סברו שאף ר"י יוחנן עצמו סבר שיש לפסוק כר"י ורבנן. ולכן נראה שלמעשה אין מחלוקת ביניהם שהכלל העולה הוא שאנו קי"ל כר"י יהודה שאתו רבים ומבטלי מחיצתא, וגם כרבנן דבעינן ג' מחיצות לעשות רשות היחיד. וכבר ביארתי כל זה בח"א ס"עו. ובפרט ביארתי דעת הרמב"ם והרי"ף והרא"ש בזה ע"ש.

ולפי זה יש להבין החילוק בין סברת ר"י יהודה דבעינן רק שתי מחיצות לעשות רה"ר, ובין סברת רבנן דבעינן ג' מחיצות. ולענ"ד נראה שרבי יהודה סבר שלא בעינן צירוף בין המחיצות ולכן אף אם יש רחוב שמפסיק בין המחיצות בשני צדדי הרחוב עדיין יש כאן רשות היחיד. אמנם רבנן סברו דבעינן צירוף בין המחיצות ולכן אם יש רק שתי מחיצות והרחוב מפסיק ביניהן עדיין זה רשות הרבים, אלא רק כשיש ג' מחיצות מחוברות אז יש רשות היחיד מן התורה. ויש להוסיף על זה לומר שהטעם דבעינן ג' מחיצות לרבנן הוא כדי לעכב הליכת הדרך ברחוב שבזה הרחוב אינו דומה לרשות הרבים, שכל כוונת הרשות הרבים היא להקל

ולפי זה י"ל שאף אם אמרינן שהעיקר כמ"ד דלא אמרינן שאתו הרבים לבטל כל המחיצה אלא רק הצורת הפתח כנגד הפתח, מ"מ עדיין רחוב זה רשות הרבים אף אם אחר כך הוא נכנס לתוך ג' מחיצות בדרך עיקום, ודלא כנראה מהתוספות בעירובין כב. דהוי רק אליבא דר" יהודה.

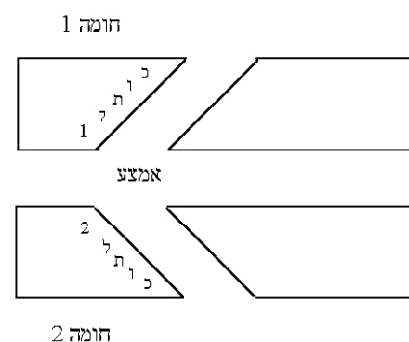
(ד) ועכשיו יש לבאר שיטת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והמאירי, שהם סברו שיש רשות הרבים רק אם הרחוב בתוך חומת העיר הוא ישר בלי עיקום, וכך לשון המאירי בעירובין ו. בד"ה כבר, "ושפתחי שני ראשו מכוננים זה כנגד זה עד שהדבר מצוי לרבים להיות בוקעין בהם מפתח זה לפתח זה בלא שום עיקום". עיין מה שכתבתי בח"א ס"עז. אות ז. וס"עח. אות ג. וס"עט. אות ב. ולכאורה נראה לדעתם שאם יש עיקום ברחוב והוא נכנס לתוך שלש מחיצות של חומת העיר אז הרחוב הוא רשות היחיד. אלא זה אינו שהם סברו דבעינן אף שיהיו השערים מכוננים זה כנגד זה ממש ולכן אף אם הרחוב בתוך העיר הוא ישר בלי עיקום אלא הוא באלכסון עדיין הוא רשות היחיד אף שהוא אינו נכנס לתוך שלש מחיצות העיר, וכבר הסברתי כל זה בח"א ס"עז. אות ט. ואות י. ע"ש ובצורות, שכל כוונתם בזה היא שתכלית הרה"ר היא לקצר הליכת הדרך בתוך העיר ולכן אם הרחוב באלכסון עדיין יש דהוי זמן אבל אם הוא בקו ישר בלי אלכסון מחומה זו לחומה כנגדה אז אין דהוי כלל בזמן הליכת הדרך, ושפיר י"ל שהוא רשות הרבים. ולכן מצינו שאף לדעתם אף אם הרחוב בתוך שלש מחיצות של חומת העיר אין הטעם שאין זה רשות הרבים מפני השלש מחיצות שאף שהן מחוברות אינן מעכבות הליכת הדרך, אלא הטעם הוא מפני השהוי בזמן הליכה בין שער לשער.

ולכן מצינו שאף אם העיר יש לה מחיצות של עומד מרובה על הפרוץ, מ"מ אם יש רחובות של טז' אמות מפולשים בתוך העיר אף שיש להם עקומים עדיין י"ל שלדעת רש"י והתוספות והרא"ש והטור ומרן בס"שמה. הם בגדר של רשות הרבים. ולפי דעת הבעל המאור ורבותינו בעלי התוספות והריטב"א י"ל שאין שם חומת העיר כלל שאתו רבים ומבטלי כל המחיצה אף בעומד מרובה על הפרוץ. אלא לדעת התוספות בעירובין כב. והרמב"ן והרשב"א עדיין הרחוב הוא רשות הרבים אבל שאר החומות נחשבות כעומדות.

(ה) אלא עדיין יש לדון לגבי דעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והמאירי שסברו דבעינן רחוב בלי שום עיקום

וכעת ראיתי במנחת שלמה ח"ב ס"לט. שכתב בסוף אות ב. "הדין נותן ודאי שרה"ר עקום תורתו כסתום, כיון שמשלשה צדדים הרי העומד מרובה על הפרוץ, ונמצא לפי זה שפה בארה"ק לית לן רה"ר דאורייתא, כי אף אם ננקוט דשייך רה"ר גם בפחות מס' רבוא, מ"מ ע"פ רוב הרחובות שהם רחבים טז' אמה הם מתעמקים לבסוף לרחובות אחרים, ונמצא שמדאורייתא פקע מיניה דין רה"ר, כיון שיש לו ג' מחיצות. וצ"ע." ולענ"ד כן הוא שצ"ע, שכבר כתבתי שאין טעם זה מספיק לומר שאין כאן רה"ר, וכדכבר ביארתי בח"א ס"עח. ע"ש. ועיין במשנת רבי אהרן ס"ו אות י. שכתב, "והנה עצם סברה זו דצריך חיבור בהמחיצות, היינו שצריך שג' המחיצות המקיפות יהיה חיבור ביניהם ובל"ז בטלו לגמרי, סברי הכי תרוייהו הבית אפרים והמשכנ"י." ע"ש באריכות. הרי אם אין חיבור לג' מחיצות כנדון המנ"ש הנ"ל בטלו לגמרי ויש רה"ר.

ולפי זה מובן דברי התוספות הנ"ל, דהיינו שהתוספות בעירובין כב. פירשו רק שיטת ר" יהודה, ולכן אם יש עיקום ברחוב אחד של השתי וערב כזה:



והמקום באמצע נכנס לתוך שתי מחיצות של חומת העיר ודאי יש כאן רשות היחיד לר"י. וזה מפני שני טעמים, הראשון הוא שיש שתי מחיצות של חומת העיר, וטעם השני הוא מפני שיש שתי מחיצות אף למקום האמצע של השתי וערב והם כותלי הרחוב עצמו באלכסון שנעשות ע"י העיקום, ואף שאין עיכוב להליכה כלל בין ע"י מחיצות העיר ובין ע"י מחיצות כותלי הרחוב, מ"מ לשיטת ר" יהודה זה אינו מעלה או ומוריד. אמנם התוספות בעירובין ו. שסברו שרק בעינן מפולש לעשות רשות הרבים בתוך חומת העיר, ולכן אף אם יש עיקום ברחוב עדיין הוא רשות הרבים אף שהעיקום נכנס תוך שלש מחיצות, הוא אליבא דרבנן שסברו דבעינן מחיצות שמעכבות הליכת הדרך ולכן אף אם נכנס הרחוב תוך שלש מחיצות מ"מ כיון שאין עיכוב להליכת הדרך עדיין יש כאן רשות הרבים.

אם המחיצות אינן מעכבות קיבוץ עם העיר לסחורה ולמשא ומתן, מ"מ עדיין הן מחיצות ויש כאן רשות היחיד. אמנם לרבנן בעינן דוקא מחיצות שמעכבות הרשות הרבים כדיארתי לעיל, ולכן אף לגבי הפלטיא י"ל הכי דבעינן מחיצות שמעכבות קיבוץ העם בתוך הפלטיא, ולכן אף אם הפלטיא בתוך חומת העיר והדלתות ננעלות בלילה מ"מ אין זה עיכוב לאנשי העיר בתוך העיר שעדיין הם יכולים לקבץ בפלטיא, ולכן שפיר סבר הרשב"א שאף בדלתות ננעלות בלילה יש לפלטיא הדין של רשות הרבים (עיי' לקמן שכתבתי שאין זה סברת רבנן אלא רק משום שאנו מצטרפים לחומרא דברי ר"י ורבנן). וכן י"ל לדעת הרמב"ן הנ"ל שכתב פירושו רק לדעת ר"י יהודה אבל לדעת רבנן נראה שאף הוא מודה לדעת הרשב"א, ונראה שאף התוספות הנ"ל בעירובין כב. מודה לזה. ולכן יש לקיים שיטה זו.

ו) **אלא** שיש להקשות על שיטה זו ומה שביארתי, מהא דכתוב בגמרא שם, "א"ר יוחנן ארץ ישראל אין חיבין עליה משום רה"ר, יתיב רב דימי וקאמר ליה להא שמעתא א"ל לרב דימי מ"ט אילימא משום דמקיף לה סולמא דצור מהך גיסא ומחתנא דגדר מהך גיסא, בבל נמי מקיף לה פרת מהך גיסא ודיגלת מהאי גיסא, דכולא עלמא נמי מקיף אוקיינוס, דילמא מעלות ומורדות קאמרת." ע"ש. ולפי שיטת הרשב"א ודעימ' לגבי פלטיא, זה קשה להבין שמה בכך שיש מחיצות המוקפות, הלא אם עדיין רחוב או פלטיא בתוך הארץ שדשו בו רבים עדיין יש כאן רה"ר. ויש להגדיל הקושיא שכתבו התוספות שם בד"ה דילמא, שהטעם שעדיין יש רשות הרבים בעולם אף שיש "מקיף אוקיינוס" הוא משום, "דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא חשיבא מחיצה כולי האי, ואפילו רבנן מודו דאתו רבים ומבטלי מחיצתה." הלא לפי שיטת הרשב"א לא בעינן טעם זה כלל שאף אם יש כאן מחיצה מ"מ עדיין יש רשות הרבים במקומות בתוך המחיצות שיש בהם הליכת רבים או קיבוץ הרבים. ועוד הרשב"א שם תירץ אחרת מהתוספות וכתב, "מיהא שמעינן דמקום המוקף גדר עשרה יש לו שיעור עד היכן קרוי רה"ר." ע"ש שהוא נסתפק על השיעור, ועיין השיעור שנתן הריטב"א שם בשם הרמב"ן. מ"מ נמצא שהטעם שאין המחיצות של אוקיינוס מועילות הוא משום שהן רחוקות מאד זו מזו, אבל בלא"ה י"ל שאה"נ שאין רשות הרבים כאן כיון שיש מחיצות, אף שיש מקומות בתוך המחיצות שדשו בהם הרבים.

ונראה שיש לתרץ שכל הסוגיא שם בגמרא היא אליבא דרבנן, שהלא לר"י י"ל אתו רבים ומבטלי מחיצה, ולכן

כדי לעשות רשות הרבים, וכבר כתבתי בח"א ס"עט. אות ב. שיש מקום לומר שאף הם מודים שאף אם הרחוב כמין ד' הוא רשות הרבים אם יש סרטיא בחוץ לעיר בשני צדדים, ובוזה מובן דברי הריב"ש בס"תה. שקשה מאד לומר שהוא פליג עליהם. ולכן לפי זה אף אם הרחוב נכנס לתוך שלש מחיצות של חומת העיר עדיין הוא רשות הרבים ואף אם העומד מרובה על הפרוץ בחומת העיר, אלא לגבי שאר החומות הדין תלוי במחלוקת הנ"ל אם אמרינן שנתבטלו כל המחיצות או רק במקום הרשות הרבים, וכמו שביארתי לעיל.

אלא שיש לדון בדבר אחר, והוא הדין של פלטיא. כתב הרשב"א בעבודת הקדש בשער ג. פ"א הל"א. שהיא מקום שמתקבצים שם בני אדם לסחורה ולעשות שם צרכיהם בשוקים במדינות, ואע"פ שדלתות המדינה ננעלות בלילה עדיין היא רשות הרבים ע"ש. וכן הוא במאירי בשבת ו. בשם גדולי הצרפתים וגדולי הדור, וכן הוא דעת רבינו אפרים וכן מבואר בחכם צבי ס"לז. ע"ש. וכבר כתבתי זה בח"א ס"עז. אות ז. ע"ש. אלא שכעת לא ראיתי מי שנתן המקור לסברתם, שאף אם הפלטיא בתוך רשות היחיד שהיא העיר ואין שם רשות הרבים כלל כיון שדלתות העיר ננעלות בלילה, מ"מ עדיין בפלטיא רשות הרבים. ולענ"ד נראה שזה אליבא דרבנן, ובתחילה יש לבאר את זה לר"י יהודה לדעת התוספות הנ"ל בעירובין כב. שהם כתבו לשיטת ר"י יהודה שאם הרחובות שתי וערב אז באמצע יש רשות הרבים כיון שאין שם מחיצות כלל. אלא נראה מזה שאף שהרשות הרבים באמצע היא בתוך רשות היחיד מכל צד מ"מ עדיין היא רשות הרבים. וכן פירש הרמב"ן במלחמות השם שם, "אבל כנגד הפרוץ אם יש בו פלטיא רחב שש עשרה אמה על שש עשרה אמה אפשר שחייבין עליו, אע"פ שאין תוך המבואות מכאן ומכאן אינו רשות הרבים מפני שתי מחיצות שלהן, וזהו פלטיא גדולה האמורה בכ"מ ורבי יהודה מודה בה" ע"ש. הרי שאף שיש רשות היחיד מן התורה בכל צד, מ"מ עדיין יש רשות הרבים באמצע. ויש לדון בזה, שכל זה לר"י יהודה, ולכן הוא סבר את זה רק מפני שיש פרוץ בחומת העיר בשתי וערב והם פתחי העיר דאמרינן בזה אתו רבים ומבטלי מחיצתא. ולפי מה שביארתי לפי שיטת ר"י יהודה אם היו שם דלתות ננעלות בלילה בפתחי העיר אז אין לומר שהפלטיא רשות הרבים כיון שבזה עדיין המחיצות שלימות בכל אורך החומה כיון שבזה לא אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא. ולדעתו זה אתי שפיר כיון שאף אם המחיצות אינן מעכבות הליכת הדרך ברשות הרבים מ"מ עדיין יש כאן רשות היחיד, ולכן אף לגבי הפלטיא

שאינו מחזור. ע"ש. נראה שכוונתו היא שהמקום באמצע עדיין רה"י הוא כיון שבכל צד יש רשות היחיד, והוא כתב אחר כך "כיון דבין המחיצות הוי רה"י א"כ הוי כסתום", ולכן נראה שהמקום באמצע הפילוש הוא כמסובב במחיצות והוא רה"י. ועוד לדעתו לא שייך לומר אתו רבים ומבטלי מחיצתא לגבי הצה"פ בחומת העיר כיון שמיד בתוך הפתחים יש רה"י, ואין לומר אתו רבים ומבטלי מחיצתא ברשות היחיד, כמבואר באות ב. שם שהוא כתב, "לעיל ו: מבואר דמבואות המפולשין מהני צה"פ ולא אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא, אע"ג דברה"ר רבים מבטלי מחיצתא, ומבואר דלכטל מחיצתא בעינן רבים העושים רה"ר, אבל רשות שהיא כרמלית אף אם נכטל מחיצותיה, לא אמרינן בזה אתו רבים ומבטלי מחיצות, והוי רה"י מן התורה."

ולענ"ד הא דהרשות הרבים באמצע מסובבת ברה"י אינו סותר הדין של רשות הרבים באמצע כיון שאין כאן מחיצות לעכב הליכת הדרך, אלא אויר בעלמא. ועוד שפיר י"ל שאתו רבים ומבטלי מחיצתא אף שבתוך הרחוב רשות היחיד לר"י יהודה שמ"מ מצינו שזה דרך הליכת רבים ואין עיכוב להם ושפיר י"ל שהם אתו ומבטלי מחיצתא. וכן נראה מהרמב"ן הנ"ל שנראה שהוא הסכים שיש רשות היחיד בין צדדי הרחוב לר"י יהודה אף שאתו רבים ומבטלי מחיצתא וכן נראה מהרשב"א והריטב"א הנ"ל. והטעם הוא שרק אם יש עיכוב להליכת הרבים י"ל לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולכן לגבי דין המבוי שהוא פחות מטז' אמות שפיר י"ל שיש עיכוב להליכת הרגל כיון שהמקום קצר כנגד הרה"ר של טז' אמות או יותר, אבל אם אין עיכוב להליכת הרגל אף שהוא רשות היחיד לר"י יהודה מ"מ עדיין י"ל שאתו רבים ומבטלי מחיצתא. ועוד גדולה מזו מצינו והוא מה שכתב הריטב"א בעירובין כב. בד"ה כאן, "ושמעין מהכא דכל שהדרך סלולה ועשויה לכך אין הפרש כאן שיהא רחב טז' אמה או פחות דהא פרכינן מירושלים שהוא רחב טז' אמה ותשמיש הרבים גדול לפסי ביראות שאינם רחבים אלא יג' ושליש לכל היותר, אלמא כי הדדי נינהו." הרי לדעת הריטב"א אף ברחוב פחות מטז' אמה אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא כיון שהעיקר כאן הוא אם רחוב זה "סלולה ועשויה לכך", ולכן אף ברחוב יותר מטז' אמות לר"י י"ל אתו רבים ומבטלי מחיצתא אף שהוא רשות היחיד לר"י כיון שיש צדדים, כיון שעדיין הוא עשוי להליכת הרבים. ועוד מצינו דלא בעינן ששים רבוא לבטל מחיצה ודלא כהמ"א בס"ש. ס"ק מ., וכן סבר הבית מאיר שם והחכמת שלמה, וכן הוא בזרע אמת ח"א אור"ח ס"מה. בד"ה

עדיין יש רשות הרבים. וכן פירשו התוספות שם בד"ה אילימא, "והכא אליבא דרבנן", וכן הוא ברשב"א שם. ולכן לפי מה שאנו קי"ל שיש להחמיר כרבנן דבעינן ג' מחיצות וגם כר"י שאתו רבים ומבטלי מחיצתא הענין משונה, וי"ל שאף אם יש רחוב שהרבים דשו בו בתוך שלש מחיצות, מ"מ אף שלרבנן י"ל שזה רשות היחיד כיון שיש שלש מחיצות (ודלא כדביאיתי לעיל לדעתם), מ"מ כיון שאנו קי"ל שגם י"ל שאתו רבים ומבטלי מחיצתא, אז י"ל שהרבים מבטלים כח המחיצות ויש כאן רשות הרבים, ורק אם יש שלש מחיצות באופן שיש עיכוב לדריסת הרבים אז י"ל שאין כאן רשות הרבים שעכשיו יש שלש מחיצות ואין הרבים מבטלים המחיצות, אלא אדרבה המחיצות מבטלות כח הרבים כיון שמצינו שיש עיכוב בהליכתם. ולכן עדיין י"ל שאף שיש שלש מחיצות שסובבות הרחוב או הפלטיא, מ"מ עדיין יש רשות הרבים שם כיון שאין עיכוב לרבים בזה, ואין סתירה לזה מהתוספות או הרשב"א כאן. ולכן מצינו שלדעת ר"י שסבר דבעינן רק שתי מחיצות לרשות היחיד לא בעינן עיכוב להליכת הרבים, ולדעת רבנן דבעינן שלש מחיצות אף בזה לא בעינן עיכוב להליכת הרבים, אלא רק כשאנו מצרפים דבריהם לחומרא, אז י"ל שמלבד השלש מחיצות בעינן גם כן עיכוב להליכת הרבים כדי לבטל כוחם שאל"כ אתו הרבים ומבטלי מחיצות.

אלא שעדיין יש להקשות על הרשב"א ודעימ', שהלא סבר הרשב"א שרבי יוחנן פסק כר"י ורבנן לחומרא, ואנו קי"ל כר"י יוחנן כמ"ש הרשב"א כב. בד"ה הכא, וכדביאיתי לעיל, ולכן איך אמר ר"י יוחנן "ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים", הלא ודאי שהיה שם בירושלים פלטיא, ולכן אף אם הדלתות ננעלות עדיין יש רשות הרבים בירושלים. ונראה שי"ל שר"י יוחנן איירי דוקא לגבי הרחוב בעיר, אבל לגבי הפלטיא ודאי הוא מודה שהיא רשות הרבים שאין דלתות העיר מעכבות קיבוץ העם מן העיר לתוך הפלטיא, משא"כ ברחוב שכל תכלית הרחוב היא הליכת הדרך והיא מהעיר לחוץ לעיר וכן להיפך, ולכן ודאי יש ביטול לזה ע"י נעילת הדלתות.

ז) וראיתי בחזון איש אור"ח ס"קז. אות ג. שהוא הקשה על התוספות הנ"ל בעירובין כב. וכתב, "לכאורה אינו מובן כיון דבין המחיצות רה"י גמורה וזה האמצע המפולש מד' צדדין הוא מפולש לרה"י, ומאי שייך ביטול מחיצות שבין האמצע לרה"י א"צ מחיצות והצו"ה שבין ב' המחיצות אינו מתבטל, ואולי לזה כיון הריטב"א שכתב על דבריהם

יותר מעשר שאז צריך צה"פ ע"ש. הרי זה כלשון האחיזה, ולכן נראה כמו שפירשתי שהוא סבר דלא אמרין אתו רבים ומבטלי מחיצתא. וזה כמו שיטת החז"א בס"ק. אות ה. שכתב, "ונראה דכל שיש ג' מחיצות לא אמרין תו דאתו רבים ומבטלי מחיצתא דג' מחיצות של עומ"ר עדיף משם ד' מחיצות ולא מצינו חילוק בין ג' מחיצות לד' לענין דאורייתא". ואף בזה החזו"א אזיל לפי שיטתו לעיל מזה באות ד. שהוא כתב, "ולענין הלכה נראה דנקטין דבשם ד' מחיצות ל"א אתו רבים ומבטלי מחיצות כר"א כ. ודלא כר"י". ועוד מבואר באחיזה הנ"ל שהחזו"א הסכים עמו לגבי עיר פריז, ולכן נראה ששניהם סברו דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא.

אלא כבר הוכחתי בח"א ס"עו. שאין לסמוך על סברת הרב המגיד בפירושו בדעת הרמב"ם שסבר שההלכה כר"א, אלא העיקר בזה כרוב הראשונים שסברו אתו רבים ומבטלי מחיצתא וכן נראה דעת השו"ע, ועוד לדעת הרשב"א והמאירי אף הרמב"ם סבר כן ודלא כהרב המגיד בזה. ולכן אף בעיר שיש עומד מרובה על הפרוץ עדיין י"ל שיש רשות הרבים שם אם יש רחוב של טז' אמות שהוא מפולש ששפיר י"ל אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ובפרט שיש גם כן בעיירות שלנו הדין של פלטיא כדביארתי לעיל.

סימן לב.

שאלה: האם תבשיל שנתבשל בפסח בכלי שכבר נתבשל בו קודם פסח מאכל שיש ספק אם יש בו קצת חמץ, מותר בפסח להאשכנזים. ואם צריך להגעיל הכלי.

תשובה: (א) כך היה המעשה קודם פסח, אשה אשכנזית אחת בשלה תבשיל בכלי של פסח, ואחר כך אמרו לה שיש ספק אם אותו מאכל יש בו קצת חמץ או לא, ואחר מעת לעת היא שואלת שתי שאלות, האם מותר לבשל בכלי זה מאכלים אחרים לצורך פסח בין קודם פסח או בין בפסח עצמו, או שמא יש איסור של נתינת טעם חמץ במאכל, ועוד אם צריך להגעיל הכלי.

לכאורה נראה שכיון שפסק הרמ"א בס"תמז. י. שנותן טעם לפגם אסור בפסח, לכן אף אחר מעת לעת התבשיל שנתבשל בכלי זה אסור. ואף שכתב הרמ"א שם בסע"ב. שבערב פסח משש שעות ולמעלה נותן טעם לפגם מותר, מ"מ י"ל שזה לבשל בערב פסח אחר שש שעות וקודם ליל

אמנם מלבד ע"ש. ועיין עוד מה שכתבתי בח"א ס"עז. אות ח. שיש לפרש דברי המ"א באופן שאף הוא מודה דלא בעינן ששים רבוא ברחוב. הרי אף לאלו שסוברים דבעינן ששים רבוא לעשות רשות הרבים ובלי הששים רבוא עדיין יש רשות היחיד, מ"מ עדיין אמרין אתו רבים ומבטלי מחיצתא. ולכן הכי י"ל לר"י שאף שבתוך שני צדדי הרחוב יש רשות היחיד מ"מ עדיין אמרין אתו רבים ומבטלי מחיצתא. ועוד אף לגבי המקום באמצע הפילוש שפיר י"ל שהפליטא רשות הרבים אף שיש רשות היחיד מכל ד' צדדים כיון שאין עיכוב כאן להתקבצות העם בפלטיא ע"י הרשות היחיד בכל צד. ולכן לא ראיתי קושיא על שיטה זו.

(ח) **ולכן** נמצא שאף אם יש עומד מרובה על הפרוץ בחומת העיר עדיין אמרין שיש רשות הרבים בתוך העיר, אם יש רחוב מפולש של טז' אמות שממה נפשך בין אם אמרין שאתו רבים ומבטלי כל המחיצה או בין אם אמרין שיש ביטול רק ברחוב עצמו, מ"מ מצינו שהרחוב רשות הרבים. וכל זה למ"ד דלא בעינן רחוב בלי עיקום לעשות רה"ר וכן נראה דעת מרן בשו"ע ס"שמה. שהוא לא הזכיר כלל תנאי זה. אלא אף להראשונים שסברו דבעינן רחוב בלי עיקום לעשות רשות הרבים מ"מ הלא בכל עיר יש כמה מקומות של חנויות שכל המוכרים והקונים נמצאים שם, ויש בזה דין של פלטיא ואף בתוך חומה עדיין י"ל שזה רשות הרבים. ולכן אין להתיר הוצאה בעיר כזו בצורת הפתח על הרחוב או על הפלטיא כיון שי"ל אתו רבים ומבטלי מחיצתא.

וראיתי באחיזה ח"ד ס"ח. שהוא כתב לגבי עיר פריז, "דפריז ישנן ג' מחיצות מה"ת בכל ג' רוחות וגם ברוח הרביעית יש מחיצה בערך שלישי, א"כ לפ"ז אין לעיר פריז דין רה"ר מן התורה לכו"ע והגם שיש הרבה פרצות ע"י הגשרים העוברים את הנהר, מכ"מ אין הן אסורות מן התורה, כיון שהעומד מרובה על הפרוץ ורק מדרבנן אוסרת כל פרצה ביותר מעשר אמות וא"כ בודאי שיכולים לתקן כל פרצות אלו ע"י צוה"פ". ויש לדון בדבריו שהלא יש כמה רחובות בפריז שהם יותר מטז' אמות והלא י"ל אתו רבים ומבטלי מחיצתא אף בעומד מרובה על הפרוץ, אלא נראה שהוא סבר דבעינן רחוב ישר בלי עיקום לעשות רה"ר, ועוד י"ל שהוא סבר שי"ל דלא אמרין אתו רבים לבטלי מחיצתא כמ"ש הרב המגיד לדעת הרמב"ם. וכן נראה מהבית מאיר בס"שסד. ס"ב. בד"ה תו, שכתב "בעיר מוקפת שהעומד מרובה על הפרוץ מיד שפוסק לא אתו רבים ומבטלי מחיצות הרי היא רה"ר גמורה בד' מחיצותיה ואינה צריכה יותר לכולם אם לא שהשערים

פסח, אבל אם בישל בכלי זה בפסח עצמו, אז התבשיל אסור שנותן טעם לפגם אסור בפסח לדעת הרמ"א.

אלא נראה לענ"ד שאין זה נכון, ונראה שכוונת הרמ"א היא דהא דנותן טעם לפגם אסור בפסח הוא דוקא אם בתחילת פסח הוא נתן טעם לשבח, ואחר מעת לעת נעשה טעם לפגם, אבל אם קודם פסח כבר הוא נעשה טעם לפגם אחר מעת לעת, אז אף בפסח עצמו הוא מותר. ויש להסביר את זה, שכתב הרא"ש בע"ז סו. "יש אומרים דכל איסורין שהן במשהו לא אמרינן בהו דנ"ט לפגם מותר, דהא אין לך ביטול טעם יותר ממשהו באלף, אפ"ה אסרו רחמנא, וה"ה נמי נ"ט לפגם". וכן הוא בתשובות הרשב"א ח"א ס"רסב. בשם רבינו יצחק שכתב, "כל שאיסורו במשהו אין הפרש בין נ"ט לפגם לנותן לשבח, שאין מתירין נ"ט לפגם במה שאיסורו במשהו שאינו מחמת טעמו אלא מחמת חומר איסורו, וכיון שכן מה לנו אם הוא לשבח או לפגם הא איכא איסור". ועיין עוד בתשובתו בס"תצט. עיין עוד בזה בב"י בס"תמז. בד"ה ונ"ט לפגם.

ולפי זה יש לדון לדעת הרמ"א בס"תמז ד. לגבי הדין של חוזר וניעור שכתב, "ונוהגין כסברא הראשונה בכל תערובות שהוא לח בלח", דהיינו שאין אומרים בלח בלח חוזר וניעור. הרי לפי זה ק"ו בטעם לפגם בכלי שהוא עכשיו אינו טעם חמץ ואין בו ממשות כלח, שאין לומר חוזר וניעור. ולכן צ"ל שמ"ש הרמ"א שנותן טעם לפגם אסור בפסח הוא דוקא אם בתחילת פסח הוא נותן טעם לשבח, ורק אחר מעת לעת בתוך פסח נעשה טעם פגם.

ולפי זה יש להבין דברי הדרכי משה שם באות טו. שכתב, "דקודם איסורו לכו"ע בנט"ל שרי, וה"ה לאחר שש בערב פסח אם הוא לפגם שרי דמאחר דבטל בשישים דינו כשאר איסורים ומותר בנט"ל". מ"ש קודם איסורו, צ"ל שיש נותן טעם לפגם בתבשיל קודם פסח, ומותר לאכול אותו תבשיל בפסח עצמו, שא"א לפרש שמותר לאכול אותו תבשיל קודם פסח שהלא אין שום איסור כלל קודם פסח, ואין צ"ל דבר פשוט כזה. ועוד נראה שאף אם הביטול הוא בפסח עצמו מותר התבשיל כיון שאנו קי"ל אינו חוזר וניעור.

(ב) **אלא** לכאורה יש להקשות מסברא על מה שכתבתי, והוא שבשלמא שאם אמרינן הדין של אינו חוזר וניעור, אבל זה רק משום שיש ביטול בשישים, אבל הטעם לפגם בכלי עדיין קיים והוא אינו בגדר של ביטול בכלי, ולכן אם יש פליטת טעם זה בפסח עצמו, אז זה נחשב כטעם לפגם

בפסח עצמו שהוא אסור שאז באותו שעה חמץ אפילו באלף אינו מתבטל, ולכן אף לגבי הטעם לפגם י"ל שהוא אסור, ששאני טעם בכלי שהוא אינו מתבטל בשישים קודם בפסח. וכן יש לדייק בהג"מ בפ"א בשם הסמ"ק שכתב, "אם יודע שנוזהר מזה ויודע בודאי שהמחבת לא היתה בת יומא בעת שהתכו בו השומן מותר אפילו למאן דאסר נותן טעם לפגם בפסח, מ"מ זה הפגם נתינת פגמו היה קודם הפסח". הרי מוכח מסוף לשונו שדוקא אם נתינת טעם לפגם הוא קודם פסח יש להתיר, אבל אם יש נתינת פגם מכלי זה בפסח אז התבשיל אסור אף שהוא איירי בכלי שכבר היה בו טעם לפגם מקודם פסח. וכן כתב הב"י שם בד"ה ומ"ש רבינו בשם העיטור, וז"ל "הוי ליה נותן טעם לפגם קודם הפסח ומותר אפילו לדברי האוסרין נ"ט לפגם משום דפגם זה תחילת נתינת טעמו היה קודם הפסח". הרי למ"ד טעם לפגם אסור בפסח, יש להתיר נותן טעם לפגם רק אם נתינת הטעם בתבשיל היא קודם פסח, אבל לא בפסח עצמו, ודלא כדביארתי לעיל.

אלא שיש להשיב על זה, שמצינו ביו"ד קג. שאין ההיתר של נותן טעם לפגם הוא משום ביטול, דהיינו שהטעם נתבטל ברוב ההיתר או בשישים, אלא אף אם האיסור הרוב עדיין נ"ט לפגם מותר. וכן הוא במרן שם שכתב, "ואם אין שם ממשו של איסור אלא טעמו בלבד אפילו איסור מרובה והיתר מועט מותר אם פוגם קצת". וכתב התה"ב שהטעם לדין זה הוא "לפי שאין כאן אלא טעמו ולא ממשו, ואע"פ שמשערים בכולו משום דמאי דנפיק מיניה לא ידעינן, השתא דאין בו הנאתו בנותן טעם אין אוסר תערובתו כלל". ע"ש בב"י. ולפי זה יש לדון, שאם אף שאין ביטול ברוב בטעם לפגם עדיין מותר התבשיל, לכן אף בדיני פסח י"ל הכי, והא דהתיר הסמ"ק הנ"ל משום נ"ט לפגם קודם פסח, הוא אף באופן שהתבשיל הוא המיעוט כנגד הטעם לפגם של החמץ. ולפי זה יש לשאול שאיך התיר הסמ"ק לאכול השומן בפסח, הלא מסתימת לשונו הוא התיר בכל אופן דהיינו אף אם השומן המיעוט ואין כאן ביטול, ואין מקום לומר שאינו חוזר וניעור בלי ביטול. אלא צ"ל שאין היתר הסמ"ק תלוי בביטול כלל, אלא כל שהוא נ"ט לפגם קודם פסח בשעת היתר אינו חוזר להיות איסור בפסח עצמו כיון שכבר פרח האיסור מקודם פסח, משא"כ בבליעת טעם לשבח של חמץ בפסח שאחר מעת לעת נעשה טעם לפגם, שכיון שכבר חל שם איסור על הטעם לשבח אז אף הטעם לפגם נאסר. ולכן כמו שמצינו שאנו אמרינן אינו חו"נ לגבי ביטול, כמו כן אנו אמרינן בלי ביטול אם כבר פרח האיסור מקודם פסח שהוא אינו וחוזר בפסח.

בין הרמב"ם שסבר חו"נ ובין שאר פוסקים שסברו אינו חו"נ וז"ל, "דס"ל להרמב"ם דהיכא דנתערב ממשו קודם הפסח חוזר וניעור אע"פ שהוא בצונן ולא חזרו וחממוהו בפסח, אבל בטעמו ולא ממשו אם חזרו וחממו הכלי חוזר וניעור, או דבר שבלע מהכלי אם חזרו וחממו אותו דבר חוזר וניעור, אבל בצונן אינו חוזר וניעור. ושאר המפרשים סוברים דאינו חוזר וניעור אלא בממשו וכשחזרו לחממו, אבל אם לא חזרו לחממו אע"פ שיש שם ממשו של איסור מותר דאינו חוזר וניעור, ובטעמו ולא ממשו אפילו חזרו וחממו הכלי או הדבר שבלע הטעם מותר דאינו חוזר וניעור". הרי שלמ"ד דאינו חו"נ וכן דעת הרמ"א, אין הטעם בכלי חוזר אף בשעת בישול. וכל זה אף בטעם לשבח, אבל בנד"ד שהוא טעם לפגם ודאי י"ל שהוא אינו חוזר וניעור בפסח אף בשעת בישול וכדביארתי לעיל. (ואף שהשכנה"ג שם כתב לפרש דעת מרן לגבי נ"ט לפגם, מ"מ מה שהוא כתב לפרש המחלוקת בחו"נ הוא בכל אופן דהיינו אף בטעם לשבח ע"ש).

וכן מצינו במרן בס"תמז. ג. שכתב, "חטה שנמצאת בע"פ בתרנגולת מבושלת מותר דבטלה בשישים, אבל אם חממו התרנגולת בפסח בעוד שהחטה בתוכה חוזרת ליתן טעם בתוכה בפסח והוי במשהו". וכתב המ"ב בס"ק כב. "חוזרת ליתן טעם. ואפילו למ"ד בסע"ד. דאינו חו"נ היינו היכא שאין האיסור ניכר בעין אבל הכא החמץ בעין". הרי שרק אם יש חמץ בעין י"ל חו"נ ע"י בישול, אבל אם יש טעם בלבד אין לומר שהטעם חו"נ ע"י בישול. ולכן ה"ה בנד"ד שאין הטעם לפגם שהוא אינו בעין חו"נ בפסח ע"י בישול, וכמ"ש השכנה"ג הנ"ל.

(ד) ולפי פירוש זה נראה דהכי יש לפרש דברי הסמ"ק הנ"ל שכתב, "מ"מ זה הפגם נתינת פגמו היה קודם הפסח", דהיינו זה הפגם "ראוי" לנתינת פגם קודם פסח, ולכן אף בנתינת פגם בפסח עצמו עדיין התבשיל מותר. וכן מ"ש הב"י הנ"ל ש"תחלת נתינת טעמו היה קודם הפסח", פירושו שהכלי "ראוי" ליתן טעם לפגם קודם פסח, ולכן אף אם כלי זה נותן טעם לפגם בפסח הוא מותר.

שוב ראיתי בדבר משה הנ"ל בסוף תשובתו לגבי תבשיל שנתבשל בפסח בכלי שהיה נתבשל בו חמץ קודם פסח, שהוא כתב, "איך שיהיה לענין הלכה ודאי דלדעת מרן ז"ל ודעימיה דפסקו דנ"ט לפגם מותר גם בפסח עצמו ה"ה דתבשיל זה מותר, אבל לדעת הפוסקים דנ"ט לפגם מותר היינו דוקא קודם הפסח אבל בתוך הפסח אסור, א"כ ה"ה דתבשיל זה אסור". ולענ"ד נראה שזה אינו, אלא שאף

ויש לדמות זה להא דמצינו בע"ז עו. לגבי נותר קודם שעת האיסור שהוא היתרא בלע, ופירש"י "שכשנעשה נותר לא הוי איסור בעיניה שבתוך דופני הכלי היה בלוע ומעולם לא הוכר איסורו". וכן י"ל בנד"ד שכשנעשה הנ"ט לפגם איסורא הוא כבר בתוך דופני הכלי ולא הוי איסור בעיניה, והוא אינו חוזר וניעור. וכן הוא בריטב"א בפסחים ל. בד"ה אמר, שכתב לגבי חמץ קודם פסח, "דהיתרא בלע ולא חל עליה איסור חמץ כ"כ בבלוע". ואף שיש מן הראשונים שסברו שחמץ שמו עליו קודם פסח ואין לדמות אותו לנותר, עיין בריטב"א בע"ז שם ועיין במרן בס"תנא. ד. ובב"י שם לגבי שפודים ואסכלאות, מ"מ י"ל שכל זה בטעם חמץ לשבח בין יומו, אבל אם כבר נעשה טעם לפגם אחר מעת לעת וגם הוא קודם פסח שפיר י"ל שאין טעם לפגם זה חוזר להיות אסור בפסח, כיון שכבר פרח האיסור ממנו. וכן ראיתי במהר"ם חלאוה בפסחים ל. בד"ה אמר רב, שכתב, "מיהו הא דאמרינן דמשהו לא פגים ה"מ כשנאסר מחמת משהו ולבסוף נפגם, אבל אם נתבטל קודם הפסח או בנותן טעם או בפגם כיון שנתבטל שוב אינו חוזר וניעור וכמו שאנו עתידין לכתוב בשם הראב"ד. ע"ש. וכן הוא בדבר משה ח"א או"ח ס"כט. בד"ה והנה, שכתב, "חמץ בפסח אינו חו"נ וה"ה בטעמו". הרי אף כשהטעם נפגם ואין בו ביטול בשישים קודם פסח, מ"מ הוא אינו חוזר וניעור בפסח.

ועוד מצינו לדעת הרא"ה כבדק הבית בדיני תערובת בד"ה בענין נ"ט לפגם, שכתב לגבי נ"ט לפגם "שאיין לך דבר שהותר מתוך שנפגם חוזר לאיסורו לעולם וא"א שלא יהא הוא בגופו פגום לעולם, ואפילו גורם לו דבר שלא יהא נרגש מ"מ הוא בעצמו פגום". ע"ש ועיין במאירי בפסחים ל. שכתב, "שכל טעם פגום אינו קרוי איסור אלא עפרא בעלמא". ועיין בדעת הרשב"א בתורת הבית שם. ולכן לפי זה שפיר י"ל שכיון שכבר פרח האיסור מנ"ט לפגם מקודם פסח אז א"א לאותו טעם לחזור בפסח להיות איסור. ואף שמצינו לדעת הרשב"א שאין נ"ט לפגם בגדר של אוכל שנפסד לגמרי כמבואר בתה"ב שם, וכן הוא בתשובתו בס"רסב. ותצט. שרק אם החמץ כעפרא דארעא הוא מותר ולא אם הוא רק נ"ט לפגם, מ"מ אם אמרינן שהתבשיל שיש בו נ"ט לפגם מקודם פסח הוא מותר באכילה בפסח עצמו, אז צ"ל שהטעם הוא מפני שהוא אינו חוזר וניעור וכדביארתי לעיל, אלא שלדעת הרשב"א אנו אמרינן חו"נ, ולכן לדעתו אף מאכל זה אסור, ועיין לקמן.

(ג) **שוב** ראיתי השכנה"ג בס"תמז. בהגהות ב"י אות ח. שכתב כמו שהסברתי לעיל. והוא כתב לפרש המחלוקת

וניעור ה"נ יש להחמיר לדעת ההגה". ולענ"ד שאה"נ שסבר ההג"ה שנ"ט לפגם אסור בפסח, מ"מ אף הוא סבר דלא אמרינן חו"נ ודלא כסברת הפר"ח, ולכן שפיר י"ל שאף לגבי טעם לפגם שהוא אינו חוזר וניעור, אך אם אין ביטול בשישים לטעם לפגם.

ולכן למסקנה נראה שלדעת הרמ"א תבשיל שנתבשל בפסח בכלי חמץ שכבר נפגם מקודם פסח, מותר וכ"ש לדעת רוב הפוסקים ומרן שסברו שנ"ט לפגם מותר אף בפסח עצמו. ונראה שאף מי שרוצה לחלוק על זה ונראה מהדבר משה הנ"ל, יכול להסכים בנד"ד שיש רק ספק חמץ שיש להתיר התבשיל.

ו) ועכשיו יש לדון אם צריך להגעיל הכלי. ובזה נראה לענ"ד שמצד הדין אין כלי זה צריך הגעלה, מכמה טעמים. בתחילה מצינו שלדעת הרשד"ם יו"ד ס"ל. אינו צריך להגעיל כלי שבלע ספק איסור תורה, ולדעת המהריב"ל ח"ג ס"ק. דף קו. כלי זה צריך הגעלה כמבואר בכנה"ג ביו"ד ס"א. הגב"י אות מ. ועיין בברכ"י יו"ד ס"קטו. אות ב. ונראה שיש להסביר סברת הרשד"ם לפי מ"ש הנו"ב תניינא יו"ד ס"נא. שהטעם שצריך להגעיל כלי שאינו בן יומו הוא רק גזירה דרבנן אטו כלי שהוא בן יומו, ולכן יש סברה לומר שאם האיסור שנבלע בכלי הוא רק מדרבנן אז י"ל שאין צריך להגעיל הכלי שאין גזרינן גזירה לגזירה. ולפי זה יש מקום לומר שאם יש ספק איסור תורה שנבלע בכלי י"ל שכיון שהעיקר הוא כדעת הרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן (וכן דעת הבה"ג והרי"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 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. ועיין מה שכבר כתבתי בח"א ס"כג. אות ט. אז ספק איסור תורה דומה לודאי איסור דרבנן ואין צריך להגעיל הכלי אחר מעת לעת, שאין גזרינן גזירה לגזירה. שוב ראיתי בתורת חסד או"ח ס"כ. אות ט. שכתב, "ועיקר הסברה בזה דהיכא שע"י גלגול נעשה דרבנן מחמירין בספיקו כיון שמתחילה חל הספק בדאורייתא וחזר הספק כודאי, י"ל

לדעת הרמ"א תבשיל זה מותר כיון שאין הנ"ט לפגם חו"נ בפסח אף ע"י בישול, וכמ"ש השכנה"ג הנ"ל.

ולכן לפי הנ"ל שפיר הוא לפרש בדעת הרמ"א שנותן טעם לפגם מותר בפסח אם טעם החמץ כבר נפגם קודם פסח. ואף שלא מצינו באחרונים שכתבו בפירוש כמו שפירשתי בדעת הרמ"א מלבד מה שכתב השכנה"ג הנ"ל, מ"מ בנד"ד שהוא רק ספק אם יש טעם חמץ בכלי, ודאי י"ל שאין לחוש שספק טעם לפגם חוזר וניעור בבישול בכלי בפסח עצמו.

ה) אלא שיש להקשות על זה ממ"ש הדרכי משה בס"תנב. אות א. לגבי הגעלה, "ונראה לי דאין להגעיל שום כלי בפסח אף שיש במים ששים נגד כל הכלי ואף שאין הכלי בן יומו מאחר דחמץ בפסח במשהו א"כ לא מועיל ששים, ונ"ט לפגם אסור בפסח א"כ יש לחוש שמא יחזור ויבלע הכלי מן הגעלה". ע"ש. לכאורה זה קשה שנראה מזה שאין להגעיל שום כלי בפסח עצמו, ואף כלי שהוא כבר אינו בן יומו מקודם פסח. והלא לפי מה שפירשתי בדעת הרמ"א אין איסור בנ"ט לפגם מקודם פסח אף בפסח עצמו, ולכן נראה שהגעלה בכלי כזה מותר, ודברי הדרכי משה הם סתירה לדברי. אלא נראה שאין זה קושיא, שיש לחלק בין הגעלה לכלי שאינו בן יומו שהדין חמור טפי, ובין התבשיל שנתבשל בתוכו בדיעבד שהוא מותר, וכן מצינו חילוק זה בראשונים ובכללם הרא"ש בסוף ע"ז שכתב, "ואם בשל בדיעבד בכלי שאין בת יומא הקדירה אסורה והתבשיל מותר, כי הקדירה היה בו איסור קודם שנפגם אבל התבשיל לא היה בו איסור מעולם. ועוד בתבשיל ליכא למיגזר דילמא אכיל בנתבשלה בבת יומא דהא לא שכיח לבשל בבת יומא הואיל ואסור לכתחילה אפילו כשאין בת יומא". הרי מצינו שדין הכלי הוא יותר חמור מדין התבשיל, ולכן אף בנד"ד י"ל שאה"נ שאין להגעיל בפסח עצמו כלי של חמץ שהוא נ"ט לפגם מקודם פסח, אף שאם הוא מבשל בכלי זה בפסח עצמו התבשיל מותר כיון שכשנעשה טעם לפגם עדיין אינו פסח.

וכל זה שכתבתי הוא לדעת הרמ"א שסבר נ"ט לפגם מותר קודם פסח ולא בפסח עצמו, וגם הוא סבר אינו חוזר וניעור, ולכן אין הטעם לפגם מקודם פסח חוזר להיות איסור בפסח, אבל נראה שלדעת הרשב"א שסבר נ"ט לפגם אסור בפסח עצמו, וגם הוא סבר שי"ל חוזר וניעור אז נראה שאף נ"ט לפגם מקודם פסח אסור בפסח עצמו. ועיין בפר"ח בס"תמז. ס"ק י. שכתב לגבי נ"ט לפגם, "אם נתבטל קודם הפסח, למאי דקי"ל להחמיר כמ"ד חוזר

וממילא זה הספק שלא נשחטה כראוי חזר להיות כודאי, ומש"ה שייך לאסור הכלים אף לאחר מעל"ע לכתחילה משא"כ בכלי הבלוע מספק טרפה דיש לנו להתירו אחר מעל"ע אף לכתחילה". עיין שם שהוא האריך לקיים שיטת הרשד"ם, ובסוף מסיק, "הפר"ח סתם כדברי מהריב"ל כאילו הם מוסכמים, וכבר כתבנו דבר זה במחלוקת שנויה בין מהריב"ל לרשד"ם וכיון דהדבר תלוי במחלוקת נלע"ד דמצינן שפיר לסמוך ארשד"ם להקל במילתא כדינא דנט"ל דאינו אסור רק לכתחילה." ע"ש.

(ז) ויש להוסיף על זה, שהלא מצינו שהמהריב"ל הנ"ל חולק על סברת הרשד"ם וסבר שאף בספק איסור מדאורייתא ואף לאחר מעת לעת צריך הגעלה. ועיין בזה במנחת יעקב בכללי ס"ס אות לב. וסברתו היא דספק איסור תורה שנתגלגל לאיסור דרבנן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא. מ"מ נראה לענ"ד שיש לומר בזה ס"ס מצד דאורייתא, דהיינו ספק אם יש כאן איסור או לא, ואת"ל שיש כאן איסור הלא מדאורייתא אחר מעת לעת הכלי מותר לכתחילה שאין איסור תורה בנ"ט לפגם. ומצד דרבנן י"ל שמא שאין כאן איסור כלל וספק דרבנן לקולא. וכבר כתבו האחרונים ס"ס כזה לחלק בין צד מדרבנן ובין צד מן התורה, עיין בברכ"י באו"ח בסוף ס"קפו. לגבי ספק באמירת ברכת המזון לנשים, ועוד אחרונים, וכבר כתבתי על זה במקומות אחרים.

ועיין בב"י ביו"ד ס"נז. לגבי הא דכתב הטור "כתב בספר המצות דספק דרוסה שנתערבה באחרות יש בה צד להתיר דהוי ס"ס דכל אחד ואחד שמא לא זו היא". וכתב הב"י שם בשם מצאתי כתוב לחלק בין אם נודע השני ספקות ביחד שיי"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, וכשנתערב בעדר הוי כמו ודאי דאורייתא שנתערב בעדר, אבל אם לא נודע לנו שדרס הזאב עד אחר שנתערב בעדר מודה שמותר מטעם ס"ס." ע"ש ועיין בשיטת הדר"מ שם, ועיין בש"ך בדיני ס"ס אות סג. ופר"ח אות מז. שיטתם. ועיין בזרע אמת הנ"ל שכתב "ונראה מדברי מרן ז"ל דמסכים לדברי המ"כ הנ"ל". ועיין באהל יוסף יו"ד ס"ל. שכתב שקבלנו עלינו דעת מרן בזה (אלא עיין מ"ש בזה הרב פעלים ח"א יו"ד ס"כב. בד"ה הנה). ולפי זה הכי יש לפרש דברי מהריב"ל, דהיינו שבתחילה נודע הספק במאכל

שזהו לדברי הרשב"א דספיקא דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, ולפי זה י"ל שכבר חזר הספק כודאי, שמתחילה היה הספק אסור מדאורייתא, משא"כ לדעת הרמב"ם דספיקא דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן י"ל דאף אם ע"י גלגול נעשה דרבנן ג"כ יש להקל בספיקו כיון דאף מתחילה כשהיה הספק בדאורייתא ג"כ היה אסור אז רק מדרבנן ולא שייך לומר שחזר הספק כודאי ומש"ה אף שאח"כ ע"י גלגול נעשה דרבנן ג"כ ספיקו מותר לדעת הרמב"ם. ע"ש. הרי לפי זה אם אנו אמרינן שהעיקר כהרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן, אז שפיר י"ל שאין כלים אלו צריכים הגעלה.

ונראה שהרמ"א סבר כהרשד"ם בזה שהוא כתב ביו"ד ס"קכב. ט. לגבי כלי סעודה של ישראל ביד עכו"ם, "כשחזר ולקח מן העכו"ם צריכים הגעלה, ודוקא אם שהו קצת אצל העכו"ם... וכל זה כשרוצה להשתמש בו ביום שנתנו לו דליכא אלא חדא ספיקא שמא נשתמש בו העכו"ם או לא, אבל אם לא לקחו מן העכו"ם עד לאחר זמן נוכל לומר אף אם נשתמש בו העכו"ם כבר נפגם ונשתתה מעל"ע... אזלינן לקולא ואין חוששין בדיעבד". ופירש הש"ך שם בס"ק ח., "דכיון שכבר נתנו ביד עכו"ם ולקחו ממנו אין חוששין בדיעבד ומותר להשתמש בו אפילו לכתחילה" ע"ש. וראיתי בזרע אמת יו"ד ס"יז. בד"ה אכן, שכתב על דברי הרמ"א, "הרי אע"ג דמעיקרא היה זה הכלי אסור משום ספק דאורייתא דשמא בלע איסורא, אלא מצד אחר בא לו להיות ספיקא דרבנן לפי שעבר מעל"ע, אזיל בה הרב לקולא". ע"ש. ובסוף הסכים הזרע אמת לדעת הרשד"ם והרמ"א וכתב, "נלענ"ד שצדק דברי החכם המתיר."

אלא שיש להקשות על זה ממ"ש הרמ"א ביו"ד ס"א. א. בשם תשובות הרשב"א בח"א ס"ריח. לגבי בדקו איזה שוחט ונמצא שאינו יודע הלכות שחיטה, "אבל אם לא נטל קבלה מעולם כל מה ששחט טריפה גם כל הכלים שבשלו בהן מה ששחט צריכין הכשר". וכתב הרשב"א הנ"ל שזה בגדר של ספק, וז"ל "איני רואה שום הכשר למה ששחט ולא לכלים שנתבשל בהם שאין כאן אלא חדא ספקא, ספק אירע לו אחד מאלו (פסולי שחיטה) או לא". הרי שאף בספק נבלה צריך להגעיל הכלים ואין מועיל לשהות מעת לעת, ודלא כדעת הרשד"ם הנ"ל והרמ"א בס"קכב. אלא שיש להשיב על זה ממה שראיתי בזרע אמת ביו"ד ס"לט. בד"ה וראיתי, שאף הוא הקשה כן ותירץ, "דבשלמא התם כיון דלא היה לזה השוחט חזקת ידיעה בתחילה א"כ נשארה הבהמה באיסורה דקי"ל בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה

ומה שכתבתי שאם האיסור פחות משש מהתבשיל אין כאן איסור תורה למ"ד טעם כעיקר מדרבנן, הוא לשיטת הרמב"ם שאין איסור של תורה עד שיהיה ממשו של איסור שם מלבד הטעם, דהיינו כזית בכדי אכילת פרס, כמבואר בהל"מ מאכלות אסורות פ"טו. ע"ש. ולדעת הרמב"ם זה אחד משש, ולדעת רש"י זה אחד משמונה, ופסק מרן כהרמב"ם באו"ח ס"תריב. ד ב"א בתרא ע"ש. וזה לפי מ"ש מרן באו"ח ס"תפז. שכזית היא חצי ביצה. ולכן העיקר בזה כהרמב"ם שלמ"ד טעם כעיקר מדרבנן אין איסור של תורה עד שיהיה אחד מששה של איסור בתערובת.

ואף שמצינו שהפר"מ בהקדמתו ליו"ד ס"פז. בד"ה טעם, כתב שאין לעשות ס"ס כזה וז"ל, "ולא מיחשב לס"ס שמא טעם כעיקר דרבנן ושמא יש ששים, וכל שיש ס"ס בדאורייתא ובדרבנן ספק א' שריא... אלא ודאי לדין לא מיחשב לספק פלוגתא כלל, דרבים הם האומרים טעם כעיקר דבר תורה, ודוקא בשקולין הוה ספק פלוגתא" ע"ש. מ"מ כבר כתבתי בח"א ס"קלד. אות ט. שאין דבריו מוכרחים, ומ"ש "ודאי לדין לא מיחשב לספק פלוגתא כלל, דרבים הם האומרים טעם כעיקר דבר תורה", אינו נראה לענ"ד שהלא כבר כתב מרן בב"י שלדעת רש"י והרמב"ם טעם כעיקר מדרבנן. וכן דעת הרמב"ן והרא"ה, כמבואר בבדק הבית בדיני תערובות, בית ד. שער א. בד"ה וטעם כעיקר, שאחר שהוא ביאר שכן דעתו הוא סיים דבריו וכתב, "זו היא שיטת מורי רבינו משה ז"ל וזויה מבהיק, ועליה ראוי לסמוך ולעשות מעשה לכתחילה". וכן הוא דעת הריטב"א בחולין צח: בד"ה רבא, שכתב, "ולכן שיטת רש"י היא נכונה, וכן פוסק מורי בשם רבו רבינו הגדול ז"ל דטעם כעיקר בחולין לאו דאורייתא". וכן דעת הר"ן שם. ולכן כיון שזה דעת רש"י והרמב"ם והרמב"ן והרא"ה והריטב"א והר"ן, איך כתב הפר"מ שדעתם "לא מיחשב לספק פלוגתא כלל", אלא ודאי שזה בגדר של ספק. ואחר זמן ראיתי בפר"מ בשער תערובות פ"ב בד"ה ואני, שנראה שאף הוא הרגיש שמחלוקת זו בגדר של ספק, אלא הוא כתב בדוחק "המנהג כר"ת ונהי דאין נכנס בגדר הספק פלוגתא דרבוותא" ע"ש.

ועוד מה שכתב הפר"מ בהקדמתו לבשר בחלב, "שדוקא בשקולין הוה ספק בפלוגתא", לענ"ד זה אינו, וכבר כתב הגט פשוט בכללים בסוף הספר כלל א. דהא דאמרינן לגבי מחלוקת הפוסקים אחרי רבים להטות, זה דוקא כשנחלקו פנים אל פנים, והרוב שמעו סברת המיעוט ועדיין נשארו בסברתם, אבל במחלוקת הפוסקים הוא לעולם בגדר של ספק שכיון שיש סברה לומר שאילו נושאים ונותנים פנים

ולכן הוא כמו ודאי איסור מן התורה, ולכן אין להתיר הכלי אחר מעת לעת, אבל י"ל שאם אין נודע שיש ספק איסור רק אחר שהוא כבר בישל בכלי אז כיון שכל הספקות באים כאחד אז אף המהריב"ל מודה שיש להתיר.

וכן מצינו בשער המלך בהל"מ מקואות כלל ו. שהוא הביא המהריב"ל הנ"ל ואחר שהוא הרחיב הענין הוא כתב, "הכלל העולה ממ"ש דעד כאן לא אמרינן דכל שנתגלגל הדבר להיות איסורא דרבנן לא חשבינן ליה ספיקא דרבנן אלא דוקא כשבאו זה אחר זה כההיא דספק דרוסה שנתערב... אמנם כל שבאו הספיקות כאחד... לכו"ע אמרינן ודאי דחשיב ספק דרבנן ואזלינן לקולא" ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שכיון שאשה זו לא ידעה שיש חשש חמץ בתבשיל אלא רק אחר הבישול אז שפיר י"ל שאין צריך להגעיל הכלי, כיון שהספיקות הנ"ל באו כאחד.

וכן נראה מהרב ברכות מע"ס. אות א. בדף קז. שכתב, "וכן ההיא דע"ז מא: ספק ספיקא הוא זה, ספק עבדום ספק לא עבדום ואת"ל עבדום שמא ביטלום, וזה הוא הלכה פסוקה בש"ט יו"ד ס"קמא. ב. ע"ש. והכא נמי הספיקות הם מופרדים מאליהם דמקודם בהיותה שלימה חל עליה איסור שמא נעבדה, ואח"כ כשנשברה חל עליה הספק השני שמא ביטלום, הנה העולה מכל זה דהיכא דס"ס הוא בגוף אחד לא בעינן שיהיו הספיקות שאי אפשר להפריד זה מזה, נמצינו למידן מכל האמור לדעת הרמב"ם ולדעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו דאפילו היכא דאפשר להפריד הספיקות אפ"ה חשיב ס"ס ורק צריך שיהיה בגוף אחד. ע"ש. הרי אף כאן בנד"ד י"ל שאף שהספק איסור הוא קודם הבישול אחר מעת לעת והם נפרדים, מ"מ הכא שהאשה יודעת רק אחר הבישול אז אף שהספיקות מצד עצמם נפרדים, מ"מ עדיין זה ס"ס כיון שבשעת ידיעה הם באים לאשה כאחד.

ח) ועוד יש להתיר הכלי מטעם אחר, והוא שאף שמצינו שהמבי"ט והמהריב"ל חולקים על הרשד"ם כמבואר בכנה"ג שם, מ"מ י"ל כאן ס"ס אחר להתיר הכלי, וגם כאן יש לחלק בין הצד מדאורייתא והצד מדרבנן, דהיינו י"ל שמצד דאורייתא יש ס"ס, ספק אם יש כאן איסור כלל ואת"ל שיש כאן איסור חמץ אז י"ל שכיון שהאיסור הוא פחות משש בתבשיל (כמבואר בשאלה שיש חשש של "קצת" חמץ) אז שמא ההלכה כהרמב"ם ורש"י ודעימיה שטעם כעיקר הוא רק מדרבנן ואין כאן איסור תורה כלל. ומצד דרבנן י"ל שמא שאין כאן איסור כלל, וספק דרבנן לקולא, ואין צריך להגעיל כלי על ספק איסור דרבנן. ולכן על פי ס"ס זה אין צריך להגעיל הכלי.

מרן בס"תנא. ו. "כל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו, הלכך קערות אע"פ שלפעמים משתמשין בהם בכ"ר על האש כיון שרוב תשמישן הוא בעירו שמערה עליהם מכ"ר כך הוא הכשרן." ועוד י"ל שביאר לנו הרשב"א בתשובתיו בס"תא. שספק ספיקא עדיף מהדין של רוב. וכך לשונו שם, "ותדע לך עוד דהא ספק ספקא עדיף כרוב, ואפשר דאליהם התרו יותר מרוב, והא רבי יהושע (כתובות יד.) לגבי יחוסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספיקא." ע"ש. וכן הוא בשער המלך בהל" מקואות כלל ג. ע"ש, וכן הוא בתשובות רעק"א בסוף ס"לז. בד"ה עדיין, שכתב, "ממילא מוכח דספק ספיקא עדיף אפילו מרובא דאיתא קמך" ע"ש. ובזה אתי שפיר מה שהקשה הרעק"א שם למ"ד דאמרינן ס"ס לקולא אף באיתחזק איסורא, שהלא אם ס"ס כרוב בלבד אז יש לצרף המיעוט להחזקה והוי פלגא כנגד פלגא והוא אסור, אלא צ"ל שס"ס עדיף מרובא ע"ש. ולפי זה ק"ו הוא שאם אזלינן אחר הרוב כדי לומר שאין צריך להגעיל הכלי אף לכתחילה אז ק"ו שיש לילך אחר ס"ס. ואף שמצינו שהרמ"א בס"תנא. ו. הנ"ל כתב שהמנהג להחמיר לחוש למיעוט לגבי תשמיש הכלי, מ"מ זה רק בגדר של חומרא וכמ"ש המ"ב שם בס"ק מז. שבדיעבד סמכינן אדעה ראשונה. וידוע שכל מה שאנו מתירין בדיעבד הוא מפני שכן הוא מעיקר דין. וכעין זה כתב הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת שכתב, "לפעמים כתבתי להקל בהפסד מרובה והוא מטעם כי באותן המקומות היה נ"ל כי היתר גמור הוא אליבא דהילכתא רק האחרונים ז"ל החמירו בדבר, ולכן כתבתי שבמקום דלא אפשר יש להעמיד הדבר על דינו." משמע מזה שדבר שהוא מותר רק בהפסד הוא מותר לגמרי מצד הדין, וכן י"ל בדבר שהוא מותר בדיעבד. ולכן אם כן הוא ברוב י"ל שבס"ס שהוא יותר חזק, אף הרמ"א מודה שיש לסמוך עליו ואף לכתחילה, ואין צריך להגעיל הכלי בנ"ד.

(י) ויש לבאר עוד טעם להתיר הכלי בלי הגעלה, והוא על פי מה שמצינו בתוספות פסחים ל. שכתוב בגמרא שם, "אמר רב קדירות בפסח ישברו, ואמאי, לשהינהו אחר הפסח וליעבד בהו במינו." וכתבו התוספות בד"ה לשהינהו, "תימה לר"י נהי דסבירא לן דטעמא דחמץ בקדירה חשיב משהו שאין רגילין להשתמש הרבה ביחד, מ"מ הא תנן אין מבטלין איסור לכתחילה ואפילו איסורא דרבנן אין מבטלין דאם לא כן מה הועילו חכמים בתקנתם שאסרו עד ששים הואיל שיכול להוסיף ולבטל... ור"י מפרש דכיון שהקדירות של חרס הן אם יהיו אסורין ואין להם תקנה זה חשוב דיעבד, ואע"ג דלענין איסור קדירה שאין בת יומא אסרינן לה אע"פ שאין לה תקנה, משום דהתם בלע איסור הרבה אבל הכא

אל פנים אפשר הרוב מסכים להמיעוט. ע"ש. וה"ה בנ"ד. ועוד דעת רוב הפוסקים היא שיש לצרף סברת המיעוט לס"ס כמו שכתב הזבחי צדק בס"ק. בכללי ס"ס אות קנח. וז"ל, "ספק ספיקא עבדינן אפילו כשהמחלוקת היא מיעוט נגד הרוב, ואפילו נקבעה הלכה כהרוב וסברת המיעוט היא סברה דחוייה, אפילו הכי עבדינן ספק ספיקא." ע"ש שכן דעת כמה פוסקים, וכן הוא בכה"ח בכללי ס"ס אות ד. ע"ש. ולכן ודאי יש לצרף סברת האומרינן טעם כעיקר דרבנן לס"ס. ועוד נראה בזה שהפר"מ אזיל כשיטת הש"ך שסבר דבעינן ספק שקול בשני ספיקות לעשות ס"ס כמבואר בש"ך ביו"ד ס"קכט. ס"ק כח. אבל דעת הטור ומרן שם בס"קכט. יא. היא שאם ספק אחד שקול יש לצרף איתו ספק שאינו שקול, וכן העיקר וכבר ביארתי כל זה בח"א ס"קלב. ע"ש. ולכן ודאי שספק טעם כעיקר דרבנן ראוי לצרף לס"ס. ועיין עוד מה שכבר כתבתי בזה ובדעת מרן בח"א ס"קלד. אות ט. ואילך.

ולפי זה כיון שאם יש חמץ באותו מאכל בנ"ד הוא ודאי פחות משש מהתבשיל, ולכן שפיר י"ל כאן ס"ס הנ"ל כדי לומר שאין חמץ נבלע בתוך הכלי, ואין צריך להגעיל הכלי. ויש לידע שלדעת הרמב"ם אף לגבי חמץ י"ל שפחות מאחד משש אין בו איסור תורה כמו שמצינו בשאר איסורים, וכן כתב הרמב"ם בהל" חו"מ פ"א. הל"ו. "אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ אבל עירוב חמץ כגון כותח הבבלי... אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת... במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים הוא שלוקה מן התורה אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים אע"פ שאסור לו לאכול אם אכל אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות." הרי שבפחות מאחד בשש אין בו איסור תורה. וכבר האריכו המפרשים והאחרונים לבאר דעת הרמב"ם כאן והענין של טעם ואין בו ממש לגבי חמץ, עיין בדבריהם, ועיין בערוך השולחן בס"תמב. אות ט. שאף המחלוקת לגבי טעם כעיקר לגבי שאר איסורים שייך לגבי טעם חמץ.

(ט) ועל פי הנ"ל י"ל עוד ס"ס, דהיינו שמא ההלכה היא כהרשד"ם הנ"ל שאין צריך להגעיל הכלי כיון שהוא בגדר של ספק ואף בספק איסור תורה, ואת"ל שאין ההלכה כמוהו אז י"ל שמא שיש לסמוך על הס"ס הנ"ל שכתבתי יש לסמוך על המ"ד שטעם כעיקר רק מדרבנן, ודלא כהפר"מ ולכן אין צריך להגעיל הכלי. ואת"ל שאין לסמוך על ס"ס זה כיון שהיא יכולה להגעיל הכלי להוציא את נפשה מפלוגתא, אף בזה י"ל שאין שום צורך לעשות כן, וזה מפני שמצינו שבהגעלה יש לילך אחר הרוב כמ"ש

לו תקנה ע"י הגעלה הוא כמו ודאי איסור בכלי שאין לו תקנה, דהיינו שאין לחוש למבטלין איסור לכתחילה. ולכן לפי זה יש מקום לומר שכיון שהכלי בנד"ד בלע רק ספק משהו כיון שאין חמץ דומה לשאר איסורים כמו שכתבו התוספות, וכיון שהוא אחר מעת לעת, אז יש להתיר לבשל בכלי זה בלי הגעלה בפסח עצמו אף שאפשר לתקן כלי זה ע"י הגעלה, ואין לחוש למבטלין איסור לכתחילה.

(יא) מ"מ עדיין יש לדון במה שכתבתי שספק משהו בכלי שיש לו תקנה דומה לודאי איסור משהו בכלי חרס שאין לו תקנה, לגבי החשש של אין לבטל איסור לכתחילה. ולענ"ד כן הוא ש"ל שכמו שמצינו ביו"ד ס"צט. שאין לבטל איסור לכתחילה אלא רק בדיעבד יש להתיר הביטול, כמו כן י"ל שאם יש רק ספק אם יש שם איסור או לא, אז יש להתיר לבטל לכתחילה, שמה שיש להתיר בודאי איסור רק בדיעבד, יש להתיר בספק איסור אף לכתחילה. אלא שיש להקשות על זה לפי מ"ש הש"ך ביו"ד שם בס"ק ז. לגבי האיסור לבטל לכתחילה, 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 שבשלמא למ"ד שיש רק איסור דרבנן לבטל איסור לכתחילה שפיר י"ל שאם יש רק ספק איסור אז י"ל ספק דרבנן לקולא ויש לבטל האיסור וכמו שביארתי לעיל, אבל לדעת הראב"ד עדיין י"ל שאם יש ספק איסור תורה כאן אז יש לילך לחומרא ואין לבטל האיסור לכתחילה.

אמנם יש להשיב על זה, וי"ל ס"ס 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. ועוד מצינו בפר"ת בס"צט. בס"ק ה. שכתב שאף למ"ד שיש איסור לבטל איסור לכתחילה, מ"מ מותר לבטל ספק איסור כיון שאם ביטל בשוגג התבטיל מותר מן התורה כמו כן י"ל שמותר לבטל ספק איסור, ואף איסור דרבנן ליכא ע"ש. הרי לפי זה שפיר הוא לבטל ספק איסור תורה לכתחילה, והוא דומה לבדיעבד לגבי ודאי איסור תורה כמו שכתבתי לעיל לגבי הגעלת הכלי של חמץ.

ליכא אלא משהו והואיל ושלם במינו הוא יכול לבטל וכדיעבד דמי". ויש לדון בזה, ונראה שכל האיסור של בישול בכלי אחר מעת לעת הוא מפני שבזה הוא מבטל הטעם לפגם בכלי במאכל, ולכן כדי להציל את עצמו מאיסור זה צריך האדם להגעיל הכלי תחילה. וחידוש לנו הר"י שבכלי חרס שלא שייך בו הגעלה יש להתיר לבשל בכלי לכתחילה כיון שלגבי חמץ אנו אמרינן שהכלי בלע רק משהו ואין חמץ דומה לשאר איסורים שבהם הכלי בולע הרבה. וכן סברו שאר ראשונים שהחמץ בכלי הוא רק משהו, אלא שהתוספות כתבו דהטעם הוא מפני שאין רגילין להשתמש הרבה ביחד, והרמב"ן שם כתב שהטעם הוא מפני שע"י רחיצת הכלי אחר בישול נשאר רק משהו נבלע בכלי. מ"מ נראה שלכל הדעות אף בשאר כלים מלבד מכלי חרס כגון כלי מתכת בנד"ד שייך סברה זו, שהלא מצינו שלפעמים החרס בולע יותר כדמצינו לגבי חרס הדרני בע"ז לב. ע"ש, ולכן כ"ש שבכלי מתכת יש רק חמץ משהו נבלע בכלי.

ונראה שכל היתר זה הוא רק לאחר פסח, אבל בפסח עצמו אף שיש רק משהו בכלי ואף שיש רק נ"ט לפגם, מ"מ עדיין אסור כיון שמשוהו אסור בפסח עצמו, וכמ"ש הריטב"א שם בד"ה אמר רב, "אבל בתוך הפסח שדינו במשהו הרי יש בו שיעור כדי לאסור". וכן הוא במאירי שם שכתב בד"ה מאחר, "שכל שאיסורו במשהו אין מבטלין משהו שלו לכתחילה אפילו בלוע ופגום, גזירה פגום אטו שאינו פגום, והילכך לדעתו (לדעת רב) כל בזמנו בין במינו בין שלא במינו אין מבטלין אותו לכתחילה". ע"ש. הרי בפסח עצמו אין מועיל משהו ופגום שיש לגזור אטו אינו פגום וכמו שמצינו בכל דיני הגעלה שיש לגזור אינו בן יומא אטו בן יומא.

אלא לפי זה יש לדון לגבי כלי שבלע רק ספק איסור כמו שבנד"ד, וי"ל שלא גזרו ככה"ג שכיון שכל האיסור של משהו בפסח הוא רק איסור מדרבנן, וכן אף למ"ד שנ"ט לפגם אסור בפסח זה רק מדרבנן, ולכן כיון שיש ספק בתרי דרבנן, ודאי יש להקל אף לכתחילה. וכן י"ל לדעת הרמ"א שכתב בס"תמז. י. שנ"ט לפגם וגם משהו אסור בפסח, שאף הוא מודה שבספק יש להקל כמו שביארתי, וכן הוא בר"ן בפ"ק דפסחים בד"ה כיון, שביאר שלדעת הרי"ף אזלינן לקולא בספק משהו.

ועוד י"ל שאף שהר"י בתוספות סבר שרק בכלי חרס התירו כיון שאין לו תקנה וזה כמו בדיעבד, מ"מ נראה שכל זה בודאי יש איסור חמץ בכלי, אבל י"ל שאם יש רק ספק בכלי אז זה דומה לבדיעבד, וספק איסור בכלי שיש

וכדאמר. ע"ש. נראה שדעתו דבעינן שני טעמים להתיר הביטול, דהיינו ספק איסור וגם שהוא אינו מתכוין לבטל, ולכן רק בטעם 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 לביטול, 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 התה"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 לפנייהם 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 בשישים 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 תולעים ברחיים של יד הוי בגדר של ודאי שכיון שזה רחיים קטן אין מקום שם להציל התולעים. וכן הוא, שמ"ש התה"ד הס"ס זה הוי רק לגבי רחיים גדול שיש בו אפרכסת, והתה"ד לא איירי כלל לגבי הרחיים של יד. ולכן מ"ש הש"ך ס"ס זה של התה"ד אחר שהוא איירי ברחיים של יד, זה חוזר על הרחיים הגדול של התה"ד ולא איירי ברחיים של יד, אלא שהש"ך למד מזה שאף ברק היתר אחד מועיל, דהיינו כגון שאינו מתכוין לבטל, אבל מוכרח הוא לומר שלגבי הרחיים של יד שזה בגדר של ודאי. הרי מבואר מדין רחיים של יד, שרק בטעם אחד יש להתיר.

שוב מצאתי שכתב הכנה"ג שם באות צה. בשם הש"ך "דלפי טעם אחרון שנתן הרב בעל תה"ד מותר לטחון

וכן ראיתי בש"ך בס"קיד. בס"ק כא. שכתב לגבי ההיתר לאכול הכרכום, "דלא שייך כאן מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יש כאן שום איסור." הרי שהוא סבר דלא אמרינן אין מבטלין 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 הוא רק מדרבנן.

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 התה"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. ולכן מכל זה נראה שאין צריך להגעיל הכלי שיש בו ספק משהו של חמץ, שזה דומה לבדיעבד ולא שייך לומר אין מבטלין איסור לכתחילה.

(יב) **אלא** שראיתי בשפ"ד ביו"ד ס"צט. באות ז. שסבר שאין לבטל ספק איסור לכתחילה, ואחר שהוא הביא התה"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 כוונתו אלא לטחנן, ובחמאה של נכרים מותר לבשל שאני אומר שילכו הצחצוחין ע"י האש ואת"ל ישאר כיון שאין בכוונתו לכך לא הוי מבטל, משא"כ בספק איסור תורה

הבירור וקול הנדנוד יש ספק אחד של שמא אין שם תולעים אבל בחד לחד 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 אחד. ולכן מצינו מכל זה שאף ברק טעם אחד של אינו מתכוין לביטול 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 כדנראה 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 הרחיים של יד בכלל. ולכן נראה שהעיקר פירוש בזה הוא כהחכמת אדם. ועיין מה שכבר כתבתי בענין זה בח"א ס"קל. וכן נראה מהש"ך ביו"ד ס"צב. בס"ק ח. שמותר לבטל ספק איסור לכתחילה שהוא כתב, "כיון דלא נודע לאיזה נפל הרי נכנס כל הקדרה בספק ואין כאן משום מבטל איסור". הרי כאן הוא מכוין לבטל ויש רק ספק אם יש שם איסור או לא, ואין להאריך בדעתו שם.

ולפי זה יש לדון שכיון שמצינו שלדעת הש"ך שלא בעיני השני טעמים להיתר הביטול 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. ומה שכתב השפ"ד שם שאין לעשות כן משום מ"ש המנ"י בכללי ס"ס אות לג. וגם משום שאין לעשות ספק דרבנן בידיים, אף זה אינו מוכרח כמו שכתבתי במקום אחר (עיין לקמן ביו"ד) ע"ש. ושוב ראיתי בערך השולחן ביו"ד ס"צט. אות ו. שהוא כתב שספק איסור מותר לבטלו לכתחילה ע"ש.

(ג) **ולפי** זה בנד"ד י"ל שכמו שבדיעבד יש ביטול לודאי איסור, כמו כן י"ל שאף לכתחילה מותר לבטל ספק איסור תורה. ולכן נראה שאין צריך להגעיל כלי זה שיש ספק חמץ בלוע בתוכו, וכמו שנראה מהתוספות בפסחים הנ"ל שאין צריך להגעיל כלי חרס אחר פסח כיון שהוא כבדיעבד ויש בו רק משהו. ולכן יש לדמות ודאי איסור משהו של חמץ בדיעבד, לספק איסור משהו לכתחילה.

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 בשישים". הרי שזה כמו שביארתי שברחיים של יד אין הביטול 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 בשישים 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 להיתר ברחיים של יד, וזה אף שאין בזה הספק של שמא 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 שיי"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 לחדר 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 מתולעים כמאן דליתא הוא ולא מיקרי 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

עמא דבר. הרי לדעתו נ"ט בר נ"ט בחמץ מותר קודם פסח.

וכן נראה דעת הבעל העיטור, הובא דבריו בטור בס"תמז. שמה שחמץ אסור הוא "דוקא חמץ דאיתיה בעיניה, אבל גיעול היוצא מדופנו של כלי לענין דבש ושמן של עו"ג בפסח, וכן מליחת בשר שנעשה לפני הפסח ולא נזהרו במליחתו בטל הוא, וכמה ימים נהג בו אדונינו איסור והמחמיר תבא עליו ברכה". הרי נראה מזה שמ"ש "גיעול היוצא מדופנו" הוא נ"ט בר נ"ט דהיתרא שמותר. וכן פירש הב"י שם לדעת בעל העיטור, "נראה שטעמו משום דלא דמי חמץ לשאר איסורין שפליטת הכלים אוסרת, דשאר איסורין פליטת הכלי נבלע בהיתר בשעת איסורו, אבל חמץ דכי בלע מפליטת הכלי בזמן היתירו הוא הלכך מאחר שאינו בעין אינו חשוב ובטל הוא, וזה טעם היתר בשר יבש וגבינה שנמלחו קודם הפסח". ע"ש. (וכתב הב"י עוד פירוש, דהיינו משום נ"ט לפגם ע"ש). וכן ראיתי בכנה"ג בהגהות הטור, שכתב על דברי בעל העיטור, "נראה שטעמו משום דהוי נ"ט בר נ"ט להיתרא".

וכן מצינו סברה זו בדרכי משה בס"תמז. אות יא. לגבי בליעת טעם חמץ מכלי מקודם פסח, "אף אם היו הכלים חמוצים מ"מ אינו אלא נ"ט בר נ"ט ועדיין היתר דשרי כדאיתא לקמן ס"תנא. וס"תנב. והכי קי"ל כדאיתא ביו"ד ס"צה". הרי לדעתו שמצד הדין נ"ט בר נ"ט מותר קודם פסח, דהיינו אף בכלי בן יומו.

(ב) אלא ראיתי במשפטים ישרים בס"עז. שהקשה על סברה זו של נ"ט בר נ"ט לגבי חמץ וכתב, "תמיד הוקשה לי בתבשיל שנתבשל קודם פסח בכלי חמץ אמאי לא יהיה מותר לאכלו בפסח דהו"ל נ"ט בנ"ט דהיתרא. ועיין ס"תמז. ה. בהג"ה. ועכשיו בלמדי מסכת חולין ראיתי שודאי מין הדין אסור דהא דדגים שעלו בקערה מותר לאכלם בכותח הוא דאמרינן דטעם שני דהיתר לא יתן בג', ולכן אף דדגים אית בהו טעם בשר, דהא משנה ערוכה היא קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם, מ"מ הדגים לא יתנו טעם בכותח והאי לחודיא קאי והאי לחודיא קאי ועיקר האיסור הוא שיתערב טעם הבשר בכותח, הא לאו הכי אע"פ שאסרו חכמים לאכול חלב עם בשר ביחד לא אסרו אלא בשני דברים שאם נתבשלו יחד יבא לידי איסור דאורייתא ע"י עירובם, וא"כ בתבשיל שנתבשל קודם פסח שיש בו טעם ב' אסור לאוכלו בפסח, דהא הטעם ב' יש בו ממש ואין הכי נמי אם אותו תבשיל לא היה בו חמץ אלא שקיבל טעם

ואף בפסח עצמו כלי זה מותר כיון שאין לגזור ספק נ"ט לפגם אטו ודאי נ"ט לפגם או נ"ט לשבח.

ועוד י"ל בזה, שהלא בשעת בישול בכלי זה אין הכוונה לבטל איסור כלל אלא רק לבשל המאכל, ולכן מצינו שמלבד הטעם שיש כאן רק ספק איסור של חמץ, יש גם הטעם שאין כוונה לבטל האיסור, ולכן מצינו שאף לדעת השפ"ד הנ"ל יש להתיר. וכן מצינו בראשונים שבישול בכלי איסור נחשב כאינו מתכוין לבטל האיסור. וכן הוא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג בס"קצ. שכתב, "דשאני קדרה שאינו מכוין לפליטתה רק לתבשיל שבה". וכן הוא בר"ן בע"ז לג: ד"ה איבעיא להו, שאף אם הוא מכוין להכשיר הכלי נחשב שאינו מכוין לבטל האיסור שבו. וכן הוא בריב"ש בס"שמט. בשם הר"ן הנ"ל ע"ש. ועיין בשער המלך בהל" מאכלות אסורות פ"טו. הל"כה. מה שהוא הקשה על הר"ן. הרי מצינו שאף לגבי בישול בכלי בנדר"ד יש שני היתרים, דהיינו רק ספק איסור וגם אינו מתכוין לבטל, ובזה אף השפ"ד הנ"ל מודה שמותר לבטל לכתחילה. ולכן אין צריך להגעיל הכלי בנדר"ד.

וידוע מ"ש המחבר בס"תסז. אות ה. לגבי הלכות פסח, "ומיהו את הצנועים חכמה להחמיר כרצונו בביתו ובחומותיו ולישמט כל מה דמצי שלא לגלות מסתוריו, ואם הגיע להוראה גם הוא יורה על פי דין דוקא". לכן כתבתי כאן מה שנראה לי מצד הדין.

ולכן למסקנה נראה שיש להתיר לאשה אשכנזית זו בנדר"ד לבשל בכלי זה בפסח ואין צריך להגעיל הכלי והתבשיל שנתבשל בו בפסח עצמו מותר.

סימן לג.

שאלה: אם נ"ט בר נ"ט של חמץ קודם פסח מותר בפסח.

תשובה: (א) כתב הריטב"א בחולין קיב. בד"ה גריר, ודין נ"ט בר נ"ט לא שייך בדבר של איסור כלל, ולא הוזכר אלא בבשר וחלב כי הנותנים טעמים הראשונים הם היתר גמור ודכוותא לענין חמץ בפסח דגים שעלו בקערה של חמץ בין לבישול בין למליחה קודם זמן איסורו הרי הם מותרין בפסח משום דהוי נ"ט בר נ"ט דלא חשיב איסור כלל, ומש"ה אע"ג דחמץ בפסח איסוריה במשהו לית לן בה דכל כה"ג לא חשיב דאיכא חמץ כלל בשלישי, וכבר נתבטל גם בשני דחמץ לפני זמנו בטל הוא בשישים וכן

דמותר לאוכלו בכותח, ולא דמי כלל ליינ נסך בחבית דהתם עיקר איסור הוא ולא טעם איסור, ומזה הטעם יש להתיר קנקנים של שכר להשתמש בהן בפסח. ואני אומר דכל מה שאמרו חכמים להגעיל כלי חמץ בפסח היינו אותם כלים שנשתמש בהן עיקר חמץ אבל אותם כלים שנשתמש בהם טעם חמץ כגון שכר ואפילו רותח אין צריך הגעלה דנ"ט בר נ"ט הוא, ואפילו יורה שמבשלין בה שכר אינה צריכה הגעלה, ולא כמו שאמרת דדוקא צונן ואפילו שכר רותח אם נשתמש בכלי א"צ הגעלה. וכן הוא בהג"א אשרי בפ"א אין מעמידין ס"כה. ובב"י בס"תנא. בד"ה רגילין, ע"ש. הרי שלדעת ר"א אפרים יש חילוק בין תערובת חמץ שנתבשלה בתחילה בכלי שבזה י"ל נ"ט בר נ"ט, ובין חמץ בעין בכלי שאין לומר נ"ט בר נ"ט.

ולפי זה אפשר לומר דהא דהתיר הבעל העיטור נ"ט בר נ"ט בחמץ הוא משום שרוב פעמים החמץ שנתבשל בתחילה בכלי הוא בתערובת ואינו בעין, ולכן התערובת עצמה היא טעם ראשון, ונתינת טעם בכלי הוא טעם ב', ומה שחוזר הכלי ליתן טעם במאכל הוא טעם ג'. ולכן יש להתיר.

אלא לענ"ד נראה שעדיין יש לפקפק בתירוץ זה כיון שלא מצינו שהב"י והדר"מ מחלקים בין חמץ בתערובת או חמץ בעין כמו שחילק ר"א אפרים, וכן י"ל לדעת הריטב"א בחולין, אלא מסתיימת לשונם נראה שבכל אופן יש לפרש שיש נ"ט בר נ"ט דהיתרא בחמץ קודם פסח, ואף אם נתבשל חמץ בעין בכלי. ולכן נראה שיש ליישב דעתם באופן אחר.

(ד) **ונראה** שיש חילוק אחר בין בשר בחלב ובין חמץ קודם פסח, והוא שבבשר בחלב א"א לבשל חלב בכלי שכבר נתבשל בו בשר, והוא מפני שהבשר נותן טעם ראשון בכלי, ואחר כך כשחוזר הכלי ליתן טעם ב' בחלב מצינו שמיד יש איסור של בשר בחלב קודם שהטעם ב' יכול להתפשט בכל החלב, שמיד שהטעם ב' נכנס בתוך החלב הוא נאסר ואין כאן קלישת הטעם קודם האיסור. אמנם לגבי חמץ קודם פסח יש נתינת טעם הראשון מחמץ בעין שנתבשל בכלי לתוך דופני הכלי, ואחר כך כשנתבשל מאכל שאינו חמץ בכלי הכלי חוזר ופולט טעם ב' במאכל, ובזה הטעם שני יכול להתפשט בכל המאכל ויש קלישת הטעם ועדיין טעם זה היתר כיון שעדיין הוי קודם פסח ולא הגיע הזמן של איסור. ולכן כיון שכבר יש קלישת טעם השני קודם זמן האיסור, אז כשהגיע פסח עצמו אין שום איסור חל על הטעם הקלוש הזה כיון שאין בו שום ממשות כדי לחול עליו, משא"כ לגבי בשר בחלב

החמץ ובשלוהו עם תבשיל מצה שרי אותו תבשיל בפסח, משל: בשלו פולין בקדרת חמץ קודם פסח, ולקחו הפולין וערכו אותן עם תבשיל מצה, נוטל הפולין והתבשיל מותר דהפולין עצמם יש בהם טעם חמץ, אלא שאין נותנין טעם. ולזה כתב בהג"ה דשומן מהותך בכלי חמץ אסור מדינו. ואין להקשות גם בשאר איסורין נאמר כן, וי"ל דאה"נ דמדאורייתא ודאי אין לחלק אלא שמדברנן החמירו, ולא החמירו אלא במלתא שהוא אסור. הרי שאין להתיר נ"ט בר נ"ט דחמץ קודם פסח שהוא טעם ב', ואין לדמות זה לבשר בחלב דהתם הוא טעם ג', אלא אם אף בחמץ יש טעם ג' כהמשל שהוא הביא לגבי פולין, אף זה מותר.

ונראה שהמשפטים ישרים כיון לדעת הריטב"א בפסחים ל. בד"ה מיתיבי, וז"ל "וכתב הרי"ט ז"ל והוי יודע שדגים ובשר שנתבשלו בקדירה של חמץ מקונחת יפה קודם זמן האיסור אינו מותר לאכול בפסח, כי אע"פ שנ"ט בר נ"ט דהיתרא הוא לא הותר הטעם הב' הזה אלא לענין בשר בחלב כי כשבא לאוכלו בכותח להיות טעם ג' מה שנותן בכותח, אבל הב' עצמו טעם בשר יש בו קצת, וכיון שכן לחמץ בפסח היאך יהא מותר, אבל אם כבר נתערב בשלישי קודם זמנו אותו השלישי מותר בפסח, ואם נתערב בפסח השני אסור דהא הוה בשני שיעור משהו כדי לאסור, והזהר בזה שטעו בו רבים וגדולים. אלא שלפי זה נראה שהריטב"א סותר את עצמו ממ"ש בפסחים הנ"ל למ"ש בחולין הנ"ל, וצ"ע.

מ"מ קושית המשפטים ישרים במקומה עומדת, דהיינו שאין לדמות בשר בחלב לחמץ קודם פסח, שאין היתר לאכול הטעם שני. ולכן איך כתבו הבעל העיטור והריטב"א בחולין שהוא מותר, ואיך פירשו הב"י והכנה"ג דברי הבעל העיטור שיש להתיר משום נ"ט בר נ"ט, הלא יש רק טעם שני, ועדיין הוא אסור. ואיך כתב הדר"מ הנ"ל הדין של נ"ט בר נ"ט לגבי חמץ, כיון שאף בזה יש רק טעם שני, ובעינין טעם ג' דוקא להתיר.

(ג) **ונראה** שאפשר לתרץ דבריהם על פי מ"ש ההג"א מרדכי בפ"א כל שעה ס"תקסז. שהוא הביא דעת ר"א אפרים לגבי חבית שנותנין בה שכר כל השנה אם מותר ליתן בה יין לפסח וז"ל, "אבל הכא חבית של שכר שתפלוט טעם שכר ביין בפסח הוי נ"ט בר נ"ט, דהא שכר בפסח אינו עיקר איסור אלא חמץ ע"י תערובות הוא כדאיתא באלו עוברין אין בשכר אלא טעם חמץ, וכשיתן השכר טעם בחבית ומחבית טעם אחר ליינ היינו ממש כדגים שעלו בקערה

כדיארת. ולפי זה שפיר כתבו הריטב"א בחולין והב"י והכנה"ג לדעת הבעל העיטור, והדר"מ דעתם.

מ"מ אף שחילוק זה נראה לי נכון, עדיין אין להתיר נ"ט בר נ"ט לכתחילה כיון שלדעת מרן בב"י והרמ"א אין לסמוך על היתר זה לכתחילה. כתב שם הב"י בד"ה ומה שאוסרין שומן מהותך, "ומיהו יש לחוש בכלים דידן המיוחדים למרקחות מפני שלפעמים מבשלין בהם מרקחת עשויה עם פתיית לחם ודבש לעשות ממנה פת הבאה בכיסנין, אלא שאפשר לומר שמאחר שאותם כלים אין מבשלין בהם אלא מרקחות ולא דברים אחרים אלא לעתים רחוקות ה"ל כאילו אינן בני יומן בודאי, מ"מ ראוי להחמיר." הרי שיש לדקדק בדעת מרן עצמו שהוא לא כתב טעם להקל אף בכלים בני יומן משום נ"ט בר נ"ט, אלא שיש לסמוך רק על הטעם של אינו בן יומו בלבד. ולכן נראה שמה שהוא כתב בדעת הבעל העיטור שיש להתיר נ"ט בר נ"ט, הוא רק לפרש דברי הבעל העיטור, אבל לדעת מרן עצמו אין לסמוך על היתר זה בלבד.

וכן מצינו לדעת הרמ"א בשו"ע ס"תמז. ה. שהוא כתב, "וכן כל דבר שמבשלים בכלי חמץ כגון יין מבושל או מרקחת וכדומה אסור בפסח." הרי אף שהרמ"א הביא ההיתר של נ"ט בר נ"ט להתירא בדר"מ הנ"ל מ"מ הוא לא סמך עליו בלחוד להתיר, אלא הוא החמיר טפי ולדעתו אף בצירוף הטעם של אינו בן יומו אין להתיר אלא ביום שמיני של פסח, עיין באחרונים שם.

וכן ראיתי למהר"י זיין בשערי ישועה שער ו. סימן ה. שהוא דן בכל זה וכתב לבאר דעת מרן ובסוף כתב, "זאת העולה, דמרקחת זאת כיון שנעשית בכלי בן יומו, אסורה לדעת מרן ודעימיה, אבל אם נעשית בסתם כלים מותרת משום דסתם כלים אינן בני יומן." ע"ש.

מ"מ נראה שאף שאין לסמוך על הטעם של נ"ט בר נ"ט לחוד כדי להתיר, עדיין י"ל שלדעת מרן הוא ראוי להצטרף לספק אחר כדי לעשות ס"ס כדי להקל.

סימן לד.

שאלה: האם בעינן "לכם" בקיום מצוות מצה בליל פסח לדעת הרמב"ם. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"קג. אות ג.

תשובה: (א) כבר כתבתי בח"א ס"קג. שלדעת הרא"ש בפסחים לה. באות יח. בעינן "לכם" לקיים מצוות מצה בליל פסח, ולכן מטעם זה מצה גזולה פסולה. אמנם כתבתי שלדעת הרמב"ם לא בעינן לכם כלל, וכל טעם שמצה גזולה פסולה הוא מטעם מצוה הבאה בעבירה. ונראה שהנפ"מ בזה הוא לפי מ"ש השאגת אריה בס"צד. לענין מרור גזול, שאם אמרינן דבעינן לכם במצה אז כן י"ל לגבי מרור כיון שיש היקש ממצה למרור, אבל אם אמרינן שהטעם הוא מפני מצוה הבאה בעבירה, אז במרור בזה"ז שהוא רק מדרבנן אין לומר מצוה הבאה בעבירה לתוספות ודע' שסוברים שלא פסלינן מצוה הבאה בעבירה במצוות דרבנן ע"ש. (ועיין בח"א שכתבתי שלדעת הרמב"ם אף במצוות דרבנן אמרינן מצוה הבאה בעבירה כגון בקריעה). ונשאלתי לבאר דעת הרמב"ם ביותר ביאור כיון שנראה מהגמרא שם דבעינן לכם לגבי מצה כיון שיש ללמוד זה מגז"ש "לחם" "לחם" מחלה וכתוב בפסוק לגבי חלה "עריסותיכם", דהיינו דבעינן לכם. ולכן ה"ה במצה דבעינן לכם, וכן דעת הרא"ש שם.

בתחילה י"ל שכל סוגיא זו היא לגבי המחלוקת בין ר' חייא בר אבין שסבר דבעינן היתר אכילה, ובין ר' אסי שסבר שבלבד זה גם בעינן דין ממון, כמבואר בסוכה לה. ע"ש. ולכן אם אמרינן דבעינן ממון מלבד היתר אכילה, אז לדעת רבי מאיר שסובר שמעשר שני הוא ממון גבוה, אין יוצאין מצוות מצה במעשר שני בירושלים, ולדעת חכמים שסברו שמעשר שני הוא ממון הדיוט שפיר י"ל שיי"ח במעשר שני. ולגבי המחלוקת אי מעשר שני ממון גבוה או לא, מצינו שכתב הרמב"ם בהל" מעשר שני פ"ג. הל"ז. "מעשר שני ממון גבוה הוא." הרי הוא פסק כרבי מאיר, וכ"כ הכסף משנה שם. וכן פסק הרמב"ם בהל" אישות פ"ה. הל"ד. "קידשה במעשר שני בין בשוגג בין במזיד אינה מקודשת, לפי שאין לו לעשות בו שאר חפציו עד שיתחלל, שנאמר במעשר לה' הוא." ואף זה כרבי מאיר במשנה בקידושין נב: ומבואר בגמרא שם שהטעם הוא מפני שסבר רבי מאיר מעשר שני הוא ממון גבוה ע"ש.

(ב) ולפי זה יש לדון בדעת הרמב"ם בהל" חמץ ומצה פ"ו הל"ח. שכתב "וכן יוצאין במצה של מעשר שני בירושלים." ומצינו בגמרא פסחים ובסוכה הנ"ל, שכתוב, "מצה של מעשר שני לדברי רבי מאיר אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, לדברי חכמים אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח." ומחלוקת זו תלויה אי מעשר שני יש לו דין ממון גבוה או לא כדיארת לעיל, ולכאורה נראה שהרמב"ם פסק כאן כחכמים, אבל זה אינו כיון שכבר כתבתי לעיל

שלימוד זה רק לרב אסי שרצה לפסול מצה של מעשר שני, והוא אזיל לשיטתו שאף עיסת מעשר שני פטורה מחלה, אבל אנו לא קי"ל הכי אלא כרב חייא בר אבין, ולכן אין מקום לגזירה שוה זו.

ועוד י"ל, שלפי הדחיה שם בגמרא אף לשיטת רב אסי שסבר דבעינן ממון, מ"מ לא בעינן לכם לגבי מצה, שכתוב שם "דילמא שאני התם דכתיב עריסותיכם עריסותיכם, תרי זימני". דהיינו בהא הוא דקאמר רבי מאיר פטורה, דכתיב מיעוטא יתירא, כמבואר ברש"י שם. הרי שרק במצוות חלה עיסה של ממון גבוה פטורה משא"כ בשאר מצוות כאתרוג ומצה, ולכן אף לסברת רב אסי דממון בעינן זה רק בחלה, שרק לגבי חלה יש מיעוטא יתירא ולא בשאר מצוות. ולכן ממילא שאף לסברת רב אסי לא בעינן לכם לגבי מצה. וכל שכן לדעת רב חייא בר אבין שהלכתא כוותיה שרק היתר אכילה בעינן, שלא בעינן גזירה שוה זו.

ולכאורה יש להקשות על מה שפירשתי, דהיינו שאין ללמוד מצה מחלה כיון שיש מיעוטא יתירא, שהלא עדיין כתיב לחם לחם, ולכן כיון שמצינו שאף ממון גבוה פטורה מחלה לסברת רב אסי לדעת רבי מאיר, עדיין יש גז"ש כדי לומר שאף במצה בעינן לכם, ולכן אף במצה אין יוצא י"ח במעשר שני. וכן נראה מרש"י שם שכתב, "בהא הוא דקאמר ר"מ פטורה דכתיב מיעוטא יתירא, אבל אחד מיעוטא לא נפקא לן דכיון דמשתי לאכילה אע"ג דלית בה דין ממון לכם קרינא ביה". דהיינו לגבי אתרוג שיש אחד מיעוטא, דכתיב רק "לכם" לגבי אתרוג ותו לא, לכן באתרוג י"ל דבעינן רק היתר אכילה ולא בעינן ממון גם כן, משא"כ בחלה שיש תרי זימני עריסותיכם אף ממון בעינן לקיים מצוות חלה. אמנם לגבי מצה לא מצינו שום לכם ואף חד מיעוטא ליכא, ולכן רש"י לא כיון למצה כלל, אלא שעדיין יש ללמוד מצה מחלה משום הגז"ש של לחם לחם. ולכן לרב אסי עדיין בעינן לכם לגבי מצה. וכן ראיתי בכפות תמרים שם שכתב בד"ה שאני, "לפי דחיה זו אינו ממצט מצה, דמצה יליף מחלה בג"ש דלחם לחם, ולא ממצט אלא אתרוג, והכי דייק לשון רש"י". ע"ש. וכן הוא בצל"ח בפסחים בריש לח. בד"ה או, שכתב "דבר פשוט בסוגיא זו דעיסה של מעשר שני לרבי מאיר פטורה מן החלה, ומינה דהה"ד מצה, דהרי מצה ילפינן ג"ש מחלה, ודחיה זו דדחי שאני התם, הוא רק לאתרוג, יש לדחות דברי רב אסי ולמימר דאף לרבי מאיר מקרי לכם כיון שיש בו היתר אכילה וכו'" חייא בר אבין בסוכה לה. שפירש הטעם משום דאין בו היתר אכילה, ואין בזה ספק. הרי

שהוא פסק כרבי מאיר שמעשר שני הוא ממון גבוה, ולכן צ"ל שאף שהרמב"ם פסק כרבי מאיר, מ"מ לגבי המחלוקת בין רב חייא בר אבין שסבר דבעינן רק היתר אכילה, ובין רב אסי דבעינן אף ממון, הרמב"ם פסק כרב חייא בר אבין ולכן לא בעינן ממון לקיים מצוות מצה אלא רק כל מה שראוי לאכילה בלבד. ולכן אף שמצה של מעשר שני היא לגבוה כדעת רבי מאיר, מ"מ כיון שעדיין היא ראויה לאכילה הוא יוצא ידי חובתו בה. ולפי זה מובן מ"ש הכסף משנה שם בהל" חו"מ על דברי הרמב"ם, וז"ל "כתב הר"מנוח, תימא דהא קי"ל כרבי מאיר דאמר בפ"א איש מקדש נד: במעשר ממון גבוה הוא, ואמר רב אסי (פסחים לח.) לדברי רבי מאיר אין אדם יוצא במצה במעשר שני. וי"ל דס"ל כר" חייא בר אבין בפ"א לולב הגזול לה." ע"ש. הרי כדביארתי.

וכן הוא בכסף משנה בהל" בכורים פ"ו. הל"ד. שכתב בשם מהר"י קורקוס, "וגבי מצה הכי קי"ל דיוצאין בשל מעשר שני בירושלים וכן פסק רבינו בפ"ו מהל" חו"מ דר"ע הכי ס"ל התם ור"י הגלילי הוא דפליג עליה, וקי"ל כר"ע מחבירו, וע"כ רבי מאיר כר"ע ס"ל אע"ג דסבר ממון גבוה הוא, דאי לא קשיא הלכתא אהלכתא, אלא ודאי האי פסקא כרבי חייא אתיא דדין ממון לא בעינן אלא היתר אכילה בלחוד, גם גבי אתרוג פסק רבינו כן כסתם מתניתין דאם נטל כשר וכו"כ חייא דתלי בהיתר אכילה דלדידה אתיא סתם מתניתין כרבי מאיר דהלכתא כוותיה." ע"ש. הרי שלדעת הרמב"ם אנו קי"ל כרבי מאיר וגם כרבי חייא בר אבין.

ג) ולפי זה יש להבין מ"ש בגמרא הנ"ל לגבי עיסת חלה, מצה ואתרוג, "מתקיף לה רב פפא בשלמא עיסה דכתיב 'עריסותיכם' משלכם, אתרוג נמי דכתיב 'ולקחתם לכם' לכם משלכם יהא, אלא מצה מי כתיב מצתכם, אמר רבא ואיתימא רב יימר בר שלמיא אתיא לחם לחם, כתיב הכא 'לחם עוני' וכתיב התם 'והיה באכלכם מלחם הארץ', מה להלן משלכם אף כאן משלכם." הרי לפי זה נראה דבעינן לכם במצה משום גז"ש מעיסת חלה. אלא המעיין בסוגיא שם בגמרא סוכה יראה שכל זה לדעת רב אסי שסבר דבעינן ממון, ולכן משום זה סבר רב אסי שלרבי מאיר עיסה של מעשר שני פטורה מחלה כיון שאין עיסה זו בכלל 'עריסותיכם', אבל אנו קי"ל כרב חייא בר אבין שרק היתר אכילה בעינן, ולכן לדעתו עיסה של מעשר שני חייבת בחלה, וכן פסק הרמב"ם בהל" בכורים הנ"ל וכתב "עיסה של מעשר שני בירושלים... חייבת בחלה", וכן פירש מהר"י קורקוס הנ"ל שם. ולכן לפי זה י"ל שלא קי"ל כהא דאמר רבא שיש ללמוד מצה מחלה דבעינן לכם,

דבעינן ממון של חולין ולא ממון של גבוה, אבל אין ללמוד מזה דבעינן שהמצה תהיה הקנין של אותו איש בלבד ולא של איש אחר, אלא מצת חולין בעינן ותו לא כיון שלא כתיב מצתכם, משא"כ באתרוג דכתיב לכם. הרי לפי זה בין לר"א וביין לר"א חייא בר אבין לא בעינן שתהיה המצה קנין האיש שרוצה לקיים המצוה בה.

ד) ועדיין יש לבאר דעת ר"א חייא בר אבין, שאף שכתבתי שלדעתו לא בעינן הגז"ש של לחם לחם, מ"מ עדיין י"ל שהוא הסכים לגז"ש זו רק ללמוד חלה ממצה, דהיינו שכמו דבעינן חמשת מינין במצה כמו כן בעינן חמשת מינין בחלה, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ו דבכורים הל"ב והרדב"ז שם, מ"מ מלבד זה אין שום טעם לר"א חייא בר אבין ללמוד מצה מחלה. ואם תאמר מהיכן למד ר"א חייא בר אבין סברתו דהיתר אכילה בעינן, הלא כתב רש"י והתוספות בסוכה לגבי אתרוג שהוא משום "רחמנא אמר לכם, הראוי לכם בכל דרכי הנאתו". וא"כ בעינן לכם ללמוד דבעינן היתר אכילה, ולכן כיון שלא מצינו לכם לגבי מצה, ממילא בעינן גז"ש ללמוד מצה מחלה שאמר הכתוב עריסותיכם, דהיינו דבעינן היתר אכילה בחלה וה"ה במצה. הרי שאף לר"א חייא בעינן גז"ש זו.

ולענ"ד נראה שאין זה שיטת הרמב"ם, שבשלמא לגבי אתרוג י"ל הכי, אבל מצה שאני שמצינו לגבי מצה שכתוב בפסחים לה. "תנו רבנן יכול יוצא אדם י"ח בטבל שלא נתקן... תלמוד לומר לא תאכל עליו חמץ, מי שאיסורו משום כל תאכל עליו חמץ, יצא זה שאין איסורו משום כל תאכל חמץ אלא משום כל תאכל טבל, ואיסורא דחמץ להיכן אזלא, אמר רב ששת הא מני ר"א שמעון היא דאמר אין איסור חל על איסור". הרי נראה מזה שיש ללמוד דבעינן היתר אכילה מפסוק זה, ולא משום דבעינן לכם. ולכן אין מקום לומר שאף לר"א חייא בר אבין בעינן גז"ש של לחם לחם, ובעינן לכם במצה.

מ"מ עדיין אין זה מספיק, שהרי אנו לא קי"ל כר"ש הג"ל כמ"ש השאגת אריה בריש ס"צו. לגבי סברת ר"ש וז"ל "והרי ע"כ האי תנא איסור כולל לית ליה דהא חמץ בפסח ה"ל איסור כולל מיגו דחל על שאר תבואה שאינו של איסור חל נמי על של איסור, ועוד שהרי טבל אסור באכילה ושרי בהנאה ואילו חמץ בפסח בהנאה נמי אסור. והרי איסור הנאה לפירש"י והרמב"ם ה"ל איסור מוסיף ולפי' התוס' ה"ל איסור חמור וכמשכ"ל בדיני יו"כ, אלמא אפילו איסור כולל עם איסור חמור או איסור מוסיף ל"ל, ואנן קי"ל דאפילו איסור כולל לחוד חל על איסור וכמ"ש

שלדעת רש"י והכפות תמרים והצל"ח, עדיין י"ל גז"ש לחם לחם אף לפי הדחיה בגמרא.

ולענ"ד נראה שאה"נ שי"ל כן לדעת רש"י שם, אלא מה שביארתי שאין לומר גז"ש לפי דחיה זו, הוא לפי שיטת הרמב"ם, ונראה שהרמב"ם סבר כרבינו חננאל בפסחים שם (שמצינו שכמה פעמים שיש סברה אחת לר"ח והרי"ף והרמב"ם, עיין בביאור הלכה ס"שטו. יב. בד"ה כילה) שכתב, "ודחי' דלמא לעולם לא פליגי ושאני הכא דכתיב עריסותיכם תרי זימני, ואמרינן מדכתיב תרי זימני בעינן עיסה שלכם, שתהיה שלכם ממש של חולין ולא של מעשר שני, דהא אינו שלכם אלא חשוב הוא כשלמים שהן קדשים והותרו לבעלים לאכלן בירושלים, אבל אתרוג אע"ג דכתיב ולקחתם לכם, למעוטי שאול וגזול הוא דאתא, ולא למעוטי אתרוג של מעשר שני, מצה נמי לא כתיב מצתכם, ולחם לחם מחלה לא יליף". הרי בפירוש שלחם לחם מחלה לא יליף, ודלא כשיטת רש"י הנ"ל.

הרי מצינו שלפי הדחיה הנ"ל בגמרא, אין לומר גז"ש לחם לחם לדעת ר"ח, וי"ל דהכי סבר הרמב"ם בהבנת הגמרא. ולכן אף למ"ד דבעינן ממון אין ילפינן מצה מחלה. וק"ו לדעת ר' חייא בר אבין שהלכתא כוותיה דלא בעינן ממון כלל במצוות חלה, אתרוג, ומצה, שאין מקום לגז"ש זו, וממילא לא בעינן לכם במצוות מצה.

שוב ראיתי במקראי קדש בהל"ח חמץ ומצה פ"ו. בד"ה או שגזלה, שכתב "כתב המגיד משנה, ראיתי מי שכתב דבדיעבד יוצא דלא כתיב מצתכם ע"כ. וליתא דבפ"א כל שעה לח. חלה ואתרוג ומצה של מעשר שני לר"מ אינו יוצא י"ח, והקשה חלה כתיב עריסותיכם אתרוג כתיב לכם מצה ל"א מצתכם, ותירץ גמר לחם לחם מחלה, וכ"כ הרא"ש דאינו יוצא בגזולה דג"ש מקובלת כמ"ש בפ"א רבי ישמאל ע"כ. וי"ל דבתר הכי אמרינן או דילמא שאני חלה דכתיב עריסותיכם תרי זמני, שמענין דלית להו ג"ש, ומדברי רש"י נראה דלא מספקא רק באתרוג ולא במצה, והיש מי שכתב שהביא המגיד משנה יפרש דבשניהם מספקא להו, וכן מורה לשון הש"ס תו' בהנך, ולא אמרינן בההיא". הרי אף הוא סבר כרבינו חננאל הג"ל לבאר דעת הרמב"ם שלדחיה הנ"ל בפסחים לא אמרינן גז"ש לחם לחם, ודייק כן כיון שכתוב שם "בהנך" ולא כתוב "בההיא". ולכן אין ילפינן מצה מחלה, וכדביארתי.

ועוד י"ל שאף אם אמרינן דילפינן מצה מחלה כנראה מרש"י הנ"ל, וכמ"ש רבא, מ"מ מה שאנו ילפינן הוא רק

אלא שעדיין צריך להבין דעת ר" חייא בר אבין כיון שמצינו בסוכה לה. בברייתא שכתוב "עיסה של מעשר שני לדברי רבי מאיר פטורה מן החלה", והלא לר" חייא בר אבין כיון שיש בה היתר אכילה היא חייבת בחלה. וכן יש להקשות על הרמב"ם שפסק כר" חייא בר אבין שסגי בהיתר אכילה בלבד, וגם פסק בהל" בכורים פ"ו שעיסת מעשר שני חייבת בחלה. וראיתי בכפות תמרים הנ"ל שכתב בזה, "וקשה דנהי דגבי אתרוג ס"ל לר" חייא הכי לדעת רבי מאיר אבל גבי עיסה של מעשר שני יראה מסוגיין דמודה ר" חייא משום דכתיב עריסותיכם תרי זמני כדאשכחן בברייתא דתני בהדיא דעיסה של מעשר שני פטורה מחלה לדעת רבי מאיר". ואחר כך הוא תירץ, "דהכא בגמרא משמע דטעמא דהך תנא דס"ל דאליבא דרבי מאיר עיסת מעשר שני פטורה, היינו משום דכתיב עריסותיכם תרי זמני, והך טעמא לא מכרעא דהרי אשכחן במנחות סז. דא"ר אליבא דרבי מאיר דתרי עריסותיכם אצטריכו לרבי מאיר חד ללמוד כדי עריסותיכם וחד למעוטי עיסת גוים והקדש, ואלו מעשר שני לא קאמר דאתי למעוטי, אלמא מוכח מתלמודא דידן דר"מ ס"ל דעיסת מעשר שני חייבת בחלה, והיינו ודאי משום דידע התלמוד דאיכא תנאי דס"ל כן לדעת רבי מאיר, ובכך סלקו דברי הרמב"ם כהוגן". ע"ש כל דבריו, ואף בתוספתא בפ"ק דחלה כתוב שלדעת רבי מאיר עיסה של מעשר שני חייבת בחלה וכדמוכח ממנחות סז. ודלא כנראה מהברייתא בסוכה לה. הנ"ל. וכעין זה כתב השער המלך בהל" חו"מ בפ"ו. ע"ש.

אלא שראיתי בצל"ח בפסחים לה. הנ"ל שכתב לדחות הראיה ממנחות הנ"ל דמהתם ילפינן דלא בעינן לכם בעיסה של חלה, והוא כתב "דברים הללו דברים דחיים הם למסקנא דמסיק רבא שם במנחות סז. ובין רבי מאיר ור"י ובין ר"י יוסי ור"ש משווי חלה לתרומה אינו צריך שום עריסותיכם בחלה, וילפינן ראשית ראשית מתרומה ודו"ק בדברי רבינו הרמב"ם בפ"א מתרומות הל" יא. שפוטרי מירוח אינו יהודי וכתב הטעם דכתיב דגנך ולא דגן אינו יהודי... ע"ש. ולענ"ד י"ל שאה"נ שאנו קי"ל כרבא שם שפוטרי עיסת גוי מחלה משום גז"ש להשוות חלה לתרומה, מ"מ הלא עדיין כתוב עריסותיכם תרי זמני, ועדיין יש לשאול מה יש לדרוש מזה, ואה"נ שאין לדרוש עיסה של גוי, אלא עדיין יש לדרוש עיסה של הקדש וגם לכדי עריסותיכם דהיינו כשיעור עיסת מדבר כמבואר בחולין קלה. הרי שלפי זה עדיין י"ל שאין מקום לדרוש עיסה שלכם מעריסותיכם, וממילא אין ללמוד מחלה למצה דבעינן לכם.

הרמב"ם בפ"ז מהל" איסורי ביאה, והכי מוכח בגמרא בכמה מקומות ע"ש. אלא צ"ל שהטעם שאלו איסורים הוא מפני מצוה הבאה בעבירה כמ"ש הר"ן שם, "טעמא דכל הני משום דהוי ליה מצוה הבאה בעבירה, וגרסינן בירושלמי תני מצה גזולה אסור לברך עליה... ר"י יוסי אמר אין עבירה מצוה, אמר ר' אילא אלה המצות, אם עשייתן כמצותן הרי הן מצוה, ואם לאו אינן מצוה." הרי הטעם דבעינן היתר אכילה הוא מפני מצוה הבאה בעבירה, וכ"כ השאגת אריה הנ"ל. וכן נראה דעת הרמב"ם בהל" חו"מ פ"ו. הל"ז. שכתב "אין אדם יוצא י"ח באכילת מצה שהיא אסורה לו, כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו או שגזלה." הרי הוא השווה מצה גזולה לטבל, שמשמע שחד טעמא לכולהו, וכן נראה מהרב המגיד שם שהביא הירושלמי הנ"ל לבאר דעת הרמב"ם. הרי מבואר מכל זה דלא בעינן גז"ש של לחם לחם כלל ללמוד דבעינן היתר אכילה. ולכן ממילא ילפינן דלא בעינן לכם לגבי מצה. וכן י"ל לדעת ר" חייא בר אבין.

ולפי זה יש לדון במ"ש התוספות בסוכה ל. בד"ה משום, תימה בפ" כל שעה לה: דתניא אין יוצא ידי מצה בטבל, ודריש ליה מקרא, תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה. ולפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם י"ל שאה"נ הטעם הוא מפני מצוה הבאה בעבירה וכמ"ש הר"ן, אלא עדיין הקושיא במקומה עומדת שתימה על ר"ש למה ליה קרא תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה. ועיין מ"ש השאגת אריה הנ"ל לתרץ קושיא זו.

ה) ועוד יש לבאר לדעת ר" חייא בר אבין, דהיינו דאין נסביר מ"ש הגמרא בדחיה שם "עריסותיכם עריסותיכם, תרי זמני", שאם אין צורך ללמוד היתר אכילה מפסוק כיון שאנו קי"ל מצוה הבאה בעבירה פסולה אז מה יש ללמוד מעריסותיכם תרי זמני. ונראה שאין כאן קושיא, שכבר מצינו במנחות סז. שכתוב, "תרי זמני עריסותיכם, כתיב, חד עריסותיכם ולא עיסת עכו"ם, וחד עריסותיכם ולא עיסת הקדש" (לפי הגה' השיטה מקובצת שם). הרי אין זה בא ללמוד דבעינן היתר אכילה וגם ממון כמ"ש בפסחים וסוכה הנ"ל, ולכן שפיר י"ל שלר" חייא בר אבין אין צורך לגז"ש של לחם לחם ללמוד מצה מחלה, אלא רק ללמוד חלה ממצה דבעינן חמשת מינים כדביארתי לעיל. הרי מבואר שאין לומר במצה דבעינן לכם. וכן הוא דעת הרמב"ם שפסק כר" חייא בר אבין כמ"ש רבינו מנוח, ומהר"י קורקוס הנ"ל. ולכן אין שום צורך לקנות המצה לעצמו בליל פסח כדי לקיים המצוה, ודלא כדעת הרא"ש בזה. כן נראה לענ"ד לבאר דעת הרמב"ם.

דאמר גזל סאה של חטין וכו', ולכן מוכרח לומר שאף שעדיין העיסה היא על הבעלים מ"מ יש חיוב של חלה על הגזול. ובזה יש להעיר על התוספות בסוכה ל. בד"ה הא, שכתבו "והא דמשמע בריש הגזול קמא בההיא דגזל סאה דאף על גב דשינוי קונה, חשיב מצוה הבאה בעבירה אע"פ שקנאו בשינוי מעשה קודם שבא לידי חיוב חלה, התם דיחויא בעלמא הוא וכו' ע"ש. וזה קשה שהלא לר"אליעזר בן יעקב אין קנין ושיפיר י"ל מצוה הבאה בעבירה.

ושוב ראיתי במקראי קדש בהל" פסח. בס"תנדר. ד. שהוא הביא דברי הרב המגיד שכתב לגבי מצה גזולה פסולה "והוא שגזל מצה, אבל גזל חטין או קמח וקנאן בשינוי ודמים לבד חייב לו". וכתב המקראי קדש על זה "ואיך כתב המגיד משנה דיוצא י"ח כשגזל חטין או קמח ועשאן מצה מאחר שאינו יכול לברך, ורבינו כייל כל שמברכין יוצאין י"ח, וי"ל דההיך ברייתא רבי אליעזר בן יעקב היא דס"ל דשינוי אינו קונה כמ"ש פ"ה הגזול, וילפינן לדידן דס"ל דשינוי קונה דיברך ויוצא י"ח מצה" ע"ש. הרי מבואר שאף שעדיין אין קנין לגזול מ"מ יש חיוב בחלה, וכן צ"ל לפרש דעת הרב המגיד כמ"ש המקראי קדש, ולכן ממילא יש חיוב של חלה בעיסה גזולה, ומ"ש עריסותיכם צ"ל שזה דוקא לאפוקי של גוי או הקדש או כדי עריסותיכם כמבואר במנחות סז. הנ"ל ובחולין קלה: ולכן אין לומר שאף במצה פסלינן מצה גזולה משום דבעינן לכם. כן נראה דעת הרמב"ם בזה, וזה סייעתא למ"ש השאגת אריה הנ"ל, ולדעתו נראה שיוצאין במרור גזול כליל פסח בזה"ז. אלא שכבר כתבתי בח"א שלדעת הרמב"ם ומרן אף במצוות דרבנן כמו קריעה יש פסול של מצוה הבאה בעבירה, וה"ה במרור בזה"ז ע"ש.

הרי מבואר מהנ"ל שלדעת הרמב"ם לא בעינן "לכם" במצה.

סימן לה.

שאלה: האם יש לפרש החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים כליל פסח, ובין זכירת יציאת מצרים בכול ימות השנה, לדעת הרמב"ם.

תשובה: (א) לענ"ד נראה שבשאר ימות השנה סגי בהרהור בלב בלבד, אבל כליל פסח בעינן דבור וספור בפה. וכן נראה דעת הרמב"ם שכתב בהל" חמץ ומצה פ"ז. הל"א.

ועוד ראיתי שם בשער המלך שהוא נתן תירוץ אחר לבאר הטעם שלא קי"ל כרבי מאיר בסוכה לה. ופסחים לח. שעיסת מעשר שני פטורה מחלה. והוא משום שרבי מאיר סבר דלא אמרינן הואיל, עיין בפסחים מו: ובתוספות שם בד"ה הואיל אי בעי, ולכן כיון שאנו קי"ל דאמרינן הואיל שפיר י"ל הואיל אי בעי מיתשיל עלה, ומחשבינן ליה כשלו ולא ממון של גבוה ע"ש. והקשה הצ"ח הנ"ל על תירוץ זה, "תינתן מעשר שני ידידה אבל במעשר שני שניתן לו במתנה דלא שייך הואיל, איך נפיק ידי מצה ואיך חייב בחלה ואיך פסק הרמב"ם סתם שחייבת בחלה וכן שיוצא י"ח מצה." ולענ"ד נראה שעדיין י"ל הואיל במתנה כיון שאפשר לו לשאול חבירו שנתן לו המתנה לשאול עליה.

(ו) ויש להביא עוד ראיה דלא בעינן לכם במצה לדעת הרמב"ם והוא מ"ש בח"א ס"קג. אות ג. בשם השאגת אריה, וז"ל "ובאמת יש לי לתמוה, וכי אפשר ללמוד מהאי מצתכם דאיייתין לה מחלה למצה לפסול מצה שאינו שלו אלא של גזל, דהא ודאי אי כתב רחמנא גבי מצה גופיה להאי מצתכם שפיר הוי ממעטינן מיניה של גזל כמו דממעטינן מלכם דגבי לולב של גזל, אבל השתא דגבי מצה לא כתב רחמנא בהדיא למצתכם אלא דמייתין בגז"ש דלחם לחם מחלה, והרי בחלה גופיה של גזל חייב בחלה כדאמרינן בר"פ הגזול צד. הרי שגזל סאה של חטים וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ, אבל מ"מ חייב בחלה אפילו אי שינוי במקומה עומדת ולא קנה הגזול כדאמרינן התם, אם כן א"א להחמיר במצה הלמד למעט של גזל יותר מן החלה המלמד, דכל כה"ג ה"ל טפל חמור מן העיקר." ע"ש. וראיתי במהר"ם חלאוה בפסחים לח. שהוא סבר כהרא"ש שמצה גזולה פסולה משום לכם משום הגז"ש לחם לחם, והוא כתב "ואי קשיא לך, דתנן עיסה גזולה חייבת בחלה, ואמאי והא בעינן עריסותיכם ומאי שנא ממצה, אפשר לומר שאני חלה דכיון דגזל עיסה ואפה פת הא קניה בשינוי ושליו היא, אבל ליכא למימר דטעמם משום דעיסה כבר אתחייבה לה ושוב אינה נפטרת דהא קי"ל הגנב והגזול שתרמו אין תרומתן תרומה משום דכי יקדיש את ביתו כתיב, דומיא דביתו, אלא כדאמרן." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה במה שהוא כתב "הא קניה בשינוי ושליו היא", וזה אינו כמ"ש השאגת אריה הנ"ל "אפילו אי שינוי במקומה עומדת ולא קנה הגזול כדאמרינן התם". וכן הוא בריש פרק הגזול, שכתוב שם, "אמר אביי ר" שמעון בן יהודה ובית שמאי רבי אליעזר בן יעקב... כולוהו סבירא להו שינוי במקומו עומד". ופירש"י "אין זו מרשות בעלים הראשונים ואפילו נשתנה." ורבי אליעזר בן יעקב הוא

ואפשר להסביר הדבר, שיש לדמות "לקדשו", להקדש דהיינו שהאיש אמר על דבר שהוא מיוחד לבית המקדש שהוא מקום המיוחד לעבודת הקב"ה ואינו לתשמיש חול, כמו כן אנו אמרין לגבי שבת שהוא יום מיוחד לעבודת הקב"ה ואינו לעבודת חול. ומצינו בשבועות כו: שאף דבעינן דבור בפה לגבי נדרים ושבועות מפני שכתוב "לבטא שפתיים", אבל לגבי תרומת מלאכת המשכן וקדשים סגי בהרהור בלב כמ"ש כל נדיב לב, וכן פסק הרמב"ם בהל' מעשה קרבנות פ"ד. הל"ב. "בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב", ועיין עוד בזה ברמ"א ביו"ד ס"רנה. יג. ומרן בחו"מ ס"ריב. ח. ולכן אף לגבי מי שקדש שבת שהוא אומר שהוא יום קדוש ומיוחד להקב"ה אינו צריך לקדש בפה אלא סגי בהרהור בלבד. אמנם כיון שכבר כתוב בפסוק "זכור" וזה בלב, אז מה אני מקיים "לקדשו", לכן צ"ל לקדשו דהיינו בפה, וזה כמו הדרשה לגבי זכירת עמלק במגילה ית. הנ"ל. "כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור, בפה".

שוב ראיתי כסברה זו ברמב"ן על התורה בפסוק זכור את יום השבת לקדשו, שכתב "אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו, שנקדש אותו כענין וקדשתם את שנת החמשים שנה, שהיה טעון קדוש בית דין לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן צוה שנזכור את יום השבת בקדשן אותו. הרי משמע שפה בעינן ולא סגי בהרהור, ואף מזה נראה שהקידוש בשבת דומה להקדש, שבזה האיש אומר שיום זה מיוחד לעבודת הקב"ה ולא לעבודת חול.

(ב) **ולפי** זה נראה שיש לעשות גזירה שוה, שכתוב בזכירת שבת "זכור", וכתוב בזכירת יציאת מצרים בליל פסח, "זכור", ולכן כתב הרמב"ם דבעינן סיפור בליל פסח כדמצינו בליל שבת. אמנם בשאר ימות השנה כתוב "תזכור" ולא זכור, ולכן אין לדמות שאר ימות השנה לקידוש בליל שבת, שזכור ותזכור מילים שונים לגבי גזירה שוה. ונראה שהרמב"ם למד גזירה שוה זו מפסחים קיז: שכתוב שם, "אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא למען תזכור את יום, וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו". ויש לעיין בזה שנראה שהגמרא הביא הפסוק של למען תזכור, ולא הפסוק של זכור את היום הזה, מפני שיש חילוק ביניהם, שמהפסוק של "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", נראה שזה איירי בשאר ימות השנה כיון

"מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים...". הרי נראה מזה דבעינן ספור בפה דוקא. אמנם מצינו בהל' ק"ש פ"א הל"ג שכתב "ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך". הרי כאן לא כתב הרמב"ם דבעינן סיפור או דבור בפה כלל, ולכן משמע שסגי בזכירה בלב ותו לא.

וכן יש לדייק לגבי זכירת עמלק שכתוב במגילה ית. "וממאי דהאי זכירה קריאה היא, דלמא עיון בעלמא, לא סלקא דעתך זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור, בפה". הרי מבואר שאם כתוב זכור בלבד אז יש לפרשו שבלב סגי. ולכן הכי י"ל לגבי יציאת מצרים בשאר ימות השנה שכתוב בתורה "למען תזכור" שבהרהור בלב סגי, משא"כ לגבי זכירת עמלק שכתוב לא תשכח גם כן.

אמנם ליל פסח שאני, שכתב הרמב"ם הנ"ל שיש לדמות ליל פסח למצות קידוש בשבת שכתוב בפסוק "זכור את יום השבת". ומצינו לגבי זכירת שבת דבעינן דיבור דוקא, ולא סגי בהרהור לדעת הרמב"ם, שכתב הרמב"ם בפ"ט. דשבת הל"א. "מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש". הרי העיקר הוא לקדש היום בדברים. וכן נראה מהחינוך במצוה לא. שכתב "לדבר דברים ביום שבת בכניסתו וכן ביציאתו שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו...זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרוהו זכר קדושה וגדולה". הרי אף כאן העיקר הוא "לדבר דברים". וכל זה מפני שמלבד הזכירה גם כתוב "לקדשו", וזה בדברים בפה. וכן נראה ממכילתא פר" יתרו, שכתוב שם בפרשה ז. "לקדשו, לקדשו בברכה, מכאן אמרו מדקשים על היין בכניסתו". ויש לפרש שאה"נ שברכת קידוש הוא רק מדרבנן, אבל מ"מ בעינן דבור ושבח מן התורה, ולכן תקנו חכמים ברכה מיוחדת לזה על היין. לכן כתוב במכילתא "לקדשו בברכה". הרי מצינו שדבור דוקא בעינן. וכן יש לפרש בפסחים קו. שכתוב שם "זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין". דהיינו שצריך כוס לשירה, ולכן אף מצינו דבעינן שירה, דהיינו שבח ודבור בפה.

לומר שאין ילפינן מזכור בשבת לתזכור ביציאת מצרים כיון שיותר נכון לילף זכור מזכור שבזה י"ל שדמי ליה ממש.

ולענ"ד נראה שהרמב"ם סבר דבנד"ד לכו"ע אין ילפינן תזכור מזכור, שאף למ"ד שחיטה מטבוח טבח ילפינן, זה מפני שא"ל לילף שחיטה משחיטה כיון שאין למידין חולין מקדשים, אבל נראה שאם לא מפני זה אף המ"ד מודה שיותר נכון למילף מילים שווים ולא ממילים שונות אף בשינוי כל שהו. ולכן כיון שזכור בשבת הוא דומה ממש לזכור ביציאת מצרים ולא דומה ממש לתזכור, אז ודאי ראוי לילף זכור מזכור ולא תזכור מזכור. ואף שבמגילה יח. הנ"ל מצינו כתוב "קראה על פה לא יצא. מנלן, אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתוב התם זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר." הרי ילפינן "נזכרים" מ"זכרון", אף שהם מילים שונות, מ"מ כל זה מפני דליכא דדמי ליה, ואין מקום אחר לילף לימוד זה. הרי ששפיר י"ל לילף זכור מזכור ולא תזכור מזכור.

ולפי זה ראינו שלדעת הרמב"ם יש לדמות הפסוק של זכור שאיירי רק בליל פסח לקידוש בשבת, ולכן בעינן דבור בליל פסח לקיים זכירת יציאת מצרים, אבל אין לדמות הפסוק של תזכור לקידוש ולכן בשאר ימות השנה לא בעינן דבור בפה וסגי בהרהור לבד. ואף שהגמרא בפסחים הנ"ל איירי בשבת שהוא בשאר ימות השנה, ולא בליל פסח דוקא, מ"מ עדיין יש ללמוד מליל פסח לשבת שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש של שבת. וכמו שיש ללמוד מזכר יציאת מצרים לקידוש, כמו כן יש ללמוד להיפך, דהיינו מקידוש בשבת לליל פסח שדבור בעינן ולא סגי בהרהור. כן נראה לענ"ד לפרש דעת הרמב"ם.

ג) ולכאורה יש להקשות על הרמב"ם משיטת החינוך, שכתב החינוך במצוה כא. "לספר בענין יציאת מצרים בליל טו' בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח לש"י על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר והגדת לבנך... ומה שאמר הכתוב לבנך, לאו דוקא בנו אלא אפילו עם כל בריה... ואפילו בינו לבין עצמו אם אין אחרים חייב להוציא הדברים בפיו." ע"ש. הרי נראה מזה שיש ללמוד המצוה לספר ביציאת מצרים בליל פסח מוהגדת לבנך, ושפיר י"ל בזה דבעינן דבור שכך מוכח הלשון של והגדת. ולכן קשה על הרמב"ם שלא הביא פסוק זה להוכיח ממנו מצות זכירת יציאת מצרים בליל פסח, כיון

שכתוב בו "ימי חיך", דהיינו כל יום ויום ולא דוקא בליל פסח, ולכן אף שבת בכלל זה, ולכן ראוי להביא פסוק זה לגבי קידוש בשבת. אמנם הפסוק של "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", לא הזכיר כל ימי חיך ולכן אין הוכחה מכאן שזכירה זו בכל ימות השנה, ולכן יש לפרש שפסוק זה איירי בפסח עצמו, וכנראה מפסוק אחר באותה פרשה של "בעבור זה", בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. אמנם נראה שהרמב"ם לא סבר כן, שבהל" חו"מ הנ"ל הוא הוזהר שבת זכירת שבת לקדשו לפסוק של זכור את היום הזה. ובזה הוא למד הגזירה שוה שאף בליל פסח בעינן סיפור בפה. ונראה שהוא לא הביא הפסוק של תזכור כגירסא דידן בפסחים הנ"ל, מפני שאין לדמות זכור לגבי שבת לתזכור לגבי יציאת מצרים ששאני זכור מתזכור שהם מילים שונים, ולכן או י"ל שיש לרמב"ם גירסא אחרת והפסוק הנכון לדעתו הוא זכור. או י"ל שהוא סבר שיש טעות בגירסא והוא החליף הפסוקים מדעתו, כדי לעשות גזירה שוה זכור בזכור. וגם נראה שסבר הרמב"ם, שכמו שיש ללמוד מגזירה שוה זו מליל פסח לקידוש בשבת, דבעינן זכירת יציאת מצרים בקידוש, כמו כן יש ללמוד משבת לליל פסח, דבעינן דבור בפה דוקא. (וכן מצינו במקומות אחרים בגז"ש, כגון ברא"ש בפסחים פ"ב אות יח. שמשום "לחם" בחלה וגם במצה, יש ללמוד מחלה דבעינן לכה במצה, ויש ללמוד ממצה דבעינן חמשת מינים בחלה. ע"ש.)

ויש לבאר מה שכתבתי שאין ללמוד מזכור בשבת לתזכור שהם מילים שונים, אלא רק מזכור לזכור. ולכאורה יש להקשות על זה מחולין פה. שנראה שזה תלוי במחלוקת בגמרא שם לגבי כסוי הדם בשחיטה שאינה ראויה, "מאי טעמא דרבי מאיר באותו ואת בנו, אמר ריב"ל גמר שחיטה שחיטה משחוטתי חוץ, מה התם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, אף הכא נמי שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה. ורבי שמעון מאי טעמא, א"ר מני בר פטיש גמר מטבוח טבח והכן, מה להלן שחיטה ראויה אף כאן שחיטה ראויה, ורבי מאיר נמי ליגמר מטבוח, דנין שחיטה משחיטה ואין דנין שחיטה מטביחה, מה נפקא מינה הא תנא דבי רבי ישמאל ושב הכהן ובא הכהן, זו היא שיבה זו היא ביאה, הני מילי היכא דליכא דדמי ליה, אבל איכא דדמי ליה מדדמי ליה ילפינן. ורבי שמעון נמי ליגמר משחוטתי חוץ, דנין חולין מחולין ואין דנין חולין מקדשים" ע"ש כל הסוגיא. ולפי זה י"ל שלמ"ד דילפינן שחיטה מטבוח טבח אף שהם מילים שונות, ק"ו שיש לילף תזכור וזכור, שיש לשון זכירה בשניהם. אמנם למ"ד שאין ילפינן ממילים שונים אלא א"כ דליכא דדמי ליה, אף דבנד"ד יש

כתובים הבאים כאחד דשבת ודמרים ודעמלק דכ' רחמנא קרא יתירא דזכור דידהו הוי בפה דוקא, וג' כתובים הבאים כאחד לכו"ע אין מלמדין כדאיתא בהרבה מקומות בגמרא. ע"ש.

ולענ"ד י"ל בזה, שנראה מהרמב"ם שלגבי שבת הוא לא למד שצריך דבור משמור וזכור, אלא מזכור לקדשו כדביארתי לעיל. מ"מ עדיין יש ללמוד מהספרי שאם יש לימוד מיוחד דבעינן דבור בפה, אז אין ללמוד שאר מצות ממנו, כמ"ש השאגת אריה. ולכן מזה נראה שבזכירת יציאת מצרים בשאר ימות השנה שדי בזכירה בלב, כיון שכתוב "תזכור" בלבד ותו לא. אמנם בליל פסח כיון שיש לימוד להשוות זכור בליל פסח לזכור בשבת כמ"ש הרמב"ם, אז שפיר הוא ללמוד זכירת מצרים בליל פסח מזכור לקדשו בשבת, שדבור בעינן ולא סגי בהרהור לבד.

אלא שראיתי בשאגת אריה שם שכתב שמש"ס דילן נראה שאנו לא קי"ל כהספרי, אלא שיש ללמוד מזכירת עמלק לכל שאר זכירות שאנו בעינן פה, ולא סגי בהרהור. וז"ל "כיון דהאי לא תשכח דכ' רחמנא גבי זכירת עמלק מגלי לן על זכור שעמו שהוא בפה דוקא ולא סגי ליה בהרהור, מיניה ילפינן דכל היכא דכ' רחמנא זכירה אינו אלא בפה וגילוי מילתא בעלמא הוא". ועוד כתב לגבי הספרי, "ומ"מ לענין הלכה כיון שכבר הוכחתי מגמרא שלנו דאין אדם יוצא ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בהרהור, אפילו את"ל דההיא דספרא לא ס"ל הכי, נקטינן כגמרא שלנו". ולענ"ד יש להשיב על זה, שהלא כבר כתבתי לעיל שהרמב"ם פסק כהספרי דבעינן פה דוקא כמבואר במצוות עשה שלו. ועוד י"ל שכתב הרמב"ם בסוף הל' טומאת צרעת פ"טז. הל"י, "ועל ענין זה מזהיר בתורה ואומר השמר בנגע הצרעת זכור את אשר עשה ה' א' למרים בדרך, הרי הוא אומר התבוננו מה אירע למרים הנביאה". ע"ש. הרי יש לדייק בלשונו שהוא כתב "התבוננו", דהיינו הרהור בלב. הרי מבואר שהוא לא סבר כהספרי דבעינן פה דוקא, אבל הרהור לבד סגי. מ"מ מכאן ראייה שאף שכתב לגבי מרים זכור, מ"מ לא ילפינן מזכירת עמלק דבעינן בפה דוקא לזכירת מרים. ולכן מבואר מזה שהרמב"ם לא סבר כדעת השאגת אריה דילפינן מזכירת עמלק לשאר זכירות, שזה אינו אלא דסגי להתבונן בלבד. ולכן לפי זה י"ל שלדעת הרמב"ם לא בעינן זכירה בפה אלא במקום שיש גלוי לזה, דהיינו בעמלק, קידוש בשבת, וזכירת יציאת מצרים בליל פסח, אבל בשאר מקומות כגון במרים או זכירת יציאת מצרים בשאר ימות השנה לא. ועוד י"ל לדעתו שאף כאן שלשה כתובים הבאים כאחד, דהיינו הלימוד לגבי זכירת

שפסוק זה יותר פשוט מגזירה שוה הנ"ל. אלא נראה שהרמב"ם לא למד המצוה מפסוק זה כיון שכתוב בפסוק "לבנך", דהיינו שיש מצוה רק אם יש לו בן, אבל אם יש שם אחר או אם הוא בעצמו אין ללמוד מפסוק זה ודלא כהבנת החינוך. וכן הוא בספר המצוות ס"קנז. שכתב הרמב"ם שם, "צונו לספר ביציאת מצרים בליל טו' בניסן... והכתוב שבא על צווי הזה הוא והגדת לבנך ביום ההוא... אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין, ת"ל זכור את היום הזה, ר"ל כשהוא צוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת". הרי זה כדביארתי. ולכן נשאר רק ללמוד הזמן של מצות זכירה מפסוק של והגדת, דהיינו בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, כמ"ש הרמב"ם בהל' חו"מ הנ"ל.

(ד) הרי מבואר מכל זה שלדעת הרמב"ם בעינן דבור בפה בליל פסח כדי לקיים זכירת יציאת מצרים, אבל בשאר ימות השנה סגי בהרהור לבד. וכן נראה מהספרי כמ"ש הרמב"ם בפרשת כי תצא בפסוק "זכור את אשר עשה ה' א' למרים", וז"ל "וכן הוא אומר זכור את יום השבת לקדשו, יכול בלבך כשהוא אומר שמור (כצ"ל) הרי שמירת הלב אמורה, מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפך, וכן הוא אומר זכור אל תשכח וכו', וכן הוא אומר זכור את אשר עשה ה' א' למרים, יכול בלבך כשהוא אומר השמר בנגע צרעת לשמור מאד ולעשות, הרי שמירת הלב אמורה, מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפך, וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבך כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפך" ע"ש. ואל תאמר שהרמב"ם הביא הספרי רק לפירוש בלבד אבל הוא לא פסק כן לדינא, שזה אינו שבספר המצוות שלו במצות עשה ז. הוא מונה זה למצות עשה על פי הספרי הנ"ל. וכתב שצריך להזכיר בפה, וז"ל "נצטוינו לזכור בפה, ולהשיב על לבנו מה שעשה יתעלה למרים" ע"ש. וכן הסכים המגילת אסתר שם.

וכתב על זה השאגת אריה בסוף ס"ג. "למדנו מדברי הספרא הללו דגלי לן רחמנא גבי זכירת שבת ושל מרים ושל עמלק בכל אחד ואחד קרא יתירא ללמוד על זכור שנאמר אצלו שהוא בפה, שזכירת הלב כבר אמורה, הלא"ה ה"א דזכור אינו אלא בלב, ולא הוי ילפינן זכירה אחרת מחברתה דגלי לן בה רחמנא דזכור דידה הוי בפה. א"כ גבי זכירת יציאת מצרים דלא גלי לן על זכור דידה שהוא בפה דוקא, בהרהור הלב נמי סגי, ומזכירות הללו דאמרן א"א למילף לזכירת יציאת מצרים דהא ה"ל ג'

משום דכתיב לגבי קידוש "לקדשו", דהיינו "זכרוהו זכירת שבח וקידוש" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, או "לדבר דברים... זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרוהו זכר קדושה וגדולה", כמ"ש החינוך במצוות לא. הנ"ל. הרי בעינן דבור בפה כיון דכתיב לקדשו, ולא ילפינן זה מזכירת עמלק. (ולגבי מה שהאריך השאגת אריה לבאר דעת הבה"ג בקידוש אם יצא אם מוציא אחרים, עיין מה שכתבתי בדעת הבה"ג בח"א ס"נ. אות ז. ואילך.)

ועוד יש לומר בדעת השאגת אריה שסבר שילפינן כל הזכירות מזכירת עמלק, והוא מ"ש במגילה יח. הנ"ל "קראה על פה לא יצא. מנלן, אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתוב התם כתוב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר." הרי שלמידין הדין של קריאת מגילה בספר, מדין של עמלק שכתוב בפסוק "כתב זאת זכרון בספר." וכל זה משום גז"ש זכירה זכירה. ולפי זה אם אמרינן שאנו ילפינן כל זכירות מזכירת עמלק כמ"ש השאגת אריה הנ"ל, אז הלא גם צ"ל שצריך להזכיר כל הזכירות כגון יציאת מצרים וקידוש בשבת בקריאת ספר, וזה לא שמענו. ש"מ שאין ילפינן כל הזכירות מזכירת עמלק ודלא כהשאגת אריה בזה. וכן ראיתי בספר נחל אשכול בהל" פורים דף לג. אות א. שהקשה כן וכתב, "וקשי' א"כ זכירה דשבת נמי ליבעי ספר". ועוד כתב שם שהטעם שיש ללמוד דבעינן פה לקידוש בשבת הוא מפני שכתוב זכור את יום השבת לקדשו, והוא הביא הרמב"ם הנ"ל בפרשת יתרו, ועל זה הוא כתב, "וקשי' לי למה לי קרא לילף מזכירה דעמלק, אלא ודאי דלא בעי רחמנא ללמוד מעמלק דא"כ אין גז"ש למחצה ובעינן נמי ספר, להכי פליגינהו רחמנא כי היכא דלא לילף מהדדי." הרי שאין לילף מזכירת עמלק לשאר זכירות. ולכן אף בזכירת יציאת מצרים בשאר ימות השנה י"ל שלא בעינן פה כדביארתי.

(ז) **ונראה** שיש להביא ראיה שלא בעינן דבור בפה בזכירת מצרים בשאר ימי השנה, מברכות כ:, שכתוב במשנה שם, "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריו, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, רבי יהודה אומר מברך לפניו ואחריהם." וכתבו התוספות שם בד"ה בעל קרי, "והיינו טעמא דשרינא טפי בק"ש מברכות משום דק"ש דאורייתא וברכות דרבנן, ואפילו למ"ד ק"ש דרבנן היינו היכא דהזכיר יציאת מצרים, אבל מתניתין שלא הזכיר יציאת מצרים שלא התירו לו לומר אמת ויציב והוי ק"ש דאורייתא ואמת ויציב דרבנן, שהרי הזכיר יציאת מצרים בק"ש ע"ש. הרי נראה מזה שכאן

עמלק, קידוש בשבת, וזכירת יציאת מצרים בליל פסח, ואין ללמוד מהם לשאר זכירות. הרי מבואר שביין להרמב"ם שפסק כהספרי, ובין להרמב"ם שסבר שאין ילפינן מזכירת עמלק לשאר זכירות, אנו לא קי"ל כהשאגת אריה בזה.

(ה) **ושוב** ראיתי בספר חרדים במצוות עשה התלויות בלב בפ"ט אות כד, שהוא כתב, "לזכור בכל יום בלבבנו כי עבדים היינו לפרעה במצרים בעבודת פרך בחומר ובלבנים, ואילו לא הוציאנו עדיין אנו ובנינו היינו עבדים, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם מארץ מצרים... וסתם זכירה בלב, כדאיתא בספרא ובספרי. ומקרא יתירא דכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים דרשו ז"ל דחיובא נמי להזכיר יציאת מצרים בפה כדי לחזק הלב דרחמנא ליבא בעי, ורשב"ץ וסמ"ק מנו מתרי"ג מצוות זכרון יציאת מצרים בפה בכל יום" ע"ש. ונראה שיש לו שיטה אחרת בזה, שלדעתו השני פסוקים של זכור ותזכור ביציאת מצרים הם לגבי שאר ימות השנה, ודלא כדביארתי לעיל לדעת הרמב"ם שתזכור לגבי שאר ימות השנה, וזכור הוא לגבי ליל פסח. ולכן כיון ששני פסוקים אלו שייכים לכל ימות השנה, אז ממילא אחד מהם מיותר, ולכן י"ל שאחד הוא לזכירה בלב והשני הוא בפה. מ"מ אף מזה ראינו שלדעת הרשב"ץ וסמ"ק והספר חרדים, שאין ילפינן מזכירת עמלק לשאר מצוות זכירה, אלא שצריך לימוד לכל זכירה בפני עצמה. ולכן שפיר י"ל שלדעת הרמב"ם מה שהוא כתב בהל" ק"ש זכירה בסתם הוא בלב בלבד, כיון שאין ללמוד כל זכירה מזכירת עמלק, וגם הוא לא סבר שיש קרא יתירה לגבי זכירת יציאת מצרים, אלא שפסוק תזכור הוא לגבי כל ימות השנה, ופסוק זכור הוא לגבי ליל פסח.

(ו) **ועוד** ראיתי שם בשאגת אריה, שהוא כתב "ולכאורה יש לי להביא ראיה דכל היכא דכ' רחמנא זכירה אינו אלא בפה, שהרי קידוש היום מזכור את יום השבת נפקא לן, ומשמע דבהרהור לא יצא, ואע"ג דכ' רחמנא זכירה ש"מ כל זכירות סתם שנאמרו בתורה מזכירת עמלק מפורש ילפינן להו דגלי ביה רחמנא שאינו אלא בפה". ע"ש כל דבריו. וכן הוא לקמן בדבריו לגבי שיטת הבה"ג, שכתב שלכאורה "קידוש היום דאורייתא בהרהור בעלמא סגי ליה, ומדרבנן משום דתיקנו ברכה בעי דיבור... אלא ודאי זכירה בפה הוא דילפינן לכולהו זכירות מזכירת עמלק דגלי לן קרא ביה דזכור בפה הוא". הרי מבואר מדבריו שילפינן דבעינן דבור בפה בקידוש מזכירת עמלק. אמנם לענ"ד זה אינו, אלא שילפינן בקידוש דבעינן דבור בפה

הזכרת יציאת מצרים אינו יוצא בהרהור. "ע"ש. הרי הוא פירש התוספות באופן אחר, דהיינו שכיון שאם אין חילוק בין ק"ש לברכות כיון ששניהם מדרבנן, אז למה אמרין שבעל קרי מהרהר בק"ש ולא בברכות, ובזה י"ל שכיון שיש זכירת יציאת מצרים בק"ש אז יש בה מצוה מן התורה, ולכן מטעם זה הבעל קרי צריך להרהר בק"ש דוקא, אבל עדיין הוא לא קיים המצוה של ק"ש או המצוה של זכירת מצרים בהרהור, שאם לא כן איך אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור, שהלא יש להשיב לרבינא שאין ראיה מכאן כיון שעדיין י"ל הרהור שלא כדבור והטעם שיש להרהר בק"ש הוא כדי לקיים מצות זכירת יציאת מצרים בהרהור.

(ח) ולענ"ד יש להשיב על ראיה זו, וי"ל שנראה שאין זה כוונת התוספות, אלא נראה כוונתם כהמאירי הנ"ל שכתב "ואע"פ שיש בברכה אחרונה הזכרת יציאת מצרים שהיא מן התורה כדכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, מכל מקום כבר הזכירה על ידי הרהור בפרשת ציצית." דהיינו שהוא כבר קיים המצוה בהרהור בק"ש ולכן הברכה אחרונה שהיא אמת ויציב אינה אלא מדרבנן. ומ"ש השאגת אריה להביא ראיה מרבינא שאמר זאת אומרת הרהור כדבור, י"ל שרבינא לא כיון כלל למצות זכירת מצרים, אלא רק למצות ק"ש שבזה דנים כל הפרק שם. ולכן הכי י"ל, זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי ס"ד לאו כדבור למה מהרהר לקיים מצות ק"ש, אבל אה"נ שהוא מקיים מצות זכירת יציאת מצרים בהרהור, אבל אנו דנין בק"ש ואין טעם להרהור בק"ש אם לא אמרין הרהור כדבור, כך נראה לפרש מ"ש רבינא.

וכן י"ל לגבי מה שכתב עוד השאגת אריה שם, "וגם ל"ל לר" אלעזר לשנויי כדי שלא יהא כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, ולר" אדא בר אבהו בדבר שהצבור עוסקין בו, ואק"ש קאי כדפי' תיפוק ליה, דמק"ש לק"מ לר" חסדא דס"ל הרהור לאו כדיבור דמי למה מהרהר, דה"ט דמהרהר מפני יציאת מצרים שבה דסגי ליה בהרהור." הרי כיון שהגמרא לא השיבה כן ודאי שאין יוצאין י"ח בזכירת יציאת מצרים בהרהור. ואף בזה י"ל שאין דנין כלל כאן לגבי מצות זכירת יציאת מצרים, אלא לגבי ק"ש בלבד, ולכן אף אם אחד כבר יצא י"ח במצות זכירת יציאת מצרים, כגון אם הוא כבר הרהר ק"ש קודם שהוא בא לבית הכנסת, או אם הוא הרהר באיזה הרהור לגבי יציאת מצרים, או בפסוקים ששייכים ליציאת מצרים או אף השירה לאלו שאומרים שיוצאים י"ח בזה (עיין במ"א סוף ס"סז. ומ"ש ההגהות חתם סופר עליו), אז אף

ק"ש דאורייתא לכו"ע כיון שיש בה זכירת יציאת מצרים, והוא מקיים מצוה זו אף בהרהור, ולכן שוב אין צורך לומר אמת ויציב. ונראה שזה בין למ"ד הרהור כדבור דמי, ובין למ"ד הרהור שלא כדבור דמי. הרי מבואר שבשאר ימות השנה סגי בהרהור לחוד לגבי זכירת יציאת מצרים.

וכן ראיתי במאירי שם שכתב, "אבל אינו מברך לפניה ולאחריה אפילו ע"י הרהור, שהברכות אינן אלא מדברי סופרים ודחו אותם לגמרי מפני טומאה מדבריהם, ואע"פ שיש בברכה אחרונה הזכרת יציאת מצרים שהיא מן התורה כדכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, מכל מקום כבר הזכירה על ידי הרהור בפרשת ציצית." הרי בפירוש שהוא מקיים מצות זכירת יציאת מצרים בהרהור בלבד.

אלא שעדיין יש להקשות על זה לפי מ"ש השאגת אריה הנ"ל, והוא הביא לשון הגמרא שם וכתב להקשות על הסברה שדי בהרהור בלבד לגבי זכירת מצרים אף בכל ימי השנה, וז"ל "אלא שיש לי להקשות על זה מהא דתנן בפ"ק דברכות כ: בעל קרי מהרהר בלבו... ואמרין בגמרא אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי ס"ד לאו כדבור דמי למה מהרהר, ופריך אלא מאי הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו ומשני כדאשכחן בסיני, ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי, דאי ס"ד דהרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו, והשתא מנ"ל לרבינא למידק דהרהור כדבור דמי, דילמא לעולם אימא לך הרהור לאו כדבור דמי לענין ק"ש וכל המצוות דבעי דיבור, והא דק"ל למה מהרהר בק"ש משום יציאת מצרים שבה שבפרשת ויאמר שיוצא י"ח בהרהור דזכירה בלבד הוי זכירה." ע"ש. הרי משום קושיא זו סבר השאגת אריה דבעינן דבור בזכירת יציאת מצרים.

ועוד כתב שם לגבי דברי התוספות הנ"ל, וז"ל "וכן פירשו שם התוספות להדיא דלמ"ד ק"ש דרבנן הא דמהרהר בק"ש משום יציאת מצרים שבה דהוי דאורייתא, ומה"ט כתבו ויש ספרים דגרסי ק"ש דרבנן היא ומשני אלא בק"ש אית בה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן וכן הגירסא בפ"ה. וקשה דבמתני' פי' דק"ש דאורייתא לכו"ע כיון שלא אמר אמת ויציב, דבהכי מיירי מתני', אלמא ר"ל גם להני אמוראי רבינא ור"ח דאתיא מילתייהו וכל שקלי וטריא ידיהו אפילו למ"ד ק"ש דרבנן, מ"מ בעל קרי מהרהר בלבו לק"ש מפני יציאת מצרים שבה דה"ל מן התורה, ואפילו הכי דייק רבינא מיניה דהרהור כדיבור דמי דאס"ד דלאו כדבור דמה למה מהרהר. אלמא הרהור לאו כדיבור לכל מילי ואף ידי חובת

אנוס צריך לחזור לקרות ק"ש כשנסתלק האנוס, ודעת המאמר שם כדעת הפר"ח דלא מהני הרהור. וכן נראה דעת הכה"ח בס"סז. אות א. בד"ה ואם מסופק, ע"ש. אמנם פסק הכה"ח ס"סב. אות ח. כדעת היד אהרן. ונראה מזה שיש סתירה בדעת הכה"ח וצ"ע.

ולכן נראה מכל זה שלדעת הרמב"ם יש חילוק בין מצות זכירת מצרים בשאר ימות השנה שבהם סגי בהרהור, ובין ליל פסח דבעינן דיבור דוקא, ואף שראיתי במנחת חינוך בס"כא. שדחה חילוק זה מפני מ"ש השאגת אריה הנ"ל, מ"מ מה שנראה לענ"ד כתבתי. שוב ראיתי לרבינו החיד"א ז"ל בכסא דוד, בקונטרס גאולת עולם דף קי. ע"ד שכתב לגבי דעת הרא"ם שסבר דאמרינן שומע כעונה לקיים המצוה לספר ביציאת מצרים בליל פסח, "שהרי לשון מצות עשה 'לספר' ביציאת מצרים אינו אלא בליל פסח, שבשאר הימים הוא מצות עשה 'לזכור' יציאת מצרים כמ"ש הרמב"ם. ע"ש. הרי מצאתי תנא דמסייע לי, שיש חילוק לדעת הרמב"ם בין שאר ימות השנה שסגי בהרהור לבד, ובין ליל פסח דבעינן ספור בפה. וכן נראה לי עיקר בדעתו.

סימן לו.

שאלה: האם מותר לדבר בליל הסדר בין נטילת ידים והכרפס, או שמא יש לדמות זה לדבור בין נטילת ידים והמוציא שהוא אסור משום תיכף לנטילה ברכה.

תשובה: (א) כתב מרן בס"קסו. "יש אומרים שאינו צריך ליזהר מלהפסיק בין נטילה להמוציא, ויש אומרים שצריך ליזהר, וטוב ליזהר." וגם מצינו במ"ב בס"קנח ס"ק כ. בשם הפר"מ לגבי נט"י למי שטובל אוכלו במשקים, "שצריך לזה כל דיני נטילה כמו לפת". וכן כתב הכה"ח שם באות יג. "דצריך ליזהר בדיני נט"י למשקה ככל דיני נט"י לפת, אלא רק שאין לברך על נט"י למשקה משום סב"ל." ולפי זה נראה שאף י"ל שאין לדבר בין נט"י והטיבול במשקה כמ"ש מרן הנ"ל לגבי פת.

ולענ"ד יש לדון בזה, שלרוב ראשונים מ"ש בברכות מב. תיכף לנטילה ברכה, הוא רק לגבי מים אחרונים ולא במים ראשונים, וכן דעת הרמב"ם בסוף פ"ו דברכות, וכתב הטור בס"קסו. שכן דעת הר"י (עיי' בב"ח שם) ורבינו יואל. אולם כנגדם מצינו דעת הירושלמי בפ"ק דברכות שתיכף לנטילה ברכה הוא במים ראשונים, וכן דעת

שהוא כבר קיים מצות זכירת יציאת מצרים מן התורה ע"י הרהור, עדיין י"ל שהבעל קרי צריך להרהר בק"ש בבית הכנסת שהוא מה שהצבור עוסקין בו (עיי' במאירי שי"א שאם הוא אינו בצבור אז הוא פטור אף מהרהור בק"ש). ואת"ל ששפיר לומר כן למ"ד ק"ש מדאורייתא, אבל למ"ד ק"ש דרבנן אם הוא כבר קיים מצות זכירת יציאת מצרים לפני כן, הרי ק"ש מדרבנן, ומה לו להרהר ק"ש כלל, אלא נראה שמה שאמר ר"י אלעזר שלא יהא כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, הוא לפי שיטתיה שהוא סבר בדף כא. שק"ש מדאורייתא, ולכן אף אם הוא כבר זכר יציאת מצרים לפני כן ק"ש מן התורה, ואף שהתוספות כתבו שהמשנה הוי אליבא לכו"ע דהיינו אף למ"ד ק"ש מדרבנן, מ"מ מה שאמר ר"א הוא רק לסברתו שק"ש היא מדאורייתא. כך נראה לי לפרש הסוגיא, ובפרט לקיים דעת הרמב"ם והרמב"ן שסברו שיוציאין זכירת יציאת מצרים בהרהור לבד.

(ט) **ועוד** יש להעיר על מה שראיתי בשאגת אריה שם שהוא כתב בפירושו לדעת הבה"ג לגבי קידוש, "אפילו למ"ד הרהור כדבור דמי, מ"מ הזכרת יציאת מצרים אינו אלא בפה כמו של עמלק" ע"ש. ולענ"ד נראה שלא קי"ל הכי לכמה אחרונים, שמצינו שמי שאינו יכול לקרות בפה מחמת אנוס, יכול להרהר ק"ש בלבו כמ"ש מרן בס"סב. ג. וי"ל שאם נסתלק האנוס צריך לחזור לומר ק"ש שבאותה שעה שהוא אנוס אנו אמרינן הרהור כדבור דמי, וכן כתב היד אהרן שם בהגב"י, וכן כתב המש"ז בס"ק א. וכתב שכן משמע לשון השו"ע, וכ"כ הברכ"י בס"פ. אות ב. וכ"כ הש"ץ דף צד ע"ג, וכ"כ הערך השולחן באות ב. וכ"כ הפתה"ד באות א. והכה"ח אות ח. ודלא כדעת הפר"ח שסבר שצריך לחזור לקרות ק"ש ע"ש. ולפי זה יש לשאול לדעתם שבשלמא י"ל שאיש זה קיים מצות ק"ש בשעת אונסו כיון שבאותה שעה אנו אמרינן הרהור כדבור דמי, אבל הלא הוא לא קיים מצות זכירת יציאת מצרים כיון דבעינן בפה דוקא כמ"ש השאגת אריה הנ"ל אף למ"ד הרהור כדבור, ולכן לפי זה ודאי הוא צריך לחזור לומר ק"ש כשנסתלק האנוס כדי לקיים מצות זכירת יציאת מצרים, אלא צ"ל כיון שאלו האחרונים כתבו שא"צ לחזור משמע שלדעתם הוא כבר קיים מצות זכירת מצרים בהרהור באותה שעה שהוא היה אנוס ולא אמרינן דבעינן פה דוקא למ"ד הרהור כדבור דמי.

ואגב אורחיה יש להעיר, שראיתי במאמר בס"סז. בסוף ס"ק א. שהוא כתב שהרהור באמת ויציב לא מהני, והוא כתב שזה תלוי במחלוקת הפר"ח והיד אהרן הנ"ל לגבי אי

בנט"י, שאם נטל אסור (לאכול) אף בברכה עד שיברך ברכת המזון... או שמא שתיהן נכללות בה תכף לנטילה ראשונה ברכת המוציא ותכף לנטילה אחרונה ברכת המזון. הרי נראה כהתוספות שהאיסור הוא אכילה, והוא שייך בין למים ראשונים ובין למים אחרונים, אבל נראה שאין איסור בדבור כלל.

וכן נראה מהנמוקי יוסף, שבברכות מב. הוא כתב שתיכף לנט"י ברכה הוא לגבי מים אחרונים והוא כתב בשם הראב"ד שהאיסור הוא אכילה ושתיה, ובברכות נב: הוא הביא מ"ש התוספות שם הנ"ל. הרי נראה שאין איסור בדבור.

ב) הרי נראה שלשיטה זו אף שאין להפסיק גם בין נט"י להמוציא מ"מ אין איסור בדבור, וכמבואר בכסף משנה הנ"ל לדעת הרמב"ם ורש"י. אלא לפי זה צריך ליתן טעם למה הרמב"ם והרי"ף ורבינו יואל בטור הנ"ל, סברו שאין איסור של הפסק בין נט"י והמוציא, הלא מבואר בברכות נב: הנ"ל שאף לנט"י לסעודה בעינן תיכף. אלא י"ל לדעתם שאנו לא קי"ל כן, וזה לפי מ"ש עוד המאירי הנ"ל, "שאם שומר את ידיו אינו צריך לקיים תכף לנטילת ידיים סעודה, מפני שאין הלכה כן, שאם שומר את ידיו אינו צריך, וכעין מה שאמרו נוטל אדם את ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום כולו." הרי שאנו לא קי"ל כן שאף אם הוא שומר את ידיו כל היום ואין שום תכיפה מ"מ שפיר דמי. ועוד ראיתי בב"ח בס"קסו. שכתב, "וצריך לומר דהרי"ף והרמב"ם וה"ר יואל חולקים אמ"ש תוס' הר"י, אלא ס"ל מדלא חשיב ליה בהדי אינך תכיפות אלמא דאין לחוש על הפסק בין נטילה להמוציא, ולא קי"ל כדבר אחר אלא כלישנא קמא בברייתא." ע"ש. הרי לשיטה זו, אין איסור הפסק במים ראשונים.

אלא שראיתי בט"ז שם בס"ק א. שאף הוא הקשה על שיטת רבינו יואל והרי"ף ממ"ש בברכות נב: תיכף לנטילה סעודה, והוא מסיק "ורבינו יואל דמתיר כאן בהפסק בין נטילה להמוציא לא התיר אלא לישיב בטל, אבל פשיטא דלא התיר לעשות איזה מעשה בנתיים דזה יביא לידי היסח הדעת, והיינו ההיא דתכף לנטילת ידיים סעודה שזכרנו, זה נ"ל ברור ופשוט לדעת רבינו יואל ורי"ף. ולענ"ד זה אינו, שהלא לדעת הרי"ף והרמב"ם מותר לאדם ליטול ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום אפילו שלא בשעת דחק, כמבואר בב"י בס"קסד. ולכן ודאי בזה הוא אינו יושב בטל כל היום, אלא צ"ל שהרי"ף אינו חושש להאי סברה דתיכף לנט"י סעודה, ודחוייה היא כמ"ש המאירי הנ"ל. ואל תאמר ששאני הדין של נוטל אדם ידיו שחרית משום שזה דוקא כשהוא נטל ידיו לדבר

הרא"ש כמבואר בטור בס"קסו. ולפי זה מובן מ"ש מרן בסוף דבריו ש"טוב לזהר" שלא להפסיק, כיון שמעיקר הדין אין איסור להפסיק והוא עצה טובה קמ"ל שיש לחוש לדעת הרא"ש. הרי מבואר שמצד הדין אין איסור בדבר שההלכה היא כהראשונים הנ"ל שהתירו.

ויש להוסיף על זה, שנראה שיש שיטה אמצעית, והיא שאין להפסיק בין מים ראשונים והמוציא וגם בין מים אחרונים וברכת המזון, אלא נראה שההפסק כאן הוא רק באכילה ושתיה וכדומה אבל לא בדבור. וזה מפני שכתבו התוספות בברכות מב. לגבי תיכף לנטילת ידיים ברכה, שהוא במים אחרונים והאיסור הוא רק אכילה, וכן פירש"י שם. הרי משמע שאין איסור בדבור. וכן כתב הכסף משנה בפ"ו הנ"ל לבאר דעת הרמב"ם ורש"י, וז"ל "ומשמע מדברי רבינו ורש"י דלהפסיק בדבור בין מים אחרונים לברכה מותר, והטעם שלא פירשו תכף לנט"י ברכה שלא יפסיק ביניהם אפילו בדבור משום דלקמן אמרינן אין מסיחין על כוס של ברכה, כלומר משמזגו את הכוס אסור לדבר, ואם איתא אף קודם שמזג את הכוס אסור דתיכף לנט"י ברכה, אלא ודאי לא נאמר תכף לנט"י ברכה אלא לענין שלא יאכל וישתה עד שיברך." ע"ש. וכן נראה דעת התוספות שאף הם כתבו כרש"י שהאיסור רק אכילה. אלא מצינו שכתוב בברכות נב: "דבר אחר תכף לנט"י סעודה" ופירשו התוספות שם, "והאי דלא חשיב ליה לעיל בפ"מ (מב.) דהדי אידך תכיפות משום דשנויה במשנה לא חש למתנייה." הרי שלדעת התוספות יש שני תכיפות לגבי נט"י, דהיינו מים ראשונים לסעודה ומים אחרונים לברכת המזון. ומשמע גם כן, שהם שווים ולכן בשניהם יש לאסור אכילה או מעשה שדומה לאכילה כגון מזיגת הכוס כנראה בברכות נב: הנ"ל, אבל דבור מותר וכמבואר בכסף המשנה הנ"ל.

וכן נראה מרבינו יונה בברכות מב. שאף הוא כתב לגבי איסור אכילה אחר שגמר הסעודה, "אלא כל זה שלא נטל ידיו לברכה מצי אכיל... שלשה תכיפות הן, ויש ששואלין למה לא אמר ד' דהא איכא אחרינא דהיינו תכף לנטילה סעודה (ברכות נב:) וי"ל דלא מני אלא הני דילפינן להו מקראי." הרי אף הוא סבר שאנו קי"ל בברכות נב: גם כן, ולכן אין להפסיק בין למים ראשונים ובין למים אחרונים, ואף משמע מדבריו שהאיסור הוא אכילה או מזיגה וכדומה, אבל הוא לא הזכיר שיש איסור של דבור כלל.

וכן נראה מהמאירי בברכות שם, שהוא כתב לגבי אכילה אחר שגמר הסעודה וקודם ברכת המזון, "הכל תלוי

שני תירוצים אלו בתוספות בפסחים, אלא צ"ל כמ"ש המאירי והב"ח הנ"ל שלשיטת הרי"ף אנו לא קי"ל כברכות נב: שתיכף לנטילה סעודה, ודלא כנראה מהגר"א שהשוה התירוצים בתוספות בפסחים קו: לשיטת הרי"ף.

ג) ועכשיו יש לבאר דעת הרא"ש, שכתב הטור בס"קסו. "וא"א הרא"ש ז"ל היה רגיל אף בראשונים שלא להפסיק ושלל לדבר". הרי מבואר מלשון "אף" שבין למים ראשונים ובין למים אחרונים דעת הרא"ש היא שלא לדבר. וכן פירש הב"י בס"קעט. שהוא כתב בד"ה ויש, לגבי תיכף לנט"י ברכה, "דלכו"ע אמים אחרונים קאי שהרי אפילו הרא"ש שסובר דקאי אמים ראשונים לאו למעט מים אחרונים אתא שהרי כתב רבינו בס"קסו. וא"א ז"ל היה רגיל אף בראשונים שלא להפסיק ושלל לדבר, אלמא דאין להפסיק בין נטילה לברכת המזון אפילו בדבור וכ"ש שאין להפסיק ביניהם באכילה וברכה לפני אכילה" ע"ש. ולפי זה צריך לבאר הטעם שהרא"ש החמיר כל כך עד שאף דבור אסור, ודלא כנראה מהראשונים הנ"ל.

שוב ראיתי בב"י הנ"ל בס"קעט. שהוא הסביר דעת הרא"ש וכתב, "אלא שנ"ל שהטעם משום דקי"ל תיכף לנט"י ברכה כיון שנטל ידיו כדי להיות מזומן לברכה הוי כאילו התחיל כבר בברכה ואסור להפסיק באכילה ושתיה כלל... ומזה הטעם אין להפסיק בין מים אחרונים לברכה אפילו בשיחה". ע"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שא"כ הכי י"ל לגבי מים ראשונים, אבל מצינו שכתב הטור בס"רעא. שמנהג הרא"ש היה ליטול ידיו קודם קידוש, ואם אמרינן כסברת הב"י שהנטילה הוי כאילו התחיל כבר הברכה, אז הלא אם כבר התחיל המוציא אין להפסיק באמצע בקידוש אף אם הקידוש שייך לברכת המוציא כיון דבעינן קידוש במקום סעודה, אלא צ"ל שאין נטילה נחשבת כאילו הוא כבר התחיל בברכת המוציא.

ולכן נראה לענ"ד לבאר שלדעת הרא"ש יש שני צדדים להפסק בין נט"י לברכה, הצד אחד הוא היסח הדעת, והצד השני הוא שהות. ולכן י"ל שאף שאין היסח הדעת, מ"מ אם יש שהות אז אין זה נקרא "תיכף", והוא אסור, משא"כ לדעת הרי"ף והרמב"ם ורבינו יואל בטור בס"קסו. שלדעתם כל החשש בין למים ראשונים ובין למים אחרונים הוא מפני היסח הדעת ולא חיישינן לשהות. ולכן כתב הטור שלדעת רבינו יואל "אין לחוש על הפסק בין נטילה להמוציא כיון שהשולחן לפניו ודעתו לאכול לא חשיב היסח הדעת". הרי נראה מזה שבמים ראשונים אף שיש שהות מ"מ אין זה הפסק כיון שלא שייך כאן היסח

אחר כגון שיצא מבית הכסא וכדומה כמבואר ברמ"א בס"קסד. ובמ"א ס"ק ה. ו. אבל אם לא כן אין להתיר, שזה אינו שזה דוקא לשיטת התוספות כמבואר שם ובב"י, אבל נראה שהרי"ף והרמב"ם שלא הביאו חילוק זה, לא סברו כן, וכן נראה דעת מרן שהוא השמיט זה מלשונו בשו"ע. ולכן מזה נראה שהרי"ף התיר להפסיק אף שהוא אינו יושב בטל, כנראה מדין של נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום, ודלא כדעת הט"ז בזה.

שוב ראיתי בגר"א בס"קסו. שהוא פירש דעת הרי"ף והרמב"ם ורבינו יואל ב"א קמא, שהוא כתב שהטעם שדעה זו אינה סוברת כהאי בברכות פ"ח, דהיינו תיכף לנטילה סעודה, הוא מפני מ"ש התוספות בפסחים קו: ד"ה זימנין, וז"ל הגר"א, "וההיא דפ"ח דברכות מפ' כמ"ש תוס' בפסחים קו: ד"ה זימנין". ולענ"ד זה אינו, ויש לבאר הדבר. כתבו התוספות שם, "השתא מסיק דקידוש לא הוי היסח הדעת, וא"ת דבפרק אלו דברים אמרינן ב"ה מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים ומפרש טעמא משום תכף לנט"י סעודה, וכי מזיגת הכוס הוי טפי היסח הדעת מקידוש, וי"ל דשאני מזיגה שהיא בחמין וצריך דקדוק שלא יחסר ושלל יותיר והוי טפי היסח הדעת מקידוש, ור"ת פירש דהתם איירי בחול ויש לחוש שאם יטול קודם מזיגה שיעסוק בשאר דברים ולא יאכל לאלתר ולאו אדעתיה, אבל בשבת אין לחוש שיפליג לדבר אחר שהשולחן ערוך ויאכל מיד". ולענ"ד, הרי"ף לא סבר כתירוצים אלו, ומצינו בטור בס"קפג. שכתב שם לגבי כוס של ברכת המזון, "שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, ופירש רב אלפס שמניחו חי עד ברכת הארץ ואז מוזגו להודיע שבח הארץ שיינותיה חזקים וצריך לערב בהם מים רבים, ור"ת פירש חי מזוג ולא מזוג שמוזג קצת וכשיגיע לברכת הארץ מוזגו כראוי" ע"ש. וכתב הב"י שדעת הרי"ף והרא"ש כר"ת. הרי לפי זה יש לדון, שבשלמא לדעת ר"ת ודע' אין הפסק במזיגת הכוס באמצע ברכת המזון אף שזה הוי היסח הדעת טפי כמבואר בתוספות הנ"ל בפסחים, כיון שהוא כבר התחיל למזוג הכוס קודם ברכת המזון, אלא לדעת הרי"ף שכל המזיגה היא באמצע ברכת המזון, הלא היא היסח הדעת ואין לעשות כן באמצע ברכת המזון, אלא צ"ל שהרי"ף לא סבר כסברה זו בתוספות הנ"ל בפסחים שמזיגת הכוס היא היסח הדעת. וגם י"ל שהרי"ף לא סבר כמ"ש ר"ת בסוף תוספות הנ"ל דהא דאמרינן תיכף לנט"י סעודה הוא בימי החול, שהרי"ף כתב בברכות שם "מאי כוס, כוס של קידוש היום הוא". הרי בפירוש כתב הרי"ף שדין זה בשבת ולא כר"ת בתוספות פסחים הנ"ל. ולכן אין לתרץ דברי הרי"ף לפי

להשיב הן או לאו". ונראה משם שהוא פירש כן לפי מ"ש הכסף משנה הנ"ל שאין איסור להפסיק בדבור. אמנם זה קשה לי דהא כתב הכסף משנה שם "ומשמע מדברי רבינו ורש"י דלהפסיק בדבור בין מים אחרונים לברכה מותר". הרי הוא כתב כן רק לבאר דעת הרמב"ם ורש"י, אבל אה"נ לדעת הרא"ש כל דבור אסור. וכן נראה ממרן בב"י בס"ק קעט. לדעת הרא"ש. וכן כתב הכה"ח בס"ק קעט. ס"ק א. לחלק במ"ש מרן בין דעת הרמב"ם והרא"ש. ולכן נראה שלהרא"ש כל דבור אסור. וכן כתב המ"א עצמו בס"ק קעט. ס"ק א. שאסור להפסיק בדבור ועיין בלבושי שרד שם.

(ד) ולפי כל זה יש לדון לגבי נט"י לכרפס בליל הסדר אם מותר לדבר אחר הנטילה, ונראה שלכל הדעות י"ל שאין איסור בדבור, וזה מפני שלדעת הרי"ף והרמב"ם ורבינו יואל אין איסור בדבור למים ראשונים, ואין כאן היסח הדעת כיון ששולחנו מונח לפניו. וגם לדעת התוספות בברכות נב: ורבינו יונה ודע' אף שגם למים ראשונים י"ל תיכף לנטילה ברכה, מ"מ נראה שלדעתם דבור מותר, ורק אכילה או מעשה כמזיגת הכוס אסור. ואף לדעת הרא"ש י"ל שאין איסור, שהלא כתוב בברכות נב: "תיכף לנטילה סעודה", ומשמע מזה שאמרו חכמים תיכף זה רק לגבי סעודה דהיינו המוציא, ולא לגבי טיבול במשקה, ואין לנו להוסיף על דבריהם. וכן נראה מהירושלמי בפ"ק דברכות שכתוב שם, התוכף ברכה לנטילה אינו ניזוק בכל אותה "סעודה". הרי אף מכאן משמע שכל הקפדה זו של תכיפה היא רק לגבי סעודה, דהיינו ברכת המוציא, ולא בברכות על ירקות. ולכן נראה שאף הרא"ש מודה שאין לחוש לזה. ולכן י"ל שאף שפסק מרן בס"קסו. "שטוב לחוש" לדעת הרא"ש לגבי פת, מ"מ י"ל שאף הוא מודה שאין לחוש לגבי טיבול ירקות שי"ל דאף הרא"ש מודה לזה.

ועוד י"ל לדעת הרא"ש, שהוא שמצד אחד הדין של מים ראשונים הוא חמור טפי, וזה מפני שיש ברכה במים ראשונים של על נט"י, משא"כ במים אחרונים שתקנו החכמים מפני סכנה, ולא תקנו ברכה בהם. ולכן אם הוא מפסיק בין נט"י והמוציא אז מצינו שברכתו של על נט"י היא לבטלה, משא"כ במים אחרונים שאם הוא מפסיק אין בזה ברכה לבטלה. ולכן סבר הרא"ש שאף בדבור יש להחמיר לאוסרו אחר נט"י לסעודה מפני חשש ברכה לבטלה, אלא כיון שמצינו שאסור לדבר במים ראשונים כן י"ל במים אחרונים שדינם שווה שכולם בכלל תכיפה. וכן נראה ממ"ש הרא"ש בפסחים קו: "אמר רב ברונא אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש, שאם היה מקדש היה הקידוש הפסק והיסח הדעת בין נטילה לברכת המוציא והיה צריך ליטול

הדעת כיון שהשולחן ערוך לפניו, אבל במים אחרונים כיון שאין לומר בזה שאין היסח הדעת כיון "שהשולחן לפניו", ממילא יש לחוש להיסח הדעת ובעינן תיכף לנט"י הברכה של ברכת המזון. אמנם לדעת הרא"ש יש לחוש להיסח הדעת וגם לשהות, ולכן אף בנט"י להמוציא אף שאין היסח הדעת כיון שהשולחן לפניו, מ"מ עדיין יש לחוש לשהות שיש כשהוא מדבר בין נט"י והמוציא, ולכן דבור אסור. וכן מצינו, שכתב הטור שם שהרא"ש "היה רגיל כשהיה מיסב בסעודה עם אחרים שהיה נוטל באחרונה שלא להפסיק ושלא לדבר". הרי "להפסיק" לחוד "ולדבר" לחוד, ולכן אף שאין דבור, ואף שאין היסח הדעת כיון שכוונתו על שולחנו שמונח לפניו, מ"מ הוא הקפיד שלא ליטול ידיו ראשון, וזה מפני שיש שהות בין נט"י ובין ברכת המוציא, משא"כ לשאר פוסקים שהם אינם חוששים לשהות לבד.

ונראה שהמקור להרא"ש הוא מ"ש בברכות מב. שם בכלל התכיפות, "תיכף לסמיכה שחיטה", ובזה ההקפדה היא על שהות, ולכן אף לגבי נט"י י"ל הכי. וכבר מצינו סברה זו בתוספות בסוטה לט. בד"ה כל. שכתבו, "ושיעור תכיפה איכא למשמע מתכיפות סמיכה לשחיטה, דאמרין בפ" כל הפסולין (זבחים לג.) כל הסמיכות שהיו שם קורא אני בהם תיכף לסמיכה שחיטה חוץ מזו שהיתה בשער ניקנור שאין מצורע יכול ליכנס שם, אלמא כדי מהלך משער ניקנור עד בית המטבחים לא חשיבה תכיפה, ובמסכת מדות משמע דלא הוי טפי מעשרים ושתיים אמה..." ע"ש. הרי אף שהות כב' אמות הוי הפסק אף שאין היסח הדעת כיון שעדיין כל כוונתם על הקרבן. מ"מ נראה לענ"ד שאין שהות ליעכובא לדעת הרא"ש, ולכן אם הוא שהה א"צ לחזור ליטול ידיו, וזה מפני שמצינו בטור בס"רעא. שמנהג הרא"ש הוא לקדש בשבת אחר נט"י וקודם המוציא, ונראה מזה שאין לחוש לשהות כשיש צורך לזה. ועוד יש לדון לדעת הרא"ש איך הוא נטל ידיו באחרונה כשיש אחרים עמו באותו סעודה, הלא בזה הוא גורם לאחרים שנטלו בראשונה לשהות, ואיך הוא הביא אחרים לידי חטא, לכן צ"ל שאין שהות כשאין שם היסח הדעת ליעכובא, אלא שהרא"ש החמיר לעצמו. ולכן נראה ששהות כשאין שם היסח הדעת הוא חשש שמא יבא לידי היסח הדעת וברכה לבטלה בנט"י, אבל שהות אינה ליעכובא. כן נראה לענ"ד לדעת הרא"ש.

וראיתי במ"א בס"קסה. ס"ק ד. שהוא פירש דברי הרא"ש שכתב "שלא לדבר", שמ"מ "שיחה בעלמא ב' או ג' תיבות לא הוי הפסק, וכ"ש כששואלין לו דבר שמותר

בגמרא בבלי לומר "אין אנו מטבלין אפילו פעם אחת". ומה הטעם שהירושלמי הקדים לומר שאלת טבילה, וכתוב בבבלי לשאול את זה אחר שאלת מרור.

תשובה: (א) **נשאלתי** לבאר את זה, וכיון שכעת לא מצאתי דבר מפורש לבאר כל זה בספרי הפוסקים והמפרשים, אמרתי בלבי שיש לפרש בזה כל מה שעלה במצודתי.

בתחילה יש לדייק שכתוב במשנה בבבלי קיד. "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת, הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת...". אלא ובירושלמי כתוב בפ"י הל"ג. בנוסח זה, "הביאו לפניו ירקות וחזרת מטבל בחזרת עד שהוא מגיע לפרפרת הפת, הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת...". ויש לדייק שבשניהם כתוב שיש להביא חזרת לחרפס וגם למצות מרור. אלא שכתוב בירושלמי שבתחילה יש להביא שאר ירקות עם החזרת ואז יש לטבול החזרת לחרפס, משא"כ בבבלי שכתוב שם להביא בתחילה חזרת בלבד לחרפס. וזה קשה להבין אמאי מביאין חזרת לחרפס וגם למרור, ולמה כתוב בירושלמי להביא ירקות עם החזרת אם הוא מטבל רק החזרת בלבד.

וראיתי בבבלי קיד: שכתוב שם "פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות". הרי שהטעם שיש להביא חזרת הוא רק אם אין לו שאר ירקות לחרפס. ולכן פירש"י על המשנה בקיד. "מטבל בחזרת כלומר אם אין שם ירק אחר מטבל החזרת בחרוסת ואוכל". אמנם אף ששפיר הוא לפרש כן לנוסח הבבלי, אבל לנוסח הירושלמי כתוב "הביאו לפניו ירקות וחזרת". הרי שאף שיש שם שאר ירקות עדיין יש לטבול החזרת, ולכן אין לומר כפירש"י בבבלי, וצריך ליתן טעם לשיטת הירושלמי. ולענ"ד נראה שכל זה הוא כדי דליהוי ביה היכירא לתינוקת. ולכן הוא היה דבר תמוה בעיניהם שאף שיש שם שאר ירקות מ"מ עדיין הם בחרו בחזרת, אף שהם ידעו שאחר כך בשעת סעודה הם צריכים לאכול חזרת עוד פעם בתורת מצות מרור. ולכן ודאי שהילדים ישאלו על זה. ועוד י"ל שמסתמא הם אכלו שאר הירקות בשעת סעודה. ולפי זה י"ל שהטעם שלירושלמי שאין אומרים "אנו אוכלים שאר ירקות, הלילה הזה מרור", הוא מפני שא"א לומר כן כיון שהם הביאו שאר ירקות והם אכלו שאר ירקות בסעודה ואין שייך לומר "הלילה הזה מרור", משא"כ בבבלי שהם הביאו רק חזרת לחרפס והם חושבים שיש לאכול דוקא מרור כל הלילה, ולכן שפיר הוא להם לומר "הלילה הזה מרור".

ידיו ולברך פעם אחרת על הנטילה, נמצא ברכה שבירך על הנטילה הראשונה היא לבטלה, הלכך לא יקדש הוא"ע"ש. ואף שזה למ"ד אין קידוש במקום סעודה ואנו לא קי"ל כן כמבואר ברא"ש שם, מ"מ מצינו שבכל דבר שהוא הפסק בין נט"י והמוציא יש ברכה לבטלה, ולכן שפיר יש לומר שאף דבור אסור, ולכן כיון שהדינים של מים אחרונים ומים ראשונים שווים בזה, שפיר יש לומר שאף במים אחרונים אין לדבר אף שאין בזה חשש של ברכה לבטלה, שהלא בשניהם אמרו תיכף לנטילה ברכה, ואם הדין כן לגבי מים ראשונים שאין לדבר, אז ממילא אף במים אחרונים אין לדבר שכולם בכלל תיכף לנטילה ברכה. ולפי זה יש לדון לגבי חרפס, שאנו קי"ל שאין לברך על נטילה זו, ולכן י"ל שכיון שאין בזה חשש של ברכה לבטלה אם הוא הפסיק בין הנטילה לאכילת החרפס, ממילא אין איסור להפסיק בדבור לדעת הרא"ש. (ולפי חילוק זה בין מים ראשונים לאחרונים יש לבאר דעת מרן, שבס"קסו. כתב מרן שטוב לחוש לדעת הרא"ש שלא להפסיק דהיינו אף בדבור, אבל לגבי מים אחרונים בס"קעט. כתב מרן שאין לאכול ואין לשותות אחר מים אחרונים, והוא השמיט דעת הרא"ש שאף אין לדבר, והוא לא כתב שטוב לחוש לדעת הרא"ש. ולענ"ד נראה שהטעם הוא שי"ל שנט"י להמוציא היא חמורה כיון שיש חשש של ברכה לבטלה כמבואר ברא"ש בפסחים הנ"ל, משא"כ במים אחרונים).

וגם יש לדון במ"ש הב"י בס"קנח. וז"ל, "וכתב רבינו ירוחם י"מ דהא דמצריכי נטילה לטיבולו במשקה יש לו כל דין נט"י ומברך עליהם ויש להם כל דין מים ראשונים, וי"מ שאינו אלא משום נקיות ואין מברכין עליהם שלא תקנו נטילה אלא בפת וכן נראה עיקר ואין להם דין מים ראשונים." הרי לאלו שסברו שאין לברך על נט"י לטבול ירקות במשקה, הוא מפני שאין בזה כל דיני נט"י לפת, ולכן לדעתם ממילא אין לומר בזה תיכף לנטילה ברכה.

הרי מבואר מכל הנ"ל שמצד הדין אין איסור לדבר בין נט"י לטבול החרפס בליל הסדר.

סימן לו.

שאלה: האם יש לפרש הטעם שבנוסח מה נשתנה, בירושלמי השמיט "אנו אוכלין שאר ירקות, הלילה הזה מרור". ועוד מה הטעם שכתוב בנוסח המשנה לומר "אנו מטבלין פעם אחת, דלילה הזה שתי פעמים", וכתוב

ונראה שהטעם שכתוב בנוסח המשנה "אנו מטבלין" בתחלת מה נשתנה, ובבבלי כתוב לומר אותו אחר "הלילה הזה מרור", הוא מפני שי"ל שלירושלמי העיקר כרב חסדא בפסחים קיד: שיש לברך בפה"א וגם על אכילת מרור על החזרת בטיבול ראשון, וכיון שזה עיקר מקום של ברכת המצוה, אז גם זה עיקר המקום לומר השאלה לגבי טבילה. אמנם י"ל שלנוסח המשנה בבבלי הברכה על המרור היא בשעת סעודה וכדעת רב הונא, ולכן העיקר מקום להזכיר השאלה על הטבילה הוא אחר המרור בשעת סעודה. כן נראה לענ"ד לפרש הנוסחאות השונות.

סימן לח.

שאלה: האם יש לתרץ קושית הלחם משנה על הרמב"ם לגבי הלילה הזה כלו צלי.

תשובה: (א) כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' חמץ ומצה הל"ב. לגבי מה נשתנה בזמן בית המקדש, "שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי... בזמן הזה אינו אומר והלילה הזה כולו צלי שאין לנו קרבן." וכתב הלחם משנה שם, "שם במשנה ערבי פסחים קטז. ובפרק אלו דברים ע. אמרו על מתניתין דקאמרה דחגיגה נאכלת לשני ימים ולילה אחד מתניתין דלא כבן תימא, דתניא בן תימא אומר חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום ולילה כו' מאי טעמא דבן תימא כדמתני רב כו' איבעיא להו לב"ת נאכלת צלי או אינה נאכלת כו', ת"ש הלילה הזה כלו צלי ואמר רב חסדא זו דברי בן תימא ש"מ. ע"כ בגמרא. והשתא יש תימה על דברי רבינו שהוא פסק בהלכות קרבן פסח פ"י כמתניתין דחגיגה נאכלת לשני ימים ולילה אחד ודלא כבן תימא, וא"כ לדידן ודאי אינה נאכלת צלי דלית לן היקשא דבן תימא כדמשמע בגמרא ולית לן לומר הלילה הזה כלו צלי דהא בגמרא אמרו דזהו כדברי בן תימא דסבירא ליה היקשא דחגיגה נאכלת צלי, אבל לדידן דחגיגה אינה נאכלת צלי ולא מצינן למימר כלו צלי דהא איכא חגיגה, וא"כ תימה הוא בדברי רבינו דכאן נראה דפסק כבן תימא ושם פסק כסתם מתניתין וצ"ע."

וראיתי בצל"ח בדף ע. ובדף קטז. שהוא האריך לבאר שהרמב"ם סבר שאף לחכמים החגיגה נאכלת דוקא צלי, ולכן שפיר הוא לפסוק כחכמים וגם לומר כלו צלי. ולענ"ד פירוש זה דחוק בדברי הרמב"ם דהוי ליה לכתוב לגבי

(ב) וגם י"ל שהטעם שכתוב בנוסח המשנה "אנו מטבלין" פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים", הוא מפני שזה חוזר על המאכל שהוא החזרת שצריך לטבול החזרת בחרוסת שתי פעמים מפני הקפא כמבואר בפסחים קטז: וכן הוא ברש"י הנ"ל, ובשאר לילות אם הם רצו לאכול חזרת הם אכלו וטבלו החזרת פעם אחת בסעודה. ולכן שפיר הוא לומר לגבי המאכל שהוא החזרת "אנו מטבלין פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים". אמנם כיון שמצינו שחלקו חכמי הגמרא על ברכת אכילת מרור אם צריך לברך בשעת כרפס או בשעת הסעודה כמבואר בפסחים קיד: מחלוקת בזה בין רב הונא ורב חסדא, לכן נראה שהם שינו מנהגם ולא אכלו חזרת לכרפס אלא שאר ירקות כדי להוציא את נפשם מפלוגתא כמבואר שם קטז. "רב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא". משמע מזה שעד אותו זמן שאר העם היו רגילים לאכול חזרת לכרפס כנראה מהמשנה. ועוד נראה שאף שהם לא אכלו חזרת לכרפס ושוב אין חשש לקפא, מ"מ עדיין הם טבלו שאר הירקות כשהיו כבר נוהגים בחזרת, כדי שאף זה יהיה היכר לילדים. ונראה שמאותו זמן הם התחילו לומר הנוסח "אין אנו מטבלין אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים", וזה מפני שא"א להם לומר שבשאר הלילות הם טבלו החזרת רק פעם אחת, כיון שאף בליל פסח הם טבלו החזרת, דהיינו המרור רק פעם אחת, כיון שלכרפס הם אכלו שאר ירקות. ולכן נראה שהם שינו הכוונה בשאלה זו, דהיינו עכשיו אין כוונת השאלה על המאכל שהוא החזרת, אלא עכשיו הם מכוונים על המעשה של טבילה ולא על המאכל. ולכן אף עכשיו יש מעשה של טבילה שתי פעמים, ובשאר הלילות אם הם לא אכלו חזרת שוב אין חשש לקפא ואין צורך לאפילו טבילה אחת. ונראה שכוונתם בזה שאין טעם לטבול שאר ירקות כיון שאין קפא בהם, וכמ"ש התוספות קיד. ד"ה מטבל, לגבי טיבול ראשון, "דחזרת צריך להטביל בחרוסת משום קפא, ומיהו היכא שהטיבול ראשון הוי בשאר ירקות אין צריך לטבול בחרוסת... וליכא קפא אלא במרור". ועוד נראה שהם המשיכו לטבול בחרוסת כמו שהם היו עושים בחזרת אף שאין עוד טעם לזה כיון שליכא קפא בשאר ירקות. וכן הוא לרב עמרם והרמב"ם שטבול הראשון הוא בחרוסת אף בזמן הזה כמ"ש הטור בס"תעג. ונראה שזה להגדיל הקושיא. ולכן הילדים שאלו שטבילה זו בחרוסת היא דבר שאינו לצורך כלל, וכיון שהם שאלו על זה הם שאלו אף על הטבילה בשעת סעודה כדי להגדיל הקושיא, דהיינו שבצירוף טבילה זו נמצא שיש שתי טבילות, ובשאר לילות אם אין חזרת אין לנו אפילו טבילה אחת כיון שאין קפא בשאר ירקות.

כתב שם "וזהו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר, ועל זה נאמר בתורה וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר", אז שפיר י"ל שכולו צלי שייך רק לקרבן פסח, וכמבואר במאירי הנ"ל. כך נראה לענ"ד לבאר דברי הרמב"ם.

סימן לט.

שאלה: האם יש לפרש דעת רבינו חננאל שכתב שטעם החרוסת הוא כדי להמית התולעים במרור, וא"כ איך טובלין המרור בחרוסת בפסח שחל להיות בשבת, הלא יש איסור ליטול נשמה בשבת.

תשובה: (א) כתוב בפסחים קטו: "צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא". ופירש רבינו חננאל שם, "כדי שתמות הקפא שבאותו הירק מן החומץ שבחרוסת. פי' קפא, תולעת". ונשאלתי לבאר איך התירו חכמים לטבול החסא בחרוסת כדי להמית הקפא כשחל ליל פסח בשבת. ולענ"ד יש לתרץ בזה שלשה תירוצים. התירוץ הראשון הוא ששמא הקפא הוא ככינים שאין בהם איסור של נטילת נשמה בשבת כמבואר בשבת קז: וכמ"ש הרמב"ם בפ"א. דהל" שבת הל"ב. "אבל רמשים שהויתן מן הגללים ומן הפירות שהבאישו וכיוצא בהן כגון תולעים של בשר ותולעים שבתוך הקטניות ההורגן פטור". ולכן שמא הקפא בכלל אלו.

ותירוץ השני, הוא לפי מ"ש התוספות בפסחים שם בד"ה קפא, לדעת רבינו חננאל, "שמואל היכי אכיל מרור בפסח, וכי תימא דבדיק להו שלא יהא שם קפא, א"כ אמאי צריך חרוסת כיון דליכא קפא, ושמא רוב ירקות אין בהם קפא וסמך שמואל ארובא ומשום סכנה דקפא חיישינן למיעוטא וצריך חרוסת". הרי מבואר שהוא רק ספק אם יש קפא במרור. ולכן י"ל בזה כדמצינו בב"י באו"ח ס"ש לד. בד"ה וטלית, לגבי דעת הטור בדין טלית שאחז 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 ואחיותו 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 כשהוא אינו בודאי

החגיגה שהיא אינה כשאר שלמים, אלא היא נאכלת דוקא צלי. וז"ל הרמב"ם בפ"י הל"ב. "כשמקריבין את הפסח בראשון מקריבין עמו שלמים ביום יד' מן הבקר או מן הצאן, גדולים או קטנים, זכרים או נקבות ככל זבחי שלמים, וזהו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר" ע"ש. הרי משמע מזה שהחגיגה בכלל שלמים ולכן ממילא היא נאכלת צלי או מבושל ככל שלמים, ואין לו להרמב"ם להשמיט דין זה שהיא אינה נאכלת אלא צלי. ולכן נראה שהרמב"ם סבר שלחכמים החגיגה נאכלת אף מבושל כשאר שלמים. ולכן קושית הלחם משנה עדיין עומדת במקומה.

(ב) **ולענ"ד נראה** שי"ל שמה שאמרו במה נשתנה כלו צלי, זה מיירי רק לגבי הקרבן פסח ולא בכל בשר באותו לילה. וכן ראיתי במאירי בפסחים ע. בד"ה כשם, שכתב "ונאכלת בין צלי בין מבושל, ומה שנאמר בסדר ההגדה הלילה הזה כלו צלי, לפי סוגיא זו שלא כהלכה נאמר, או שמא דוקא על הפסח" ע"ש. הרי לפי מ"ש בסוף דבריו אף להחכמים שפליגי על בן תימא שפיר י"ל כלו צלי כיון שזה נאמר דוקא על הקרבן פסח. ונראה שאפשר לדייק כן בדברי הרמב"ם שכתב בהל" חו"מ הנ"ל, "בזמן הזה אינו אומר והלילה הזה כולו צלי שאין לנו קרבן", ונראה שהוא כיון לשאין לנו קרבן פסח, הרי שיוכלו צלי שייך רק לקרבן פסח.

אלא לפי זה עדיין יש לבאר מ"ש בגמרא שם, "הלילה הזה כולו צלי, ואמר רב חסדא זו דברי בן תימא", והלא זה כנגד מ"ש המאירי הנ"ל בסוף דבריו. ולכן נראה שיש לפרש דברי רב חסדא כמ"ש התוספות שם בד"ה לאו. וז"ל "דהשתא משמע דלרבנן דבן תימא דבסמוך הויה חגיגת ארבעה עשר דרבנן, ולקמן (דף עא.) משמע שהיא מן התורה" ע"ש. הרי מ"ש רב חסדא שם שזו דברי בן תימא, הוא כשחכמים סברו שהחגיגה היא רק מדרבנן. ולכן נראה שבזה עשו החכמים חיזוק לדבריהם, דהיינו ש"כולו" במה נשתנה שייך לקרבן פסח וגם לחגיגה, שבזה יש חיזוק לדברי חכמים להשוות לחגיגה לקרבן פסח, ולכן "כולו" שייך לשניהם, ולכן ממילא א"א לומר כולו צלי, כיון שהחגיגה נאכלת מבושל, וזה הוי רק אליבא דבן תימא כשאמר רב חסדא. אמנם למ"ד שסבר שהחגיגה היא מן התורה, אין צורך להשוות קרבן פסח לחגיגה לעשות חיזוק, ושפיר י"ל ש"כולו" במה נשתנה שייך רק לקרבן פסח, ואין צורך ליתן חיזוק לקרבן חגיגה כיון שהיא מן התורה, ולכן שפיר י"ל שכולו שייך רק לקרבן פסח. ולכן כיון שהרמב"ם סבר שקרבן חגיגה היא מן התורה, שהוא

אות ב. והחלקת יואב באו"ח ס"א. דהא דמחייב רב אשי בב"ק ס. בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, היינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין הוי גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה, וכן פירשו בדעת האבן העוזר שכן נראה מהדין של עמידת בהמה ע"ג המחובר שזה מותר אף שזה פ"ר כיון שאין בזה כוונה ע"ש. ולפי זה י"ל שאם הוא אינו מתכוין לכבש עליו במים בשבת, אף שהוא פ"ר שהוא ימות, מ"מ זה גרמא ומותר.

ולכן הכי י"ל לגבי טבילת החסא בחרוסת, שאף אם ודאי שיש שם קפא, ואף שהוא ודאי ימות, מ"מ כיון שהוא אינו מתכוין לכך ומיתת הקפא היא כמו כבש עליו בתוך המים או בתוך האור, הרי הוא גרמא בעלמא ומותר בשבת. כך נראה לענ"ד כעת, ועוד חזון למועד.

סימן מ.

שאלה: האם מותר לספר קטן בימי העומר.

תשובה: (א) מצינו לגבי תשעה באב שכתב מרן בס"תקנא. יד. "אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבת שחל ט' באב להיות בתוכה". והוא מהמהר"ם בהל" שמתחת שלו כמבואר בב"י שם. ולכאורה י"ל שה"ה לגבי ימי העומר שאין לספר הקטנים.

וראיתי במ"א שם בס"ק לח. שכתב, "דקטנים נמי שייך בו חינוך אי משום אבילות אי משום עגמת נפש (תה"ד ס"קנב). וצ"ע דביו"ד ס"שפד. פסק דאין אבילות לקטן ונ"ל דבאבילות דרבים מחמירים טפי". ונראה מזה שאף ימי העומר הם אבילות דרבים ואין לספר הקטנים. אלא שיש לדון בדברי המ"א. כתב הטור ביו"ד ס"שם. "קטן שמת לו מת מקרעין לו מפני עגמת נפש פירוש כדי להרבות בהספד, כתב הרי"ף גיאת ואם הגיע לחינוך קורעין לו כדרך שמחנכין אותו לשאר מצות". וכתב הדרישה שם בס"ק יב. על דברי הרי"ף גיאת, "ומכאן יש ראייה קצת שקטן שהגיע לחינוך צריך לנהוג כל דיני אבילות". הרי נראה שלהטעם של עגמת נפש אין הקריעה משום חינוך אלא כדי שהגדולים עי"ז ירבו בהספד, ולדעת הרי"ף גיאת הטעם הוא אף מפני חינוך לקטן בדיני אבילות. אלא נראה שאין זה דעת המהר"ם והרא"ש, שלדעתם אין שום חינוך לקטן לגבי אבילות ודלא כדמשמע מהרי"ף גיאת. וכך כתב הטור ביו"ד סוף

שיכבה והוא אינו פסיק רישיה, וזה מפני שיש רק ספק אם הוא יכבה או לא. וכל זה אף שכבוי האש כאן נחשב "עושה מעשה בגוף הדליקה" כמ"ש הב"י לעיל מזה. ולפי זה הכי י"ל לגבי טבילת חסא בחרוסת שאף שזה מעשה, מ"מ הוא רק ספק אם ימות הקפא כיון ששמא אין שם קפא כלל כמבואר בתוספות הנ"ל, וזה אף אם הוא מתכוין להרוג, אלא הוא אינו נראה כהורג אלא נראה רק כמי שטובל אוכלו כדי להטעים המאכל. ולכן י"ל שזה בכלל גרמא כמו דמצינו לגבי הטלית, ולכן הוא מותר.

(ב) ותירוץ השלישי הוא, ששמא הטבילה נחשבת דבר שאינו מתכוין כיון שאף שהוא יודע שהחרוסת מועיל להמית הקפא, מ"מ הוא מתכוין להטעים החסא בחרוסת שיש בה כמה פרי מגדים כמו תפוחים ורמונים ותאנים ואגוזים וכו' כמבואר בתוספות בפסחים קטז. בד"ה צריך, ולכן טבילה זו נחשבת כדבר שאינו מתכוין. ועוד י"ל בזה והוא שמיתת הקפא הוי בגדר של גרמא. ויש לדמות זה למה שמצינו במשנה סנהדרין עו: וז"ל "כבש עליו לתוך המים או לתוך האור ואינו יכול לעלות משם ומת חייב". וכתוב בגמרא שם, "כבש מנלן, אמר שמואל דאמר קרא 'או באיבה', לרבות את המצמצם". ונראה מזה שבעצם מצמצם גרמא אלא משום רבוי דקרא הוא דחייב. וכן ראיתי סברה זו באחיעזר ח"א ס"מח. לגבי טבילה כהשם נכתב בידו שמותר לטבילת מצוה, וז"ל "אך צ"ע מסנהדרין עו: כבש עליו לתוך המים, דחפו לתוך המים כו' דדמי לזה שהכניס בשרו למים והמים מוחקין את השם, ומחייבין ליה שם. ואפשר דדוקא למיתה נתרבה מצמצם וגלי קרא, ובנזקין ילפינן מק"ו שעשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון, משא"כ בשאר איסורין, אבל תמוה הדבר שיהיה דין איסורין קילא מדין חיוב מיתה". הרי אף שהוא תמוה, מ"מ מצינו שכבש לתוך המים הוא מצמצם והוא גרמא בעלמא. ולכן הכי י"ל בשבת שזה גרמא, אבל מצינו בב"ק ס. שעדיין יש חיוב בזה כיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה כמו לגבי זורה שאף שזו גרמא, מ"מ כיון שהוא מקיים מחשבתו יש חיוב. וכן י"ל לגבי מצמצם שיש חיוב בשבת משום נטילת נשמה כיון שהוא מקיים מחשבתו להרוג אותו. ויש לדמות זה למי ששולה דג מן הים והוא מת ביבשה מאליו, שהוא חייב משום חונק תולדת שחיטה כמ"ש הרמב"ם בפ"א. דהל" שבת הל"א. ע"ש. הרי אף שהוא אינו הורג הדג בידים אלא ממילא הוא מת כשאין שם מים ונראה שזה כגרמא, מ"מ עדיין הוא חייב. אמנם י"ל שאם הוא לא כיון לכך אז אף אם הוא פסיק רישיה, מ"מ ע"י סילוק מחשבתו נשאר מעשיו רק כגרמא בעלמא והוא מותר. וכן כתב האבני נזר בס"קצד.

ולכאורה מה שסיים ודין קטן וכו' מרפסן איגרי דמשמע דעד עכשיו לא מיירי לענין אבילות, וקשה דהלא לכאורה גם קריעה היא מדין אבילות, ואם ר"ל דדברי הרי"ף הם נגד מהר"ם והרא"ש טפי הול"ל אך עיין בס"שצו. דלא קי"ל כהרי"ף גיאת, אבל לפי החילוק הנ"ל דברי הרי"ף מדוקדקים ומדבש ונופת צופים מתוקים, דכונת הרי"ף היא דהרגיש בסתירה זו, וכדי לתרץ לחלק יצא בין דין קריעה לשאר דיני אבילות, וע"כ כתב ע"ד הטור דהביא סתם דברי הרי"ף דדין קטן לענין אבילות יתבאר בס"שצו. כלומר דדין קטן לענין שאר דיני אבילות יתבאר וכו' דמשם מבואר דלענין שאר דיני אבילות אין חינוך לקטן וכו"ל, ובאמת מזה ק"ל על הדרישה הנ"ל דצייד ללמוד מדברי הרי"ף דצריך לחנך הקטן בכל דיני אבילות... ע"ש. הרי מבואר שכוונת הרי"ף היא לחלק בין קריעה לשאר דיני אבילות, ואף הרי"ף גיאת מודה שאין חינוך בשאר דיני אבילות, ודלא כהדרישה.

ונראה שיש להקשות על המ"א במה שהוא כתב "דקטנים נמי שייך בהם חינוך אי משום אבילות אי משום עגמת נפש", שבשלמא לגבי אבילות יש סברה לומר ששייך בקטנים חינוך כנראה מהדרישה הנ"ל בפירושו בדעת הרי"ף גיאת. אמנם לגבי מ"ש המ"א שחינוך הוא משום עגמת נפש יש לדון, מאי חינוך יש בזה הלא כל הענין של עגמת נפש הוא מפני הגדולים כדי שהם יכולים להרבות בהספד, או מפני "שיבכו הרואים", כמ"ש הרי"ף בשם הא"ז ורש"י, ואין כאן שום חינוך לקטן כלל כיון שכל התועלת היא לגדולים. ולכן איך כתב המ"א שמלבד חינוך בדיני אבילות יש גם עגמת נפש שהיא בכלל חינוך. ושוב ראיתי בתה"ד בס"קנב. שהוא המקור להמ"א וראיתי שם לשון אחר, דהיינו, "דווקא בגדי קטנים דשייך בהו נמי אבילות אי משום חינוך או משום עגמת נפש", וזה אתי שפיר ששייך אבילות לקטנים בתורת חינוך וכדעת הרי"ף גיאת לפי מ"ש הדרישה, או שייך בבגדיהם עגמת נפש כמו שמצינו בקריעה ואין זה משום חינוך לקטן אלא משום תועלת להגדולים ומצד זה עגמת נפש בכלל אבילות.

ונראה שיש ליישב לשון המ"א, וממה שהקשה הזר"א הנ"ל בסוף תשובתו, וז"ל "אמנם כעת מצאתי בתשובת מהר"ם הגדולים ס"תלו. שכתב וז"ל וקטנים בני יב' שנה א"צ להתאבל אלא מקרעין להם כדאיתא במ"ק. עכ"ד. ומדבריו אלו משמע דלא זו בלבד דס"ל דאין חינוך לקטן בשאר דיני אבילות ודלא כמ"ש הדרישה והט"ז הנ"ל, אלא משמע ג"כ דפליג אהרי"ף אף לענין קריעה, דהרי סיים אלא מקרעין להם כדאיתא במ"ק, דהיינו מ"ש במ"ק

ס"שצו. "מי שמת אביו או אמו והיה קטן באותה שעה והגדיל קודם שעברו עליו ל' יום, כתב הר"מ מרוטנבורג שצריך להתאבל משיגדיל... וא"א הרא"ש ז"ל כתב כיון שהיה קטן בשעת קבורה אפילו הגדיל תוך ל' או אפילו תוך ז' בטל ממנו כל דין אבילות." הרי שבין לדעת המהר"ם ובין לדעת הרא"ש אין שום אבילות קודם שהגדיל הקטן אף מתורת חינוך, ודלא כמ"ש הדרישה לדעת הרי"ף גיאת. ושוב ראיתי בנה"כ בס"שצו. שכתב שאנו קי"ל כמ"ש המהר"ם והרא"ש "דבעודו קטן פשיטא דאין צריך לנהוג אבילות". וכן נראה ממרן בס"שצו. ג. וכן הוא בס"שפט. ב. שכתב מרן שם, "מותר לכבס בגדי קטנים שמת אביהם." הרי שאין חינוך לקטן באבילות.

ונראה לענ"ד שאפשר לומר שאף הרי"ף גיאת מודה לזה שדוקא לגבי קריעה שייך חינוך אבל לא בשאר דיני אבילות, ודלא כפירושו הדרישה. וכן נראה מהרי"ף שם שכתב, "והענין לומר דאפילו היכא דמת לו מת דליכא למיחש ביה לעגמת נפש אם הגיע לחינוך מקרעין לו." ומ"ש מת דליכא עגמת נפש, דהיינו שדוקא באביו ואמו יש עגמת נפש כמ"ש הדרישה שם, וכן הוא בשבט יהודה שם, אבל נראה שהרי"ף בא להוסיף שאף בשאר מתים יש לחנך אותו בקריעה, אבל לא משמע מהכא שיש לחנך הקטן אף בשאר דיני אבילות. ועיין עוד בזה במחצית השקל שם על המ"א.

שוב ראיתי בזרע אמת ח"ג ס"קנה. שאף שהוא כתב שמנהג מקומו הוא כהדרישה שיש חינוך לקטן בדיני אבילות, מ"מ הוא כתב לבאר שלדעת מרן, הרי"ף גיאת איירי רק לגבי קריעה, אבל באבילות לא שייך חינוך וכדעת המהר"ם והרא"ש. וז"ל, "דברי הרא"ש סתרי אהדדי דבמ"ק דף כו. הביא דברי הרי"ף גיאת סתם כמ"ש"ל, דמשמע דס"ל כותיה, ומדבריו בסוף מ"ק נראה דס"ל דקטן אינו נוהג אבילות כלל, וכמו כן קשה על הרב הטורים דבס"שצו. שם. הביא דברי הרי"ף סתם ואילו בס"שצו. הביא דברי מהר"ם והרא"ש דפליגי בענין קטן שהגדיל בתוך ימי אבילות אם חל עליו חיוב אבילות, דמשמע דע"כ לא פליגי אלא בשהגדיל הא אם לא הגדיל כו"ע מודו דאינו נוהג אבילות, אבל על פי מ"ש"כ לעיל דיש לחלק בין קריעה לשאר דיני אבילות לק"מ. ותבלין מצאתי לזה בדברי מרן ב"י שכתב על זה בס"שצו. בד"ה קטן שמת לו מת מקרעין וכו', ומ"ש בשם הרי"ף כתבו הרמב"ן בתה"א והנ"י בפ"ו וא"מ, והענין לומר דאפילו היכא דמת לו מת דליכא למיחש ביה לעגמת נפש, אם הגיע לחינוך מקרעין לו, ודין קטן לענין אבילות יתבאר בס"שצו בס"ד עכ"ד.

נפש, הלא המהר"ם עצמו כתב שאין איסור לספר ולכבס לאבל קטן, הרי שלא שייך בהו חינוך או עגמת נפש.

(ב) ולכן לכאורה נראה שיש לתרץ כמו שכתב המ"א לחלק בין אבילות דיחיד ובין אבילות דרבים. ולכן אף שסבר המהר"ם שמותר לכבס ולספר בעד הקטן שהוא אבל, זה דוקא משום שהוא אבילות דיחיד, אבל באבילות דרבים כמו ת"ב יש להחמיר טפי ויש לאסור אף בזה משום טעם חינוך או עגמת נפש. ולענ"ד עדיין זה קשה, שמה שייך עגמת נפש לגבי האיסור לספר קטן הלא בדרך כלל אין אנו מספרים לקטנים כמה ימים, ולכן הוא דבר שאינו ניכר בשבוע שחל בו ת"ב ומאי עגמת נפש יש כאן, ובפרט שקטן אין לו זקן. ואת"ל שלדעת המהר"ם אין לספר כל בין המצרים, הלא סבר מרן שהוא רק בשבוע שחל בו, ולכן איך נבאר הבנת מרן בדעת המהר"ם.

ועוד יש להקשות על המ"א. דהא כתוב ביבמות מג: "אמר רב אשי שאני אבילות חדשה מאבילות ישנה, ושאני אבילות דרבים מאבילות דיחיד." וכתבו התוספות שם בד"ה שאני, "ומפרש ר"ת שאני בין אבילות חדשה שאסור ליארס לפי שבחדשה יש להחמיר מבישנה, משא"כ באבילות ישנה ובאבילות דרבים יש להחמיר טפי לענין משא ומתן מאבילות דיחיד דמשא ומתן שהוא דבר של פרהסיא אם יעסקו בפרקמטיא כל היום יבואו ויאמרו שאין חוששין להתאבל על ירושלים ולא דמי לאירוסין שאין אלא שעה אחת". וכן הוא ברא"ש בתענית בפ"ד אות לב. ע"ש. ועיין מה שכתבתי בזה בח"א ס"צח. אות ג. הרי נראה מזה שיש להחמיר בת"ב רק בדברים שהם בפרהסיא כמשא ומתן והוא לכל היום, משא"כ באירוסין שזה בין החתן וכלה לבד והוא יכול להיות בתוך הבית, והוא רק לשעה אחת. ולפי זה יש לדון לגבי האיסור לספר, הלא הוא דומה לאירוסין, שיכול לספר הקטן בבית וגם אם הוא הולך לספר כדי לספר ראשו מ"מ הוא רק בינו ובין הספר, והוא רק לשעה אחת, משא"כ במשא ומתן שהוא לכל היום וצריך הוא להיות בחוץ, וגם יש הרבה בני אדם שעוסקים בו ביחד. ולכן אין טעם להחמיר לאסור לספר הקטנים בשבוע שחל בו ת"ב יותר ממה שמצינו בהלכות אבילות. ולכן אם כתב המהר"ם שמותר לספר ולכבס לקטנים באבילות, ק"ו שהוא מותר בשבוע שחל בו ת"ב כיון שאין זה דומה למשא ומתן וכמו שביארו ר"ת והרא"ש. ולכן תירוצי המ"א צ"ע.

(ג) ולכן עדיין צריך לברר שיטת המהר"ם ומרן בזה איך הם התירו לכבס ולספר קטן באבילות, וגם הם אסרו

כו. מקרעין לקטן משום עגמת נפש, וכיון דמהר"ם מיירי בקטן בן יב' שנה דהגיע לחינוך ואפ"ה כתב דא"צ להתאבל אלא מקריעין וכו', משמע דאפילו קטן בן יב' אין מקרעין אלא משום עגמת נפש, ולא משום חינוך ודלא כהרי"ף... אך קשה דלפ"ז הדרא קו' לדוכתא, דא"כ קשה דברי הרא"ש והטור אהדי כנ"ל. דהיינו שאין פסק הרא"ש כמהר"ם וגם כהרי"ף גיאת. ולפי זה נראה לענ"ד ש"ל שמ"ש הרי"ף "ואם הגיע לחינוך קורעין לו כדרך שמחנכין אותו לשאר מצות", פירושו שיש לחנך הקטן בקריעה דוקא ולא בשאר אבילות כיון ששאני קריעה כיון שיש בה עגמת נפש כשהגדולים רואים הקריעה. הרי שכל טעם החינוך הוא מפני עגמת נפש, ולכן שפיר כתב המ"א ששייך בקטן חינוך משום עגמת נפש. אמנם עדיין אין זה מספיק שא"כ שייך חינוך לקטן רק לגבי קריעה ואיך הביא המ"א ראיה מזה שאסור לספר קטן. אלא צ"ל שהחינוך באבילות הוא שייך לאיסור תספורת, והעגמת נפש הוא רק לגבי בגדים. או י"ל שיש טעות בדבריו, ובמקום "דקטנים נמי שייך בו חינוך אי משום אבילות אי משום עגמת נפש (תה"ד ס"קנב).", צ"ל "דקטנים נמי שייך בהם אבילות אי משום חינוך אי משום עגמת נפש" וכלשון התה"ד הנ"ל שהוא המקור לדבריו. וכמו שיש עגמת נפש בקריעת בגד ה"ה שיש עגמת נפש בבגד שאינו מכובס, אבל לגבי איסור תספורת צ"ל שלא שייך בזה עגמת נפש שזה שייך דוקא בבגדים, אלא הטעם הוא משום חינוך.

אלא נראה שאנו לא קי"ל כהטעם של חינוך, כמו שפסקו המהר"ם והרא"ש ומרן וכמו שביאר הנה"כ הנ"ל, וכמ"ש הזר"א הנ"ל לדעת מרן, אלא כהטעם של עגמת נפש בלבד, ולכן נראה דהכי יש לפרש דברי ההלכות שמחות שהוא המהר"ם, והוא דעת מרן בס"תקנא. הנ"ל, שהטעם שאין לספר או לכבס הקטנים בת"ב הוא רק מפני עגמת נפש, דהיינו כדי שהגדולים יוכלו לראות הקטנים בנוולם וזה גורם עגמת נפש להגדולים והם יבכו על החרבן, ואין זה משום חינוך כלל. אלא שאין זה מספיק, שהלא כתב המהר"ם בהלכות שמחות שלו, לגבי אבילות "מותרין הגדולים לספר הקטנים שמת אביהם או לכבס בגדיהם." וכן הוא בב"י ביו"ד ס"שפט. וכן הוא במרן בשו"ע שם כמו שכתבתי לעיל. הרי שלדעת המהר"ם אין להוסיף על הטעם של עגמת נפש שמצינו לגבי קריעה, ולכן מותר לספר ולכבס בעד הקטנים, ולכן עדיין צריך טעם למה סבר המהר"ם שאין לעשות כן בתשעה באב. ויש להקשות על התה"ד הנ"ל שפירש דברי המהר"ם לגבי ת"ב משום שמצינו שקורעין לקטן שמת לו מת מפני חינוך או עגמת

בעד הקטנים, שהרי הקבלה כאן הוא כמו נדר כמו שמבואר ביו"ד ס"ריד. ולגבי נדר אין קבלה לקטן כלל כמבואר במרן ביו"ד ס"רלג. ע"ש. אלא עדיין י"ל שיש לחנך הבנים במה שקבלו האבות כדי שהבנים ימשיכו הקבלה כשהם יהיו גדולים. אלא נראה שזה אינו, שפשוט י"ל בזה שמה שקבלו אבותינו שלא לספר בימי העומר הוא לא חמור מדין אבילות עצמו, שהלא הם לא קבלו בימי העומר שאר איסורי אבילות כגון רחיצה וכביסה וכדומה, ולכן אין סברה לומר שהם החמירו יותר מהא דמצינו בדיני אבילות. ולכן כיון שמצינו בדיני אבילות שאין חינוך לקטן, שפיר י"ל שכך הוא הקבלה שלהם לגבי ימי העומר שאין חינוך לקטן באיסור שלא לספר בימי העומר. וכן ראיתי סברה זו במאמר בס"תצג. בס"ק ב. שכתב לגבי אי יש לדמות דיני ימי העומר לדיני בין המצרים, "ולכן נראה דאין ללמוד משם לכאן דיל דחורבן בית המקדש חמיר לן טפי שהרי החמירו שם בכמה דברים ואם באנו להשוות ימי העומר להתם היינו צריכין להשוותם לכל מילי והא דאי ליתא". ע"ש. ונראה שכן י"ל לגבי דיני אבילות ודיני ימי העומר שדין אבילות חמור טפי, ולכן אם אין חינוך לגבי אבילות ק"ו שאין חינוך בימי העומר, ולכן אין סברה לומר שקבלו אבותינו חינוך לגבי ימי העומר שהרי לא קבלו כל דיני אבילות.

ועוד י"ל בזה שידוע המחלוקת בין הרמב"ם והרשב"א האם מותר לספות איסור דרבנן לקטן, שהרשב"א סבר שמותר ולרמב"ם הוא אסור, וכן דעת מרן באו"ח ס"שמג. אמנם לגבי דבר שהוא רק מנהג י"ל שאף להרמב"ם אין איסור להאכיל אותו לקטן, וכן הוא בשם אריה אבה"ע ס"צה. שמותר ליתן פירות יבשים לקטנים בפסח להנוהגים כדעת הרמ"א באו"ח ס"תסז. ח. שכתב, "נהגו במדינות אלו להחמיר שלא לאכול שום פירות יבשים אם לא שידוע שנתייבשו בדרך שאין לחוש לחמץ". הרי כיון שזה רק מנהג בעלמא אין להחמיר בקטנים אף שיש קבלה מאבותיהם להחמיר שלא לאכול פירות יבשים. וכן הוא בשדי חמד באסיפת דינים מע" בישולי גוים, אות טו. שי"א שמותר להאכיל קטן בישול גוים כיון שהוא רק איסור מדרבנן שאין לו עיקר מן התורה, ואף הרמב"ם מודה לזה. ולכן ה"ה לגבי ימי העומר שאין איסור לספר הקטן.

למסקנה נראה שאין איסור לספר הקטן בימי העומר, ואין לדמות זה להדין של תשעה באב.

לעשות כן לפני ת"ב. ולענ"ד נראה שלגבי ת"ב יש שני ענינים נפרדים, והם דיני אבילות ודיני זכירת החורבן. ולכן מצינו שיש איסור לפני ת"ב לכבס ולספר וזה בכלל דיני אבילות, ואף יש איסור של אכילת בשר ושתיית יין וידוע שהאבל מותר באלו, אלא הטעם בזה הוא מפני זכירת החורבן לזכור ביטול הקרבנות שהם בשר וניסוך היין. ולגבי הענין של זכירת החורבן שפיר י"ל ששייך חינוך, וכן מצינו בדגול מרבבה בס"תקנא. י. שכתב על דברי הרמ"א שם, "משמע דגם לקטנים אסרו לאכול בשר דאל"כ למה סתם וכתב שמצניעין סכין של שחיטה", הרי לדעתו שלגבי בשר ויין שייך חינוך לקטן, וי"ל שהטעם לזה הוא מפני זכר לחרבן ולא מטעם אבילות, שהלא באבילות לא שייך חינוך כדביארתי לעיל בשם המהר"ם והרא"ש והשו"ע. ואף שכתב המ"א בס"ק לא. שם, שמשמע שמותר ליתן לתינוק בשר ויין, הוא גם כתב "ודוקא בתינוק שאינו יודע להתאבל על ירושלים". הרי אם הוא בר חינוך שפיר י"ל לגבי הקטן שיש חינוך בזכירת החרבן. וכן מסתברא שי"ל שאם יש קטן שיש לו בית לעצמו, אז כמו שהוא חייב במצות מזוזה מצד חינוך אף הוא חייב מצד חינוך לזכור החרבן ולשייר מקום אמה על אמה כנגד הפתח בלא סיד כמבואר במרן ס"תקסא. ולפי זה הכי יש לפרש דברי המהר"ם, שהוא חידש לנו שאף לגבי האיסור לכבס ולספר לפני ת"ב יש שני ענינים אלו שאף שיש צד אבילות כמו אבילות חדשה דיחיד, מ"מ אף יש צד בהם של זכירת החרבן, ושניהם היו בהם. ולכן אף שמצד אבילות אין מקום לומר ששייך חינוך לקטן שלא שייך חינוך באבילות חדשה דיחיד, מ"מ מצד זכירת החרבן שפיר י"ל ששייך חינוך, ולכן מטעם זה שפיר י"ל שאין לספר ולכבס בעד הקטנים. ולכן אין סתירה בין מה שכתבו המהר"ם ומרן לגבי אבילות שמותר לספר ולכבס, ובין מה שהם כתבו לגבי לפני ת"ב שיש איסור לספר ולכבס קטנים.

ואחר שביארתי את זה, יש לדון לגבי ימי העומר, שנראה שכאן יש רק הטעם של אבילות, ואין כאן הטעם של זכירת החורבן, ולכן י"ל בזה שלא שייך כאן חינוך לקטנים כיון שאין חינוך באבילות, ואל תאמר ששאני הכא כיון שהוא אבילות דרבים וכמ"ש המ"א הנ"ל, שזה אינו כמו שהוכחתי לעיל בשם ר"ת ודעימיה ביבמות מג:.

ד) ועכשיו יש לדון בזה מצד אחר, דהיינו שמא יש כאן חינוך מצד קבלת הרבים, דהיינו שבשלמא שלא שייך לומר שקבלו הקטנים עליהם מנהג זה שלא לספר בימי העומר, ובשלמא שאין לומר שקבלו אבותיהם מנהג זה אף

סימן מא.

נפש, וצ"ל שהטעם הוא כמו שביארתי לעיל, שאפשר שכל איש יכול ליפול למשכב משום חולי זה.

וראיתי בפני יהושע בשבת שם בד"ה אמנם, שכתב "וא"כ נראה דעישון הטובא"ק נמי הוי לבריאת הגוף לעכל המזון ולתאוות המאכל וכיוצא בזה, אם כן אף שיש חושבין אותו לתענוג אפ"ה אין לאסור בשביל כך כדפרישית, דאטו משום שהוא נמי לתענוג מיגרע גרע, ואי משום שיש שאין רגילין בו אפ"ה לא גרע מזיעה דודאי כמה וכמה בני אדם אין רגילין בכך אפ"ה שרי מדאורייתא ולא אסרו חכמים אלא משום רחיצה וגזירת הבלנין" ע"ש. הרי דלא אמרינן בבריאות שהיא דבר שאינו שוה לכל נפש. ונראה שאין לחלק בין דבר שהוא רק לבריאות שהיא שוה לכל אדם בכל עת ובין רפואה לחולה ממש שלא שייך לכל אדם כשהם בריאים אלא רק כשבא החולי, שזה אינו, כנראה מהרשב"א הנ"ל שכתב "משום רפואה הוא", הרי משמע שכל דבר שהוא לרפואה בין לחולי ממש או בין רק לבריאות נחשב שוה לכל נפש. וכן יש לפרש דברי הריטב"א הנ"ל "דזיעה משום רפואה היא לשמור הבריאות", דהיינו שכל דבר שהוא לרפואה מותר ונחשב שוה לכל נפש, ואף מה שהוא רק לבריאות ואינו ניכר כרפואה ממש עדיין נחשב לרפואה ושוה לכל נפש. ולכן אף בנד"ד י"ל שאין איסור להוציא כדורים לרה"ר ביו"ט כיון שזה נחשב דבר השוה לכל נפש.

וכן נראה מדין של כחול ביו"ט שני של גליות שמותר כמבואר בביצה כב. אף כשהוא "בסוף אוכלא ופצוחי עניא". ופירש"י "שקרוב להתרפאות הוא ואינו כחול אלא להגיה מאורו". וכתב המאירי שם בד"ה מי שחשש בעיניו, שהטעם שזה מותר, הוא מפני "במיכחל עינא שיש בו צער הגוף ואין בו מלאכה, והוא צורך נפש השוה לכל נפש, וכן שיש בו צד חולי אבל שאר דברים לא הותרו לא ע"י גוי בראשון ולא ע"י ישראל בשני, וכן כתבו חכמי התוספות." ע"ש. וכן הוא בחדושו שם בד"ה כי, שכתב "דמכחל עינא הוא דשרי דהוי דבר שאין בו מלאכה אי נמי שהוא צורך לכל נפש ודבר השוה לכל נפש. ולי נראה דמכחל עינא הוא דבר שיש בו צד חולי..." ע"ש. הרי מבואר שאף שיש צד חולי בזה, מ"מ עדיין זה נחשב דבר השוה לכל נפש, אף שאדם בריא אין שום צורך לזה. (ואף שכתב הרמב"ם בפ"א דהל"י יו"ט הל"כד. שמותר לכחול העין ביום טוב שני ואע"פ שאין שם חולי, נראה שכוונתו שאין כאן חולי ממש אלא עדיין זה בכלל רפואה שהוא כיון להגיה מאורו כמ"ש רש"י, ויש בזה צד חולי כמ"ש המאירי.) ולכן שפיר

שאלה: האם מותר ביום טוב להוציא לרשות הרבים במקום שאין עירוב כדורים לחולה שאין בו סכנה, או אם אמרינן שזה בכלל דבר שאינו שוה לכל נפש כיון שכדורים אלו ראויים רק לחולים ולא לבריאים.

תשובה: א) לכאורה נראה שזה אסור כיון שאין הכדורים דבר השוה לכל נפש אלא רק לחולים, ואף בהוצאה י"ל דבעינן דבר השוה לכל נפש כמ"ש המאירי בביצה יב. בד"ה יש בכלל, "כל אלו אסור בהוצאתם... וכן בדין זה כל מה שהוא צריך לו ואינו שוה לכל נפש, שהרי אע"פ שהותרה הבערה שלא לצורך אסרו מוגמר ביום טוב מפני שאינו שוה לכל נפש". הרי הוא השוה הוצאה להבערה דבעינן שוה לכל נפש.

אלא נראה מסברה שאין דין זה בכלל אינו שוה לכל נפש כיון שבשלמא לגבי דבר מפונק שרק קצת בני אדם מקפידים בו שפיר י"ל שאין זה שוה לכל נפש, אבל לגבי חולי כיון שאפשר להיות שכל אדם יהיה חולה וכל אדם יכול לבקש כדורים אלו ואין זה תלוי אם הוא מפונק או לא, ממילא שזה נחשב דבר השוה לכל נפש. ונראה שיש לדמות זה לדין של רחיצת רגליו ביו"ט בס"תקיא. ב. שהוא מותר אבל כל גופו אסור משום שלדעת התוספות זה רק למפונקים ואינו שוה לכל נפש. ויש לדון לגבי רחיצת רגליו, הלא אף בזה י"ל שכמה בני אדם באותו יום אינם רוצים לרחוץ רגליהם, ולכן עדיין רחיצת רגליהם אסורה שזה דבר שאינו שוה לכל נפש. אלא צ"ל שכיון שלכל אדם יש תענוג מזה אם היה רוחץ, אז אף אם הם אינם רוחצים, עדיין זה בכלל שוה לכל נפש. ולכן ה"ה בנד"ד אף שכמה בני אדם אינם רוצים לבלוע כדורים אלו כיון שהם בריאים, מ"מ אם הם יהיו חולים אז אף הם ירצו לבלוע כדורים אלו, ולכן דבר זה נחשב שוה לכל נפש.

ולפי סברה זו יש להבין מ"ש התוספות בשבת לט: בד"ה וב"ה, וז"ל, "ואומר ר"י בשם ריב"א דרחיצה אינה אלא לתענוג ואסורה כמו מוגמר דאסור בפ"ק דכתובות ז. משום דאין שוה לכל נפש, וכן משמע בירושלמי דהיינו טעמא דרחיצה, אבל זיעה שוה היא לכל נפש דאינה תענוג אלא לבריאות" ע"ש. הרי דבר שהוא לבריאות הוא שוה לכל נפש. וכן כתב הרשב"א שם בד"ה הא, "וכן זיעה שוה לכל נפש דמשום רפואה היא". וכן כתב הריטב"א שם בד"ה ב"ה, "דזיעה משום רפואה היא לשמור הבריאות". הרי מצינו שכל שהוא לבריאות או רפואה נחשב שוה לכל

חשוב משום דלא שייך לומר כמו בהנאת נפש כגון מוגמר דאינו אלא למפונקים דאותם שאינם מפונקים אינם עושים אותה הנאה כלל, משא"כ אוכל נפש עצמו דאפילו דבר חשוב הוא ודאי דבר שוה לכל נפש וא"א בלעדיו דעל זה יחיה אדם, אלא דיש אוכלים דברים מפונקים ויש אוכלים דברים שאינם מפונקים הכל לפי מה שהוא אדם, ולפי המצוי לו. ואם לא ימצא דבר מפונק יאכל דבר שאינו מפונק, וכן להיפך, וא"כ כל מין מאכל מיקרי שוה לכל נפש. וזהו שכתב ומה יאמר למי שאין לו ליפתן אלא זה שאוכל פתו בחרדל והמיתוק הוא שוה וכו', שהכל ממתקין אותו ע"כ. כלומר דאף את"ל דאין הכל טובלין בשר בחרדל וממילא א"צ למתקן וא"כ אינו שוה לכל נפש, עם כל זה ודאי אין לאוסרו בשביל כך דמיקרי שפיר שוה לכל נפש כיון דאם אין לו אלא פת יאכלנו בחרדל לליפתן, וממילא יצטרך למתקן דהכל צריך מיתוק, וכתב כן לומר דשערי מציאות לא ננעלו דיהיה האוכל נפש שוה לכל נפש כשאין לו אלא אותו דבר לאכול. ע"ש כל דבריו.

הרי לפי זה י"ל שנראה שלדעת הרמב"ן כמו שדבר חשוב לעני כמו צבי נחשב שוה לכל נפש כמו כן דבר שאינו חשוב לעשיר והוא אינו רגיל לאכול אותו נחשב שוה לכל נפש. ולפי זה אף דבר שאינו עולה על שולחן מלכים נחשב דבר השוה לכל נפש אף שאדם חשוב אינו רוצה לאכול אותו אלא בשעת דחק.

ולענ"ד נראה שאף שהרז"ה חולק במיתוק חרדלים שהוא אינו שוה לכל נפש כיון שהוא רק למפונקים, מ"מ אף הוא מודה במאכל שהוא אינו חשוב כלל וראוי רק לעני שהוא שוה לכל נפש ואף לעשיר. ונראה שהחילוק מבואר, שאדם בינוני שבדרך כלל אינו אוכל חרדל, מ"מ אם הוא רוצה לאכול אותו כיון שאין לו מאכל אחר, עדיין הוא אינו מקפיד למתקן החרדל, שהמיתוק הוא רק למפונקים, כמ"ש הרז"ה "מיתוק החרדל אפשר מבלעדיו לפי שאין בו צורך אלא לאנשים מעוגנים ומפונקים יותר מדאי". הרי אף שאפשר לו, עדיין אדם בינוני אינו רוצה במיתוק. אמנם אדם חשוב שאין לו מאכל אחר וצריך לאכול מאכל גרוע, הרי אף שהוא מפונק הוא עדיין אוכל אותו, ולכן ממילא הוא שוה לכל נפש ואין זה דומה למיתוק החרדל שאף כשאפשר לו עדיין אדם בינוני אינו רוצה לעשות כן.

ולפי זה י"ל שחלב שנעשה מאבקת חלב לתינוק נחשב שוה לכל נפש, שאף שאדם גדול אינו שותה אותו מ"מ בשעת דחק שאין לו מה לשתות הוא ראוי לשתיה, ולכן

י"ל שכל דבר שהוא לרפואה נחשב שוה לכל נפש שכל אדם ראוי להיות חולה.

(ב) **ולכאורה** יש להקשות על זה, שכתב בחדושי המאירי בביצה כב: בד"ה ר" ירמיה, לגבי מהו לעשן פירות ביו"ט כדי לקלוט טעם הבושם, וז"ל "ר" ירמיה בר אבא אמר אסור דלאו שוה לכל נפש, ושמאל אמר מותר דכל דבר שגופו של אוכל נכשר בו או שתיקון זה מוסיף עריבתו שוה לכל נפש הוא, שאף עניים אילו היה מצוי להם היה עושין כן, והגע עצמך שנזדמן לעני צבי ביו"ט מי לא אכיל וכדאמרין בכתובות הא ודאי כל שהוא עיקר אוכל או שעיקר אוכל נכשר בו שוה לכל נפש, ואפילו טואס ופסיוני שוה לעשירים ולעניים אילו מצוי להם, אבל הנחת מוגמר שאין בו תיקון לגופו של אוכל אינו שוה לעניים ואפילו היה מצוי אצלם אין משתמשים בו". הרי לפי זה י"ל שכדורים דומים למוגמר ולא לאוכל, שי"ל "שאפילו היה מצוי כדורים לבריאים אין משתמשים בהם".

אלא נראה שיש לחלק, ובתחילה יש לדון במחלוקת הבעל המאור והרמב"ן לגבי חרדל בסוף פ"ב דביצה, דהרז"ה כתב על דעת הר"ף שהביא שם סוגיא דפ"ר ו"א דמילה ת"ר אין מסננין את החרדל... ואין ממתקין אותו בגחלת, והתניא ממתקין ל"ק הא בגחלת של מתכת הא בגחלת של עץ, ופריך מ"ש מבישרא אגומרי, ומשני התם ליכא כיבוי הכא איכא כיבוי. והקשה על זה הרז"ה דכל כיבוי שהוא לצורך אוכל נפש מותר, עכ"א דה"ג התם לא אפשר הכא אפשר כלומר א"א לאכול הצלי אלא כך כי הוא המובחר שבצלי, אבל מיתוק החרדל אפשר בלעדיו לפי שאין בו צורך אלא לאנשים מעוגנים ומפונקים יותר מדאי ע"ש. הרי שסבר הרז"ה דאף באוכל נפש כשאינו אלא למפונקים אסור משום דאין זה דבר השוה לכל נפש.

אמנם הרמב"ן השיב עליו וכתב, "זה הפירוש מר מן החרדל וא"א למתקן, דכל מה שהוא אוכל נפש מותר לכל אדם, ולמה זה דומה, לשחיטת צבי ביו"ט דמותר כדאיתא בפ"ק דכתובות, ומה יאמר למי שאין לו ליפתן אלא זה שטובל פתו בחרדל ואוכל, וכן המיתוק ודאי צריך הוא ושוה לכל אדם שהכל ממתקין אותו" ע"ש. הרי נראה מזה שבכל אוכל י"ל שהוא דבר השוה לכל נפש. ועיין מ"ש הט"ז בס"ת קי. ס"ק ה. על מחלוקת זו.

וראיתי בזרע אמת ח"א או"ח ס"עג. בד"ה אכן, שהוא ביאר דעת הרמב"ן וכתב, "דכוונת הרמב"ן היא לומר דכל מה שהוא אוכל נפש הוא שוה לכל אדם אפילו אם הוא דבר

בעינין דבר הווה לכל נפש בהוצאה, ולכן אף אם אמרינן שכדורים נחשבים כדבר שאינו שווה לכל נפש, מ"מ עדיין מותר להוציא אותם.

אלא שאין זה ברור בדעת מרן שיש לפרש מש"כ "מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך", דהיינו הותרה שלא לצורך אכילה, אבל עדיין בעינין צורך לשום דבר אחר וכמו שמצינו בקטן למול או ס"ת לקרות, אבל אם אין שום צורך אז ודאי הוצאה אסורה, וכמו בסתם אבנים שאין שום צורך בהם. ובאמת אף מרן בב"י שם נסתפק בזה, ואחר שהוא הביא דעת הרי"ף בביצה יב. ורש"י שם, והרמב"ם בפ"א דהל"י יו"ט הל"ד. ומה שפירשו הרב המגיד והר"ן בדעתם שאף שלא לצורך כלל מותר להוציא, כתב "ולענין הלכה כיון שהרב המגיד סובר שדעת הרי"ף כדעת הרמב"ם ורש"י, וגם הר"ן כתב שדברי הרי"ף מטיין כדברי רש"י, וטעמא דמסתבר הוא דהרמב"ם בשיטת הרי"ף רבו אמרה, הכי נקטינן, ומשמע דלדברי הכל אסור להוציא דבר שאין בו צורך מצוה ולא צורך הדיוט ביומו כלל, אלא דלשיטת האחרונים אסור מדאורייתא ולשיטת הרמב"ם אינו אסור אלא מדרבנן, וכן נראה שהוא דעת רש"י, אלא שמלשון הר"ן נראה דלרש"י נמי מדרבנן לא מיתסר. הרי בתחילה הוא כתב שעדיין יש איסור דרבנן לדעת הרש"י והרי"ף והרמב"ם בהוצאה שלא לצורך, ובסוף הוא נסתפק בזה משום מ"ש הר"ן. ולכן לפי זה י"ל שבשו"ע הוא אינו מכריע הדבר, אלא שהוא פסק כהרמב"ם וכמו שהוא כתב בב"י דהכי נקטינן, אלא הוא לא הכריע אם הוצאה שלא לצורך היא איסור מדרבנן כמו שהוא הבין בדעת רש"י, או אם הוא מותר לגמרי כמבואר בר"ן.

וכן ראיתי במאמ"ר שם בס"ק א. שכתב בדעת הב"י הנ"ל, "הרי לפניך דמין ז"ל ספוקי מספקא ליה הך מילתא, ואין לומר דמין ז"ל לא נסתפק אלא בדעת רש"י בלבד, וא"כ עכ"פ לא יפסוק מרן ז"ל להקל כדברי רש"י ז"ל נגד כל הפוסקים, שהרי הר"ן ז"ל כתב על דברי רש"י שכך מטיין דברי הרי"ף, גם הרב המגיד כתב שדעת הרמב"ם וההלכות כדברי רש"י, ומכאן זה הוא שפסק מרן ז"ל הכי כדאיתא בב"י, וממילא אי איכא ספיקא בדעת רש"י אי שרי אפילו מדרבנן אי לא, גם בדעת הרי"ף והרמב"ם איכא לאיסתפוקי הכי, והוה משמע לי דמהאי טעמא לא רצה מרן ז"ל להחליט הדבר בשו"ע לא לאיסור ולא להיתר וסתם דבריו." הרי בשו"ע פסק מרן כהרמב"ם אלא יש ספק אם יש איסור דרבנן או אם הוא מותר לגמרי. וראיתי בביאור הלכה בריש ס"ת תקיח. שכתב, "וכל זה לפי שיטת

הוא שווה לכל נפש ומותר להוציא האבקת חלב לרשות הרבים.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, ונראה שהכדורים לחולה דומים למאכל גרוע לאדם חשוב, וכמו שאדם חשוב אינו אוכל מאכל גרוע אלא בשעת דחק ועדיין זה נחשב שווה לכל נפש, כמו כן י"ל לגבי כדורים שאף שאדם בריא אינו אוכל אותם מ"מ בשעת דחק כשהוא חולה ודאי הוא אוכל אותם, ולכן אף הם נחשבים שווה לכל נפש. ולכן אין להקשות ממ"ש המאירי הנ"ל "אבל הנחת מוגמר שאין בו תיקון לגופו של אוכל אינו שווה לעניים ואפילו היה מצוי אצלם אין משתמשים בו", שאה"נ שאדם בריא אינו אוכל כדורים, מ"מ בשעת דחק כשהוא חולה ודאי הוא ירצה לבלוע הכדורים כמו איש עשיר שכשאינו לו מה לאכול ירצה לאכול מאכלים גרועים. הרי לפי זה כיון שכדורים נחשבים שווה לכל נפש, ממילא מותר להוציא אתם לרשות הרבים.

שוב ראיתי בציץ אליעזר ח"ח ס"טו. בפרק טז. אות ו. שכתב בשם בגדי כהונה ס"ז. דפשיטא דלקיחת רפואות נקרא שווה לכל נפש, דהא למה שדברים האלה עומדים עושים בו כל בני אדם, והכל מתרפאין בהן המיחוש הזה. וכן כתב האבני נזר בס"ש צד. דזה נקרא שווה לכל נפש כיון דסוף מחשבתו שיבריא מחוליו ויהיה בריא, והבריאות שווה לכל נפש שהכל צריכים לבריאות, ולכן שפיר הוי שווה לכל נפש. ולהסבר זה כיון גם הכתב סופר או"ח ס"סו. ד"ה והנה אם, ע"ש. וכן הוא בפר"מ בא"א בס"ת תקיד. אות ד. ע"ש.

ג) ועוד י"ל בזה, והוא שהשאלה היא רק אם אמרינן שמותר להוציא לרשות הרבים רק לצורך, וכיון שיש מקום לומר שדבר שאינו שווה לכל נפש אינו נחשב לצורך, אז ממילא יש איסור להוציא אותם לרשות הרבים. אמנם אף שמצינו שלדעת הרמ"א בס"ת תקיד. א. שמותר להוציא רק אם יש צורך קצת, מ"מ מצינו שלדעת מרן שם שפסק כהרמב"ם, שמותר להוציא אף כשאין שום צורך כלל. וז"ל "מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך, כגון קטן ולולב וספר תורה, אבל אבנים וכיוצא בהן אסור." הרי מבואר שמלבד סתם אבנים שאינם מיוחדים להשתמש בהם והם אסורין בטלטול אף בבית משום מוקצה, אין איסור להוציא לרשות הרבים ביו"ט אף שאין שום צורך בדבר שהוא מוציא. וכן כתב הגר"א שם לדעת מרן, "דעת הרי"ף ורמב"ם ושו"ע דאף שלא לצורך כלל מותר." ולפי זה י"ל שלדעת הרי"ף והרמב"ם ומרן לא

הדבר להיות דרך היתה בנוסחת רש"י שבידו, דכבר ידוע דמהדורות מהדורות היו ברש"י וכאשר עיני צדיק תחזינה מישרים נמי בזה להתוספות שם בד"ה ה"ג רש"י וכו' שהעתיקו לשון רש"י בנוסחא אחרת ממה שכתוב לפנינו הגם שהמכוון אחד הוא, עכ"פ נראה מדבריהם דבאופן אחר היתה להם הנוסחא ברש"י, וה"נ אפשר דהר"ן נמי הי"ל נוסחא אחרת, ולפי נוסחתו ברש"י היה משמע כן מדבריו. ע"ש. וכן י"ל לגבי הרב המגיד.

אמנם אף שיש לפרש דברי רש"י שיש איסור דרבנן בהוצאה שלא לצורך וכמ"ש הב"י הנ"ל, מ"מ עדיין יש לפרש דברי הרמב"ם שהוא מותר לגמרי כמו שפירש הרב המגיד בפ"א בהל"י יו"ט בדעת הרמב"ם והר"ן בביצה יב. וכן כתב המאמ"ר הנ"ל שלדעת הרב המגיד הוצאה שלא לצורך מותר לגמרי. וכן כתב הזרע אמת בחידושו לביצה ס"מ. בד"ה והנה נראה, לדעת הרב המגיד, וכן הבין הביאור הלכה בריש ס"ת קיח. ע"ש, ועוד. אלא שראיתי תשובת הרב החרי"ף, הוא החכם רחמים יוסף פראנקו ז"ל מעיה"ק חברון, שהובאה בודבר שלום שם, שכתב שמה שהתיר הרב המגיד לדעת הרמב"ם הוצאה שלא לצורך הוא רק מדאורייתא, אבל עדיין יש איסור דרבנן, (וכן הוא בספרו שערי רחמים ח"ב או"ח ס"ל). אמנם לענ"ד אין זה דעת הרב המגיד, אלא אף מדרבנן ליכא איסור, שהרי שם בהל"י הביא הרב המגיד דעת הרשב"א שאסור להוציא מאכל לבהמה ביו"ט, דהיינו משום שאין זה בכלל צורך קצת לישראל דבעינן לכם ולא לבהמה, אלא כתב הרב המגיד שלדעת הרמב"ם הוא "מותר גמור הוא". הרי שאין שום איסור בזה ואף אין איסור דרבנן. ועיין במ"ש הרב המגיד בודבר שלום שם אות ד. ולכן נראה שהעיקר בזה שלדעת הרב המגיד מותר להוציא אף שלא לצורך כלל, וכמו שכתבו המאמ"ר והזרע אמת והביאור הלכה, לדעתו. ולכן אם אמרינן שהרי"ף והרמב"ם סברו שהוא מותר לגמרי כמבואר ברב המגיד והר"ן, אז אף אם אין דעת רש"י כן, מ"מ עדיין יש לפסוק כשני עמודי הוראה שהם הרי"ף והרמב"ם. ועיין עוד בזה במאמ"ר הנ"ל.

(ה) מ"מ יש לפרש דברי הרמב"ם בפ"א בהל"י יו"ט הל"ד. באופן שאף הוא מודה דבעינן צורך קצת בהוצאה, שהוא כתב שם "שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה, הותרה שלא לצורך אכילה". הרי דלא בעינן הוצאה לצורך אכילה, אבל מ"מ עדיין בעינן הוצאה לצורך איזה דבר אחר, אבל הוצאה שלא לצורך כלל אסורה. וזה כמו שכתבתי לעיל שאפשר לפרש כן בדברי מרן בס"ת קיח. א. וכן ראיתי שיש מהאחרונים שסברו שאף

המחבר שהכריע בדעת רש"י והרי"ף והרמב"ם, אכן באמת פסק זה צ"ע שכמעט כל הפוסקים חולקים על זה. ולענ"ד אין צ"ע בזה שמרן לא התיר לגמרי ויש מקום לפרש בדבריו בשו"ע שעדיין יש איסור דרבנן, ואף את"ל שמרן הניח לנו מקום לפרש שהוא מותר לגמרי עדיין י"ל שהוא אזיל לפי שיטתיה שיש לפסוק כרוב מהעמודי הוראה שהם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, וכיון שבנד"ד סברו הרי"ף והרמב"ם שהוא מותר להוציא שלא לצורך הכי קי"ל.

(ד) ולענ"ד נראה ששפיר הוא מ"ש הב"י שמדברי רש"י נראה שעדיין יש איסור דרבנן בהוצאה שלא לצורך, שכך כתב רש"י בביצה יב. "ובית הלל אית להו כיון דהותרה לצורך הותרה מן התורה לגמרי, אלא רבנן גזור במידי דהוי טרחא דלא צריך כגון אבנים, אבל בקטן וספר תורה דצריכין להו ביו"ט לא גזור." הרי נראה שיש איסור דרבנן באבנים ולא משום מוקצה, אלא משום שהוא טירחה שלא לצורך יו"ט, הרי מבואר שכל דבר שהוא הוציא שלא לצורך, הוא טירחה שלא לצורך ואסור מדרבנן. וכן כתבו התוספות שם בדעת רש"י, שהם גורסים בדברי רש"י, "וא"ת כיון דב"ה אית להו מתוך אמאי אין מתירין אפילו טלטול אבנים וכל דבר אפילו אינו צורך יו"ט, וי"ל דודאי אה"נ דמדאורייתא הואיל והותרה הותרה לגמרי, אלא רבנן גזור על דבר שאינו צורך יו"ט דכיון דעיקר הוצאה נאסרה יש לאסור בדבר שאין לצורך יום טוב כלל." הרי שלרש"י הוצאה שלא לצורך עדיין אסור מדרבנן. וכן ראיתי באור זרוע בהל"י יו"ט ס"שלה. שאחר שהוא הביא דברי רש"י הוא כתב, "רצה לומר דלכית הלל מן התורה שרינן ע"י מתוך כל דבר אפילו אינה הוצאת מצוה ולא הוצאת צורך היום, אלא שרבנן החמירו ואסרו כל הוצאה שאינה צורך היום, ולא התירו כי אם דוקא צורך היום כגון קטן שחל שמיני שלו ביו"ט...". הרי מבואר שלדעת רש"י בעינן צורך היום מדרבנן, וכמ"ש הב"י, ודלא כהבנת הר"ן בדעת רש"י. ועיין בפני יהושע בביצה בסוף יב. שאף הוא כתב שרש"י לא התיר הוצאה שלא לשום צורך.

ולכן יש להקשות על הר"ן והמגיד משנה שסברו שלדעת רש"י מותר לגמרי להוציא שלא לצורך כלל. ולענ"ד נראה שאפשר לומר שיש להם גירסא אחרת ברש"י, שהלא אף להתוספות בביצה יב. הנ"ל יש גירסא אחרת ממ"ש רש"י נ"ל כנראה מדבריהם. ושוב ראיתי בתשובות ודבר שלום באו"ח י. בדברי המגיד שם בד"ה גס, שכתב "אך לדעת הר"ן שכתב דלרש"י אפילו מדרבנן לא מתסר דנראה שהי"ל איזה גירסא ברש"י שנראה כן מדבריו... דקרו

ע"ש. הרי שלדעת הרמב"ם מותר לכתחילה להוציא לרה"ר שלא לצורך כלל.

(ו) ועוד י"ל בזה, והוא שאף שיש פירושים אחרים בדעת הרמב"ם כמבואר באחרונים הנ"ל, מ"מ העיקר אצלנו הוא מ"ש הרב המגיד שידוע שהרב המגיד הוא נאמן ביתו של הרמב"ם, וכבר כתב הרדב"ז בלשונות הרמב"ם בס"אלף תד. (ס"לא), "וכלל גדול יש לי, כל מקום שאני רואה מחלוקת בדברי הרב ז"ל, אני סומך על דברי בעל מגיד משנה שהיה אדם גדול ובקי... ועוד שכיון שהוא בא לפרש דבריו דקדק בהם כל הצורך." ע"ש. וכן הוא בס"אלף תעז. (קד.) שהוא כתב, "שאין בכל הראשונים מי שהוא בקי בלשון הרב יותר מבעל מגיד משנה, לפי שנתן אל לבו לפרש דבריו, ועבר על כולו והיה סדור לפניו כשלחן ערוך, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שנחלוק עליו בכוונת הרב ז"ל." ע"ש. וכן הוא בפעולת צדיק ח"ב. ס"רצו. וק"ו הוא בנד"ד שאף הר"ן סבר כדעת הרב המגיד בדעת רש"י והרי"ף, ומסתמא שכן דעת הרמב"ם. ועוד מצינו באחרונים שהם הליצו בעד הרב המגיד ותירצו קושיות הפר"ח עליו. עיין במקראי קדש בריש הל" יו"ט, ובנהר שלום הנ"ל, ובשער המלך בהל" יו"ט פ"א הל"ד ועוד.

ולפי זה, אף שי"ל שמרן כתב הלכה זו בס"תקית. בלשון סתום משום שיש ספק איך לפרש דעת רש"י והרי"ף והרמב"ם כמ"ש המאמ"ר הנ"ל "לא רצה מרן ז"ל להחליט הדבר בשו"ע לא לאיסור ולא להיתר וסתם דבריו", מ"מ י"ל בזה שאנו קבלנו דבריו מרן בשו"ע אבל לא קבלנו פירושם בדבריו בשו"ע, ובזה אנו יכולים לפרש כמו שנראה לנו עיקר וכמ"ש היד מלאכי בכללי השו"ע באות יא. "דרך מרן לעולם להעתיק בשו"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עינו. הר"ב הלכה למשה." וכן ראיתי ברב ברכות בסוף מערכת ז. שבדינו יש שני פירושים בדעת הרמב"ם אחד של מרן בתשובה ואחד של המהרש"ח, ובשו"ע העתיק מרן רק לשון הרמב"ם, ובזה כתב הרב ברכות שקבלנו לשון השו"ע ולא פירושו במקום אחר, וז"ל "ונהג לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בשו"ע, השתא לפי זה כיון דבתר קבלתם אזלינן אפשר שהם לא קבלו הוראת דברי הרמב"ם ז"ל שפסקה בשו"ע, כי אם בפירוש המהרש"ח ז"ל ודעימיה, ולא כפירוש מרן ז"ל שפירש בתשובה, מאחר שלא נזכר שום רמז בזה בשו"ע. ומה גם לדברי הרב חק"ל ז"ל במ"ב דיהיב טעמא האי דשאני השו"ע מן התשובה היינו משום

להרמב"ם בעינן צורך קצת, וכן כתב הפר"ח בס"תצח. לדעת הרמב"ם. וכן כתב הזרע אמת הנ"ל בד"ה אכן, להקשות על פירוש הרב המגיד, "ועוד קשה אעיקרא דדינא על דעת הרב המגיד, מאין יצא לו דלהרמב"ם בהוצאה והבערה אף שלא לצורך כלל שרי מטעם מתוך, הרי שפתי הרמב"ם ברור מללו כגון להוציא קטן וס"ת או מפתח וכיוצא בזה, וכל הני הוו צורך קצת וק"ל." ולפי קושיא זו וגם לפי עוד קושיות, פירש הזרע אמת שאף להרמב"ם בעינן קצת צורך בהוצאה והבערה כמבואר שם בד"ה ואחרי שביררנו, וז"ל "דהרי מבואר מדברי הרמב"ם דאפילו בהוצאה והבערה לא התיר אלא בצורך קצת, שכ"כ כגון להוציא קטן וס"ת וכו' והני ודאי אית בהו צורך קצת" ע"ש. וכן ראיתי בראשון לציון בביצה שם בד"ה גם, שפירש כן בדברי הרמב"ם ופירש לנו מה הוא "מתוך", וז"ל "שאנו רואין שהותרה הוצאה לצורך הגם שאין מעשה באוכל כלל, מזה אנו יודעים דהותרה הוצאה אפילו לכל מאי דצריך דהרי צורכו הותר ולא צורך האוכל, זהו פירוש אומרו מתוך." הרי דבעינן "צורכו". ובסוף הוא כתב לדעת הרמב"ם, "דאין אנו מתירין אלא דצורכו ביו"ט דוקא אבל שלא לצורך יו"ט כל עיקר ודאי דאסור דבר תורה ולקי עליה." ע"ש.

אמנם נראה שהעיקר בזה כהרב המגיד, שיש להוכיח מהרמב"ם ממקומות אחרים שהוא סבר שאף שאין בו צורך כלל עדיין מותר להוציא חפץ לרשות הרבים. כתב הרמב"ם בפ"ה הל"א "אף על פי שהותרה הוצאה ביום טוב אפילו שלא לצורך, לא ישא משאות גדולות כדרך שהוא עושה בחול אלא צריך לשנות." הרי הוא כתב "שלא לצורך", ולא כתב שלא לצורך אכילה כבפ"א הל"ד. דהיינו שאף שלא לצורך כלל מותר. וכן יש להוכיח ממה שהוא כתב בפירוש משניות בביצה פ"א. "בית הלל אומרים שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך, וכן אמרו מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך." הרי אף כאן לא כתב הרמב"ם הותרה שלא לצורך אכילה, אלא הותרה שלא לצורך, דהיינו שלא לצורך כלל. ושוב ראיתי בנהר שלום ס"תצח. אות א. שהוא הביא ראיה זו לבאר דעת הרמב"ם כמ"ש הרב המגיד שמותר להוציא לרה"ר אף שלא לצורך כלל, והוא הוסיף להשיג על הפר"ח הנ"ל וכתב, "בפ"ד הל"ב. כתב הרמב"ם אע"פ שהותרה הבערה שלא לצורך וכו', משמע אפילו שלא לצורך כלל. ועוד דבהל" עירובין פ"ח דין ט. כתב סתם דביו"ט מותר להוציא מרשות לרשות ושאין מערבין ע"ח אלא בשבת וי"הכ, ולדידיה (הפר"ח) הא איכא איסור הוצאה מדאורייתא ביו"ט נמי היכא דמפיק מאי דלא לצורך כלל"

שהוא כתב בתחילה, ובטל דעתו כנגד מ"ש הר"ן וכן י"ל במ"ש המגיד משנה. וכן מצינו במקומות אחרים כעין זה, עיין בכסף משנה בהל"ל לולב פ"ח הל"ט. שכתב מרן להקשות על המגיד משנה, וז"ל "וכתב הרב המגיד שכל הפסולין מפני שאינן מינן או לפי שהם חסרי השיעור כשם שפסולין בראשון פסולין בשני. ושאין מינן דבר פשוט הוא, אבל כשהם חסרי השיעור צריך לי תלמוד מינן לו", אבל בשו"ע בס"ת רמ"ט. ה. פסק מרן דחסי השיעור פסולים בשאר ימים. הרי הוא ביטל דעתו מפני דעת הרב המגיד. וכן י"ל בנ"ד.

וכדעת הגר"א כתב ר" שולם הדאיה ז"ל בודבר שלום הנ"ל בס"י. באות ב. "ומעתה מ"ש מרן ז"ל בשה"ט ס"ת תקיח. הוא כדעת הר"י א"יבא דרש"י, וכדמשמע מלשון הר"ן כדעת רש"י והכי פשוט וברור, ומ"ש מור"ם בהג"ה וז"ל והוא דיש בהם צורך קצת אינו אליבא דמרן אלא סברא זו לדעת החולקים על רש"י, אבל מרן אזיל לשיטתיה דהר"י והר"מ שס"ל כדעת רש"י ע"ש. וזה כמ"ש הגר"א בדעת מרן, ועיין שם שבסוף הוא הביא דברי הגר"א לסייעתו.

(ח) **אלא** שיש להקשות על פירוש זה בדעת מרן ממ"ש מרן בס"ת תקיח. ב. "אסור לישראל להוציא שום דבר ביו"ט לצורך אינו יהודי". וזה קשה, שאם אמרינן הוצאה שלא לצורך מותרת לגמרי, אז י"ל שהוצאה לצורך אינו יהודי מותרת לגמרי. ועוד המקור לסברת מרן הוא מהתוספות בכתובות ז. בד"ה מתוך, והתוספות שם כתבו כן לפי סברתם שם דבעינן צורך קצת, וזה שלא כדעת הרמב"ם לפי פירוש הרב המגיד. ולכן משמע מזה שאף מרן סבר דבעינן קצת צורך בהוצאה, וכן צריך לפרש בדבריו שם בסע"א. ודלא כפירוש הגר"א והודבר שלום הנ"ל.

וכן ראיתי בברכ"י שם באות ב. שכתב, "אסור לישראל להוציא שום דבר ביו"ט לצורך עכו"ם. הרב מהריק"ש בהגהותיו תמה על מרן דזה דעת התוספות, ואולי לטעמייהו דבעינן צורך קצת, אך להרמב"ם שרי, ובדין הקודם פסק כהרמב"ם והניחו בצ"ע. וכבר כתב בספר יד אהרן דאין כאן תימה דמרן בב"י כתב דלכו"ע אסור מדרבנן. וכן ראיתי בשולחן גבוה בס"ת תקיח. אות ג. שאף הוא הביא דברי מהריק"ש ותירץ כהיד אהרן. ועיין עוד בערך השולחן ס"ק ד. ובלחם יהודה פ"א מהל"ל יו"ט הל"יג. מ"מ מצינו שאף מהריק"ש סבר שדעת מרן בסע"א. להתיר לגמרי הוצאה שלא לצורך וכמ"ש הגר"א והודבר שלום הנ"ל. אלא שיש להקשות על זה ממ"ש מרן

דהשו"ע הסכימו בו מאתן רבנן ע"ש. א"כ השתא יש לצדד ולומר דאפשר דאותם רבנן שהסכימו בשו"ע הם מפרשים דברי הרמב"ם ז"ל שפסקם בשו"ע כפירוש מהרש"ח ז"ל ודעימיה ולא כמ"ש מרן בתשובה. ע"ש שהוא הביא היד מלאכי הנ"ל גם כן. ולפי זה אף בנ"ד י"ל שכיון שראינו שהרב המגיד הוא נאמן ביתו של הרמב"ם ויש לסמוך עליו בפירושו בדברי הרמב"ם כמ"ש הרדב"ז הנ"ל, אז שפיר הוא לומר שיש לפרש דברי מרן בשו"ע כדעת הרב המגיד, ובפרט שכן דעת הר"ן.

ועוד י"ל בזה, שכיון שמצינו שמרן פסק כהרמב"ם ולדעת הב"י יש מחלוקת אם יש איסור דרבנן לדעת הרמב"ם בהוצאה שלא לצורך, ולדעת הר"ן הוא מותר לגמרי, הרי כיון שיש ספק בדבר שאף אם הוא ודאי אסור, הוא רק מדרבנן, אז שפיר י"ל בזה ספק דרבנן לקולא.

(ז) **ועוד** י"ל בזה, שהלא יש להקשות על הגר"א בס"ת תקיח. א. הנ"ל שכתב שמרן פסק כהר"י והרמב"ם שהוצאה שלא לצורך מותר לגמרי, שהלא כבר כתב מרן בב"י שאין זה ברור כלל ונראה ש"ל שיש איסור בדבר, ולכן איך הכריע הגר"א שלדעת מרן בשו"ע הוא מותר לגמרי. ונראה ש"ל שאף שמרן כתב בב"י שלדעת רש"י יש איסור דרבנן, וממילא כן י"ל בדעת הר"י והרמב"ם שכתבו הר"ן והמגיד משנה להשוות דעתם, מ"מ הלא עדיין י"ל שלדעת הר"י והרמב"ם הוא מותר לגמרי כמ"ש המגיד משנה והר"ן, ואין סברה לומר דמרן רצה לפסוק כנגדם. ולכן סבר הגר"א שודאי כשמרן פסק בשו"ע הוא פסק כדעת הר"י והרמב"ם שהוצאה שלא לצורך מותר לגמרי וכדעת הר"ן והרב המגיד, ודלא כשהוא כתב בב"י. וכן מצינו כמה פעמים שמרן רוח אחרת עמו כשהוא כתב השו"ע, וכבר העיר המחבר בזה ביו"ד ס"מז. ס"ק ד. בד"ה ואחשבה, שכתב, "עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים כסב"ר ליבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו השו"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפת וברוח בא"ר והדר משמעתיה אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בשו"ע. והקרוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטריסין כמו שנראה מההקדמה. ע"ש. וכן י"ל בנ"ד.

ועוד י"ל בזה, והוא שסבר הגר"א שכיון שכתב הב"י בסוף דבריו, "אלא שמלשון הר"ן נראה דלרש"י נמי מדרבנן לא מיתסר." הרי משמע שאף בב"י מרן חזר ממה

לדייק בלשונו בהל"ד. שם, שאחר שהוא הביא הדין שבשולל לכותים ולחול אסור, הוא הביא דין הוצאה שהוא דין מיוחד שאף שאין בה צורך מותרת, ונראה שזה לאפוקי ממה שהוא כתב קודם לגבי בישול, ולכן מותר להוציא אף לצורך חול ולכותים. אמנם כיון שמצינו שלהר"ן יש איסור להוציא בשביל מחר, אז ממילא יש איסור להוציא בעד כותים או לבהמה שכולם שוים הם. וכן מצינו בשיטה מקובצת שם שכתב דאף לדעת רש"י דס"ל לענין הוצאה דאמרין מתוך והותרה לגמרי אף שלא לצורך כלל, מ"מ לצורך עו"ג גלתה לן התורה מקרא דלכס דגרע טפי ואסור מן התורה ע"ש. וכן הוא בשער המלך בפ"א דהל"י יו"ט הל"ד. בד"ה ואולם. ולכן בשלמא שלרב המגיד אין איסור להוציא בעד אינו יהודי, אבל י"ל שמרן בס"תקיה. ב. כתב דינו לפי דעת הר"ן שסבר שאף לרש"י והרי"ף, וממילא לדעת הרמב"ם שאזיל לפי שיטת הרי"ף, יש איסור להוציא בעד אינו יהודי. אלא לפי זה עדיין צריך טעם למה השמיט דין זה לגבי לצורך בהמה בס"תקיה. כמ"ש הגר"א שם, ובזה יש לתרץ כמ"ש הביאור הלכה שם בסוף ד"ה אין, "ואפשר דלענין בהמה דנמצאו ראשונים שפסקו כר"ע דמותר מלאכה לצורך בהמה לכן לא רצה המחבר להחמיר לענין הוצאה וסמך בזה על דעת הרב המגיד שמיקל בזה לדעת הרמב"ם. ע"ש.

הרי לפי זה יש לומר שאין הוכחה מס"תקיה. ב. שמרן סבר דבעינן צורך קצת בכל הוצאה ביום טוב, ודלא כמ"ש הברכי יוסף הנ"ל בשם היד אהרן, וגם לא כהשולחן גבוה שם. ולכן שפיר י"ל כמ"ש המהריק"ש שמרן בסע"א שם פסק שהוצאה שלא לצורך מותרת לגמרי, וכדעת הגר"א והודבר שלום הנ"ל. ועיין בעולת תמיד בריש ס"תצה. שאף הוא סבר שמרן התיר הוצאה שלא לצורך כלל. וכבר כתבתי לעיל, שאף אם י"ל כמ"ש המאמר שמרן סותם את דבריו בזה ולא גילה דעתו אם יש איסור דרבנן בזה או אם הוא מותר לגמרי כיון שמצינו שהוא נסתפק בזה בב"י, מ"מ הרשות בידינו לתפוס כפירוש המגיד משנה בזה שהוא נאמן ביתו של הרמב"ם, ויש לפרש דברי מרן בשו"ע לפי דעת המגיד משנה שמותר לגמרי להוציא שלא לצורך כלל, שדברי השו"ע קבלנו ולא פירוש הב"י בדבריו.

ט) הרי לפי זה י"ל שכיון שמותר להוציא לרשות הרבים שלא לצורך כלל, ה"ה שמותר להוציא דבר שאינו שוה לכל נפש, ובנד"ד אף אם אמרין שהכדורים הם דבר שאינו שוה לכל נפש, מ"מ עדיין מותר להוציא אותם. וכן ראיתי בזרע אמת הנ"ל בד"ה ואחרי, שהוא פירש דעת

בסע"ב. ויש להוסיף על הקושיא, שהרי כתב הרמב"ם בפ"א הל"יג. דהל"י יו"ט "אין אופין ומבשלין ביום טוב כדי להאכיל כותים או כלבים". וכתב הרב המגיד שם, "ולזה כתב הרשב"א ז"ל לפיכך אין מוציאין תבן ותבואה מרשות לרשות להאכיל לבהמתו שההוצאה מלאכה גמורה היא ולא התירו אצל בהמה אלא טלטול בלבד שהוא מדברי סופרים עכ"ל. וזה כפי שיטתו שכתבתי למעלה בדין ההוצאה, אבל לדעת רבינו בדין ההוצאה מותר גמור הוא, אבל אפיה ובישול לצורך בהמה אסור". הרי שהרשב"א אזיל לפי שיטתיה דבעינן צורך קצת בהוצאה לכן לצורך בהמה או עכו"ם אסור, אבל לפי דעת הרמב"ם דלא בעינן צורך כלל אף לבהמה או עכו"ם הוצאה מותרת. ולכן אם אמרין שמרן סבר כפירוש המגיד משנה בדעת הרמב"ם שאף כשאין שום צורך הוצאה מותרת ביו"ט, איך הוא פסק שאסור להוציא בעד עכו"ם. וכן מצינו בגר"א בס"תקיה. ג., שכתב הרמ"א שם שאסור להוציא מרשות לרשות בשביל בהמה, וכתב הגר"א, "וזהו לשיטתו בריש ס"תקיה. (דבעינן צורך קצת) אבל לפי דעת הרמב"ם ושו"ע שם מותר, ועיין מגיד משנה פ"א ע"ש ולכן השמיטו בשו"ע". הרי אף הגר"א סבר שמותר להוציא בשביל בהמה או עכו"ם לדעת הרמב"ם, ולכן איך פסק מרן בס"תקיה. ב. שהוא אסור. ויש להקשות על הגר"א שכתב שמרן השמיט דין זה, שאה"נ שלגבי בהמה הוא השמיט דין זה בס"תקיה. אבל הלא לגבי עכו"ם בס"תקיה. ב. הוא הביא דין זה. וכן ראיתי בביאור הלכה בס"תקיה. ובס"תקיה. שהעיר כן על הגר"א, עיין מ"ש שם לפרש דבריו ודעת מרן.

ולענ"ד נראה שמרן סבר שאף שלדעת הרב המגיד מותר להוציא בין לבהמה ובין לעכו"ם לדעת הרמב"ם, מ"מ כתב הר"ן בביצה יב. הנ"ל "אבל מדברי רש"י ז"ל נ"ל דהוצאת כלים אע"פ שאין בהם צורך היום כלל, כל שאינו מוציא אותם לצורך מחר שרי, ואף דברי הרי"ף מטיין כן". הרי שאף שלאין צורך כלל מותר, אבל עדיין אסור אם הם למחר. ולפי זה י"ל שיש לדמות הוצאה בשביל עכו"ם או בהמה להוצאה בשביל מחר שהוא אסור. וכן מצינו שהרמב"ם השווה אותם שהוא כתב בפ"א הל"טו. "המבשל ביום טוב לכותים או לבהמה או להניח לחול אינו לוקה", הרי עדיין יש איסור. וכתב המגיד משנה שם "והשוה רבינו דין מבשל לכותי או לבהמה לדין מבשל לצורך חול, ופשוט הוא". ולפי זה בשלמא שהכל מודים במלאכת בישול לכותים שיש איסור, אבל לגבי הוצאה י"ל שלדעת המגיד משנה שאם מותר להוציא לבהמה ה"ה שמותר להוציא בשביל כותים או בשביל יום מחר. וכן אפשר

תשובה: (א) פסק מרן בס"תקג. "אסור לאפות או לבשל או לשחוט ביו"ט לצורך מחר". וכן הוא בס"תטז. ב. ע"ש. ונראה מזה שאף הוצאה לצורך חול אסורה מטעם הכנה ולכאורה י"ל שלדעת מרן אף ששייך איסור הכנה בשאר מלאכות מ"מ אין איסור כלל של הכנה לחול במלאכת הוצאה, שכתב מרן בס"תקית. א. שהותרה הוצאה שלא לצורך, וכתב הגר"א שם שדעת מרן כדעת הרי"ף והרמב"ם שאף הוצאה שלא לצורך כלל מותרת ע"ש. ולכן לפי זה נראה שאף הוצאה לצורך חול מותרת שאף זו שלא לצורך יו"ט כלל. ואף שמרן אוסר הכנה לגבי אפיה ושחיטה וכדומה, מ"מ שאני הוצאה משום מתוך, וממילא מותר להוציא חפץ אף לצורך חול. אלא שזה אינו, שכתב הר"ן בביצה יב. "אבל מדברי רש"י ז"ל נ"ל דהוצאת כלים אע"פ שאין בהם צורך היום כלל, כל שאינו מוציא אותם לצורך מחר שרי, ואף דברי הרי"ף מטיין כן". הרי שאף שלהוציא שלא לצורך כלל מותר, מ"מ עדיין אסור להוציא לצורך מחר. ולכן ה"ה בנד"ד שהוצאה אסורה לצורך חול משום הכנה אף לדעת מרן. וכן ראיתי בס"תרטז. שכתב הרמ"א שם, "ואסור להכין ביו"ט לצורך ליל יו"ט, וכן אסור להעמיד השולחנות והספסלים בבית לצורך הלילה דהוי הכנה". וכתב המ"א על זה, "ז"ל מהרי"ל אם נושא מהסוכה טבלה המעריכה על רגליה ומסירין מתי שירצה אסור להעריכה בבית עוד על רגליה דהוי מכין מיו"ט לחבירו אלא יניחנה בפרקונה עד הלילה ואז יעריכנה עכ"ל. משמע דמותר להעמיד השולחנות בבית וכ"מ ס"תרטז. ובהג"מ כתב אסור להעמיד השולחנות והספסלים לסדרן לצורך הלילה כ"כ הגמ"נ משמע דוקא לסדרן אסור אבל להעמידן מותר מפני כבוד יו"ט אבל שאר הכנות אסורים וכ"כ במנהגים הל" פסח דאסור להביא יין מיו"ט לחבירו, וגם מהרי"ל אוסר לחפש הס"ת משבת ליו"ט משום הכנה ועס"תטז. ב. הרי משמע מדבריו שאסור להוציא מיו"ט לחול כמ"ש בספר המנהגים שאסור להביא יין מיו"ט לחבירו.

אלא שראיתי בחיי אדם בכלל קנג. אות ו. שהוא הקשה על מ"ש המ"א בשם ספר המנהגים, וכתב "אם השולחן הוא של פרקים לא יניח הטבלא על הרגלים דכשגומר איזה דבר הוי הכנה, אבל ההבאה לביתו לא הוי הכנה. (ונ"ל דכן מוכח ע"כ שהרי בס"תטז. ב. מבואר להדיא דמותר להוליך העירוב לצורך יום שני והוא גמרא ארוכה בעירובין לה. דדוקא אם אמר זה יהא עירוב הוי הכנה, אבל ההולכה לא הוי הכנה, וכן פירש"י להדיא ביצה מ. במשנה מי שזימן כו' בד"ה לא יוליכו כו' מנות מידם לביתם לסעודת הלילה עכ"ל) אע"כ דדוקא היכא שגומר

הרב המגיד הנ"ל וכתב, "מלאכת הוצאה היא יותר קלה משאר מלאכות של אוכל נפש, דשאר מלאכות של אוכל נפש שהם בכלל אך אשר יאכל וכו', הוו ג"כ בכלל איסורא דנפלה מלכם, וא"כ אם עשאן שלא לצורך אכילה אע"ג דלא לקי איסור מיהא איכא, משא"כ הוצאה דאינה בכלל קרא דאך אשר יאכל וכו' יעשה לכם, דבזה אפילו בעשאה שלא לצורך כלל שרינן לה. ע"ש. הרי שהוצאה אינו בכלל הפסוק של אך אשר יאכל לכל נפש, וידוע שלמדינן מ"כל נפש" דבעינן דבר השווה לכל נפש כמבואר בכתובות ז., ולכן ממילא הוצאה אינו בכלל דין זה, ומותר להוציא אף דבר שאינו שווה לכל נפש לדעת הרב המגיד לדעת הרמב"ם.

וכן ראיתי בערוך השולחן בס"תצה. אות יט. ואילך, שהוא כתב שלדעת הרמב"ם לא בעינן דבר השווה לכל נפש, וזה מפני שלא מצינו ברמב"ם דין זה, שלגבי רחיצה ביו"ט כתב הרמב"ם בפ"א הל"טז. שהטעם הוא מפני גזירת מרחץ, ולגבי מוגמר בפ"ד הל"ו. הוא כתב שהטעם הוא מפני מכבה. ולכן כתב הערוך השולחן בסוף אות כא. לבאר דעת הרמב"ם, "אבל אנן קי"ל כרב פפי לית לן בחבורה מתוך ולית לן איסור דאינו שווה לכל נפש, וזהו טעמו של הרמב"ם ז"ל בכל דבריו כמו שבארנו בסייעתא דשמיא. ע"ש.

ולפי זה שפיר י"ל בנד"ד שמותר להוציא לרשות הרבים כדורים ביו"ט. ועוד יש לעשות בזה ס"ס, דהיינו שמא כדורים הם דבר השווה לכל נפש, ואת"ל שהם אינם שווים לכל נפש, אז י"ל שמא לא בעינן דבר השווה לכל נפש בהוצאה כנראה לדעת הרמב"ם. אלא שראיתי בשמירת שבת כהלכתא בפ"לג. אות כה. שכתב לגבי יו"ט "וכן אסור להעביר עבורו תרופה מרשות היחיד לרשות הרבים (או להיפך) במקום שאין בו עירובי חצירות, אלא א"כ גם דרך אדם בריא לאוכלא". וטעמו משום שאין זה דבר השווה לכל נפש כמו שהוא כתב שם בהערה פט. ולענ"ד נראה שאין בזה איסור כלל כדביארתי.

סימן מב.

שאלה: האם מותר להוציא איזה חפץ ביו"ט לצורך מוצאי יו"ט, או אם יש לאסור את זה משום הכנה מיו"ט לחול. ואם מותר ליקח סדור מארון של בית הכנסת כשהוא עדיין שבת או יו"ט כדי להתפלל אחר כך ערבית של חול, או אם זה אסור משום הכנה.

הפת ממקומה שלא ע"מ להניחה עוד במקום זה נעקר ממנה שם עירוב והוי כמערב בפת חדשה. וכן כתב הא"ר שם, וכן כתב המ"ב בס"ק כג. בשם הרשב"א והריטב"א. וכן דעת החיי אדם עצמו בכלל עז. אות כח. כדעת הפרישה. הרי מצינו שאין בזה הולכה כלל, ולכן אין ראייה מכאן שהוצאה להכין מיו"ט לחבירו מותרת. ולכן איך הקשה החיי אדם מזה על ספר המנהגים הנ"ל עד שהוא חילק בין הוצאה בעוד יום גדול דשרי ובין סמוך לחשיכה דאינו שרי. אמנם נראה שאין דעת הטור ומרן כדעת הרשב"א והריטב"א והפרישה הנ"ל, אלא אף להוליד הפת לרוח אחרת מותר כמ"ש הט"ז שם, וכן הוא במאמ"ר שם בס"ק ד. שכתב, "והכי משמע בש"ס וכן הוא משמעות לשון הטור ז"ל דבעירוב לב' רוחות קא עסיק וקאי", וכן דעת מרן כמ"ש המאמ"ר שם, ועיין בכה"ח אות יט. הרי לפי זה שפיר יש להקשות מדין עירוב שמותר להוציא ולהכין ליום מחר, על מ"ש בספר המנהגים שאסור להוציא לצורך מחר. אמנם נראה שאין לתרץ כמ"ש החיי אדם הנ"ל, שהרי לא מצינו במרן או האחרונים שההיתר לערב באותה פת עצמה הוא דוקא בעוד יום גדול, ולכן יותר נראה לענ"ד שמרן לא סבר כדעת הספר המנהגים בזה, אלא בכל אופן מותר להוציא ליום מחר, ואין זה בכלל הכנה כיון שהוא דבר שאינו ניכר. ורק כשהוא אומר בפירוש שהוא לצורך חול ההוצאה אסורה.

(ב) ויש להסביר את זה, והוא שלא מצינו איסור הכנה מיו"ט למחר אלא בדבדד שניכר בגופו שהוא מתקן איזה דבר, כגון הדחת כלים משבת לחול שהתיקון בכלי שעכשיו ניכר בעיני כל אדם שהוא נקי, וכן לגבי שאין מציעין המטות משבת לחול התיקון ניכר לעין. וכן נראה מהרמב"ם בפ"כג. דהל" שבת הל"ז. שכתב שהטעם שהדחת כלים אסורה הוא משום תיקון, ואף שהראב"ד שם כתב שהטעם הוא מפני טירחה לחול, מ"מ הרב המגיד כתב שאף הרמב"ם מודה לזה. הרי מצינו שהאיסור הוא תיקון בגוף החפץ, וזה נחשב טירחה לחול. אמנם בהוצאה יש רק שינוי מקום אבל אין שינוי בגוף החפץ שהוא נושא ממקום למקום. ולכן אם הוא אינו קורא שם עירוב על הפת ואין היכר בדבר אז אין איסור מטעם הכנה להוליד את הפת למקום אחר לצורך מחר. וכחילוק זה בין הוצאה ובין שאר מלאכות מצינו לגבי איסור הנאה ממלאכת שבת, שכתב החיי אדם בכלל ט. אות יא. "ודוקא בדבר שנעשה מעשה בגוף הדבר שנשתנה מכמות שהיה כמבשל וכיוצא בו, אבל המוציא מרשות לרשות שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה אם בשוגג מותר אפילו לו בו ביום". וכן הוא בכה"ח בס"שיח. אות ז. ע"ש. וכן י"ל בנד"ד שאין

איזה ענין מקרי הכנה. וכן מוכח ממהרי"ל שהביא המ"א ססי"תרסז. דמותר להביא השולחנות לבית, רק להעריכם אסור. וכתב עוד בשמו דאסור לחפש ס"ת מיו"ט לשבת אע"כ כמו שחלקתי. ואפשר שזה כוונת המ"א שם שכתב עס"תטז. ב. ולפ"ז מש"כ המ"א שם וכ"כ הלבוש ס"תפח. דאסור להביא יין מיו"ט לחבירו צ"ע, דמ"ש מהולכת עירוב, וצ"ל דכוונתם בסמוך לחשיכה דמוכח מילתא דאינו לצורך היום, ולכן נ"ל דבשעת הדחק שלא ימצא בלילה בקל, מותר להביא יין וכן מים מיו"ט לחבירו דכל זה לא מקרי הכנה, רק שצריך להביאו בעוד יום גדול דלא מוכח מילתא דאפשר דצריך עדיין לצורך היום. ע"ש כל דבריו.

הרי מבואר מדברי החיי אדם שהוא הקשה על מ"ש המ"א בשם ספר המנהגים שאסור להביא יין מיו"ט לחבירו ממה שמצינו לגבי עירוב בס"תטז. ב. וגם מדברי רש"י בביצה מ. ולכן הוא כתב לחלק בין בעוד יום גדול שהוא מותר, ובין סמוך לחשיכה שהוא אסור משום מוכח מילתא שהוא לצורך מחר. אלא לענ"ד יש לדון בזה שלא מצינו לגבי עירוב חילוק כזה, שכתב מרן שם, "עירב ברגליו בראשון צריך לערב ברגליו בשני והוא שילך ויעמוד באותו מקום ויחשוב שם בלבו שיקנה שם שביתה ולא יאמר כלום מפני שאסור לעשות שום הכנה מיו"ט לשבת או משבת ליו"ט אפילו דיבור, וכ"ש שאינו יכול לערב בפת שלא עירב בו כבר ביום הראשון מפני שהיה צריך לקרות עליו שם עירוב, ונמצא מכין עירוב בראשון במאכל, ואם רצה לערב ברגליו בשני הרי זה עירוב, ואם רצה לערב בפת צריך לערב באותה הפת עצמה שעירב בה בראשון שאצ"ל כלום שכבר קרא שם עירוב, וא"כ אינו מכין כלום." הרי משמע מסתימת דברי מרן שאין חילוק מתי שהוא רוצה לתקן העירוב בהולכת פת למקום שביתת עירוב, ולא בעינן בזה דוקא בעוד יום גדול. ולכן איך כתב החיי אדם החילוק הנ"ל שבסמוך לחשיכה מוכח מילתא שהוא מכין למחר. ועוד י"ל שהפירוש של "סמוך לחשיכה" הוא סמוך למנחה קטנה כמבואר בריש ערבי פסחים ובשו"ע ס"תעא. ולכן הוי ליה למרן לפרש לנו שאין לערב בפת ביו"ט ראשון ליו"ט שני בסמוך למנחה קטנה כיון שזה בכלל הכנה. אלא ודאי שכיון שמרן לא כתב כן צ"ל שהוא לא סבר כן, ואף אחר מנחה קטנה מותר לערב בפת ואין זה בכלל הכנה.

ולכאורה נראה שאין להביא ראייה מעירוב כלל, ודלא כהחיי אדם בזה, שהלא כתב הפרישה שם שלא מועיל הולכת פת העירוב כדי לערב ברוח אחרת דכיון שעקר

ואפשר שאם הוא כבר התחיל סעודתו מקודם לכן הוא עדיין יכול לאכול פת, אז אף שהוא אינו בתוך סעודתו מ"מ עדיין אמרינן שהפת ראויה לאכילה ואין הוצאת הפת בכלל הכנה, שכל שראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ולכן ה"ה בהוצאת יין בשבת סמוך לחשיכה שאף שהוא אינו יכול לשנות היין בספק חשיכה, מ"מ עדיין הוא מותר להוציא היין בשבת במקום שיש עירוב כיון שיש אפשרות לשנות היין אם הוא כבר התחיל סעודתו מבעוד יום, ואין זה הכנה.

ג) ויש להוסיף על זה לפי מ"ש הרשב"א שם באות ב. וז"ל "כל שנאותין בו בחול כמות שהוא וא"צ אומן לתקנו משלחין אותו ביו"ט ואע"פ שאין ראוי להשתמש בו ביו"ט. כיצד, משלחין תפילין תפורין ביו"ט, ולמה התירו כן ולהוציא מרה"י לרה"ר לפי ששמחה היא לו שמתכבד במתנותיו אצל חבריו והרי זה כצורך היום." הרי נראה שאף לתפילין התירו אף שהן אינן ראויין אלא לחול, אלא משום שמחה התירו. ולכן ק"ו שיש להתיר לשלוח אוכל ולא בעינן אכילת האוכל ביו"ט דוקא אלא רק שיהיה האוכל ראוי לאכילה ותו לא, ולכן ממילא אין בזה איסור הכנה מיו"ט לחול. ועיין עוד בזה בטור ובב"י בס"תקטז. ועוד י"ל שאף אם אין שמחה בשליחת האוכל יש להתיר שעכ"פ האוכל ראוי לאכילה, משא"כ בתפילין שיש להתיר לשלוח התפילין רק משום שמחה כיון שהתפילין אינן ראויין כלל ביו"ט לדעת הרשב"א. (ועיין במאירי בסוף פ"ק דביצה ובב"י בס"תקסז. שי"א שאף התפילין ראויין ביו"ט).

ולפי זה אתי שפיר מ"ש רש"י בביצה מ. (הובא בחיי אדם הנ"ל), שמותר לשלוח יין לסעודת לילה, דהיינו למחר שהוא חול, שכל שראוי לשתייה סגי ולא בעינן שהוא ישתה היין דוקא ביו"ט. וכן הוא במאירי שם. ועיין בתולדות יעקב למהריק"ש שכתב הטעם שרש"י פירש כן. וראיתי ברש"י בביצה שם שכתב על דברי רש"י, "צ"ע דזה אפילו זכה להם אסור דמכין מיו"ט לחול, עיין מ"א סוף סי'תרסז. וריש ס"תקג. ועוד לפי מ"ש הרב"י בס"תטו. שדעת רש"י דאפילו עירב לדבר מצוה אינו יכול לילך לדבר רשות ונראה פשוט דה"ה כליו נמי ויאסר אפילו זכה להם. ועיין לעיל סוף פ"ק דכל שניאותין בו בחול משלחין ביו"ט." הרי לפי מה שביארתי אין קושיא, שאין הוצאה לרה"ר בכלל האיסור של הכנה אם החפץ שהוא שולח ראוי לאכילה או לתשמיש אחר, וכיון שהוא אינו אומר בפירוש שהוא לחול (שמצינו שזה אסור לגבי דין של עירוב הנ"ל) אין איסור כאן כלל.

איסור הכנה אלא כשיש שינוי הניכר בגוף החפץ או על פי דיבורו כשהוא אומר שהוא למחר.

ויש להביא ראיה ממה שמצינו בעבודת הקודש בבית מועד שער ג' פ"ח. שכתב, "משלחין מנות ביו"ט איש לרעהו ומשלחין אף בהמה וחיה ועוף בין חייך בין שחוטין ויינות שמנים וסלתות. ויש מי שהורה שאין משלחין חטים ושעורים ועדשים לפי שאי אפשר לטחון אותן ביו"ט ואף בחול אינן ראויין אלא לאחר טחינה, וכל שאין נהנין ממנו בחול כמות שהוא אין משלחין אותו ביו"ט. מדברי קצת מן הגדולים נראה לי שאף אלו משלחין אותן שהרי החטים ראויין לעשות מהן עססיות במכתשת קטנה או לעשות מהן קלי ושתייה... ויראה לי שזה עיקר." נראה מזה שהעיקר בזה דבעינן רק "ראויין" לאכילה, אבל לא בעינן אכילה עצמה, ולכן לדעה ראשונה אין החיטים ראויין כלל, ולכן אין להתיר אבל לדעת הרשב"א הן ראויין במכתשת קטנה, אבל לכו"ע לא בעינן אכילת החטים כלל אלא כל שראויין לאכילה סגי כדי לשלוח אותן. וגם מצינו שלא חילקו כאן בין לשלוח בעוד יום גדול או בין סמוך לחשיכה שבכל אופן מותר אם הדורון ראוי לאכילה. ולכן נראה שאף לשלוח יין סמוך לחשיכה מותר שהיין ראוי לשתייה, ולא בעינן שתיה ממש. ואל תשיבני שיש איסור בשבת לשנות סמוך לחשיכה כמבואר בס"רצט. א. ובאחרונים שם שאפילו בספק חשיכה אין לשנות, ולכן באותו זמן אין היין ראוי לשתייה ואין לשלוח היין בשבת במקום שיש עירוב בסמוך לחשיכה, שזה אינו שאין זה דבר ניכר ששמה הוא כבר התחיל סעודתו מבעוד יום והוא מותר להמשיך לשנות יין וא"צ להפסיק כמ"ש מרן שם, ולכן עדיין אפשר להיות שהיין ראוי לשתייה ואין היכר כלל שהוא למחר דוקא, וכל שראוי לשתייה או לאכילה מותר לשלוח ואין זה בכלל הכנה. ועיין במ"ב בס"תקטז. ס"ק א. שכתב בשם הגר"ז לגבי שליחת בעלי חיים לדורון ביו"ט, "ואפילו אם הוא יודע שחבירו לא ישחטם מ"מ כיון שאילו היה רוצה היה יכול לשוחטם ולאוכלם מותר לשלוח לו." הרי רק ראוי בעינן, ותו לא. וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

ועוד י"ל שאף לגבי פת י"ל שאסור לאכול פת בערב יו"ט סמוך לחשיכה כמבואר בס"תעא. וברמ"א בס"תרלט. ג. ולכן כיון שעדיין מותר להוציא הפת ביו"ט ראשון כדי לעשות העירוב ברוח אחרת ליו"ט שני כדכתבתי לעיל, מוכרח לומר שאין זה הכנה אף שהוא אסור לאכול פת באותו זמן. וצ"ל שכיון שהפת ראויה לאכילה מצד עצמה

אף שהוא אינו מתקן השולחן אחר כך, אם לא מטעם "כבוד יום טוב". וזה קשה להבין שאם הבאת השולחן בלבד אסור משום הכנה, הלא אף לצורך מצוה יש לאסור שלא מצינו היתר לצורך מצוה לגבי הכנה כדביארתי לעיל, ולכן ה"ה שיש לאסור הכנה זו אף שהיא משום כבוד יו"ט. ועוד נראה שדין זה סותר מ"ש ספר המנהגים, שהלא להביא יין לצורך לילה הוא כבוד יו"ט ששתיית יין בכלל מצות שמחת יו"ט כנודע ובפרט אם היין הוא לקידוש, ולכן ה"ל להתיר הבאת היין משום זה כמו שהתירו הבאת השולחן מסוכה לבית. ועוד יש להקשות שבשלמא להביא שולחן מרשות הרבים לרשות היחיד יש לאסור שזה בכלל מלאכת הוצאה, אבל מסוכה לבית אין זה בכלל מלאכה שכל זה ברשות היחיד. וכן יש לדייק בלשון הנ"ל בספר המנהגים שכתב, "שלא יעשו מלאכה מי"ט זה לי"ט זה", הרי דוקא הוצאה שהיא מלאכה יש לאסור, אבל לא העברה ברשות היחיד. ולכן צריך לבאר הדבר.

ולענ"ד י"ל שכיון שהמ"א איירי בשולחן של פרקים, צ"ל שאף בהבאת השולחן מהסוכה לבית הוא צריך לפרק השולחן בתחילה, דהיינו הטבלא מהרגלים וזה כעין סתירת השולחן, ולכן אף שהוא אינו מתקן השולחן אחר כך כהשולחן בבית, אלא הוא רק הביא הפרקים לבית, מ"מ סתירת השולחן בתחילה הוי דבר שניכר בגופו, ובהבאת השולחן מסוכה לבית יש הוכחה שסתירה זו היא אינה לצורך חג הסוכות אלא לצורך מחר כיון שהוא אינו רוצה עוד להשתמש בשולחנו בסוכה. אמנם אם הוא סותר השולחן בסוכה ולא הביא אותו לבית, אז אין הוכחה שסתירה זו לשם מחר, שמא הוא רוצה לחזור לתקן ולהשתמש בשולחנו עוד פעם בסוכה. הרי מצינו שבסתירת השולחן וגם בהבאת השולחן יש הוכחה שסתירה זו היא לשם מחר. ולכן יש לאסור הדבר אם לא מטעם כבוד יו"ט. ואין לאסור דבר זה אף לצורך כבוד יו"ט כשאר הכנות כיון שאין זה תיקון אלא סתירת השולחן. ויש לדמות זה למי שהסיר הסדינים מעל המטה בשבת לצורך חול, אבל אינו חוזר לסדר הסדינים באופן נאה. אמנם לתקן השולחן אחר כך, הוא דומה להצעת המטה שהיא אסורה אף לצורך מצוה. הרי נראה מזה שלהביא חפץ מסוכה לבית לצורך מחר מותר אף שאין בזה כבוד יו"ט בלבד אם אין פריקה בתחילה, אלא רק הבאת החפץ בלבד. ולפי זה מ"ש המ"א "אבל להעמיד מותר מפני כבוד יו"ט אבל שאר הכנות אסורים", פירושו שלפרק השולחן ולהביא הפרקים מסוכה לבית מותר רק משום כבוד יו"ט, אבל שאר הכנות שיש תיקון ממש אסור

ואל תשיבני שמה שהתירו הוצאת הפת לעירוב הוא רק מפני שזה צורך מצוה, אבל לדבר רשות אין להוציא ליום חול, שזה אינו שאם אמרינן שהוצאת הפת היא בכלל הכנה אז אף משום מצוה אין להתיר, שהלא לגבי הדחת הכלים בשבת לא מצינו שזה מותר לצורך סעודת מצוה במו"ש. וכן לסדר המטה אסור אף אם הוא לצורך הכנסת אורחים במו"ש. ועיין בב"ש באה"ע ס"קסט. ס"ק ה. שפסק דאין קובעין מקום לחליצה בשבת מטעם דמאחר דצריך קביעות הרי זה כמכין משבת לחול. הרי אף שחליצה מצוה, עדיין הכנה אסורה. ולכן צ"ל שהטעם שהתירו להוציא הפת משום עירוב, הוא אינו משום מצוה, אלא רק משום שאין זה בכלל הכנה כלל כיון שהוא אינו קורא פת זו לעירוב ולכן אין היכר בדבר. הרי שכל הוצאה לחול מותרת אם החפץ הוא דבר שראוי לתשמיש ביו"ט ואין היכר שהוא לצורך חול.

ד' ולפי זה מה שהביא המ"א בס"תקסז. הנ"ל בשם ספר המנהגים שאין להוציא יין ביו"ט לצורך מחר צ"ע. וראיתי בספר מנהגים שהובא דין זה בפ" מנהג של פסח, והוא כתב "ושוהין בין מנחה למעריב עד הלילה כדי שלא יעשו מלאכה מי"ט זה לי"ט זה מבע"י עד הלילה דשמא השני חול ואסור להכין מי"ט לחול. ואפילו להביא יין וכה"ג ראיתי אוסרין עד הלילה אחר ברכו וכן בכל יו"ט ראשון גם בראש השנה." ויש לדייק בלשונו שהוא כתב "ואפילו להביא יין ראיתי אוסרין", ונראה מזה שאין זה דין פשוט, והוא עצמו לא סבר כן מדעתו, אלא רק משום שהוא רואה אחרים שאוסרים הוא כתב כן. ועוד משמע מלשונו שאין הלכה זו בראשונים המפורסמים, אלא הוא רק הבנת אלו האוסרים בדין זה. הרי שאין זה הלכה פשוטה כלל. ולענ"ד אף לאלו האוסרין שמא הם אוסרין משום שרגילים אנשים לומר שיש צורך לילה וכדומה, ובזה יש היכר שהוא לצורך מחר, ולכן אוסרין, אבל אה"נ שאף הם מודים שמצד הדין אין איסור הוצאה לצורך מחר אם הוא לא אמר כלום כדביארתי לעיל.

ולפי זה יש להבין מ"ש עוד המ"א הנ"ל, וז"ל "ובהג"מ כתב אסור להעמיד השולחנות והספסלים לסדרן לצורך הלילה כ"כ הגמ"נ משמע דוקא לסדרן אסור אבל להעמידן מותר מפני כבוד יו"ט אבל שאר הכנות אסורים וכ"כ במנהגים הל" פסח דאסור להביא יין מי"ט לחבירו, וגם מהרי"ל אוסר לחפש הס"ת משבת לי"ט משום הכנה ועס"תטז. ב"ה הרי נראה מזה שבשלמא שאין לסדר השולחן של פרקים לצורך לילה שזה תיקון בגוף השולחן, אבל נראה שאף להביא השולחן מסוכה לתוך הבית אסור

ה) ולפי זה יש לדון במ"ש בשערי תשובה בס"ת רצג. שאסור להוציא המגילה בשבת שחל בערב פורים לצורך קריאת המגילה בלילה אף במקום שיש עירוב משום הכנה. ולענ"ד כן הוא ששאני מגילה שמתוך עצמה ניכר שהיא לצורך לילה וזה בגדר של יש היכר שהיא לצורך מחר. מ"מ נראה לענ"ד שזה רק במגילה כשרה שהיא ע"י כתיבת סופר והיא מיוחדת למצות פורים, אבל מי שרוצה להוציא ספר אסתר שהכתיבה ע"י דפוס אין זה היכר אם הוא לא אמר בפירוש שהוא לצורך לילה, שיש לדמות זה להוצאת פת לעירוב או להוצאת תפילין ביו"ט לצורך חול וכדומה שאף ביום שאינו פורים אדם לומד כל הסיפור של מרדכי ואסתר בספר אסתר.

ולפי הנ"ל יש להעיר על מה שראיתי בשמירת שבת כהלכתה פ"כח. הערה קעג. שכתב, "מי שמקדים לבוא לבית הכנסת לפני הלילה במוצש"ק דלא יקח סידור מארון הספרים להתפלל בו ערבית, גם אם לא ימצא סידור עם חשיכה, אא"כ יעיין בו קצת". ולפי מה שפירשתי בדין הבאת השולחן מבית לסוכה שזה נחשב הכנה אם לא מטעם כבוד יו"ט, י"ל שאין כאן איסור דהתם שאני שהוא מפרק השולחן בתחילה ומעשה זה נראה כהכנה אף שאין זה הכנה ממש כיון שהוא אינו חוזר לצרף הפרקים אחר כך, משא"כ כשהוא לקח ספר מהארון שאין זה הכנה כלל. ואף אם תאמר שאין לפרש כן לגבי הבאת השולחן מסוכה לבית, מ"מ הלא התם התירו משום כבוד יו"ט (וכבר הקשתי על זה, שאם זה הכנה ממש אף לצורך מצוה וכבוד יו"ט אין להתיר), וא"כ אף בנד"ד יש להתיר לצורך מצות תפלת ערבית, ואין לחלק בין כבוד יו"ט לשאר מצות. ועוד י"ל שאף אם הסידור הוא רק לתפלת חול, מ"מ עדיין זה מותר כיון שאין בזה היכר שהוא דוקא לחול, שמא הוא רוצה לעיין בו אף בשבת, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ועוד י"ל שאין זה גרוע משליחת תפילין ביו"ט לצורך חול, שאף לאלו שחולקין על טעם הרשב"א הנ"ל שכתב שהוא מותר משום שמחה, וכתבו שיש אפשרות להשתמש בתפילין אף ביו"ט כגון להניח התפילין בתורת רשות בלבד, או ללמוד הלכות עשיית תפילין מהן, מ"מ לא בעינן הנחת התפילין ממש אלא סגי בכל הראוי לכך, שאין בילה מעכבת בו. וכן ראיתי בספר המכתם בסוף פ"ק דביצה שכתב בד"ה כל, שכתב "מ"מ קשיא, תפילין אמאי משלחין ביו"ט הא קא אמרינן לעיל דלא אמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך אלא כי איכא צורך מצוה או יום טוב, אפשר לומר דתפילין נמי דילמא צריכי ליה ללמוד קשר של תפילין, או כדי שיזדמנו לו מיד בשעת הנחתן." הרי

אף לכבוד יו"ט. ומ"ש המ"א אחר כך, "וכ"כ במנהגים הל' פסח דאסור להביא יין מ"ט לחבירו", פירושו שאף זה הכנה ממש לאלו הסוברים כן בספר המנהגים כדביארתי לעיל. ומ"ש אחר כך, "וגם מהרי"ל אוסר לחפש הס"ת משבת לי"ט משום הכנה", אף זה נחשב הכנה בגוף הס"ת שמה שהוא מגלגל הס"ת מדף זה לדף אחר הוא כתקון בגוף הס"ת, ודומה למי שמסדר הסדינים על המטה באופן נאה. ולפי פירוש זה במ"א נראה שמותר להביא חפץ ממקום למקום ברשות היחיד, ואין זה בכלל הכנה, ושאני השולחן שהוא צריך לסתור השולחן בתחילה, ויש להתיר סתירה זו רק משום כבוד יו"ט, אבל הכנה גמורה אסורה אף לצורך מצוה, ומטעם זה יש לאסור לחפש הס"ת משבת ליו"ט.

וכל זה לדעת המ"א שהביא מ"ש בספר המנהגים, אבל לענ"ד מרן לא סבר כן, אלא שאני הוצאה משאר מלאכות, ומותר להוציא איזה חפץ לצורך חול אם אין היכר לדבר כדביארתי לעיל. ולענ"ד נראה שאף אם מרן ראה מ"ש בספר המנהגים עדיין י"ל שהוא עצמו לא סבר כן, ואין לדחות מה שנראה מדין עירוב הנ"ל, ומדין שליחת דורות הנ"ל משום מ"ש בספר המנהגים. וידוע מ"ש האחרונים שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. עיין בלב חיים ח"ב ס"פח. דף נ ע"ג. שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה מוסכם 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 הוו שתקי הפוסקים מינה." ע"ש עוד לגבי כלל זה. 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 רגילים בהם לאשמעין דין זה שהוא חרוש 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 בערוך השולחן חו"מ ס"רפא. אות ט. לגבי בכור שכתב, "לא מצאנו לכל הראשונים שיזכירו זה גם הטור והשו"ע לא הזכירו זה כלל ע"כ היא דעה יחידאה." דהיינו שאין סומכין עליה אף שזו היא דעת הרמב"ן, עיין בציץ אליעזר ח"כ. ס"עא. ועיין עוד מה שכבר כתבתי בכלל זה בח"א ס"מר. אות ח. בד"ה אלא, ע"ש. וכן הוא בנד"ד שיי"ל שמרן לא סבר כספר המנהגים בשם "ראיתי אוסרין".

לעלות משום דהוי דבר של פרהסיא אבל שלא לברך ויברך החזון במקומו כשהיו"ט שני הוא ביום אג"ד, אבל אם הוא ביום ב' וה' יכול לברך, ושכך היה מקובל אצלי שרבני צפת לא היו מפקפקים בזה ושהיו אומרים דיכול להיות מן הנוספים ולברך בלי ספק מאחר דיום זה יום הוא שכל ישראל בני חיובא ניהו בשמיעת קריאת התורה עפ"י תקנת עזרא, וכיון שכן מה לו בסדרא דיומא מה לו במקום אחר מן התורה, וכל זה היה דוקא לפי שמוסיפים אבל בלא האי טעמא מה להם ולבן א"י לחייבו שיעלה. ע"ש. וכן הוא בחיים שאל ח"א ס"יג. ע"ש וכן הוא בכה"ח ס"תצו. אות חן. ע"ש.

ואין לדחות דברי ההלכות קטנות לפי מה שהוא כתב בהקדמתו, שדבריו רק לעורר דברי התלמידים ולא דוקא למעשה, וכמו שכתב הבית דוד ביו"ד בס"קצא. והדבר משה ביו"ד ס"פב. ששאני הכא כיון שהוא העיד מה שאמרו חכמי צפת, ולכן אין זה בכלל מה שהוא כתב בהקדמתו, וכבר כתב הזרע אמת ביו"ד ס"קנח. לגבי דין אחר בהלכות קטנות כעין זה, וז"ל "וכתב שם שהם הוראות ששמע מרבתי, וא"כ ודאי יש לסמוך על דבריו ז"ל." ע"ש. וכן הוא בנד"ד.

ולפי זה י"ל שאם הם מוספים על חמש עליות שהוא מותר לעלות, אבל אין לו לעלות שלישי. אלא שיש לדון בטעם שהוא אסור לעלות בתוך החמש אבל מותר במוספים, האם הוא מפני שהוא אינו חייב בקריאת אותה פרשה וא"כ בנד"ד כיון שהפרשיות שוות בין לבן א"י ובין לחו"ל והיא פרשת שור או כשב, שפיר הוא לעלות, או שמא י"ל שאין זה תלוי בהפרשה אלא בחיוב וכיון שלבן א"י בחול המועד יש חיוב של רק של ד' עליות, ובחו"ל ביו"ט שני יש חיוב של חמש עליות, אין הבן א"י יכול לעלות. ונראה שכן הוא שהכל תלוי בחיוב, וכ"כ בהלכות קטנות הנ"ל "הני חמשה גברי דבני חיובא ניהו". ולכן נראה שבנד"ד אין לקרות הבן א"י לעלות בתורה. ואף שמצינו בפרי האדמה ח"א דף כ. "דהוה עובדא והסכימו רבני עה"ק ירושת"ו לעלות לס"ת אורח שנמצא כאן ביו"ט שני שהוא יום ראשון של חוה"מ שלנו בפר" ביום השני", מ"מ שאני התם שלבן חו"ל יש לו חיוב של חמש עליות ולבני א"י יש חיוב של ד' עליות, ושפיר הוא למי שיש לו חיוב של ה' לעלות במקום שיש חיוב של ד' כיון שד' בכלל חיובו של ה', אבל להיפך אין לעשות, דהיינו אין למי שיש רק חיוב של ד' עליות לעלות במקום שיש חיוב של ה' עליות, כיון שאין החיוב של ה' עליות בכלל החיוב של ד' עליות. ולכן בנד"ד אין לקרות הבן א"י לעלות לתורה שלישי.

מבואר ממ"ש "דילמא צריכי ליה" דלא בעינן שהוא ממש צריכי ליה, אלא דסגי בכל דראוי לכך, שאין בילה מעכבת בו. וכן כתבתי לעיל בשם המ"ב ס"תקטז. ס"ק א. ע"ש. (ואגב יש להבין מ"ש בסוף דבריו, דהיינו "כדי שיזדמנו לו בשעת הנחתן". וזה קשה להבין שהלא שעת הנחתן הוא אחר יו"ט ועדיין זה הכנה מיו"ט לחול. ונראה שהכוונה כאן היא שאפשר שאין לאיש זה תפילין כלל, ולכן ביו"ט הוא טרוד שמא שלא יזדמנו תפילין לאחר יו"ט, לכן כשהוא מקבל התפילין ביו"ט יש לו שמחה ונסתלקה הטיידה מעליו, ושמחה זו ביו"ט נחשבת לצורך יו"ט, כעין מ"ש הרשב"א בטעמו). ולכן אף לגבי לקיחת סידור מהארון י"ל "דילמא צריכי ליה" כשעדיין שבת לעיין בו משהו, אבל אין צריך לעיין בו אם הוא לא רוצה, ורק ראוי לכך בעינן.

הרי נראה מכל זה שי"ל שלדעת מרן אין איסור להוציא איזה חפץ ביו"ט לצורך חול כשאותו חפץ עדיין ראוי לתשמישו ביו"ט, אבל כל זה אם הוא לא אמר בפירוש שהוא לצורך חול שבזה אין להתיר ויש בזה האיסור של הכנה. ועוד נראה, והוא שמותר ליקח סדור מהארון של בית הכנסת בשבת או ביו"ט כדי להתפלל במו"ש ויו"ט ערבית של חול.

סימן מג.

שאלה: האם מותר לבן א"י לעלות לספר תורה שלישי בחו"ל בפסח ביום טוב שני.

תשובה: (א) **נשאלתי** לגבי בן א"י בחו"ל ביום שני של פסח שהוא יום טוב שני של גליות בחו"ל והוא חול המועד לבן א"י, האם הוא מותר לעלות לס"ת שלישי שאף לבני א"י יש חיוב של ס"ת בחול המועד, וגם באותו יום קוראים בפרשת שור או כשב בין בא"י ובין בחו"ל. ולענ"ד נראה שאין לעלותו, וזה לפי מ"ש בהלכות קטנות ח"א ס"ד. וז"ל "והשבתי לו מה שהייתי זוכר באמת שרבני ע"ק היו מתירים מהם ב"ט שני של גליות לעלות בתורה לפי שנוהגים כסברת הרמב"ם ז"ל הנ"ז, וכל מקום שמוסיפין הדעת נותן שיוכל להיות הבן א"י אחד מן המוספים והרי הוא כקורא בתורה ולא איתקרי ברכה לבטלה לגבי ידידה, וגם לבני גולה הרי איכא הני חמשה גברי דבני חיובא ניהו דעולים לקרות בתורה, ולמסקנא דמילתא דהוה נראה לע"ד דהבן א"י אם קראו לעלות ב"ט שני של גליות משום כבוד צבור ביקרא ידידה דחייב

סימן מד.

שאלה: האם מותר לקנות בגדים ונעלים מראש חדש אב.

תשובה: (א) כתב מרן בס"תקנא. "יש אומרים שאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים בשבת זו, ויש להחמיר בזה מר"ח. וכתב הרמ"א שם, "והוא הדין דאסור לקנות, וכן אומן ישראל אסור לעשותן לאחרים בין בשכר בין בחנם, ונהגו להקל בזה אבל אם ידוע ומפורסם שהמלאכה של עכו"ם שרי. וכן נהגו לתת לאומנים עכו"ם לתקן כלים חדשים תוך זמן זה כדי שיהיו מוכנים לאחר התענית, ומיהו טוב למעט במקום דאפשר דלא עדיף משאר משא ומתן דממעטינן." נראה מזה שלדעת הרמ"א הוא אסור לקנות בגדים חדשים, ויש לדון בשני דברים, אחד הוא איך סבר מרן בדין זה, והשני הוא האם אף לדעת הרמ"א שייך האיסור לקנות בזמן הזה כיון שיש מקום לומר שהאיסור לקנות הוא רק אם תקנו הבגדים מר"ח אב ואילך אבל אם כבר תקנו הבגדים לפני כן שוב אין איסור לקנותם מר"ח אב ואילך, וחילוק זה שייך בזמן הזה שכל הבגדים בחנויות כבר נעשו מלפני ר"ח אב.

בתחילה יש לבאר האיסור כאן. כתב הטור בס"תקנא. אחר האיסור של כביסת בגדים, "כתב רבינו שב"ט דה"ה נמי כלים חדשים אסור לתקן בשבת שחל ט"ב להיות בתוכה דגרסינן בירושלמי בפ"י מקום שנהגו נשי דנהיגי דלא למשתי עמרא מגו דעייל אב מנהגא. ופירש רבינו נסים מלשון או בשתי או בערב וכיון שהשתי אסור כ"ש תיקון בגדים חדשים וראוי להחמיר בזה מר"ח דהיינו בכלל מיעוט שמחה." וכתב הב"י "דהתם בירושלמי יהיב טעמא למנהגא דלא למשתי מפני שבו פסקא אבן השתיה מהטעם כי השתות יהרסון." ועוד פירש הב"י דברי רשב"ט "דמשום דבירושלמי קאמר דמדעיל אב הוי מנהגא למד רשב"ט דבאותה שבת איכא איסורא דאי לאו הכי לא היו מחמירין לנהוג איסור מר"ח והיה מספיק שהיו אוסרים באותה שבת, אלא ודאי דמדינא אסור באותה שבת והם החמירו לנהוג איסור מדעייל אב וכתב דראוי להחמיר בזה מר"ח ולאסורו אף במקום שלא נהגו מטעם מיעוט שמחה וכדתניא בהחולץ דמר"ח עד התענית ממעטין בעסקיהן." ע"ש כל דבריו. נראה מזה שבשבת שחל בו ת"ב יש איסור מדינא כמו לגבי כביסה, אלא מר"ח יש שני טעמים להחמיר אחד הוא שיש נוהגים כן על פי הירושלמי משום אבן השתיה, וטעם השני הוא שאף אם אין מנהג זה מ"מ עדיין יש להחמיר משום ממעטין בעסקיהן.

(ב) ולפי זה יש לדון לדעת הרמ"א שכתב שאסור להחזיר בגדים מתיקונים, שי"ל שכמו שכביסה אסורה רק בשבוע שחל בו ת"ב מדינא כמו כן תיקון בגדים אסור, אבל אם כבר תיקנו הבגד קודם כן אין איסור מדינא לקנות אותו או לקבל אותו בביתו מאחר. וזה כמו מי שקיבל בביתו בגד אחר הכביסה אם כבר נעשה הכביסה מלפני זמן האיסור, שאין חשש בזה כלל אם הוא אינו לובש אותו עד אחר ת"ב. ועוד נראה שהאיסור לגבי תיקון בגדים הוא התיקון עצמו או לקנות הבגד מתוקן ואין הליבישה אחר כך אסורה מטעם זה אלא מטעם שאם הוא חדש הוא כמו כביסה ואין ללבוש אותו עד אחר ת"ב, אבל מצד האיסור של תיקון בגדים אין איסור בליבישה.

וכל זה מדינא בשבוע שחל בו, ויש לחקור לגבי מר"ח אב, וי"ל שאף למנהג הירושלמי אטו אבן השתיה, רק התיקון אסור מר"ח, אבל אם כבר תיקנו הבגד מלפני כן אין איסור מטעם זה. ואף לטעם של ממעטין בשמחה יש לדון שהטעם שזה בכלל שמחה הוא רק משום שהוא עוסק בעסקיהן כמ"ש הב"י הנ"ל דהיינו משא ומתן. וי"ל שאיסור זה הוא רק אם המשא ומתן הוא בכלל פרנסתו בדרך סוחרים משא"כ אם הוא מתקן בגד לצורך עצמו ולצורך ביתו. ועיין בב"י בד"ה ומ"ש כדרך שאסורו, שפירש שי"א שרק משא ומתן של שמחה אסור כגון צורכי חופה וכדומה, הרי לפי זה אין איסור לתקן בגד סתם, ואף שי"א שאף משא ומתן שאינו לשמחה אסור זה רק למעט אבל אין איסור למנוע מכל משא ומתן, ולכן ודאי שמה שהוא לצורך ביתו אינו בכלל איסור זה, אלא רק מה שהוא לצורך פרנסתו כדרך הסוחרים יש למעט. ולכן לפי זה נראה שאין לאסור לקנות לצורך עצמו בגד אחר ר"ח אב, אם הוא כבר מתוקן מלפני ר"ח אב, או מטעם הירושלמי או מטעם משא ומתן.

(ג) **ועכשיו** יש לדון אם אף מרן מודה לרמ"א שיש איסור קניה אף שהוא אינו מתקן הבגד עצמו. ובתחילה יש לדון בטעם האיסור, ונראה שיש ללמוד הטעם לדין זה ממ"ש הרמ"א בסע"ג "ואסור ליתן כלים לכובסת עכו"ם לכבס מר"ח." ויש לפרש הטעם. כתב רש"י בסוף תענית שהטעם שכביסה אסורה הוא מפני "דנראה כמסיח דעתו שעוסק בכיבוס בגדים". ולפי זה יש מקום לומר שאין איסור ליתן בגד לגוי לכביסה שכיון שהוא עצמו אינו מכבס ממילא אין היסח הדעת, וכן פירש הב"ח בסוף ד"ה כתב רשב"ט, "דלפי הדין אין איסור אלא שלא יכבס הישראל בעצמו שהרי עיקר הטעם דנראה כמסיח דעתו מלהתאבל על ירושלים שעוסק בכיבוס בגדים... אלא

מהירושלמי, שהלא כבר כתב התה"ד לרחות ראה זו "דלא הוו שכיחי ארמאיות ביניהם שהיו ישראל עושים להם מלאכה." ע"ש.)

(ד) ולפי זה יש לדון לגבי דעת מרן לגבי תיקון בגדים, ונראה שאף הוא סובר הטעם של שמחה והיסח הדעת כמ"ש התה"ד הנ"ל, וכיון שהאיסור של כביסה ותיקון בגדים חזא איסורא ניהו שפיר י"ל שיש איסור ליתן הבגד לגוי לכבס מטעם שמחה כדביארתי לעיל, וגם יש איסור ליתן צמר או פשתים לגוי לתקן בגדים משום שמחה בשבוע שחל בו ת"ב, אף שהוא עצמו אינו עושה שום מלאכה. ולפי זה אף לקנות בגד חדש מתוקן יש איסור, שאף בזה יש שמחה שבאה מתקנת בגד. אלא שיש לחלק שבשלמא לגבי נתינת בגד לגוי לכביסה שהבגד שלו בשעת כביסה יש לאיסור משום שמחת כביסה, אבל כשהוא קונה בגד מתוקן אף שיש לו שמחה מ"מ אין זה שמחה בשעת תיקון הבגד שבאותה שעה אין הבגד שלו והוא לא יודע כלל על עשיית הבגד, ולכן אין זה בכלל האיסור של תקון בגדים ע"י גוי, משא"כ אם הוא נותן לגוי הצמר או הפשתן לעשיית הבגד שבזה הכל הוא של ישראל בשעת תיקון. ולכן יש סברה לומר שאפשר שמרן מודה שאין איסור לקנות בגדים חדשים מגוי ודלא כהרמ"א, ולכן השמיט מרן הדין של קנין. מ"מ ראיתי בגר"א שם שכתב לבאר סברת הרמ"א שאסור קניית בגד מתוקן, וז"ל "כמ"ש בכיבוס דאפילו להניח אסור." הרי מבואר שלפי זה אין לחלק בין אם הבגד שלו בשעת תקון הבגד או לא, וכמו שיש איסור בכביסת בגד אף להניח אותו עד אחר ת"ב כמו כן יש איסור בקניית בגד מתוקן אף שהוא אינו לובש אותו עד אחר ת"ב. ולכן נראה שאין הענין של מי הוא בעל הבגד בשעת התיקון מעלה או מוריד, אלא אף שאין הבגד שלו בשעת התיקון עדיין הוא דומה לנתינת בגד לגוי לכביסה אף להניח הבגד עד אחר ת"ב. ונראה שהסברה כאן כך היא, שהאיסור של כביסה או תקון הבגד הוא משום היסח הדעת מאבילות וכל שמחה שיש לו שבאה מחמת תקון הבגד או כביסת הבגד בין אם הוא שלו בשעת כביסה או בשעת התקון או לא אסור. ולכן כיון שיש לו שמחה והיסח דעת בשעת הקנין והיא באה משום תקון בגד חדש ממילא שיש איסור בקנין זה. ולפי זה י"ל שאף אם הוא קונה בגד ישן אלא שהוא נקי אחר הכביסה, עדיין יש איסור בזה מטעם כביסה אף שהבגד לא היה שלו בשעת הכביסה. אלא עדיין י"ל בזה כמו שביארתי לעיל שכל זה איירי רק אם הכביסה או התקון הוו אחר זמן האיסור, אבל אם הוא קונה בגד ישן והכביסה היא מקודם זמן האיסור, והוא אינו רוצה ללבושו

דנהגו לאסור וכן משמע במהרי"ל. "אלא ראיתי בזרע אמת ח"א או"ח ס"עז. שפירש הטעם שאמירה לגוי אסורה בזה הוא משום "דנראה כמסיח דעתו מן האבל דזהו טעם איסור הכיבוס". הרי לדעתו אף בכביסה ע"י גוי שייך טעם זה ודלא כהב"ח הנ"ל, וצריך לבאר הדבר. ונראה שיש להבין את זה על פי דברי התה"ד בס"קנב. שפירש הטעם שכביסה אסורה הוא משום "כדי למעט בשמחה ולהראות האבילות". ולפי דעתו נראה שאם רק משום טעם זה מותר לישראל לכבס הבגד של גוי שאין שמחה לישראל בזה ע"ש (אלא שהוא אסור מטעם מראית העין). הרי מבואר שהוא הבין בדברי רש"י שאין ההיסח הדעת משום שהוא עוסק במלאכת הכיבוס עצמה וע"י טירחת המלאכה יש היסח הדעת, אלא ההיסח הדעת הוא מפני השמחה שיש לו במה שיש לו בגד נקי, והעיקר טעם הוא משום שמחה ולא משום הטירחה ע"י המלאכה. ולכן לפי זה שפיר י"ל שאף ע"י נתינת הבגד לגוי לכבס יש שמחה, שהלא אף ע"י זה יש לו בגד נקי. ולכן ממילא יש לו היסח הדעת. ולכן מובן דברי הזרע אמת ודלא כהב"ח הנ"ל.

וראיתי בב"י בד"ה כתב אבי העזרי, שכתב על דברי התה"ד הנ"ל לאסור ישראל לכבס בגד של נכרי, "ואני אומר דהכי משמע בירושלמי לאסור דגרסינן התם בפ" בתרא דתעניות הדין קצרא אסור ליה למעבד עבדתיה, משמע דבכל גווני קאמר ל"ש דישאל ל"ש דעו"ג." נראה מזה שסבר מרן שמדינא יש איסור לכבס בגד של גוי, ולא רק משום חשש של מראית העין. לכן נראה שמרן סבר שיש שני צדדי איסור בדבר, דהיינו שיש היסח דעת ע"י שמחה כמ"ש התה"ד וגם יש היסח הדעת ע"י המלאכה עצמה, ולכן לפי זה יש איסור לישראל לכבס בגד של גוי משום דמלאכה עצמה יש היסח הדעת, וגם יש איסור לישראל ליתן הבגד לגוי לכבס שבזה אף שאין טירחה מ"מ עדיין יש שמחה. וראיתי שפסק מרן בשו"ע בסע"ה. "אסור לעבריות לכבס בגדי העכו"ם בשבוע זו". וכתבו על זה האחרונים שהטעם הוא משום מראית העין וכמ"ש התה"ד הנ"ל שמדינא אין איסור. ולפי זה כתב המ"א והמ"ב בס"ק מב. דאם העכו"ם יש להם מלבושים דניכר לכל שהם של עכו"ם יש להקל ע"ש. דהיינו כיון שאין כאן מראית העין. ולענ"ד אין זה דעת מרן הב"י ויותר נראה שהוא סבר על פי הירושלמי הנ"ל שיש איסור בדבר מדינא לכבס בגד של עכו"ם כמו לגבי בגד של ישראל. ונראה שהוא סבר כמו שביארתי לעיל שעדיין יש היסח הדעת ע"י המלאכה עצמה בין אם הבגד של ישראל ובין אם הבגד של גוי, וכעת לא ראיתי באחרונים שהרגישו כן בדעת מרן. (אלא שיש להקשות על ראית מרן בב"י

זה, ולכן נראה שלדעת מרן י"ל שרק אחר שבוע שחל בו ת"ב יש איסור של קניית בגד ולא קודם כן, ודלא כהרמ"א.

(ה) וראיתי ביד אפרים שם שפירש הטעם שיש איסור לקנות בגדים חדשים וכתב, "וצ"ע דמה ענין קנין לתיקון לפי הטעם המבואר שם, וגם דאין היסח הדעת בקנין, וצ"ל דס"ל דכיון דאיכא שמחה בקנין הוה כמו תחלת עשייה בבגדים שיש לו שמחה ודמי לתיקון השתי כמ"ש אחר זה ולכן אסור." ונראה לענ"ד שודאי שיש שמחה בשעת הקנין, אלא מ"ש שדמי לתיקון השתי, נראה שאם כוונתו שיש שמחה בשעת הקנין כמו בתחלת עשיית השתי ותיקון הבגד שפיר הוא וכדפירשתי לעיל, אבל אם כוונתו למנהג הירושלמי אטו אבן השתיה, אז זה אינו שאין מנהג זה משום מניעת שמחה אלא רק לזכור שבו פסקא אבן השתיה.

שוב ראיתי במחבר"ר בס"תקנא. אות י. שכתב בשם היעב"ץ "חומר הקנין דאף דחדשים אצלו והם ישנים אם חביבים עליו אסורים וגם מטעם שהחיינו לא ש"ד" ע"ש. ולענ"ד לפי מנהגינו שאין לברך שהחיינו אלא בשעת לבישה אין איסור לקנות ולהניח עד אחר ת"ב. ומ"ש שאף בישנים יש איסור כיון שיש חיוב נראה לענ"ד שזה אינו, שאם הם ישנים ממילא התקון הוי לפני זמן האיסור ואף שיש שמחה בשעת הקנין מ"מ לא גזרו על זה כיון שאין השמחה תלויה בתיקון בגדים בשעת האיסור, וכבר כתבתי לעיל שלא גזרו על כל מיני שמחה כגון להניח תינוק בחיקו אלא רק על דברים מיוחדים, ולכן שפיר י"ל שאין איסור אם יש שמחה כשהוא קונה בגד ישן. ועוד מוכח מלשון של מרן שכתב, "בגדים חדשים" שכל האיסור הוי רק בבגדים חדשים ולא בישנים כלל אך שהם חדשים אצלו.

ולכן למסקנה נראה שמותר לקנות אחר ר"ח אב בגד חדש שכבר מתוקן מלפני ר"ח אף לדעת הרמ"א אם הוא להניח עד אחר ת"ב. ולדעת מרן אין איסור לקנות וללבוש בגד אף שהתיקון הוא אחר ר"ח אב, אם זה לפני שבוע שחל בו ת"ב, אבל בשבוע שחל בו נראה שאין איסור אם הבגד כבר מתוקן מלפני כן, אלא רק אם עשיית הבגד הוי בתוך אותו שבוע.

עד אחר ת"ב נראה לענ"ד שאין איסור בדבר. וכן נראה מלשון מרן בסע"ג. שהוא כתב לגבי האיסור של כביסה, "אפילו אינו רוצה ללבוש עתה אלא להניחו לאחר ט"ב... אסור, וכן המכובסים מקודם בין ללבוש בין להציע בהם המטה... אסור." הרי שהאיסור להניחו הוא רק אם הכביסה הוי בתוך זמן האיסור, אבל אם הכביסה היא לפני כן אז האיסור רק ללבוש אבל אין איסור להניחו. (וכן נראה מהזרע אמת הנ"ל והמחבר"ר בס"תקנא. אות ח.) ולכן נראה שאף אם הוא קונה בגד בשעת האיסור שהוא נקי אחר הכביסה שהיתה לפני זמן האיסור, הוא מותר להניחו עד אחר ת"ב, שאף את"ל שיש לו שמחה שיש לו בגד נקי ויש כאן היסח הדעת, מ"מ אין שמחה זו תלויה בכביסה בשעת האיסור, ולא החמירו חכמים כל כך בכה"ג. וכן הוא לגבי תקון בגדים ש"ל שרק אם יש שמחה והיסח הדעת בשעת הקנין שתלויה בתיקון הבגד בשעת האיסור, יש איסור משא"כ אם כבר תקנו הבגד לפני כן. ודע שלא אסרו כל מיני שמחה קודם ת"ב כגון להניח תינוק בחיקו כדמצינו במו"ק כו: לגבי אבל (ועיינן מה שכתבתי בח"א ס"צו. אות ד. בד"ה וגדולה.) ולכן צ"ל שהם גזרו רק בדברים מיוחדים, ולכן אף שיש שמחה לקנות בגד שכבר תקנו לפני ר"ח אב, מ"מ אין זה בכלל גזרתם כמו שאין איסור לקבל ולהניח בגד ישן שהוא נקי ע"י כביסה מלפני זמן האיסור אף שיש לו שמחה מזה. כך נראה להסביר דעת הרמ"א בזה.

ולדעת מרן י"ל שאף שהוא לא הזכיר הדין של קניית בגד חדש מ"מ אפשר שהוא מודה לרמ"א בזה, שאף שהשמחה בשעה שהוא קונה בגד היא באה מחמת תקון כשהבגד לא היה שלו, מ"מ כיון שהתקון הוי בשעת האיסור יש לאסור לו לקנות, אבל אם התקון הוא מלפני זמן האיסור הוא מותר לקנות הבגד. אלא נראה שיש חילוק בין דעת מרן והרמ"א, שמבואר בגר"א הנ"ל שכל טעם האיסור של קניה הוא משום שזה דומה לדין של כביסה, ולכן נראה שכיון שלדעת הרמ"א אין לכבס מר"ח אב לכן ה"ה שאין לקנות בגד חדש מר"ח אב, אבל לדעת מרן האיסור של כביסה הוא רק משבוע שחל בו ת"ב, ולכן שפיר י"ל שאף האיסור לקנות בגד חדש הוא רק בשבוע שחל בו, אבל לפני זה ואחר ר"ח אב אף שיש איסור של תקון בגד בין משום האבן השתיה ובין משום משא ומתן, מ"מ נראה שאין משום אלו טעמים איסור של קניית בגד לצורך עצמו, ש"ל שהמנהג לבטל השתי וערב הוא רק על מי שעוסק בתקון הבגד ולא על מי שרוצה לקנות הבגד, והאיסור של משא ומתן הוא רק אם זה בדרך סחורה, אבל מי שרוצה לקנות לצורך עצמו או ביתו אינו בכלל איסור

סימן מה.

שאלה: האם התוקע צריך לחזור אם הוא תקע תת"ת.

תשובה: (א) כך היה המעשה, בתפלת הלחש של מוסף, תקע התוקע תת"ת ותש"ת, ואז הוא טעה ודילג תקיעה הראשונה של תת"ת, והוא התחיל להריע התרועה. וכיון שהייתי עומד אצלו ואף אני הייתי בתפילת העמידה, רמזתי לו בסידור שכתוב בו סדר הקולות, לחזור כדי לתקוע תקיעה ראשונה של תת"ת. אלא הוא חזר ותקע שתי תקיעות ואז התרועה והתקיעה האחרונה של תת"ת, ולא אמרתי לו כלום ולא רמזתי לו דבר, וקבלתי מה שהוא עשה בשתיקה כהודאה. ואחר העמידה אמרו לי שלא עשיתי כהוגן, שכיון שמצינו שהוא תקע תת"ת במקום תת"ת, הלא הוא הפסיק בתקיעה שאינה צריכה לאותו בבא והוא פסול והוא היה צריך לחזור. וכן הוא במרן בס"תקצ. ח. שכתב, "וכן אם הריע שתי תרועות זו אחר זו או שתקע אחר התרועה תקיעה כמתעסק שלא לשם תקיעה והפסיק בה בין תרועה לתקיעה... בכל אלו הוי הפסק והפסיד גם תקיעה ראשונה." וכתב על זה הכה"ח באות סג. "וכן אם תקע תתש"ת תת"ת", והוא שעשה תקיעה ראשונה לשם מצוה והשניה כמתעסק... בכל אלו הוי הפסק והפסיד גם תקיעה ראשונה. לבוש."

ואמרתי להם, שלא טעיתי בדבר ואין פסול בקולות שתקע הבעל תוקע, וזה מפני שעלה בלבי שקשה לומר שכיון הבעל תוקע לחזור לתקוע תקיעה שלא לצורך בתוך התת"ת, אלא צ"ל שהיה לו כוונה אחרת בזה, ונראה שצ"ל שהוא סבר שמא הוא שכח אם הוא תקע התקיעה האחרונה של תש"ת או לא, ולכן מפני זה הוא חזר לתקוע תקיעה להשלים התש"ת, ואז הוא תקע תת"ת. הרי מצינו שאין תקיעה הראשונה של התת"ת לשם תת"ת כלל, אלא הוא כיון בזה לתקיעה אחרונה של תש"ת. ולכן ממילא התת"ת הוי כהוגן. ואף אין פסול בזה בתש"ת שממה נפשך, אם הוא באמת שכח תקיעה האחרונה של תש"ת אז שפיר הוא מה שהוא תקע עכשיו תקיעה להשלים התש"ת, ואם באמת הוא כבר תקע התקיעה האחרונה של תש"ת ועכשיו מה שהוא חזר לתקוע עוד פעם תקיעה היא שלא לצורך, מ"מ אין בזה הפסד כיון שתקיעה יתרה זו היא בין בבא לבבא ואין פסול בכך. ולכן אף שכל הקהל שמעו תת"ת, מ"מ אין פסול בזה כיון שהבעל תוקע טעה וסבר שהוא שכח לתקוע התקיעה האחרונה של תש"ת, ומפני זה הוא עשה תקיעה יתירה. ואחר כך שאלתי הבעל תוקע והוא השיב לי שכן הוא, שמה שהוא תקע

תקיעה יתירה הוא מפני שהוא סבר שהוא לא תקע התקיעה האחרונה של תש"ת. הרי מצינו שאף שבאמת הוא תקע תש"ת תת"ת עדיין זה כשר כיון שהתוקע כיון לחזור לתקוע לשם התקיעה האחרונה של תש"ת שמא הוא שכח אותה, אף שהאמת הוא שהוא לא שכח.

ואגב יש לבאר שאף שהייתי בתוך העמידה כשרמזתי לו לחזור, מ"מ אין זה בגדר הפסק בתוך העמידה כדמצינו במחבר"ר בס"קד. אות א. שכתב, "לא יפסיק בתפלה. בברכי יוסף כתבתי משם מהר"י מולכו ומהר"ם ׳ן חביב בתשובותיהם כ"י דאסור לגעור בפיו בתנוק השוחק אף דמטרידו בתפלתו, ולעת כזאת אין תשובות הרבנים הנז' מצויים אצלי. אמנם נראה דאם תנוק מטרידו וכן גדולים שהם מדברים ומטרידין אותו יכול לעשות תנועה בקול להשתיקם. ויש להביא ראיה מדאמרינן בשילהי ראש השנה רב פפא בר שמואל קם לצלויי א"ל לשמעיה כי נחירנא לך תקע לי, וכן הביאו הגירסא הערוך הערך נחר, והרוקח ס"רג. אלמא הן בעודנו מתפלל מוסף הוה נחר והיה סימן לשמעיה כמ"ש רש"י ז"ל, ה"נ בסיום ברכה יכול לעשות תנועה בקול להשתיק המטריד אותו. ויש לדחות. ונראה מ"ש בסוף "יש לדחות", דהיינו שבשלמא לגבי שופר כיון שהתקיעה בלחש היא לצורך התפלה יש לעשות תנועה בקול, אבל להשתיק המטריד אין לעשות כן כיון שאין צורך בזה לתקן תפלתו אלא הוא רק סילוק המונע כוונתו, ובזה לא התירו. מ"מ ראיתי בקשר גודל בס"יב. אות לט. שהוא כתב, "אם תינוק מטרידו וכן גדולים שהם מדברים יכול לעשות תנועה בקול להשתיקם." הרי כך הוא מסקנתו. מ"מ לכו"ע לגבי שופר מותר לעשות תנועה בקול, ואין זה בגדר הפסק.

סימן מו.

שאלה: האם מותר לברך על הטלית בליל יו"כ בבין השמשות.

תשובה: (א) מנהגינו לברך על הטלית בערב יו"כ קודם שקיעת החמה כמ"ש הברכ"י בס"תריט. אות א. וכן הוא בכה"ח שם אות ב. ודלא כדמצינו במועד לכל חי ס"טוב. אות ג. שכתב שאין לברך ע"ש. ופשוט הוא שאם הוא לא בירך מבעוד יום שאין לברך בלילה, וראיתי בכה"ח שם שכתב בשם המט"א אות ז. שאף בכה"ש אין לברך ע"ש, דהיינו שכיון שיש ספק שמא בה"ש לילה אין לברך וספק ברכות להקל.

נראה ולא יתכן פסק הלכות גדולות, ודלא כאשירי נמי דכתב שילחי פסחים בשם ר"י דכל לילה מצוה בפני עצמה ואם לא ספר באחת מצוה לספור באחרות, מ"מ אע"ג דלא נהגינן כוותיהו בודאי לא ספר, כבה"ג בספק מצינו למיסמך עליהו דמצאתי בספר א"ז גדול דראבי"ה סבר דספירה בזה"ז דאורייתא ופסק מתוך כך דהבעיות דלא איפשיטא בתלמודא אזלינן בהן לחומרא לגבי ספירה וצריך לחזור ולספור כמו גבי ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר משום דאורייתא היא כל זה כתב ראבי"ה. וא"כ בנד"ד נמי מצוה הוא לספור מתוך הספק שלא סיפר הלילה שעבר, ואע"ג דהתוס' במנחות ואשירי בשם ר"י דלעיל פליגי בהדיא בהא וסבירא להו דספירה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן זכר למקדש, הא אינהו נמי סבירא דכל לילה מצוה בפני עצמה, וא"כ שפיר סופר בברכה"ע"ש.

הרי מבואר שאם אמרינן כדעת הראבי"ה שמצות ספירת העומר היא מן התורה, אז בספק אם ספר יש לברך בשאר ימים, דהיינו שבזה יש ספק ספיקא שמא באמת הוא ספר באותו יום, ואת"ל שהוא לא ספר שמא ההלכה כהתוס' ואשירי שכל יום מצוה בפני עצמה. אמנם כשיש רק ספק אחד, דהיינו שודאי הוא לא ספר באותו יום ונשאר רק ספק אחד שמא כל יום היא מצוה בפני עצמה, אז שוב אין לספור בברכה אף אם אמרינן שספירת העומר בזה"ז היא מן התורה. ואף שהראבי"ה סבר שיש לדמות ספירת העומר לספק אמר אמת ויציב או לא, והתם אף כשיש רק ספק אחד הוא צריך לחזור, מ"מ ראינו שהתה"ד לא התיר לחזור לברך כשיש רק ספק אחד, דהיינו כשהוא ודאי שכח יום אחד, אלא רק כשיש ס"ס דהיינו כשהוא מסופק אם הוא ספר באותו יום או לא.

אלא שעדיין יש להבין מ"ש התה"ד, שהלא עדיין יש להקשות על דבריו, שאף אם אנו אזלינן כדעת הראבי"ה שספירת העומר היא מן התורה בזה"ז, הלא זה רק לגבי הספירה עצמה, אבל הברכה על הספירה עדיין היא מדרבנן כנודע, ולכן לכאורה נראה שאין להתיר לברך מטעם ס"ס. אלא נראה לענ"ד שיש בדברי התה"ד חידוש גדול, והוא שמצינו שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד אם יש לברך בספק על מצוה מן התורה, שלדעת הרמב"ם אין לברך כיון שהברכה עצמה מדרבנן ואנו אמרינן סב"ל וכן דעת הרא"ש כמבואר בטור ביו"ד ס"כח. ולדעת הראב"ד לפי הבנתו בפ" במה מדליקין, יש לברך על כל ספק במצות מן התורה אף שהברכה עצמה מדרבנן. וכדעת הראב"ד סבר רבינו יונה וכן חכמי לונל, כמבואר כל זה ברמב"ם בהל" מילה פ"ג. הל"ו. והכ"מ שם, וכן בהל"

ולענ"ד יש לדון בזה, ובתחילה יש לומר שטלית היא בגד שהוא מיוחד ליום שאנו רגילין ללבוש טלית גדול בכל בוקר לתפלת שחרית. ולדעת הרא"ש כסות המיוחד ליום או כסות המיוחד ליום ולילה חייב בציצית אפילו לובשה בלילה כמ"ש מרן בס"יח. א. ע"ש. ולכן בנד"ד מותר לברך על הטלית אף בלילה לדעת הרא"ש. ועוד י"ל שכיון שיש ספק אם בה"ש יום או לילה, י"ל בזה ספק ספיקא, דהיינו שמא בה"ש יום והוא עדיין מותר לברך על הטלית, ואת"ל שהוא לילה אז שמא ההלכה כהרא"ש ועדיין מותר לברך על הטלית בלילה. ולכן כיון שיש ס"ס יש לברך אף בבה"ש. ואף שמצינו שיש מן האחרונים שכתבו שאף בספק ספיקא אין לברך ועדיין אמרינן סב"ל כמ"ש הברכ"י בס"ז. אות ג. ובמחבר"ר שם. והכה"ח בס"ז. אות ה. מ"מ נד"ד שאני שמצות טלית היא מן התורה, ושפיר י"ל שבמצוה מן התורה מהני ס"ס כדי לברך וכדמצינו במכתם לדוד או"ח ס"ג. דף ז. וכן בסוף ס"יח. שהוא 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 מצות קידוש היא 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 ביחודה דעת בח"ב ס"עד. אות ד. לגבי ספק אתרוג מורכב, ובח"ו. בסוף ס"מ. לגבי ברכת כהנים ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שכיון שמצות ציצית היא מן התורה ששפיר הוא לברך בבה"ש כשיש ס"ס כדביארתי לעיל.

ולכאורה יש מקום לחלק שי"ל ששאני מצות ציצית שהיא רק מצווה קיומית והיא אינה מצווה חיובית כיון שאין חיוב לאיש ללבוש בגד של ד' כנפות כנודע. ולכן שמא באופן כזה לא אמרינן שיש לברך כשיש ס"ס ודלא כדמצינו בספירת העומר או נטילת אתרוג וכדומה שהם חיוב על כל איש ושפיר אמרינן שיש לברך כשיש ס"ס.

(ב) **אלא** לענ"ד אין לחלק כן, ולבאר דין זה יש לפרש דברי התה"ד בענין זה לגבי ספירת העומר בס"לז. וכן דעת מרן בס"תפוט. שכתב שאם הוא מסופק אם שכח לברך באותו יום אז עדיין מותר לברך בשאר ימים. כתב התה"ד שם, "אע"ג דבודאי שכח יום אחד כו' נהגינן כבה"ג דכתב שכח יום אחד שוב אינו סופר פי' בברכה דבלא ברכה מנ"מ ודלא כתוס' במנחות פ" ר" ישמאל דכתבו דאין

לברך על הטלית בבה"ש אף שלבישת טלית היא מצוה קיומית.

ג) ועוד י"ל בזה, והוא שראיתי במשאת משה בח"א או"ח ס"א. שפירש דברי התה"ד בקצת אופן אחר, וז"ל בד"ה ומיהו, "ביאור דבריו לענ"ד דבודאי שכח אע"ג דאיכא למ"ד דכל לילה מצוה באנפי נפשה היא והרי כאן חד ספק דשמא הלכתא כותיה, ואיכא נמי דעת ראבי"ה ודעימיה דס"ל דספירה בזה"ז דאורייתא ודלמא הלכתא כוותיהו והרי כאן תרי ספיקי, עכ"ז לא נהגו להזקיקו לחזור ויברך, מיהו היכא דאיכא ספיקא אחורי דספק מנה ספק לא מנה מזדקקי' להצריכו לחזור ולברך כדרכו בשאר יומי מטעמא דהשתא איכא קמן ג' ספיקי כחודא שריין, ספק מנה גם תמול ואת"ל לא מנה ספק אי הלכתא כמ"ד כל לילה ולילה מצוה בפ"ע ואת"ל בעינן תמימות דלמא ספירה בזה"ז דאורייתא וחייב לברך דספיקא דאורייתא לחומרא אזלינן. ומדחזינן ליה דלא חייביה אלא בספק מנה דאיתנהו להו תלתא ספיקי ולא בודאי מנה דאיכא תרי ספיקי שמעינן דס"ל דבמקום ספק ברכות דינא הוא דניזיל להקל אפילו במקום ס"ס ואפילו מתהפך כי הא דאיתיה קמן ואינו מברך, אכן בתלתא ס' ודאי מצוה למימני בשופי כך נלע"ד המשך דברי הגאון ז"ל." הרי הוא כתב שיש לברך רק כשהיהו ג' ספיקות, והספק השלישי הוא "דלמא ספירה בזה"ז דאורייתא וחייב לברך דספיקא דאורייתא לחומרא אזלינן". וצ"ל בזה כדפירשתי לעיל, דהיינו שבזה אמרינן שיש לברך על ס"ס במצות מדאורייתא, שהלא אם יש רק ספק אחד במצות דאורייתא עדיין אין לברך לדעת הרמב"ם והרא"ש.

ולפי זה אף בנד"ד יש לברך כיון שיש ג' ספיקות, דהיינו שמא בה"ש יום, ושמא ההלכה כהרא"ש שיש לברך על כסות של יום בלילה, ושמא שיש לברך על מצות דאורייתא כשיש ס"ס כמו בנד"ד. אלא דנד"ד עדיף טפי ממ"ש התה"ד, שלגבי ספירת העומר יש מחלוקת אם בזה"ז היא מן התורה או לא ולכן זה נשאר בספק, אבל לגבי טלית היא ודאי מן התורה ולכן לכו"ע יש לברך על ס"ס ואין זה בגדר של ספק.

ד) ועוד י"ל בזה שיש ספק אחר לצרף לס"ס הנ"ל, והוא שבשקיעת גוף החמה אף שהתחיל בה"ש לשיטת הגאונים, מ"מ הוא עדיין יום גמור לדעת ר"ת ומרן שפסק כוותיה כמבואר בס"רסא. ע"ש. ולכן עדיין יש לברך על הטלית, וזה בפני עצמו ס"ס להתיר, דהיינו שמא ההלכה כר"ת ומרן שעדיין יום גמור הוא אחר שקיעת גוף החמה, ואת"ל שההלכה כהגאונים שהתחיל בה"ש מיד בשקיעת

סוכה פ"ו הל"ג. וברב המגיד שם, ובהל" חנוכה פ"ג הל"ה. ובלחם משנה שם. ולפי זה כן י"ל שיש מחלוקת לגבי ספירת העומר אם אנו אמרינן שבזה"ז ספירת העומר היא מן התורה, שאף שיש לחזור לספור אם יש רק ספק אחד כגון אם ודאי שכח ויש ספק אם כל יום מצוה בפני עצמה, מ"מ אין לו לברך עוד לדעת הרמב"ם והרא"ש שעדיין הברכה מדרבנן. אמנם נראה שהראבי"ה סבר כדעת רבינו יונה והראב"ד וחכמי לונל, שהראבי"ה מדמה ספק בספירת העומר לדין של ספק אמר אמת ויציב ששניהם מן התורה, וכן הוא בטור בס"תפט. לדעת הראבי"ה וכמבואר בב"י שם. והרי מצינו שרבינו יונה בפ"מ שמתו, הביא הדין של ספק אמר אמת ויציב וכתב שיש לברך על ספק מצות דאורייתא וז"ל שם בד"ה והיכא, "ולזה נוטה דעת מורי הרב נר"ו מפני שכיון שהוא מסופק בדבר של תורה אם אמר אם לא אמר מחויב הוא עכשיו לומר הדבר כתיקונו ואומר אותו בברכה כאילו לא קרא כלל, דכל דבר שהוא ספק של תורה מברכין עליו" ע"ש. ולכן נראה שאף הראבי"ה סבר כרבינו יונה ולכן אף לגבי ספירת העומר יש לחזור ולספור ולברך אף על ספק אחד. ולכן אף אם ודאי שכח יום אחד נראה שלדעת הראבי"ה הוא צריך לברך בשאר ימי העומר כיון שיש ספק שמא כל יום היא מצוה בפני עצמה. אמנם לדעת הרמב"ם והרא"ש אין לברך על ספק מצות מן התורה, ולכן סבר התה"ד שאם ודאי שכח אין לברך אף אם אמרינן שבזה"ז מצות ספירת העומר היא מן התורה. אמנם נראה שחידש לנו התה"ד שאפושי מחלוקת לא מפשינן, ואם יש ס"ס כדי לברך אז לכו"ע יש לברך כשהמצוה מן התורה בין לדעת הראב"ד ובין לדעת הרמב"ם, ולכן שפיר הוא לברך מטעם ס"ס בספירת העומר אם היא מצוה מן התורה, ולכן בספק אם שכח מותר לברך בשאר ימים. (ואם היא רק מצוה דרבנן בזה"ז כדעת התוס' והרא"ש עדיין מותר לברך שאף הם סברו שכל יום מצוה בפני עצמה כמ"ש התה"ד שם.)

הרי מצינו שהטעם שמותר לברך על ס"ס במצוה מן התורה הוא משום המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד לגבי רק ספק אחד במצות מן התורה. ולדעת הראב"ד בכל מצות מן התורה יש לברך בספק והוא לא חילק בין מצוה קיומית כציצית או חיובית כלולב וכדומה, שהוא כתב "ועל ספק דאורייתא מברכין חוץ מן הדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הן". וכלשון זה כתבו חכמי לונל. הרי מבואר שמלבד דמאי יש לברך על כל ספק מצות מן התורה, וממילא ה"ה לגבי ציצית, שהם לא הביאו שום חילוק אחר. ולכן נראה שכשהתה"ד התיר לברך מטעם ס"ס לכו"ע, הוא כולל כל המצות כמבואר בדברי הראב"ד וחכמי לונל. ואין לעשות חילוקים בזה. הרי מצינו שאף בנד"ד י"ל ס"ס כדי

וכן מצינו כלל זה בכמה מקומות כעין זה, כגון הא דכתב מרן בס' תקפח. ב. "שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא ואפילו הם מט' בני אדם תקיעה מזה ותרועה מזה ותקיעה מזה, וי"א דדוקא בשלא הפסיק ביניהם בקול שופר שאינו ראוי באותה בבא." וכתב על זה הבית דוד באו"ח ס' תט. וד"ה לכן, וז"ל "לכן נלע"ד דאין דעת מרן ז"ל שם לפסוק כסברא ראשונה חלילה, אלא דעתו ודאי לפסוק כ"א, ואע"ג דקי"ל כשמביא סברה ראשונה בסתם דעתו לפסוק כן, נלענ"ד דלא שייך הכא האי כללא דלא אמרינן הכי אלא כשכתב בפירוש ובפרטות אותו דבר שחולקים עליו ואח"כ כתב וי"א היפך, אז ודאי דעתו לפסוק כסברא ראשונה, אבל הכא דכשכתב הסברא ראשונה לא כתב אלא עיקר הדין סתם כמו ששנינו בגמרא ולא פירש בהדיא אפילו הפסיק ביניהם בקול שופר כו', אין לומר דעתו לפסוק אפילו הפסיק דהא בהא לא מיירי הרב כלל ברישא שהרי לא הזכיר ולא רמז מזה כלום, אלא אדרבא הוכחה יש שרוצה לפסוק כ"א משום דבסברא הראשונה שכתב בסתם אין גילוי כלל, ועתה כשכותב וי"א הוא בא לגלות על הפרט, וא"כ הי"ל להביא שני י"א, והו"ל י"א דוקא שלא הפסיק בקול וכו' וי"א אפילו הפסיק, וכיון דלא כתב רק י"א דוקא שלא הפסיק משמע בטוב דדעתו לפסוק כ"א זה דהי"א האחר לא רצה אפילו להזכירו, וזה נלענ"ד כלל ברור ואמיתי." וכן הוא בבית דוד בס' 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. ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שכיון שמרן לא הזכיר הפרט של עמוד ראשון ואילך בסתם, ודאי שאין כאן מחלוקת, ויש לפסוק כהי"א.

(ב) ואם תאמר הלא עדיין י"ל בזה ספק ברכות להקל כיון שי"א שלדעה ראשונה אין לברך על נר שלא שבת אפילו מעמוד ראשון ואילך כמבואר במ"א בס"ק ד. ע"ש. מ"מ עדיין יש מקום לומר שמותר לברך כיון שהמחלוקת היא במצוה דרבנן שהיא נר הבדלה, וי"ל בזה ספק דרבנן לקולא, ומימילא הוא יכול לברך, וכמ"ש המ"א בס' קנט. ס"ק טו. לגבי מחלוקת הפוסקים בנטילת ידים, "כיון דמותר ליטול בו בשעת הדחק יברך עליו דחשיב אצלו כהתירא" ע"ש. ועיין במש"ז באו"ח בס' קס. ס"ק ט. שכתב "הטעם 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 לאו דלא תשא" ע"ש. וכן כתב הביאור הלכה שם בד"ה מים. ולכן ה"ה בנד"ד שי"ל שהוא יכול לברך כיון שאנו קי"ל כהי"א בזה.

גוף החמה, אז שמא בה"ש יום הוא. הרי אף מס"ס זה עדיין יש לברך כל זמן שהוא ירצה עד שיעבר בה"ש דהגאונים. ועיין ביביע אומר ח"ו יו"ד ס"כג. אות ד. שהוא הביא ס"ס זה לגבי זמן מילה.

ועוד י"ל בזה שהמחלוקת לגבי טלית היא אם הוא מקיים מצות ציצית באותו זמן אחר שקיעת גוף החמה או לא. והרי זה מחלוקת במצוה ולא בברכה, ומצינו שלדעת הרדב"ז שכשיש מחלוקת בגוף המצוה ואנו קי"ל שהוא יכול לקיים המצוה אז שוב אין לומר סב"ל וממילא הוא יכול לברך. וכן הוא ברדב"ז בח"א ס"רכט. שכל שיש מחלוקת במצוה ולא בברכה אין לומר סב"ל. ואף שבדרך כלל אין אנו סומכין על סברה זו של הרדב"ז, מ"מ כיון שלדעת מרן יש לברך, או משום שהוא סבר בה"ש דהגאונים יום גמור הוא, או שהוא סבר שיש לברך על מצות מן התורה כשיש ס"ס לברך כיון שהוא פסק בס' תפט. כהתה"ד הנ"ל, אז שפיר הוא לעשות כאן צירוף בין דעת הרדב"ז ומרן. וכן מצינו סברה זו שאם מרן הסכים לברך אז יש לסמוך על סברת הרדב"ז כשיש מחלוקת, 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"קיב. אות ו. ובס' קמז. אות י. בד"ה ולכן. ע"ש.

הרי מכל הטעמים הנ"ל נראה שעדיין יש לברך על הטלית בליל יו"כ בבה"ש דהגאונים.

סימן מז.

שאלה: האם מותר לברך במוצאי יו"כ על נר שלא שבת מעמוד ראשון ואילך.

תשובה: (א) כתב מרן בס' תרכד. ד. "מברכים על האור, ואין מברכים במוצאי יו"כ על אור שהוציאו עתה מן האבנים, וי"א שמברכים עליו מעמוד ראשון ואילך." נראה מזה שפשוט הוא שההלכה כסתם ודלא כהי"א ולכן אין לברך על נר שלא שבת אפילו מעמוד ראשון ואילך. אלא שיש לדון בזה שי"ל שבלשונו של מרן אין כאן מחלוקת ודאי בין הסתם והי"א, שי"ל שהסתם הביא הדין בדרך כללי דהיינו שאין לברך על נר שלא שבת, והי"א אינם חולקים על זה ואף הם מודים שאין לברך על נר שלא שבת, אלא שהם מוספים פרט אחר, דהיינו שזה דוקא בעמוד ראשון שהוא אסור, אבל מעמוד ראשון ואילך אין איסור כלל לברך עליו.

מגיעות לסכך, אבל אם אין הדפנות מגיעות לסכך אף דבעלמא לא קפדינן בזה כדלעיל תרל. ט. דחשבינן כאלו מגיעות למעלה עד הסכך אפ"ה בעניינינו דיש סכך פסול על הסוכה ואנו רוצין להכשירה משום דופן עקומה לא אמרינן דופן עקומה בזה. הרי אף שהוא כתב אחר כך שיש חולקים על זה וסברו כהטור, מ"מ נראה שהוא סובר שמשתימת לשון של מרן שמרן סבר כהר"ן.

וראיתי בתשובת רעק"א בפסקים ס"יב. שכתב לגבי מחלוקת זו, "נראה לענ"ד דהר"ן לשיטתיה אזל, דכתב בסוכה (יח. בד"ה אמר אביי) האי דנקיט פלוגתא דאין לבד באמצע גבי מיעטו היינו לומר דלמ"ד אין לבד באמצע כי אמרינן יש לבד מן הצד דוקא כי מיעטו מצד הסכך, אבל מיעטו מצד הדופן לא, דלא תימא כיון דפחות מד' אמות אמרינן דופן עקומה אפילו כי מיעטו מדופן הו"ל לבד מן הצד קמ"ל דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי עכ"ל. וכיון שכן שפיר כתב הר"ן דבאינו מגיע לסכך לא אמרינן גוד אסיק ודופן עקומה כי הדדי, כמו דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כהדדי. ועיין בהגהות הב"ח על הר"ן להבין כוונת הר"ן.

ואחר כך כתב הרעק"א בד"ה ולפ"ז, "ותמוה בעיני שלא הובא מדבר זה ומסברת הר"ן הנ"ל לדינא וביותר דהא הטור וש"ע בס"ת תרל. ט. היו דפנות גבוהים וכו' ואפילו אין מכוון ממש רק שיהיה בתוך ג' כנגדו וכו', והב"י כתב על הראשון אפילו גבוה הרבה דהוא סוגיא דף טז. ועל השני אפילו אינו מכוון, מקורו ממתני' דף יז. ובאמת כל חד וחד דין באפי נפשיה והטור והב"י הרכיבו שניהם, דבגבוה וגם אין מכוון ממש שריא, ולפי הר"ן הנ"ל אינו כן, דהא א"א להתחיל לדון לבד עד שנדון תחילה גוד אסיק, וזה לא אמרינן להר"ן הנ"ל, ופלא בעיני על הב"י שלא הביא דברי הר"ן הנ"ל שחולק על הטור. וביותר תמוה לי על המ"א רס"ת תרלב. דהעתיק לשון הר"ן והא לכאורה אינו כהלכתא, כפי פסק השו"ע בס"ת תרל הנ"ל, ושם בס"ת תרל. לא הערה המ"א כלום."

וכן מצינו בהגהות רעק"א על השו"ע בס"ת תרלב. שכתב על המ"א שהעתיק הר"ן שצריך שיגיע הסכך לדופן כדי לומר הדין של דופן עקומה, "ולענ"ד שהר"ן כתב כן לשיטתיה שכתב בפ"ב (צ"ל פ"א) גבי אור ומיעטו בשפודים מהצד של דופן דלמ"ד דלא אמרינן לבד באמצע פסול ולא אמרינן תחילה דופן עקומה ואח"כ לבד מן הצד דתרי הלכתא לא אמרינן ע"ש. והיינו כיון דלא אמרינן לבד אלא ע"י ההלכה דדופן עקומה, וה"נ הכא

וכן ראיתי בכה"ח בס"ת תרכד. אות יז. שכתב שבשעת דחק מותר לברך במוצאי יו"כ על נר שלא שבת מעמוד ראשון ואילך ע"ש. ולכאורה יש להקשות על זה משום שעדיין י"ל ספק ברכות להקל, אלא לפי מה שביארתי לעיל אין לחוש לזה ומותר לברך.

אמנם כל זה כתבתי בהשקפה ראשונה, אבל אחר עיון קצת נראה שאין לסמוך על הנ"ל לברך, וזה מפני מ"ש מרן שם בסע"ה. "ישראל שהדליק מעכו"ם אין מברכים עליו במוצאי יו"כ אע"פ שבמוצאי שבת מברכין עליו שאין מברכים במוצאי יו"כ אלא על האור ששבת מבע"י ממש או על האור שהדליק ממנו..." ע"ש. הרי אף כשהדליק מנר של עכו"ם שהוא נר שלא שבת, והוא מנר ראשון ואילך עדיין אין לברך. הרי יש כאן רק סתם וכתב מרן שאין לברך. ולכן אין לומר בזה שיש לאזיל אחר הי"א בסע"ד. ויש לומר כלל הבית דוד הנ"ל רק כשאינו סתם אחר בפירוש כנגד הי"א, משא"כ בנד"ד. ושוב ראיתי ביחודה דעת ח"א ס"סג. שהוא האריך בזה כיד ה' הטובה עליו ומסיק שאין לברך ע"ש. וכן עיקר.

סימן מח.

שאלה: האם יש לתרץ קושית רעק"א על מרן והמ"א לגבי לבד ודופן עקומה, ואי אמרינן שתי הלכות.

תשובה: (א) כתב הטור בס"ת תרלב. "אמרינן דופן עקומה אפילו אין הדופן אלא י' טפחים והגג גבוה ממנו הרבה, שאנו רואין הדופן כאילו עולה עד למעלה, ואז נומר דופן עקומה." הרי לדעת הטור אנו אמרינן גוד אסיק ואחר כך דופן עקומה. אמנם דעת הר"ן בריש פ"ק דסוכה בד"ה בנה, היא דאמרינן דופן עקומה, "כשהדפנות מגיעות לסכך עסקינן, אבל אם אין הדפנות מגיעות לסכך ליכא למימר דופן עקומה". הרי נראה שהר"ן פליג על הטור הנ"ל, ואין לצרף שתי הלכות, דהיינו גוד אסיק ודופן עקומה. וכל זה מבואר בב"י שם בס"ת תרלב. ודעת מרן בשו"ע נראה כהר"ן מסתימת לשונו, שכתב מרן "דאמרינן דופן עקומה, דהיינו לומר שאנו רואים כאלו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך פסול מגוף הכותל". וכתב על זה המאמ"ר בס"ק ב, אחר שהוא הביא המחלוקת בין הטור והר"ן הנ"ל, "דמרן ז"ל לא הזכיר כלום בזה בשו"ע ונראה שדעתו להחמיר דמסתימת דבריו מוכח טפי לאיסור מלהתיר." וכן הוא בכה"ח באות ז. וכן הוא במ"ב בס"ק ד. שכתב "משמע לכאורה מלשון זה דדוקא כשהדפנות

ז' טפחים של סכך כשר כמבואר במרן בס"ת"רלב. ב. שכתב, "בפחות מג' כשרה ומצטרף להשלים הסוכה". הרי מצינו שבלבוד זה נחשב כדבר ממשי, ולכן שפיר אמרינן אף לגבי דופן עקומה שאם יש הפסק של פחות מג' טפחים עדיין יש להתיר הסוכה ע"י דופן עקומה. ולענ"ד כן נראה מלשון הר"ן בריש סוכה בד"ה בנה, הנ"ל שכתב, "דאורי אפילו מן הצד פוסל בשלושה" דהיינו דלא אמרינן דופן עקומה אם יש הפסק של ג' טפחים. ולכן מה שהוא כתב אחר כך "וכשיש שם אור מפיסק", חוזר על הנ"ל דהיינו אור של ג' טפחים. ולפי זה י"ל שאף מה שהוא כתב אחר כך הוי בכלל זה, דהיינו "אבל אם אין פנות מגיעות לסכך ליכא למימר דופן עקומה" דהיינו שההפסק הוי ג' טפחים, אבל פחות מזה שפיר י"ל לבד וזה נחשב כאילו הדפנות מגיעות לסכך, כיון שאנו אמרינן שלבוד הוא כדבר ממשי במקום האור.

אמנם הדין של גוד אסיק שאני, דהיינו שאם יש מחיצה של י' טפחים ורב המרחק בין המחיצה לסכך ואנו אמרינן גוד אסיק עד הסכך, לא מצינו שהאור בין המחיצה עד הסכך נחשב כסתום מדופן וכדבר ממשי. ולכן משום זה לא מצינו שמועיל גוד אסיק אם המחיצה היא רק ט' טפחים, שלא אמרינן גוד אסיק להשלים השיעור כדי שיהיה י' טפחים של מחיצה כשרה, ודלא כדמצינו לגבי לבד. וכן מצינו בריטב"א בסוכה טז. ד"ה מתני', שכתב, "מיהו במחיצה שאין בה עשרה לעולם לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא". ולכן י"ל שאנו לא אמרינן גוד אסיק וגם דופן עקומה כיון שהגוד אסיק עדיין נחשב כאור, ואין הפסק של אור של ג' טפחים או יותר מועיל לגבי דופן עקומה.

הרי מצינו ששפיר י"ל לדעת הר"ן שלא מועיל גוד אסיק ודופן עקומה, ולכן בעינן הדפנות מגיעות עד הסכך, וזה כמ"ש מרן והמ"א בס"ת"רלב. כדביארת לעיל. אמנם עדיין י"ל שמועיל לבד בדופן עקומה בהפסק של אור בפחות מג' טפחים, ולכן שפיר הוא מה שמרן לא הביא הר"ן בסוכה יח. דהתם איירי רק אליבא דמ"ד דלא אמרינן לבד באמצע. ומ"ש מרן בס"ת"רלב. ט. ש"ל גוד אסיק ולבוד י"ל שאף הר"ן מודה לזה, כיון שרק לגבי דופן עקומה בעינן שיהיה האור כסתום מדבר ממשי, דהיינו פחות מג' טפחים, אבל לצרף לבד וגוד אסיק שפיר דמי, שאף שמצד אחד של הלבד יש סכך כשר, ובצד אחר יש רק אור הגוד אסיק, מ"מ עדיין י"ל שהלבד נחשב כסתום ממש מהסכך כשר מצד אחד עד הגוד אסיק בצד השני, אף שהגוד אסיק הוי רק אור בלבד, שמ"מ הגוד אסיק נחשב כצד השני להלבד כדי לסתום הלבד מהסכך כשר מצד האחר.

כיון דלא אפשר דופן עקומה אלא ע"י הלכה דגוד אסיק ודו"ק. ולכן תמיה לי על המ"א דהעתיק דברי הר"ן אלו להלכה, דהא נראה לענין דינא דלא קי"ל כהר"ן בזה דהא הטור והשו"ע לעיל ס"ת"רלב. ט. ואפילו אינו מכווין ממש, והא התם דאין הדפנות מגיעים בגובה לסכך א"א לומר בזה לבד רק ע"י תחילת גוד אסיק (כן צ"ל) ואפ"ה הסוכה מתכשרה בכך ודו"ק.

ולפי הרעק"א הנ"ל יש להקשות עוד על מרן, שאיך אמרינן שמרן בס"ת"רלב. סבר כהר"ן כמו שביארת לעיל מסתימת לשונו ודלא כהטור, ובס"ת"רלב. הוא פסק כהטור.

ב) ולכן נראה לענ"ד שלהר"ן הדין של דופן עקומה שאני. כתב רש"י בסוכה יז. "הא דאמרינן דבסכך פסול מן הצד אמרינן דופן עקומה להכשיר עד ארבע אמות, היינו דחשבינן לסכך כאילו מן הדופן ונעקם ונכפף למעלה ובאורה ליכא למימר הכי, ואיני מפרש רואין את הדופן כאילו הוא עקום והולך תחת הסכך פסול ומגיע לסכך כשר ומוציא את הפסול מן הסוכה דאם כן גם גבי אור נמי נימא הכי". וכן הוא בר"ן. הרי שהטעם שמועיל דופן עקומה הוא מפני שכבר היה שם סכך פסול וחשבינן שהסכך פסול הוא כדופן, אבל באור אין שם שום דבר לומר עליו שהוא כדופן, דבעינן דבר ממשי כדי לומר עליו שהוא דופן עקומה.

ועוד י"ל דהא דכתב הר"ן בדף יח. "דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי", זה רק למ"ד שסובר דלא אמרינן לבד באמצע, אבל למ"ד דאמרינן לבד באמצע וכן קי"ל, שפיר י"ל לבד ודופן עקומה, שאף שיש שם אור, מ"מ כיון שהוא פחות מג' טפחים הוא עדיין נחשב כסתום וכדופן. אמנם לגבי גוד אסיק שרב המרחק מן הדופן למטה עד תחלת הסכך למעלה, אין זה נראה כדופן כלל וא"א לומר על זה דופן עקומה כיון דלא אמרינן דופן עקומה על אור שהוא יותר מג' טפחים כיון שהוא הפסק גמור בדופן.

ויש להסביר חילוק זה בין לבד ובין גוד אסיק, שלגבי לבד אנו אמרינן שהאור פחות מג' טפחים נחשב כסכך ממש, ולכן לא אמרינן ששני הצדדים של סכך כשר נחשבים כזה אצל זה בלבד, אלא אנו אמרינן שאף האור עצמו נחשב כסכך כשר. ולכן מצינו שהאור פחות מג' טפחים משלים השיעור של סוכה להיות סוכה כשרה, כגון אם יש ברוחב רק ה' טפחים של סכך כשר ויש לבד באור של ב' טפחים, אנו אמרינן שזו סוכה כשרה כיון שיש כאן

שודאי שכך צ"ל לדעת הרי"ף, שהלא לגבי הדין של נעץ ארבעה קונדסין על שפת הגג בסוכה ד: לפי גירסת הרי"ף לא אמרינן גוד אסיק, ופירש הר"ן שם דעתו וכתב, "דלגבי סוכה ליכא גוונא דנימא בה גוד אסיק, דהא מסקינן דאפילו על שפת הגג פסולה." ולכן לפי זה א"א לומר להרי"ף שהטעם שמחיצה של י' טפחים כשרה לסוכה אף שהוא רחוק מן הסכך, הוא מפני גוד אסיק, אלא י"ל כמו שפירשתי דהיינו שאין הלכה שצריך שיגיע הדופן להסכך, ולכן לא בעינן כלל כאן הדין של גוד אסיק. ולפי זה י"ל סברה זו אף לשאר הראשונים הנ"ל שלא הביאו הענין של גוד אסיק כאן, שאף שהם לא סברו כהרי"ף לגבי הארבעה קונדסין, והם סברו ששפיר י"ל גוד אסיק, מ"מ שאני התם כיון שאנו בעינן מחיצות למעלה מהגג של י' טפחים וליכא לכן בעינן לומר התם גוד אסיק, אבל כאן אם כבר יש מחיצה של י' טפחים שוב לא בעינן להלכה של גוד אסיק, ולכן הם לא הזכירו את זה כאן.

ומצאתי תנא דמסייע לי בסברה זו שלא בעינן גוד אסיק כלל אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים, והוא הבכורי יעקב בס"ת רלג. אות יג. שהוא כתב שם לגבי סוכה על גבי בור של י' טפחים, "למה צריך כאן לגוד אחית או אסיק כיון דהבור עמוק עשרה א"כ יש כאן מחיצה עשרה ואז כשרה הסוכה אפילו הסכך גבוה הרבה". הרי שלא בעינן גוד אסיק כלל אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים.

ולפי זה יש להשיב על הפני יהושע בסוכה טז. בד"ה מלמטה, שהקשה על הרי"ף איך הוא התיר מחיצה של י' טפחים אם הוא לא סבר דאמרינן גוד אסיק לגבי סוכה, ולפי מה שביארתי אין קושיא שי"ל שלא בעינן כלל שהדופן יגיע ממש להסכך.

(ד) ולכן לפי הנ"ל יש להסביר מ"ש הר"ן הנ"ל דבעינן דפנות שמגיעות לסכך כדי לומר דופן עקומה, והוא מפני שהוא לא סבר ששייך לומר כאן גוד אסיק כיון שכבר יש מחיצה של י' טפחים, ולכן האויר בין המחיצה להסכך למעלה הוא אויר בלבד ולא נחשב כסתום כלל, ולכן שפיר הוא לומר שאין להתיר הסוכה מטעם דופן עקומה כיון שיש הפסק רב בין המחיצה של י' טפחים והסכך פסול מן הצד. ואל תאמר שא"כ הלא י"ל גוד אסיק כדי לצרף המחיצה של י' טפחים להסכך פסול למעלה כדי להתיר הסוכה משום דופן עקומה, שזה אינו כיון שי"ל שיש להם שיטה אחרת לפרש מה הוא הענין של גוד אסיק. וזה לפי מה שראיתי בסוכה ד: בר"ח לגבי העמוד בתוך הסוכה שכתב, "גוד אסיק מחיצתא, כלומר הבן בלבבך כאלו

וראיתי בקרבן נתנאל בסוכה ד: בס"ק ט. שכתב, וז"ל "הר"ן לשיטתו אזל שפירש לעיל הא דאמר רבא בעינן מחיצות הניכרות, דלגבי סוכה בעינן מחיצות כעין דירה וכשאין מגיעין הדפנות לסיכוך לא אמרינן ביה דופן עקומה". נראה מזה שסבר הקר"נ שהטעם שכתב הר"ן דבעינן מחיצות המגיעות עד הסכך לגבי דופן עקומה, הוא כדי שיהיה המחיצה ניכרת ונראה הסוכה כעין דירה. ונראה לענ"ד שכן הוא רק לגבי דופן עקומה שאם יש הפסק של ג' טפחים או יותר אין זה נראה כדופן עקומה, אבל באופן שאין שם דופן עקומה לא בעינן דופן עד הסכך, ולכן שפיר הוא לומר גוד אסיק ולבוד.

העולה מזה הוא ששפיר י"ל לדעת הר"ן גוד אסיק ולבוד וכמ"ש הטור ושו"ע בס"ת רל. ט. ושפיר י"ל הדין של לבוד ודופן עקומה למ"ד לבוד באמצע והכי קי"ל, אבל לא אמרינן דופן עקומה וגוד אסיק, ודלא כהטור בס"ת רלב. כיון דבעינן דבר ממשי להיות דופן עקומה וכל אויר מג' טפחים ויותר נחשב להפסק. ולכן נמצא שאין להקשות על מרן הב"י בס"ת רל. על מה שהוא לא הביא הר"ן שפליג על הטור לגבי גוד אסיק ולבוד, כיון שי"ל שאף הר"ן מודה להטור בזה, וכן אין להקשות על המ"א שלא העיר שם על השו"ע. וכן אין להקשות על מרן בס"ת רלב והמ"א שסברו כהר"ן דבעינן שיגיע הסכך עד הדופן לגבי דופן עקומה, שכן הוא שלא קי"ל כהטור בס"ת רלב בזה, ואין זה סתירה למה שפסק מרן בס"ת רל כיון שהדין של דופן עקומה וגוד אסיק שונה מהדין של לבוד וגוד אסיק, ודלא כהטור שהשוה שניהם. ולכן אין קושיא על מרן והמ"א.

(ג) ויש להוסיף על הנ"ל לבאר שיש מקום לומר שלא שייך גוד אסיק לגבי סוכה שהמחיצה שלה י' טפחים והסכך רחוק למעלה, שהלא מצינו בסוכה טז. לגבי דין זה שלא נזכר דבר זה בגמרא כלל, וגם לא בר"ח והרי"ף והרמב"ם ורש"י והתוספות והרא"ש והאור זרוע והר"ן והטור בס"ת רל. והב"י שם. ואף שמצינו שהריטב"א שם הביא הענין של גוד אסיק להסביר שהמחיצה של י' טפחים הגיע עד הסכך, וכן הוא במאירי והספר המכתם, מ"מ הראשונים הנ"ל לא הזכירו את זה, ובפרט הר"ן שדרכו בדרך כלל להביא כמה דברים מהריטב"א. ויש להסביר טעמם. ולענ"ד נראה שהם סברו שיש מקום לומר גוד אסיק רק אם יש הלכה שהדפנות צריכות להגיע להסכך, אבל לא מצינו את זה בשום מקום, וכל שמצינו הוא שאנו בעינן מחיצה של י' טפחים ותו לא, ולכן כיון שאין הלכה שהדפנות צריכות להגיע עד הסכך שוב לא בעינן לומר גוד אסיק, ולכן הם לא הזכירו הענין של גוד אסיק כאן. ונראה לענ"ד

ה) אלא אין כל זה מספיק לבאר הענין, שאף שנראה שיש מקום לומר דלא אמרינן גוד אסיק אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים, מ"מ אין לומר כן לדעת הטור בס"ת. י. ומרן שפסק כמוהו. אלא נראה שהעיקר כמו שביארתי בתחילה שאף שיש גוד אסיק למחיצה של י' טפחים מ"מ עדיין זה נחשב כאויר והוא אינו יכול להצטרף לדופן עקומה, משא"כ בלבד שנחשב כדבר ממשי. ונראה שצ"ל כן לפי שאף הרא"ש והטור בס"ת. סברו כהר"ף לגבי דין הארבעה קונדסין על שפת הגג דלא אמרינן בזה גוד אסיק והסוכה פסולה. וכן דעת מרן בסתם בס"ת. ו. ולפי זה קשה להבין מ"ש בס"ת. לב. "דאמרינן דופן עקומה אפילו אין הדופן אלא י"ט והגג גבוה ממנו הרבה, שאנו רואין הדופן כאילו עולה עד למעלה ואז נאמר דופן עקומה". הרי בפירוש שהטור סבר ש"ל גוד אסיק, אף שהוא סבר כהר"ף לגבי הד' קונדסין, ואף שפירש הר"ן שלדעת הר"ף לא אמרינן גוד אסיק כלל בהלכות סוכה (ועיין בקרבן נתנאל בפ"ק דסוכה ד: באות ט. שהרגיש בקושיא זו, אלא שלא ראיתי תירוץ לזה בדבריו). אלא נראה שסבר הטור פירוש אחר בדעת הר"ף, דהיינו שרק לגבי הגג לא אמרינן גוד אסיק כיון שאין מחיצה כלל למעלה מן הגג שהוא קרקע הסוכה, אבל אם כבר יש מחיצה ניכרת של י' טפחים למעלה מקרקע הסוכה, אז שפיר י"ל בזה גוד אסיק. ולכן שפיר כתב הטור ש"ל גוד אסיק ודופן עקומה כיון שהוא איירי רק באופן שכבר יש שם מחיצה של י' טפחים. ולכן אף בס"ת. י. י"ל הכי, דהיינו כיון שיש מחיצה של י' טפחים אנו אמרינן גוד אסיק למעלה וזה מועיל כדי לעשות לבד להסכך שהוא רחוק מן המחיצה בפחות מג' טפחים. ואת"ל הלא נראה מר"ח ורש"י בסוכה ד: הנ"ל שגוד אסיק מועיל רק כדי לעלות המחיצה מתחת הקרקע של סוכה למעלה מהקרקע של סוכה כגון מה שלמטה מהעמוד למעלה מן העמוד, ולא אמרינן בזה שהמחיצה עולה למעלה עד הסכך כדביארתי לשונם לעיל, מ"מ י"ל שזה דוקא כשאין דופן כלל למעלה מקרקע הסוכה, אבל אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים אז שפיר י"ל שהמחיצה יכולה לעלות למעלה עד הסכך מתורת גוד אסיק. ומה שהגמרא בסוכה טז. לא הזכירה גוד אסיק לגבי סוכה שיש לה מחיצה של י', אף שהסכך למעלה ממנה הרבה, כן הוא שלא בעינן גוד אסיק לזה כיון שהסוכה כשרה במחיצה של י', ולכן אין צורך להלכה זו של גוד אסיק, אבל אם הוא באופן שאנו צריכים לגוד אסיק להכשיר הסוכה אף כשיש שם מחיצה של י' טפחים, כגון שהסכך הוא קצת רחוק ממנה בפחות מג' טפחים, אז שפיר הוא לומר גוד אסיק כדי שנוכל לומר לבד גם כן כדי להכשיר הסוכה.

חתכה והעלית מחיצות מזה העמוד". הרי נראה שאנו אומרינן שהי' טפחים מהקרקע עד ראש העמוד נחתכים ואנו משימים הי' טפחים למעלה מהעמוד כדי לעשות מחיצה של י' טפחים. וכן נראה מרש"י שם שכתב, "גוד אסיק מחיצתא. של עמוד שמבחוץ סביב הגביהם עשרה סביבות ראשו". הרי נראה מזה שאנו לא אמרינן שהמחיצות מגיעות עד הסכך ע"י גוד אסיק, אלא רק שמה שהוא למטה מראש העמוד נחשב כלמעלה מראשו. ולפי זה יש לדון לגבי הסוכה בדף טז. שכבר יש שם מחיצה של י' טפחים על הקרקע, ולא שייך לומר כאן נחתכה המחיצה כדי לעלות אותה למעלה לחבר אותה עם הסכך, שאם כן המחיצה למטה נתבטלה וממילא הסוכה אינה כשרה כיון ששוב אין מחיצה בתוך ג' טפחים לקרקע. ולכן שפיר י"ל שאין לומר גוד אסיק מחיצתא אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים, ולכן צ"ל שהאויר בין המחיצה עד הסכך פסול למעלה לא נחשב כסתום כלל אלא רק כאויר בלבד, ואין לצרף המחיצה עם הסכך פסול למעלה אלא אם אנו מוספים על המחיצה עד שהמחיצה עצמה תגיע עד הסכך. כך נראה לכאורה לבאר דעת הר"ן.

ולפי זה כן י"ל לדעת מרן שהוא סבר כהר"ן בס"ת. לב. דבעינן שייגעו המחיצה עד הסכך כדי לומר דופן עקומה, ובס"ת. לב. לגבי מחיצה של י' טפחים הוא לא כתב הטעם של גוד אסיק בב"י. אלא עדיין יש לבאר איך הוא סבר כהטור שם שיש לומר שאם יש מחיצה של י' טפחים ויש הפסק רב עד סכך הסוכה כשרה אם הסכך אינו ממש כנגד המחיצה למעלה אלא אף אם הוא רחוק בפחות מג' טפחים, שהלא אם לא שייך לומר כאן גוד אסיק איך אמרינן לבד לגבי הסכך הלא בעינן לבד בין שני צדדים ובשלמא שבצד אחד יש סכך מ"מ בצד אחר יש רק אויר בלבד, ולכן איך סבר מרן להתיר את זה. ובשלמא לדעת הטור שהוא כתב בס"ת. לב. אף לגבי דופן עקומה שאנו חושבים כאלו המחיצה הגיעה עד הסכך כדי לעשות דופן עקומה ולכן ק"ו לגבי לבד י"ל גוד אסיק, ובזה י"ל שהטור סבר כהר"טב"א והמאירי והספר המכתם הנ"ל, אלא לדעת מרן שסבר כהר"ן בס"ת. לב. איך הוא סבר דין הטור בס"ת. לב. אם הוא סבר דלא אמרינן גוד אסיק כאן כמו שנראה מר"ח ורש"י הנ"ל, וכן י"ל לדעת הר"ן. ולכן נראה שיש להתיר לבד בדין זה של ס"ת. לב. ע"י חבוט רמי כמו שמצינו בפני יהושע הנ"ל שכתב "דהר"ן ז"ל סובר דהאי דהכא לאו מטעמא דגוד אסיק הוא אלא משום דאמרינן חבוט רמי דהו"ל כאילו הסכך מונח על הדפנות ממש", דהיינו ש"ל שהסכך יורד עד המחיצה, ולכן בנד"ד שוב יש שני צדדים כדי לעשות לבד והסוכה כשרה. כך נראה לבאר בהשקפה ראשונה.

פסולה ואפילו בפחות מג' טפחים דגוד ולבוד לא אמרינן. הרי לכאורה נראה שפשוט הוא להריטב"א שאין לצרף גוד אסיק ולבוד, ולפי זה אפשר שכן י"ל לדעת הר"ן וי"ל שהר"ן חולק על הטור בס"ת. י.

ולענ"ד אין בזה כדי להשיג, שי"ל שהריטב"א כתב את זה רק לגבי דין הגג שהכל תלוי אם המחיצות ניכרות או לא, ולכן הוא פירש לנו שאף שבדרך כלל יש לצרף שתי הלכות כמו גוד אסיק ולבוד, מ"מ כאן כיון שהכל תלוי אם המחיצה ניכרת, אז אף להמ"ד שאם הקונדסין על שפת הגג הסוכה כשרה, מ"מ עדיין בעינן על שפת הגג ממש ולא סגי בלבד שכאן בעינן שיהיה המחיצה ניכרת, וע"י לבוד שפיר י"ל שההפסק נחשב כסתום מ"מ עדיין אין כאן מחיצה ניכרת, ולכן אין זה מועיל. וכן ראיתי סברה זו לגבי קורה למבוי בתוספות בעירובין ט. ד"ה שאין, שכתב, "וי"ל דהכא בעינן קורה על גבי מבוי וביתר מג' לא הוי היכר, תדע דהא משוכה מבחוץ אפילו בפחות מג' לא אמרינן לבוד." הרי במשוכה מבחוץ אין היכר אף בפחות מג' טפחים. ולפי זה כך י"ל בנד"ד שאין היכר למחיצה אלא אם המחיצה ממש על שפת הגג, ולא מועיל פחות מג' טפחים.

ואל תאמר שהמ"ד שמכשיר בעל שפת הגג הוא משום שלא בעינן מחיצות ניכרות, שזה אינו שכבר פירש הריטב"א לעיל מזה, "ר"י סבר גוד אסיק מחיצתא ואפילו לרבא דאמר גבי עמוד דלא אמרינן הכי, שאני הכא דאיכא מחיצות עשויות למטה והוו מחיצות נכרות". הרי שאף למ"ד שהכשיר על שפת הגג הטעם הוא מפני שזה נחשב ניכר, ולכן שפיר י"ל שלזה בעינן על שפת הגג ממש ולא מועיל לבוד כאן שאין מועיל לבוד להכיר המחיצות. אמנם בנדון הטור אם יש שם מחיצה של י' טפחים למעלה מן הקרקע ודאי יש כאן מחיצה ניכרת, ולכן שפיר י"ל בזה גוד אסיק ולבוד, ולכן י"ל שאף הריטב"א והר"ן מודים להטור בזה.

ז **ולענ"ד** נראה שיש להביא ראיה מדין מוסכם שי"ל גוד אסיק ולבוד, והוא מה שכתוב בסוכה ד. "היתה פחות מי' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה אם יש משפת חקק לכותל ג' טפחים פסולה, פחות משלשה טפחים כשרה." ופירש"י, "פחות משלשה. כלבוד הלכה למשה מסיני וחשבינן ליה כאילו החקק לבוד ומגיע עד הכותל". הרי שאף שיש קרקע העולם בין שפת הגומא עד הכותל מ"מ עדיין אמרינן לבוד. ויש להקשות על זה לפי שיטת הריטב"א בעירובין ח: בד"ה נעץ, שכתב בשם התוספות

ולפי זה נראה ששפיר י"ל שמרן סבר כהטור בס"ת. י. שי"ל גוד אסיק ולבוד, אבל בס"ת. י. הוא לא סבר כהטור שי"ל גוד אסיק ודופן עקומה כיון ששאני דופן עקומה שלא מועיל הפסק של אויר של ג' טפחים, וגוד אסיק נחשב כאויר ולא כדבר ממשי כדביארתי לעיל.

ו **ועוד** י"ל בזה, והוא שנראה שאף הר"ן מודה להטור בזה לגבי גוד אסיק ולבוד, ואף שהר"ן הביא סברת הר"י"ף לגבי הד' קונדסין על שפת הגג, וכתב על זה הר"ן "כי אמרינן בגמרא ו: כי אצטרך הלכתא לגוד וללבוד ולדופן עקומה, מאן דמני גוד אסיק בהדיהו לענין שבת איתמר דלגבי סוכה ליכא גוונא דנימא בה גוד אסיק דהא מסקינן דאפילו על שפת הגג פסולה." מ"מ נראה לענ"ד שהר"ן איירי כאן רק באופן שאין שם מחיצה כלל למעלה מקרקע הסוכה כמו שמצינו לגבי הגג ובה לא אמרינן גוד אסיק כלל וכמ"ש בסוכה ו: אבל אם כבר יש שם מחיצה של י' והוא רוצה להמשיך אותה למעלה שפיר הוא לומר גוד אסיק כזה להכשיר הסוכה כיון שודאי בזה המחיצה ניכרת. ויש להביא ראיה לזה מהריטב"א בסוכה שם, שהוא סבר כהר"י"ף לגבי הד' קונדסין, והוא פירש הטעם שאף אם הקונדסין על שפת הגג הסוכה פסולה משום "דהכי נמי לא הוו מחיצות הנכרות" (וכן פירש המאירי שם וכתב "אין כאן מחיצות הנכרות"), הלא אם כבר היתה שם מחיצה של י' טפחים למעלה מקרקע הסוכה שפיר לומר שהמחיצה ניכרת, ואף הר"י"ף מודה לזה. ועוד נראה מהתם שאף שהריטב"א סבר כהר"י"ף שם, מ"מ הלא לגבי מחיצה של י' טפחים בסוכה טז. כתב הריטב"א "אם גבוהות מן הארץ עשרה טפחים כשרה דאמרינן גוד אסיק מחיצה". ולכאורה נראה שהיה סותר את דברי עצמו, שלגבי הקונדסין על שפת הגג הוא סבר דלא אמרינן גוד אסיק, ולגבי המחיצה של י' טפחים הוא סבר שאנו אמרינן גוד אסיק. ולכן מוכרח הוא לחלק בין מחיצה שאינה למעלה מן הקרקע דלא אמרינן בה גוד אסיק, ובין מחיצה למעלה מן הקרקע שודאי אמרינן בה גוד אסיק כיון שודאי היא ניכרת. ולכן שפיר י"ל סברה זו גם כן להר"ן ולומר שאף הר"ן מודה שי"ל גוד אסיק אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים, ולכן גם י"ל שיכול להיות שהר"ן מודה להטור שי"ל גוד אסיק ולבוד כדכתב הטור בס"ת. י.

ואל תשיבני שבשלמא י"ל לדעת הר"ן גוד אסיק אם כבר יש שם מחיצה של י' למעלה מקרקע הסוכה, אבל אין לומר לדעתו גוד אסיק וגם לבוד, ודלא כהטור בס"ת. י. וכן נראה מהריטב"א בסוכה ד: בד"ה ת"ר, שכתב לגבי הד' קונדסין, "אבל באמצע הגג דליכא למימר גוד, ד"ה

ומצאתי בפר"מ בא"א בס"ת רלב. אות א. שכתב לגבי דופן עקומה, "וצ"ע אי פחות מג' טפחים כסכך, י"ל אף הר"ן מודה דאמרינן לבוד ודופן עקומה". וכן ראיתי בבכורי יעקב בס"ק ב. שכתב להשוות דעת הטור לגבי גוד אסיק ולבוד לדעת הר"ן הנ"ל, "דבשלמא שם הל"מ היא דדי בדופן גבוה עשרה כשעומדת תחת הסכך או בתוך ג' לסכך, אבל הכא דכל ההכשר דסכך פסול הוא שחשבינן כאלו הדופן נעקם ומגיע עד שם היאך אפשר לומר כן כשמפסיק אויר בין הדופן לסכך פסול, גם הב"ח והמ"א כתבו כדברי הר"ן והפר"מ מסופק במפסיק אויר פחות מג' בין הסכך פסול לדופן והניח בצ"ע, ולפי הטעם שכתבתי להר"ן נלענ"ד פשוט דבכה"ג אמרינן דופן עקומה כיון דאמרינן לבוד והוי כאלו הדופן מגיע עד הסכך פסול". הרי הבכורי יעקב תנא דמסייע לי. אלא מה שהוא כתב שהפר"מ מסופק אינו ברור לי, שאף שכתב הפר"מ בתחילה צ"ע מ"מ נראה שהוא השיב מה שנראה לו נכון, וכתב "י"ל אף הר"ן מודה דאמרינן לבוד ודופן עקומה". וראיתי במ"ב בס"ק ד. שכתב, "ואפשר היכי דמן הדפנות עד הסכך הוא פחות מג' טפחים לכו"ע יש להקל דאמרינן לבוד ודופן עקומה". ובשער הציון בס"ק ח. הוא הביא את זה בשם הפר"מ והבכורי יעקב הנ"ל. ולכן נראה מזה ששפיר י"ל לבוד אף בדופן עקומה.

ט) ועכשיו יש לחקור אי אמרינן שתי הלכות או לא. ולפי מה שביארתי כן הוא דאמרינן שתי הלכות כנראה מהטור לגבי גוד אסיק ולבוד, וי"ל שאף הר"ן מודה לזה. וכן י"ל דופן עקומה ולבוד ורק אין לומר גוד אסיק ודופן עקומה כיון שיש לדופן עקומה דין מיוחד שאין לומר דופן עקומה כשיש הפסק של אויר של ג' טפחים ויותר, וכיון שגוד אסיק עדיין נחשב כאויר ולא כדבר ממשי, שוב אין לומר גוד אסיק ודופן עקומה, ודלא כהטור בס"ת רלב. בזה. ולכן לפי זה נראה שאף י"ל חבוט רמי ולבוד לדעת מרן. וכתב מרן בס"ת רלא. ה. לגבי סכך מדובלל, "ואם היה ברוחב זה העולה טפח או יותר אע"פ שהוא גבוה מג' טפחים רואין אותו כאילו ירד למטה ונגע בשפת זה היורד, והוא שיהיה מכוון כנגד שפת היורד". ומקורו מהרמב"ם בסוכה פ"ה. הל"כא. וכתב שם מרן בכ"מ שני פירושים, "ויש מי שאומר דכיון דכי יש בגגה טפח לא סגי לך עד שיהא באויר שבין התחתונות כאותו שיעור... מ"מ רבינו נראה שסובר כן, ולפיכך כתב והוא שיהיה חובטן כנגד שפת היורד. ואפשר שרבינו בא למעט ג"כ היכא שיש ברוחב הקנה העולה טפח או יותר ובין התחתונות יש יותר מרוחב הקנה העולה דלא אמרינן חבוט רמי אלא כשיבא הקנה העליון ליכנס בין התחתונות בצמצום הא

"דליכא לבוד במקום שיש דבר מפסיק בנתיים". הרי בעינן אויר דוקא בין שני הדברים כדי לומר לבוד, וזה כדעת החכם צבי בס"נט. ע"ש. ולכן אם יש קרקע העולם בין שפת הגומא עד כותל הסוכה איך אמרינן לבוד, ואף שיש אויר העולם על גב הקרקע מ"מ באותו חלק בין שפת הגומא עד הכותל אין אויר כדי לומר עליו לבוד. ולכן נראה שבתחילה צ"ל גוד אסיק כל שהוא כדי שיהיו כותלי הגומא קצת למעלה באויר העולם, ואז י"ל לבוד כדי להגיע עד כותלי הסוכה. הרי נמצא ש"ל גוד אסיק ולבוד לדעת הריטב"א.

ונראה ששפיר י"ל שאין מחלוקת בין הטור והר"ן לגבי גוד אסיק ולבוד, ואין להקשות קושית רעק"א על מרן והמ"א לגבי דין זה.

ח) ועכשיו יש לדון במה שראיתי במחצית השקל בס"ת רלב. בס"ק ב. שכתב שאולי סבר מרן שמ"ש הר"ן בסוכה יח. דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד הוא רק למ"ד דלא אמרינן לבוד באמצע, אבל למ"ד לבוד באמצע אף י"ל דופן עקומה ולבוד. "ולכן לא הביא הרב"י דברי הר"ן לדידן". וזה כמו שפירשנו לעיל. אלא אחר כך הקשה המח"ש על פירוש זה וכתב, "אולם זה ליתא, אפילו נאמר סברה זו מ"מ יש נ"מ גם לדידן דלפעמים צ"ל דופן עקומה וגם לבוד וצריכים זה לזה לפי מ"ש המ"א ריש סימן זה בשם הר"ן דלא אמרינן דופן עקומה אלא כשהדפנות מגיעות לסכך, א"כ ה"ה כשהדפנות גבוהים עד הסכך אלא שהסכך מרוחק במשך רוחב הסוכה ויש שם אויר דא"א לומר דופן עקומה לדעת הר"ן... וא"כ גם לדידן נ"מ בדברי הר"ן דכה"ג לא אמרינן וה"ל להרב"י להביא דברי הר"ן". ע"ש כל דבריו. נראה שכוונתו שאף אם אמרינן שמ"ש הר"ן בדף יח. הוא רק למ"ד אין לבוד באמצע, מ"מ הלא מ"ש בריש סוכה דבעינן "שהדפנות מגיעות לסכך" לגבי דופן עקומה הוא לכו"ע, ולכן נראה מזה שאף לבוד לא מועיל בזה לכו"ע דבעינן מגיעות עד הסכך ממש ואף בלי הפסק של אויר פחות מג'. ולכן עדיין הוי ליה להב"י להביא דעת הר"ן בסוכה יח. בזה. ולענ"ד אין זה כדאי להקשות על הב"י ש"ל שאף לדעת הר"ן מ"ש דבעינן שהדפנות מגיעות לסכך הוא לאו דוקא וכל שהוא פחות מג' טפחים של אויר הוא נחשב כמגיעות לסכך. וכבר כתבתי לעיל שכן נראה מלשונו שהוא כתב לעיל שם "דאויר אפילו מן הצד פסול בשלשה" וכל דבריו סובבים על זה, ורק ג' טפחים נחשבים להפסק ולא פחות מזה, ולכן מ"ש מגיעות עד הסכך, דהיינו אם הוא בפחות מג' טפחים שפיר הוא.

חבוט רמי ולבוד. הרי נמצא שאין דבר חדש תחת השמש, והמחלוקת בין השאלו לברוך והתבואות השמש היא מחלוקת בין ספר המכתם והמאירי הנ"ל.

מ"מ נראה שכיון שאנו קי"ל כהטור שי"ל גוד אסיק ולבוד וכמו שפירש המאירי הנ"ל, וכן דעת מרן בס"ת. י. נראה דהכי י"ל לגבי חבוט רמי ולבוד, שסוכה כזו כשרה.

(י) ואגב יש לבאר המקור לסברת הטור, שראיתי בקרבן נתנאל בסוכה טז. באות ט. שכתב, "דאמרינן גוד אסיק מחיצה ולבוד לסכך, וכן פסקו בטור ושו"ע ואין אחד מהן שפירש בו מניין הוציאו החידוש הזה." ולענ"ד נראה שהם סברו שהמקור לסברה זו בערובין יד. "וכן שתי קורות אחת יוצאה מכותל זה ואחת יוצאה מכותל זה ואינן נוגעות זו בזו פחות משלשה אין צריך להביא קורה אחרת... אחת למעלה ואחת למטה ר"י יוסי בר"י יהודה אומר רואין את העליונה כאילו היא למטה ואת התחתונה כאילו היא למעלה." הרי מ"ש בתחילה שאם אין בין הקורות ג' טפחים אין להביא קורה אחרת, זה משום שאנו אמרינן לבוד. ומה שאמר ר"י בר ר"י, הוא להוסיף על זה שאף י"ל חבוט רמי או גוד אסיק. ולכן מצינו שיש לומר שתי הלכות, וכן למד הטור מזה לגבי סוכה. ולכאורה יש להקשות על זה שהלא ר"י בר ר"י סבר כר"י יהודה במשנה שם, ולדעת הרא"ש שם אין הלכה כר"י יהודה, ולכן אף אין ההלכה כר"י בר ר"י, ולכן אין ילפינן מזה שי"ל שתי הלכות. אלא אין זה קשה שכבר כתבו התוספות שם בד"ה ובלבד, "בפ"י הישן כב. פריך מהכא למאן דאמר כל היכא דלית ביה טפח לא אמרינן חבוט רמי ומשני תריץ הכי... וקשה דאדפריך מר"י בר ר"י לסייעינן מרבנן דלית להו רואין, ואומר ר"י דטעמיה דרבנן לאו משום דלית להו חבוט רמי בפחות מטפח אלא משום דבעי קורה ראויה לקבל אריח ופסלי קורה הנופלת ברוח ושתי קורות המתאימות אפילו בפחות משלשה משום דבעי קורה ראויה לקבל אריח." הרי מבואר מהתוספות שאף רבנן מודו לר"י בר ר"י שי"ל חבוט, ולכן מימילא י"ל חבוט רמי ולבוד, אלא רק משום דבעינן קורה ראויה לקבל אריח הם חולקים על ר"י בר ר"י, ולכן לגבי סוכה שפיר י"ל חבוט רמי ולבוד. וכן י"ל אגוד אסיק ולבוד שכתוב בגמרא "רואין... את התחתונה כאילו היא למעלה." ולכן שפיר סבר הטור שי"ל גוד ולבוד לגבי סוכה. ובזה נסתלקה קושיית הקר"נ הנ"ל.

ויש להוסיף על זה לומר שכן נראה מסדר המשנה לפי הרי"ף, והרא"ש אזיל לפי סדר הרי"ף, דהיינו שבכלל המשנה של המשלשל דפנות מלמעלה למטה... מלמטה

לאו הכי לא." נראה מזה שלפירוש ראשון אף אם יש יותר אור בתחתון מהעליון שפיר דומה שי"ל חבוט רמי ולבוד, ולפירוש שני נראה שאין לומר חבוט רמי ולבוד כיון דבעינן צמצום דוקא. וראיתי שמרן בב"י לא הביא התירוק השני, ולכן נראה שהוא סבר שתירוק הראשון הוא העיקר, וכן נראה כדי להשוות מה שהוא פסק כהטור לגבי גוד אסיק ולבוד, שודאי אנו אמרינן שתי הלכות. ועיין בכה"ח בס"ת. לא. אות יט. בזה. ושוב ראיתי ששני גדולי מערב חולקין בדעת מרן בשו"ע והוא השאלו לברוך והתבואות שמש, עיין בשאלו לברוך באו"ח ס"מו. ואילך, ובתבואות שמש ח"א ס"ט. ואילך. וסבר השאלו לברוך שהעיקר כפירוש השני בכ"מ הנ"ל שאין לומר חבוט רמי ולבוד. ולענ"ד יש להביא חיזוק לסברתו בדעת הרמב"ם בזה, שכתב הרמב"ם לגבי סכך מדובלל "והוא שיהיה מכוון כנגד שפת היורד", ובדין המחיצה שגבוהה י' טפחים שאינה מגיעה עד הסכך בפ"ד. הל"ד. הוא כתב גם כן כלשון הנ"ל "ובלבד שיהיו הדפנות מכוונות תחת שפת הגג." וראיתי בספר המכתם בסוכה טז. שפירש דברי הרמב"ם וכתב, "אפשר לומר שדעתו שאם לא היו מכוונות כנגד שפת הסכך אפילו לא היו רחוקות מכנגדו אלא פחות מג' טפחים פסולה משום דהשתא צריך בה תרתי גוד אסיק ולבוד, וכיון דאין שם דופן משכנגד שפת הגג אין לנו לומר בה לבוד." הרי שנראה לספר המכתם שהפירוש בדעת הרמב"ם שאין לומר שתי הלכות, וכיון שכך הוא לשון הרמב"ם לגבי חבוט רמי, י"ל שכן הוא דעתו שם, וכדפירש השאלו לברוך. אלא כמו שיש להביא חיזוק לדברי השאלו לברוך כך יש להביא חיזוק להתבואות שמש שסבר ששפיר הוא לומר חבוט רמי ולבוד, והוא מהמאירי בסוכה טז. שכתב, "מכל מקום י"א שכל שהמחיצה רחוקה מן הסיכך, אע"פ שהיא מחיצה כשרה שהרי יש בה מחיצה עשרה, צריך מכל מקום שתהא מכוונת תחת שפת הסכך, דתירתי לא אמרינן ר"ל שנכשיר בה הרחקה מתחתיה מתורת גוד אסיק, והרחקה מצידה מתורת לבוד לא. ואף הם נסעדים בה מדבריהם של גדולי המחברים (הרמב"ם) שכתבו בזו של משלשל דפנות אם גבוהות מן הארץ עשרה אע"פ שהסכך גבוה מהם הרבה כשרה, ובלבד שיהיו מכוונות תחת שפת הסכך. ואין זה נראה כלל שכל בתוך שלשה כיוון הוא, והרי התרנו לבוד ודופן עקומה אף בכמה רוחות, וכן כל שבגוד אסיק מצד אחד ותורת לבוד מצד אחר כשר בלא שום פקפוק." הרי שלדעת המאירי מ"ש הרמב"ם "מכוון" דהיינו בתוך ג' טפחים, ודלא כספר המכתם. ולכן ה"ה יש לפרש הכי לשון הרמב"ם לגבי סכך מדובלל במה שהוא כתב, "מכוון כנגד שפת היורד", שכל שבתוך ג' טפחים נחשב מכוון, וי"ל

בקרן זוית לא עבדי אינשי." וכן הוא בשו"ע ס"שסא. הרי שאין ההלכה של פי תקרה יורד וסותם דינו כמחיצה ממש שהוא דבר סתום, אלא כצורת הפתח דהיינו שזה דומה לפתח שיש אויר באמצע והוא כפתוח. ולכן שפיר הוא לומר שאין זה בגדר של מחיצה ממש כדי לומר לבוד בצירוף הפי תקרה יורד וסותם, כיון שיש רק אויר שם שאין בו כלום וככל צורת הפתח וכמ"ש הריטב"א הנ"ל. אמנם לגבי גוד אסיק, אם כבר היתה שם מחיצה של י' מחיצה י"ל שלדעת הטור זה דומה למחיצה ממש כדי שהיא יכולה להצטרף ללבוד.

(יב) וראיתי ברעק"א הנ"ל שהוא הביא ראייה לפירוש בדעת הר"ן דלא אמרינן שתי הלכות, מעירובין ט. שכתוב שם, "רב אשי אמר משוכה והיא תלויה, והיכי דמי כגון שנעץ שתי יתידות עקומות על שני כותלי מבוי שאין בגובהן ג' ואין בעקמומיתן ג', מהו דתימא או לבוד אמרינן או חבוט אמרינן, לבוד וחבוט לא אמרינן, קמ"ל." והקשו התוספות שם בד"ה שאין, "ואם תאמר והא אמר בסוף פרק הישן (כב.) דכי יש ברחבו טפח אמר חבוט ורמי אפילו ביתר מג' וקורה דרחבה טפח נימא נמי חבוט ורמי אפילו גבוה מג'... וי"ל דהכא בעינן קורה על גבי מבוי וביתר מג' לא הוי היכר" ע"ש. וכתב על זה הרעק"א שלפי פירוש בדעת הר"ן אין להקשות קושית התוספות שכל שהוא גבוה מג' טפחים הוי בכלל ההלכה של חבוט רמי, ולא אמרינן חבוט רמי ולבוד, ובזה הוא מתרץ קושית המהרש"א שם גם כן ע"ש. וכך הוא הלשון של רעק"א שם, "ראיה לומר כשיטת הר"ן הנ"ל, ומרווח הסוגיא היטב בדגבובה יותר מג' לא מתכשר מחמת חבוט רמי כיון דלא אפשר להתחיל לדון לבוד כ"א שתדון תחילה דהקורה היא למטה מכח חבוט, וכיון דההלכה אחת יוצא מהלכה אחרת לא אמרינן וכסברת הר"ן."

ולענ"ד אין ראייה מכאן. ובתחילה יש לידע דהא דכתב הר"ן בריש פ"ק דסוכה שלגבי דופן עקומה בעינן שיהיו המחיצות מגיעות עד הסכך, אין זה סברת עצמו אלא הוא אזיל בשיטת הריטב"א שם בסוכה ד. שכתב בד"ה היתה, וז"ל "ונראין דברים דהא בשהדפנות מגיעות לסכך דאי לא, לא שייך למימר בה דופן עקומה". ולכן נראה מזה שלפי מ"ש רעק"א לפרש דעת הר"ן, ה"ה שכן י"ל לדעת הריטב"א, ולכן י"ל שאין לומר שתי ההלכות אם אחת צריכה לחברתה אף לדעת הריטב"א.

ולפי זה יש להבין דעת הריטב"א בעירובין ט. לגבי הקורה שהיא משוכה ותלויה. כתב הריטב"א בסוף דף ח:

למעלה, יש לנו הקטע של "הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה טפחים", וכן הוא במאירי ובמשניות שלנו, ודלא כבש"ס שמצינו שם שקטע זה הוא למשנה אחרת בדף יז. ולפי זה י"ל שלפי גירסת הרי"ף והרא"ש הדין של הרחיק את הסיכוך מן הדפנות הוא הוספה על הדין של מלמטה למעלה, ולכן שפיר י"ל גוד אסיק וגם לבוד.

(יא) אלא שיש להקשות על סברת הטור ממה שמצינו בערובין ח: שכתוב שם "נעץ שתי יתידות בשני כותלי מבוי מבחוץ והניח קורה על גביהן מהו, א"ל לדברי המתיר אסור לדברי האוסר מותר, רבא אמר לדברי האוסר נמי אסור בעינן קורה ע"ג מבוי וליכא". ופירש"י "לדברי המתיר. להשתמש תחת הקורה אלמא חיצון יורד וסותם אוסר כל המבוי הזה עד שיביאו קורה אחרת דאין הסתימה מחוברת לכותלים ויש אויר ביניהם והכא לאו מחיצה ממש הוא להכשיר הפסק אויר שמכאן ומכאן ע"י לבוד". וראיתי בריטב"א שם שפירש דברי רש"י וכתב, "שאלו היה מחיצה ממש יורדה משם היינו אומרים לבוד מסוף הכותלים לאותה מחיצה היורדת דהא ליכא אלא טפח בינתיים כשיעור רחב הקורה וכל הפחות מג' כלבוד דמי, אבל השתא דליכא מחיצה ממש אי אפשר לומר לבוד למטה כלפי אויר שאין בו כלום לעשות לו לבוד". ע"ש כל דבריו. נראה מזה שאף שאנו אמרינן פי תקרה יורד וסותם מ"מ אין לצרף לזה לבוד, כיון שאין מחיצה ממש שם אלא אויר בלבד. וזה קשה על הטור שלפי זה כן י"ל שאין לצרף גוד אסיק ולבוד שאין מחיצה ממש שם ע"י הגוד אסיק.

אלא נראה שיש להשיב על זה, וי"ל ששאני דין הקורה והמבוי, שהקורה היא רק רחבה טפח, ואנו קי"ל דלא אמרינן פי תקרה יורד וסותם אלא כשיש קורה רחבה ד' טפחים, ולכן מטעם זה י"ל שזה נחשב כאילו אין שם מחיצה ממש. וכן כתבו הפוסקים וכן הוא במ"ב בס"שסא. בס"ק טז. "דבעינן ד' טפחים דאז אמרינן פי תקרה יורד וסותם ולא דמי לקורת מבוי בעלמא דסגי בטפח דקורת מבוי אינו אלא להיכרא בעלמא, אבל כל היכי דבעינן מחיצה אז צריך שיהא בה דוקא ד' טפחים ואז אמרינן פ"ת יורד וסותם." ולכן שפיר י"ל שאין זה מחיצה ממש לגבי המבוי הנ"ל וכמ"ש רש"י והריטב"א, אבל עדיין י"ל שאם הקורה היא ד' טפחים אז י"ל שיש כאן מחיצה ממש ויש לומר לבוד בינה ובין הכותל. ולכן אין קושיא מזה להטור.

ועוד יש לתרץ, והוא דהא דאמרינן פי תקרה יורד וסותם הוא מטעם שזה דומה לפתח. ולכן מטעם זה לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם בזוית, וכמ"ש בעירובין צד: "דפיתחא

טפח, אלא יש רק יתדות בעלמא שאין בהם רוחב טפח. "אלא ע"י לבוד אתה נותן שם את הקורה", דהיינו שרק ע"י לבוד י"ל שיש קורה של רחבה טפח שם כדי לומר עליה חבוט רמי, אבל בלי לבוד כיון שהוא יותר מג' טפחים מן הכותל, א"א לומר חבוט רמי. כך נראה לענ"ד לפרש כוונת הריטב"א.

ויש להבין דעת הריטב"א בתירוצו זה, שיש להקשות עליו, שמה לי אם אנו לא יכולנו לומר לבוד באלכסון מן הכותל עד הקורה למעלה, הרי י"ל בתחילה חבוט רמי כדי שתהיה הקורה על הכותל ואז י"ל לבוד, ולמה פשוט לו שי"ל בתחילה לבוד קודם החבוט רמי. ונראה שהוא סבר שכן י"ל לבוד קודם חבוט רמי, שכן יש לדקדק בלשון הגמרא שכתוב שם, "לבוד וחבוט לא אמרינן קמ"ל", הרי נראה שיש לומר בתחילה לבוד ואחר כך חבוט ולא להיפך. וכן נראה מרש"י שם שפירש "ואיכא למימר לבוד מראשי הקורה ולכתלים, ואין בגובהן של יתדות ממעל לכתלים שלשה טפחים... אבל השתא בפחות משלשה אמרינן חבוט השפל כאילו מונחות על הכותל". הרי לדעת רש"י הלבד הוא בתחילה כשהקורה למעלה, ורק אחר זה אנו אמרינן חבוט, וצריך ליתן טעם לזה.

ונראה שיש לפרש את זה לפי מה שכתב הריטב"א בעירובין יד. בד"ה היו, "ואסיקנא מכיון דליכא בחד מינייהו רחב טפח לא אמרינן חבוט רמי אלא עד פחות מג' טפחים, ולעיל דאמר רב אשי פחות ג' טפחים אפילו בקורה רחב טפח בעינן שתי יתדות עקומות, שאני התם שלא היתה קורה על גב מבוי." לכאורה נראה מזה שהריטב"א תופס כעיקר תירוצו התוספות שהוא התירוצו הראשון שכתב הריטב"א בדף ח: הנ"ל, אלא נראה לענ"ד שמה שהוא כתב כאן בדף יד. הוא אף לתירוצו השני בדף ח: שהוא דעת הריטב"א עצמו. וי"ל שכיון שהקורה למעלה מן המבוי אין זה מקומה כלל וזה דומה לקורה לעיל מכ' אמות דלא אמרינן בה חבוט רמי כמ"ש הריטב"א שם בדף יד. בד"ה ובלבד, "שאיין אומרים חבוט או אחית אלא בשכל אחת מהן ראוייה שתעמוד במקומה ותתקרב חברתה מה שאין כן בזו". ולכן אף לגבי הקורה למעלה מהמבוי י"ל הכי שזה כמו במקום פסול והיא אינה ראוייה שתעמוד במקומה ולכן לא אמרינן חבוט, ולכן רק ע"י לבוד י"ל שהקורה מצטרפת לכותל, ולכן רק אחר חיבור זה של לבוד י"ל חבוט רמי, ולכן שפיר סבר הריטב"א שאין לומר חבוט קודם הלבד. ונמצא שלפי זה אין המרחק רב בין התירוצו הראשון ותירוצו השני בריטב"א בדף ח:, אלא נראה שהריטב"א

בד"ה בעינה, וז"ל "כגון שאין בגובהו ג' טפחים ואין בעקמיותם, פירש שתי יתדות עקומות כמין ד' נתונות על עובי הכתלים למעלה, והעקום שהוא גבו של ד' פונה כלפי המבוי ושתייהן פונות זו לזו, וכיון שאין בעקום ג' טפחים אמרינן לבוד וכאלו נמשכה הקורה עד כנגד הכותל, ואח"כ אומר חבוט וכאלו היא יורדת למטה דאמרינן לבוד וחבוט כדאמרינן בסמוך, וא"ת ואפילו יש בגבהן ג' נימא חבוט דהא קי"ל במסכת סוכה גבי סוכה המדובללת דכל שיש ברחבה טפח אמרינן ביה חבוט רמי ואפילו גבוה ג' טפחים והכא קורה זו רחבה טפח, ויש מתרצים דשאני הכא דבעינן היכר קורה על גב מבוי ובג' טפחים לא מינכרא דהויא על גבי מבוי כלל, ולי נראה דשאני הכא שאין הקורה שלימה אלא על ידי לבוד ובמקום דאמרינן חבוט ליכא קורה רחבה טפח ויתדות בעלמא הוא דאיכא, אלא שעל ידי לבוד אתה נותן שם את הקורה. ולענ"ד נראה מהכא ששפיר י"ל לדעת הריטב"א שאנו אמרינן שתי הלכות אף אם אחת צריכה לחברתה.

ובתחילה יש לבאר שהריטב"א לא פליג על התירוצו הראשון שהוא דעת התוספות שם, אלא הוא רק הביא תירוצו אחר לדעתו. ולפי זה נראה שאף לדעת הריטב"א התירוצו הראשון הוא נכון, ולכן ממילא י"ל שלפי תירוצו הראשון שהריטב"א לא סבר כפירוש הרעק"א הנ"ל אף שהריטב"א סבר דבעינן מחיצות המגיעות לסכך לגבי דופן עקומה בסוכה, ולכן אף י"ל הכי לדעת הר"ן שאזיל לפי שיטת הריטב"א בזה כמו שביארתי לעיל. ולכן אין ראייה מסוגיא זו דעירובין להפירוש של רעק"א, אלא אדרבה נראה מהכא שהריטב"א וזה"ר לא סברו כפירוש.

(ג) ועכשיו יש לבאר התירוצו השני של הריטב"א. ולענ"ד נראה שכך כוונתו, שבתחילה צ"ל לבוד בין הקורה לכותל כדי שתהיה הקורה שלימה, ואז אחר כך שפיר הוא לומר חבוט רמי, אבל אם הקורה רחוקה למעלה מג' טפחים מן הכותל, אז א"א לומר לבוד ונמצא שהקורה אינה שלימה ושוב א"א לומר חבוט רמי. ולפי זה כך יש לפרש לשונו, "שאיין הקורה שלימה אלא ע"י לבוד" דהיינו דבעינן קורה שלימה קודם שאנו יכולים לומר חבוט רמי. "ובמקום דאמרינן חבוט ליכא קורה רחבה טפח", דהיינו שאם הקורה יותר מג' טפחים למעלה, ואנו צריכין לומר חבוט מאותו מקום, אז כיון שא"א לומר לבוד משם להכותל כיון שהוא יותר מג' טפחים, אז מצינו שאין הקורה שלימה באותו חלק בין הקורה להכותל, ויש רק אויר שם, ולכן ליכא שם קורה רחבה טפח. "ויתדות בעלמא הוא דאיכא", דהיינו שאין לבוד שם שנחשב כסתימה ממש וכרוחב

שתי הלכות כגון גוד אסיק ולבוד, ורק אין לומר גוד אסיק ודופן עקומה שאין שם דופן ממש למעלה אלא רק אויר בלבד ואין לצרף אויר בלבד לדופן עקומה.

סימן מט.

שאלה: האם יש לתרץ קושית רעק"א על התוספות והרא"ש לגבי לבוד כשיש שני חלקים של סכך פסול של ב' טפחים ואויר פחות מג' טפחים ביניהם. ואם יש לתרץ קושית הקר"נ על פירוש המ"א בדעת התוספות והרא"ש בענין זה.

תשובה: (א) כתבו התוספות בסוכה יז. בד"ה אילו, "ומיהו היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושניים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג', איכא לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה, דשמא כיון דאויר מפסיק בינתיים לא מצטרפי, או שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין, ומיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד, דלא אמרינן לבוד להחמיר." וכן הוא ברא"ש שם דף יח. בסוף אות לג. וכן פסק מרן בשו"ע בס"ת רלב. ה. "אם יש סכך פסול ב' טפחים ועוד סכך פסול ב' טפחים ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם, יש להסתפק אם שני הפסולים מצטרפים לפסול הסוכה." ואין להקשות הלא כתבו התוספות בסוף דבריהם דלא אמרינן לבוד להחמיר, ולכן אף הכי י"ל דלא אמרינן לבוד להחמיר ואין להצטרף השני חלקים של סכך פסול, שזה אינו שמה שכתבו התוספות דלא אמרינן לבוד להחמיר דהיינו דלא אמרינן שכל מקום האויר נחשב כסכך פסול, ולכן אם המקום ב' טפחים אותו מקום כב' טפחים של סכך פסול, אבל הספק כאן הוא שאף דלא אמרינן לבוד להחמיר מ"מ שמא עדיין י"ל שאין האויר כהפסק ויש לדון השני חלקים של סכך פסול כאילו שהם זה אצל זה, דהיינו שיש עכשיו ד' טפחים והסוכה פסולה. וכן פירש המ"א בס"ק ה. "נהי דאמרינן דחשוב כאלו שניהם סמוכים זה לזה, מ"מ לא אמרינן שהוא כמפורד וסתום בסכך פסול." ע"ש.

וראיתי בתשובת רעק"א בפסקים יב. בשולי המכתב שהוא הקשה על דין זה וכתב, "ואני בעניי לא הבנתי דהא י"ל בפשוטו דאויר טפח היה גם כן ראוי לחוץ בסוכה כיון דיש הפסק אויר ביניהם, אלא דאתינן עלה מדין לבוד ולמ"ד אין לבוד באמצע משמע באמת דאפילו בסוכה גדולה פוסל אויר באמצע פחות מג' טפחים, אלא לדידן

הוסיף על דברי התוספות מדעתו להסביר הדין ביותר ביאור ובקצת שינוי.

ולכאורה נראה שיש לפרש התירוץ השני של הריטב"א באופן אחר, ובזה יש סיעתא לסברת רעק"א הנ"ל. והוא שמ"ש הריטב"א "ובמקום דאמרינן חבוט ליכא קורה רחבה טפח", המקום החבוט הוא אינו המקום שאנו מתחילים לומר החבוט, דהיינו מלמעלה כמו שפירשתי לעיל, אלא הוא המקום של סוף החבוט, דהיינו על גב הכותל ממש. ולכן הכי י"ל שאחר גמירת החבוט למטה הלא עדיין יש רק אויר שם בכל מקום של הקורה, ועוד אף ע"י חבוט למטה הקורה אינה שלימה, אלא בעינן לבוד גם כן להשלים הקורה עד הכותל, וכיון שאין הקורה ממש שם לא מועיל לבוד, ולכן מצינו דלא אמרינן שתי הלכות אם אחת צריכה לחברתה, וכמו שפירש לנו הרעק"א הנ"ל.

ולענ"ד פירוש זה אינו מובן, שהלא מצינו שחבוט רמי נחשב כלבוד, דהיינו שכמו שבלבוד אנו אמרינן שזה נחשב כאילו המקום סתום ממש עד שיהיה המקום ראוי להצטרף ולהשלים השיעור של סוכה, כמו כן הוא לגבי חבוט רמי לגבי סוכה י"ל שהסכך למעלה מג' טפחים מצטרף להסכך למטה והוא יכול להשלים השיעור של סוכה שהוא ז' טפחים. ולכן מצינו שחבוט רמי הוא נחשב כממש, ודלא כגוד אסיק שאינו משלים לשיעור של סוכה כדביארתי לעיל. ולכן לפי זה יש להבין מ"ש הריטב"א הנ"ל שכתב, "ובמקום דאמרינן חבוט ליכא קורה רחבה טפח", הלא עדיין יש שיעור של טפח ע"י חבוט רמי, וכמו שמצינו בלבוד שהוא דבר ממשי. ולכן אם אמרינן חבוט ודאי יש שיעור של טפח שם גם כן. ולכן נראה לענ"ד שאין להלום פירוש זה בלשון הריטב"א אלא כדפירשתי בתחילה הוא העיקר.

(יד) **מצינו** לפי זה ששפיר י"ל לדעת הריטב"א שי"ל שתי הלכות אף שאחת צריכה לחברתה, ובפרט לפי מ"ש בעירבין יד. הנ"ל, שהוא תופס שיטת התוספות כעיקר, ולכן אף לגבי סוכה י"ל שמ"ש הריטב"א דבעינן מחיצות מגיעות לסכך כדי לומר דופן עקומה, אין זה משום שאין לומר שתי הלכות אלא משום שאויר של ג' טפחים ויותר פסול בדופן עקומה. ולכן כיון שהר"ן אזיל בשיטת הריטב"א שפיר הוא לומר שכן הוא סברת הר"ן ודלא כפירש הרעק"א בזה.

ולכן לפי זה נסתלקה קושית הרעק"א מעל מרן והמ"א, ונראה שהעיקר בזה כהבכורי יעקב הנ"ל. ולכן שפיר י"ל

ויש להסביר את זה, שכל טעם דבעינן ד' טפחים לסכך פסול הוא מפני שזה בגדר של חשיבות, כמ"ש רש"י בסוכה יז: "דבכל מקום חשובין ד' טפחים להיות מקום חשוב לעצמו" וכן הוא כתב שם, "באמצע בארבעה. דמקום חשוב הוא להפליג ולחוץ". ולכן י"ל שפחות מזה אינו חשוב והוא נתבטל. וכן מצינו שיש מחלוקת בין הרז"ה והראב"ד, שלרז"ה מותר לאכול ולישן תחת הסכך פסול של פחות מד' טפחים, ולדעת הראב"ד זה מותר רק בפחות מג' טפחים, כמבואר בב"י בס"ת רלב. בשם הר"ן. הרי סכך פסול של ב' טפחים נחשב כנתבטל לכו"ע בתוך הסכך כשר.

וכן מצינו לגבי נויי סוכה בסוכה י: דמכשיר עד הפלגת ד' טפחים, וכתב הרא"ש שם, "ויש לומר דדוקא בנויי סוכה הוא דמכשיר הפלגת ד' כיון דלנוי עבידי גבי סוכה בטילי, אבל סכך פסול דלא עביד לנוי אפילו לסכך הכשר פסולה" ע"ש. ויש להסביר את זה, וי"ל שכיון שהנויי סוכה הם לצורך סוכה, הם חשובים כטפל לגבי הסוכה ונתבטלו, אבל סכך פסול אינו לשם מצוה סוכה ולכן הוא אינו נתבטל, אבל כל זה כשיש ד' טפחים לסכך פסול ויש לו חשיבות, אבל בפחות מזה שאין חשיבות שפיר י"ל שיש ביטול לסכך פסול כמו לגבי נויי סוכה.

ואין להקשות על זה ממ"ש מרן בשו"ע ס"ת רכו. א. לגבי הסוכה תחת האילן, "אבל אם אין הסוכה צלחה מרובה מחמתה אלא ע"י האילן צריך שישפיל הענפים ויערבה עם הסכך שלא יהיו ניכרים ויהא סכך רבה עליהם ומבטלן". הרי נראה מזה דלא אמרינן ביטול לגבי הסכך אלא כהפסול אינו ניכר, ודלא כנר"ד. אלא אין זו קושיא שהמקור לזה הוא רש"י והתוספות בסוכה טז, וכתבו התוספות שם, "ותדע דגבי מקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה מכשירין לקמן (דף טו.) בשיש ריוח ביניהן כמותן, ואע"ג דלא מהני בהו חבטה לבטל ברוב כיון דמינכרין ולא מיערבן דהאי לחודיא קאי והאי לחודיא קאי ולא אמרינן דתפסול משום מצטרף סכך פסול דכיון דכי שקלת ליה סגי בכשר". הרי בעינן ביטול שאינו ניכר רק אם סמכין על הסכך פסול להכשיר את הסוכה כיון שבלי סכך הפסול חמתה מרובה מצלתה, אבל אם לא בעינן סכך הפסול להכשיר את הסוכה שפיר אמרינן שסכך הפסול נתבטל לגבי סכך הכשר אף אם סכך הפסול עדיין ניכר, וכמו שמצינו לגבי נויי סוכה הנ"ל. ולפי זה יש להבין מ"ש רש"י שם, "בשחבטן. השפיל ענפיו למטה מעורבין עם סכך כשר ואין נראין בעין, וסכך כשר רבה עליו ומבטלה, דמדאורייתא כל מילי בטל ברובא כדתנן במתני' (לקמן יא.) אם היה סיכוך מרובה מהן כשרה". ויש

כשר מטעם לבוד, וכן בב' טפחים סכך פסול ואויר ב' טפחים דאין מצטרפים י"ל גם כן מטעם לבוד כאלו ב' טפחים דפסול דבוק בסכך כשר ואין כאן הפסק, או דממלאים האויר מסכך כשר שבצידו, וכן אם הב' טפחים אויר בצד הדופן ואח"כ לצד הסוכה ב' טפחים סכך פסול אמרינן לבוד דהדופן סמכין לסכך פסול, וא"כ בנדון זה דאויר מפסיק בין הסכך פסול דד"ט הא אין לנו מקום הכשר דלבוד, דהא אם באת לדון דהוי לבוד ממילא איכא שיעור סכך פסול בד' טפחים, ובלא לבוד האויר לחודא חוצץ. ולומר באמת דבלאו לבוד אינו חשוב אויר פחות מג' טפחים להפסיק ולחצוץ ולמ"ד אין לבוד באמצע דפוסל היינו רק בסוכה קטנה, הא לכאורה א"א לומר דגם בסוכה קטנה ליתכשר בלא לבוד דהא בסכך פסול פחות מג' טפחים כשר בסוכה קטנה אף דאין שייך לבוד מ"מ משלים לשיעור סוכה, א"כ הא דאויר פחות מב' טפחים אין משלים לשיעור סוכה היינו דחוצץ ומפסיק, א"כ ממילא גם בסוכה גדולה פסולה, ומוכרח דכל עיקר הכשירו דאויר פחות מג' טפחים רק מדין לבוד הוא, וקשה כנ"ל וצע"ג. כל זה דברי רעק"א שם.

הרי מצינו שיש מחלוקת בסוכה יח. אם אמרינן לבוד באמצע הסכך, ולמ"ד דלא אמרינן לבוד אויר פחות מג' טפחים הוא הפסק והסוכה פסולה, ולמ"ד דאמרינן לבוד באמצע מסכים שאויר פחות מג' הוא הפסק, אלא כיון דאמרינן לבוד האויר הוא כסתום מסכך כשר ואין כאן הפסק. ולפי זה לגבי נדון התוספות, כשיש שני חלקים של סכך פסול וכל חלק ב' טפחים ויש אויר פחות מג' ביניהם, י"ל ממה נפשך שהוא פסול, שאם אמרינן שבזה י"ל שהשני חלקים של סכך פסול נחשבים כזה דבוק בזה, הרי הוא פסול כיון שיש ד' טפחים של סכך פסול, ואם אמרינן שאין זה כסתום אלא שהאויר נשאר שם, מ"מ אויר פחות מג' הוא הפסק לכו"ע והסוכה פסולה ולא מועיל כאן לבוד שהרי הוא לבוד מסכך פסול. ולכן ודאי שסוכה זו פסולה.

ב) ולענ"ד יש להשיב על קושיא זו, ונראה שאם אמרינן שהאויר של ג' טפחים הוא כהפסק בין השני חלקים של סכך פסול של ב' טפחים, אז י"ל שכל חלק של סכך פסול נתבטל בסכך שהוא סמוך לו, וא"כ מצינו שהאויר הוא כנגד סכך כשר בשני צדין שהרי נתבטל הסכך פסול כנגדו, ולכן כשאומרים לבוד לסתום מקום האויר, ממילא הוא לבוד מסכך כשר, והסוכה כשרה. ואין זה לבוד מסכך פסול, ודלא כסברת רעק"א. כך נראה לפרש כוונת התוספות.

ג) **אלא** עדיין יש להקשות על זה ממ"ש התוספות הנ"ל בסוכה יז. "ומיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לד' במה שחושבו כסתום מחמת לבוד, דלא אמרינן לבוד להחמיר." והלא לפי מה שביארתי שאם יש סכך פסול פחות מד' הוא נתבטל בסכך כשר, הרי אף בלי הטעם של "לא אמרינן לבוד להחמיר", יש להתיר כיון שהסכך פסול נתבטל, והלא הוי להתוספות לכתוב שנדון זה כשר כיון שהסכך פסול פחות מד' טפחים נתבטל, ולא בעינן הטעם של לא אמרינן לבוד להחמיר. אלא י"ל כזה, שלכאורה נראה שבתחילה יש מקום לומר לבוד להחמיר, וע"י זה מצינו שיש סכך פסול יותר מד' טפחים, וא"כ מצינו שסכך פסול זה אינו נתבטל בסכך כשר. אלא דסברו התוספות שזה אינו כיון דלא אמרינן לבוד להחמיר, ולכן מצינו שנשאר כאן רק סכך פסול פחות מד' טפחים, ולכן סכך פסול זה נתבטל, והסוכה כשרה. ולכן אף בנדון דידן כשיש שני חלקים של סכך פסול של ב' טפחים ואויר פחות מג' ביניהם, כך י"ל שאם אמרינן בתחילה שהאויר נשאר כהפסק שם, אז כיון שאנו קי"ל דלא אמרינן לבוד להחמיר עדיין האויר נשאר שם, ולכן ממילא הסכך פסול נתבטל בסכך כשר, וא"כ שוב י"ל לבוד לקולא דהיינו שהסכך כשר סותם האויר ולא נשאר שום הפסק, והסוכה כשרה. או י"ל בנד"ד ששמא בתחילה אמרינן שזה כמו שאין אויר ביניהם ואז יש סכך פסול שהוא חשוב והסוכה פסולה. ואף שנראה מהתוספות שבתחילה י"ל לבוד אם לא דאמרינן שאין לבוד להחמיר, ולכן אף בנד"ד י"ל בתחילה שהשני חלקים של סכך פסול הם כדבוקים זה לזה, ואין להסתפק בזה, וממילא הסוכה פסולה בתורת ודאי, עדיין י"ל שהתוספות נסתפק בזה ששמא יש לחלק בין לבוד ממש שהאויר נחשב כשהוא מלא מסכך פסול שזה אמרינן בתחילה לולא דלא אמרינן לבוד להחמיר, משא"כ כשאנו אמרינן שהם רק כזה דבוק בזה, שמא באופן כזה אנו אמרינן בתחילה שהסכך פסול נתבטל ולכן ממילא הסוכה כשרה. ולכן הניח התוספות דין זה בגדר של ספק.

הרי מצינו שיש לתרץ קושית רעק"א על התוספות, ודברי התוספות והרא"ש שרירין וקיימין.

ד) **ועכשיו** יש לדון בדברי הקרבן נתנאל בס"תקב. שהקשה על המ"א בס"ת"רלב. הנ"ל (באות א.) שכתב שמ"ש התוספות והרא"ש דלא אמרינן לבוד להחמיר הוא דוקא לומר שלא אמרינן שהאויר נחשב כסתום מסכך פסול עד שסתימה זו מצטרפת לשיעור פסול של ד' טפחים, אלא הם מודים שאולי יש לומר לבוד באופן שסכך פסול זה נחשב

להקשות על זה, שהלא כתוב במשנה (יא.) "הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס, וסיכך על גבה פסולה, ואם היה סיכוך הרבה מהן... כשרה." ופירש"י שם הטעם הוא מפני ביטול ברוב. הרי נראה מכאן שאף שעדיין יש להכיר עלי הגפן או הקיסוס בתוך שאר ענפים ועלים משאר אילנות של סכך כשר, שאין זה דומה לזה, מ"מ עדיין אמרינן בזה ביטול ברוב. ולכן צ"ל כמו שפירשתי בשם התוספות שכאן איירי שלא בעינן הגפן והדלעת והקיסוס להכשיר את הסכך כיון שיש הרבה סכך כשר, ולכן אף אם סכך הפסול ניכר הוא מותר ויש ביטול. ולכן מ"ש רש"י הנ"ל בדף ט: דבעינן אינו ניכר י"ל שזה דוקא אם אנו סומכין על הסכך פסול להכשיר את הסוכה וכמו שכתבו התוספות. (ועיין עוד ברש"י טו: לגבי השפודין, ומ"ש הערוך לגר בסוכה ט: לגבי הדין של ביטול.) ולכן שפיר אמרינן בנד"ד שבסכך פסול של ב' טפחים נתבטל לגבי הסכך כשר אף שהוא עדיין ניכר.

ויש להסביר את זה, למה אמרינן ביטול לגבי סכך פסול אף שהוא ניכר, דהיינו שאין כאן ביטול כגון ביטול ברוב באיסורים דבעינן שהאיסור יהיה אינו ניכר, אלא כאן הביטול כמו שמצינו שהטפל נתבטל לגבי העיקר, ולכן בזה הכל תלוי בחשיבות, ולא על אם הוא ניכר או לא. וזה כמו שמצינו לגבי דיני ברכות שהטפל נתבטל לגבי העיקר, וכן זה דומה למ"ש בסוכה טו. לגבי תקרה, "במאי פליגי בביטולי תקרה קא מיפלגי", דהיינו הביטול כאן הוא ביטול מתורת תקרה, אף שהוא עדיין ניכר. וכן לגבי מה שמצינו בסוכה ד. "תבן וביטלו הוי מיעוט", דהיינו בטל דעתו ממנו לשמש בו בתורת תבן, ושוב אין לו החשיבות של תבן. ולכן ה"ה לגבי סכך פסול של פחות מד' טפחים י"ל הכי, שכיון שאין לו חשיבות הוא נתבטל לגבי הסכך כשר אף שהוא עדיין ניכר.

ולפי זה כיון שסכך הפסול של ב' טפחים נתבטל לגבי סכך הכשר, כדאמרינן לבוד ממילא הוא סכך כשר, ולכן שפיר סברו התוספות והרא"ש והשו"ע שיש מקום לומר שאולי הסוכה כשרה.

מ"מ נסתפקו התוספות בזה, ששמא י"ל בתחילה שאין האויר של פחות מג' טפחים חשוב כלל וי"ל שבזה השני חלקים של ב' טפחים של סכך פסול, הם כדבוקים זה לזה, ולכן ממילא הם ד' טפחים, ויש כאן חשיבות ואין ביטול, והסוכה פסולה. או י"ל בתחילה שהסכך פסול נתבטל בסכך כשר כדביארתי והסוכה כשרה. ולפי זה מ"ש התוספות אתי שפיר ואין להקשות עליהם.

כרבינא לקולא, הלא יש פעמים שדעת רבינא היא שכשיש לבוד באמצע הוא לחומרא כנד"ד וכדביאר הקר"נ, ולכן איך כתבו הרי"ף והרא"ש כלל זה, והלא הוא דומה להא דע"ז הנ"ל וכמ"ש הר"ן. ולכן נראה שכבר סברו הרי"ף והרא"ש דלא אמרינן לבוד לחומרא ודלא כהקר"נ, ולכן נשאר רק הדין אם אמרינן לבוד לקולא באמצע הסכך ולכן שפיר הוא לומר שהלכה כרבינא בזה כיון שכל הענין כאן הוא רק לגבי דבר שהוא לקולא. ולכן נשארת קושיית המ"א שהלא מצינו שיש מקומות שאנו אמרינן לבוד לחומרא, ועל זה הוא תירץ שיש לחלק ולומר "נהי דאמרינן דחשוב כאלו שניהם סמוכים זה לזה מ"מ לא אמרינן שהוא כמפורד וסתום בסכך פסול" ע"ש.

ולפי זה נראה שעדיין יש לפרש כהמ"א ואין להקשות עליו קושיית הקר"נ.

סימן נ.

שאלה: האם מותר לסכך בוילון של קנים כשהקנים נקשרים יחד בחוטיץ של כותנה או אריג.

תשובה: (א) כבר כתבתי בח"א ס"ק. שמותר לסכך בוילון של קנים, וכעת נשאלתי אם יש לחוש אם הקנים נקשרים ע"י חוטיץ של כותנה או אריג, אם זה פסול או לא.

כתב מרן בס"תרכט. ד. "סיככה בפשתן כשלא נידק ולא נפיץ כשרה דעץ בעלמא הוא, אבל אם נידק ונפיץ פסולה." וכל זה פסול מדרבנן, ולדעת הרמב"ם בהל" סוכה פ"ה הל"ד. הוא מפני שאין צורתו עומדת עליו ונראה כאינו גדולי קרקע. ולפי זה נראה שאף בכותנה יש פסול מטעם זה כמ"ש המ"א בס"ק ג. בשם הב"ח לגבי צמר גפן וקנבוס. ולדעת הראב"ד הטעם הוא מפני שהפשתן ראוי ליתנו בכרים וכסתות וראוי לקבל טומאה ע"י דבר אחר, ולכן ה"ה בנד"ד יש לפסול הכותנה. אמנם לדעת התוספות בסוכה יב: הפסול הוא רק לגבי צמר ופשתן כיון שהם ראויים לקבל טומאת נגעים, משא"כ בשאר מינים שאינם מקבלים טומאת נגעים כמבואר במחצית השקל שם. ולכן לשיטה זו יש להתיר בנד"ד החוטיץ של כותנה.

ולכאורה יש להקשות על הב"ח והמ"א שכתבו שלדעת הרמב"ם והראב"ד אף בשאר מינים כגון צמר גפן וקנבוס יש לפסול, שהלא יש כלל בדינו שאין להוסיף על גזרות רבותינו, וכבר כתב הרב המגיד בהל"ח חמץ ומצה פ"ה.

כסמוך וקרוב ממש לסכך פסול אחר בלי הפסק. וכתב הקר"נ, "וקשה לי טובא דמקודם לזה מסתפק הרא"ש אם יש סכך פסול ב' טפחים מזה ומזה ואויר פחות מג' מפסיק אם מצטרף הסכך פסול או לא, וקשה ספיקתו פשיטא דמצטרפין דאמרינן לבוד אלא ע"כ דס"ל להרא"ש והטור דאפילו להיות שניהם סמוכים זה לזה על ידי לבוד לא אמרינן לבוד להחמיר". ולענ"ד נראה שיש להשיב על דבריו, שהוא אינו פשוט דמצטרפין ששמא י"ל בתחילה שהסכך פסול נתבטל לגבי הסכך כשר כדביארתי לעיל ולכן ממילא כדאמרינן לבוד הוא מסכך כשר, או ששמא לא אמרינן הכי אלא י"ל בתחילה שהסכך פסול נחשב זה אצל זה וממילא יש ד' טפחים שהוא דבר חשוב שאינו מתבטל.

ועוד כתב שם הקר"נ לפרש פירושו בדעת הרא"ש הנ"ל, "ועוד נראה דודאי מן הצד אמרינן לבוד אפילו לחומרא רק באמצע פסק הרא"ש דלא אמרינן לבוד לחומרא דהא דאמרינן לבוד באמצע היינו מטעם דאמרינן הלכתא כרבינא לקולא משא"כ אם הלבד לחומרא הלכתא כרב אחא שהוא לקולא בכה"ג. ע"ש. דהיינו שיש מחלוקת בסוכה יח. שכתוב שם, "אבל באמצע פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר יש לבוד באמצע וחד אמר אין לבוד באמצע". ע"ש. ויש כלל בדינו "דקי"ל דכל היכא דפליגי רב אחא ורבינא רב אחא לחומרא ורבינא לקולא והלכתא כרבינא לקולא", כמ"ש הרי"ף והרא"ש שם. ועל זה סבר הקר"נ שאם הוא באופן שרבינא לחומרא ורב אחא לקולא אז יש לפסוק כרב אחא, ולכן אם יש לומר לקולא אין לבוד באמצע אז יש לומר כן. ולפי זה בנד"ד לגבי שני חלקים של סכך פסול והאויר של פחות מג' טפחים באמצע, יש מקום לומר לקולא שאין לבוד באמצע כלל כרב אחא, ואין לצרפם והסוכה כשרה. אלא לפי זה עדיין יש להקשות על הקר"נ מה שהוא הקשה על המ"א, דהיינו הוא פשיטא ומה הוא מקום לספק של הרא"ש, שהלא כיון שבזה ההלכה כרב אחא ודאי אין לצרף שני החלקים, והסוכה כשרה.

ועוד יש להקשות על הקר"נ, והוא מדברי הר"ן בע"ז כו: לגבי מ"ש שם "פליגי רב אחא ורבינא חד אמר לתיאבון מומר להכעיס מין הוי, וחד אמר אפילו להכעיס נמי מומר". וכתב הר"ן "ולענין הלכה כיון דרב אחא ורבינא פליגי בהא מילתא וליכא לאכרועי ביניהו מידי דאע"ג דכל רב אחא ורבינא הלכה כדברי המיקל בהא מילתא שייכי בה קולי וחומרי, וחזינן רבי יוחנן דאמר מין הוא... קי"ל כוותיה" ע"ש. הרי שאם "שייכי בה קולי וחומרי" לא אמרינן הכלל שהלכה כרבינא לקולא. ולפי זה יש להקשות על הרי"ף והרא"ש בסוכה יח. הנ"ל שכתבו שהלכה

כיון שאין כל המעמיד מהחוטין אין לפסול הסכך משום החוטין.

ג) ועכשיו יש לדון אם אין בוילון זה חוטין בלבד אלא אריג. וראיתי באגרות משה או"ח ח"א ס"קעז. שדן בזה וכתב, "ומפורש בכמה מקומות שבשביל האריג טמא כל הכלי אף שלא היה טמא מצד עצמו עיין בפ"ג מעדיות מ"ה גבי קלע שבית קבול שלה ארוג טמא אף לר" דוסא בן הורכנס שבשל עור מטהר משום שאין להקלע טומאה מצד עצמה, עיין בפי' ראב"ד שם דמ"מ בשביל האריג טמא הכל, ובפ"כג. מכלים מ"ה החרם טמא מפני הזוטו שהוא אריג ע"ש ברע"ב ובתפא"י, ובביצה כג: ברחיים של פלפלין האמצעית טמא משום כלי כברה ולפרש"י התם טמא כל הרחים בשבילה ע"ש. וא"כ גם הוילון של עץ שהוא רק פשוטי כלי עץ יטמא מפני האריג המחזיק העצים, וממילא פסולים לסכך מדינא, ואף אחרי שיתרם כמו בלאי כלים שפסולין לסכך." הרי הסכך פסול משום האריג.

ולענ"ד נראה שיש לחלק, ויש לדון בטעם שכל הכלי טמא בשביל האריג, ואין לומר שזה מפני שהאריג הוא מעמיד ולדעת רבנן בכלי אזלינן אחר המעמיד כמ"ש בשבת ס. וברמב"ם הל' כלים פ"ד הל' ה. ו., שזה אינו שנראה שבאריג אף שהוא אינו המעמיד עדיין כל הכלי טמא כנראה מהדין של קלע בעדיות הנ"ל, וכן לגבי הזוטו בכלים פ"כג. מ"ה. אלא צ"ל שהטעם הוא מפני שאריג טמא משום בגד, וכל מה שמחובר לו נחשב כשהוא טפל להבגד ובכלל הבגד. אמנם נראה שזה דוקא אם מה שהוא מחובר לאריג הוא ממין בגד כגון צמר או פשתן או עור, שבה שפיר י"ל שאף אלו בכלל בגד והם טפל לאריג, וכן הוא בקלע ששאר הקלע הוא מעור, וכן לגבי הזוטו החרם הוא מחוטין ברשת, אבל נראה שכשאר הכלי נעשה מעצים שאינם בכלל בגד, אז י"ל שאין העצים טפל לאריג, ולכן אין לומר שכל הכלי טמא בשביל האריג. וכן הוא בנד"ד שאין לומר שהקנים הם טמאים בשביל האריג. ואף שמצינו בביצה כג: ברחים של פלפלין, שלדעת רש"י האמצעית אע"ג שהיא של עץ ואין לה בית קיבול, מ"מ גזרו עליה משום אריג. ולכן אף כל הרחים טמא, מ"מ אין ללמוד מזה שאף דבר שאינו בגד טמא משום האריג, ששאני כאן כיון שכך היא הגזירה דהיינו שכיון שהכברה היא אריג מעץ גזרו רבותינו עליה אטו בגד, ולכן כיון שאם יש אריג אף כל הכלי טמא אם הוא של מיני בגד כגון חוטין או עור, כמו כן לגבי רחיים זה שאם העצים טמאים אף שאר הרחיים טמא, וזו היא הגזירה לדעת רש"י, אבל

הל"כ. "ואני אומר אין לנו לגזור גזרות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל." וכתב הב"י באו"ח ס"תסב. בד"ה ומ"ש רבינו, "אין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים." וכבר האריכו האחרונים בזה. עיין מה שכתבתי בח"א ס"קיה. אות יב. בד"ה ועוד. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שכיון שגזרו רבותינו על פשתן אין לנו להוסיף על זה כדי לפסול אף קנבוס וצמר גפן. ולכן אף לדעת הרמב"ם והראב"ד יש להתיר. אמנם זה אינו, שכבר כתב הרמב"ם הנ"ל "מסככין בחבלים של סיב ושל חלף וכיוצא בהן, שהרי צורתן עומד ואין החבלים כלים." משמע מלשון זה שאם הוא מין אחר מפתן ואין צורתן עומד עדיין יש פסול. ולכן צ"ל שגזירה זו בתחילה הוי על כל מין שאין צורתו עומדת עליו, וכמבואר בב"ח ומ"א הנ"ל.

מ"מ כל זה כשכל הסכך הוא מפתן וכדומה, אבל בנד"ד שיש רק קצת חוטין ורוב הסכך הוא מקנים אין לפסול. אלא יש להקשות על זה שהלא הוא מעמיד הסכך בדבר פסול. ולדעת ר"י יהודה בסוכה כא: יש לאסור. מ"מ מצינו שמרן בס"תלר. יג. התיר, ועיין בכה"ח שם אות חפ. ובשער הציון שם בס"ק ס. ועוד לדעת הריטב"א בסוכה יא: בד"ה ואם, וכא: בד"ה וחד אמר, אף לר"י אין לפסול בדבר שהוא רק פסול מדרבנן, ולכן לכו"ע יש להתיר בנד"ד.

ב) ולענ"ד יש להוסיף טעם אחר להתיר מסברה, שכל הטעם שאין להעמיד סוכה בדבר שמקבל טומאה הוא מפני "דכשם שאין מסככין בדבר המקבל טומאה, כך אין מעמידין בו משום גזירה" כמבואר בר"ן שם. ויש לדון בזה, שמצינו שאין לפסול כל הסכך כולו כשיש בו רק דבר פסול של ד"ט על ד"ט (שאין לפסול כל הסכך אלא כשהסכך פסול הוא הולך לכל אורך הסוכה). ויש לחקור, שהלא יש לגזור בזה שמא מסככין כל הסכך בדבר פסול, אלא לא מצינו גזירה כזו, ולא אמרינן שיש לגזור על המיעוט שהוא סכך פסול אטו הרוב שהוא כשר. ואם לא מצינו גזירה כזו בסכך עצמו ק"ו שאין גזירה כזו במעמיד. ולכן נראה שאף למעמיד הסכך בדבר שמקבל טומאה אין לגזור שמא מסככין בו אם רק מיעוט המעמיד הוא מקבל טומאה, אלא רק כשכל המעמיד הוא דבר שמקבל טומאה יש לגזור לדעת ר"י, והראשונים שפסקו כוותיה. ולכן בנד"ד אין כל מעמיד הקנים אלו בחוטין, שהלא הקנים הם מונחים גם על דופני הסוכה או על קנים אחרים שהם מונחים מדופן זה לדופן אחר כדי להניח הוילון עליהם. ואין חשש בהם משום מעמיד בדבר שמקבל טומאה. ולכן

הקנים, שאם אין שם קנים החוט יהיה נכרך על עצמו וא"א להחוט להמשיך מצד זה לצד אחר, אבל ע"י הקנים החוט יכול להמשיך מצד אחד של הוילון לצד אחר, ולכן מצינו שכמו שהחוט הוא מעמיד להקנים כמו כן הקנים הם מעמיד להחוט, ולכן אם אמרין שאזלינן אחר המעמיד הלא שניהם מעמידים, ולכן ממילא יש לאזיל אחר הרוב שהוא הקנים.

ועוד י"ל בזה, והוא שנראה לענ"ד שהרמב"ם לא סבר הדין של מעמיד, אלא העיקר אצלו הוא מה משמש למה, וכיון שי"ל שהחוטים משמשים להקנים אז הקנים הם העיקר ואין לחוש להחוטים. וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בהל" כלים פ"ד הל"ה. וז"ל "העושה כלי מקצתו מן העץ ומקצתו מן המתכת, אם היה העץ משמש המתכת מקבל טומאה, ואם היתה המתכת משמשת את העץ הכל טהור, כיצד מפתח של עץ ושיניו ממתכת, אפילו שן אחד, הרי זה מקבל טומאה, היתה היא ממתכת ושיניים שלו מעץ הכל טהור". ויש לדון בזה, שהלא הגוף של מפתח הוא מעמיד לשיניו, שהמפתח אוהז בחוזק את שיניו כדי שהאיש יוכל לפתוח הדלת. אלא שאין לחוש למעמיד, אלא העיקר הוא מה משמש למה, ולכן כיון שגוף המפתח משמש לשיניו צ"ל ששיניו הם העיקר. וכן הוא בהל"ט. שם וז"ל "וכן מקל שקבע בו מסמרים כדי להכות בו מקבל טומאה, שנמצא העץ משמש את המתכת." הרי אף שהעץ הוא מעמיד להמסמר, שהמסמר נתחב בתוך העץ, וע"י כן המסמר נקבע בעץ, מ"מ עדיין המסמר הוא העיקר, כיון שהעץ משמש להמסמר. ומקורו של הרמב"ם במשנה בכלים בפ"ג. ולא נזכר שם כלל הענין של מעמיד אלא רק הענין של משמש. ואף שמצינו בשבת נט: שכתוב שם, "דתניא היא של מתכת וחותרה של אלמוג טמאה, היא של אלמוג וחותרה של מתכת טהורה, ורבי נחמיה מטמא שהיה רבי נחמיה אומר בטבעת הלך אחר חותרה, בעול הלך אחר סמלוניו, בקולב הלך אחר מסמרותיו, בסולם הלך אחר שליבותיו, בערסי הלך אחר שלשלותיו, וחכמים אומרים הכל הולך אחר המעמיד." והוא מהתוספתא דכלים ב"מ פ"ג. ע"ש. מ"מ נראה שהרמב"ם סבר שמה שכתוב במשנה בכלים פליג על התוספתא, שנראה מהמשנה שהעיקר הוא מה משמש למה, ולכן י"ל שלגבי הסולם כיון שצדדי הסולם משמשים לשליבותיו יש לאזיל אחר שליבותיו, ודלא כהתוספתא לדעת החכמים. וגם לגבי הקולב לדעת חכמים שפליגי על ר" נחמיה העץ הוא העיקר שהוא המעמיד, כמו שפירש"י שם, "קולב הוא כמין עמוד... ומסמרין תחובין בו ותולין בהן אבנטים ורצועות למכור." ומאי שנא זה ממ"ש הרמב"ם "וכן מקל

כשארין גזירה כזו, אין לומר שכשיש אריג אף שאר הכלי טמא אם שאר הכלי הוא מעץ שאינו ממין בגד.

ולכאורה נראה שיש להביא ראיה לזה ממ"ש הרמב"ם בהל" כלים פ"כב הל"ג. וז"ל "והחרם מקבל טומאה מפני זוטו, מפני שעניי אותה השבכה דקין ביותר והרי היא כבגד". וכתב הערוך השולחן העתיד בהל" כלים ס"רכד. אות טו. על דברי הרמב"ם, "נראה לי כוונתו, דלכאורה הוא עצם השבכה שהוא החרם גדול הרבה יותר מהזוטו, ואין יחול עליו שם כלי מפני הזוטו, ולזה אומר מפני שהם דקים ביותר ונראין כבגד בעצמם גם כן רק מפני שהן מנוקבין, ולכן כשיש בית קיבול בקצהו חל על כולו שם בגד." הרי נראה מזה שמה דאמרין שכל הכלי טמא אף שיש רק קצת אריג, הוא רק מפני ששאר הכלי נראה כבגד כדביארתי לעיל. ולענ"ד כן הוא, אבל אין ללמוד זה מדברי הרמב"ם הנ"ל, שמ"ש הרמב"ם "מפני שעניי אותה השבכה דקין ביותר והרי היא כבגד", הוא לא שייך להחרם כמו שהבין הערוך השולחן העתיד, אלא הוא שייך להזוטו, דהיינו כיון שזוטו כבגד אף החרם טמא. וכן יש לדקדק בפירושו המשניות להרמב"ם בכלים פ"כח. מ"ט. שכתב, "ומן זוטו. מן הרשת דומה לבגד." הרי הזוטו אינו בגד ממש אלא דומה לבגד, וזה מ"ש בהל" כלים "והרי היא כבגד", בכף הדמיון. וכן יש ללמוד מהרא"ש שם פ"כג. שכתב, "חרם מלשון מצודים וחרמים והוא מעין שבכה וצדין בה דגים ונקביה רחבים, אלא שבאמצעיתה נקבים דקים וארוגה כמו בגד ונקרא זוטו" ע"ש. הרי מ"ש הרמב"ם "שעניי אותה שבכה דקין ביותר", הוא שייך לזוטו שיש לו נקבים דקים כמ"ש הרא"ש. ולכן אין להביא ראיה מהרמב"ם שאף החרם צריך לדמות לבגד כמ"ש הערוך השולחן העתיד. אלא י"ל אף שאין ראיה מלשון זה של הרמב"ם, מ"מ סברה נכונה היא, וי"ל שכל הכלי טמא מפני האריג רק כששאר הכלי דומה לבגד, דהיינו שהוא ממין בגד כמו חוטיין או עור וכדומה, אבל אם שאר הכלי הוא מעצים אין לומר ששאר הכלי טמא משום זה, שאין עושין בגדים מעצים. ולכן אף בנד"ד אין לומר שכל הקנים טמאים משום האריג.

(ד) **ועוד** י"ל בנד"ד, שאין לומר שכיון שכל הקנים דקים מחוברים ע"י החוטיין או האריג, אז החוטיין או האריג הם כמעמיד, וכיון שאנו אזלינן אחר המעמיד, כל הוילון הוא ראוי לקבל טומאה, ואין לסכך בו, שזה אינו שנראה לענ"ד שכמו שהחוטיין הם מעמיד להקנים כמו כן הקנים הם מעמיד להחוטיין, כיון שא"א לחוט שיהיה מצד זה של הוילון לצד אחר אם לא מפני שהחוט נסמך ונכרך על

הרמב"ם בהל"ט. שכל שהוא לנוי הוא משמש לשאר הכלי, לכן אף החותם משמש לטבעת. ואף שהטבעת עצמה היא לנוי, מ"מ היא העיקר והחותם עליה היא טפל, שאפשר להיות טבעת שאין עליה חותם וא"א להיות החותם של טבעת כשאין שם טבעת, ולכן הטבעת היא העיקר. ולכן החותם משמש לטבעת כדי להוסיף על יופי הטבעת. הרי מצינו שעדיין י"ל שלדעת הרמב"ם אין לחוש למעמיד אלא למה משמש למה.

ולפי זה י"ל בנד"ד שכיון שהחוטם או האריג משמשים להוילון, אז י"ל שהוילון הוא העיקר ולא החוטם או האריג, ואין לחוש למעמיד. וגם נראה שאין לחוש למעמיד סכך בדבר שמקבל טומאה כיון שלדעת מרן בס"ת"ל. הוא מותר כמ"ש לעיל, וגם בנד"ד אין כל המעמיד הסכך מדבר מקבל טומאה כדהסברתי לעיל.

הרי מבואר מכל הנ"ל שאין לפסול הוילון של קנים כשהקנים נקשרים יחד בחוטין של כותנה או שאר מינים או אריג.

סימן נא.

שאלה: האם מותר ליתן הסכך על קנים של פלסטיק אם יש פחות מג' טפחים ביניהם, או אם אמרינן לבוד להחמיר בין הקנים כדי לפסול הסכך.

תשובה: (א) כתב מרן בס"ת"ל. ד. "אם יש סכך פסול ב' טפחים ועוד סכך פסול ב' טפחים ואויר פחות מג' טפחים ביניהם יש להסתפק אם שני הפסולים מצטרפין לפסול הסוכה." ולכאורה נראה שה"ה בנד"ד שאם יש פחות מג' טפחים בין הקנים הפסולים יש להסתפק אם הקנים מצטרפים לפסול הסוכה. ואף שמצינו דלא אמרינן לבוד לחומרא, מ"מ כבר כתב הכה"ח באות כח. בשם הבית השואבה לבאר דברי הטור והמ"א בזה, "דמה שכתב הטור הטעם משום דלא אמרינן לבוד להחמיר אין כוונתו דלא אמרינן לעולם לבוד להחמיר אלא להקל לבד הוא דאמרה ההלכה למ"מ למימר לבוד, דהא ליתא דגם להחמיר אמרינן לבוד וכאשר הוכיח המ"א בס"ת"ק. סוף סע"א. אלא כוונת הטור דכאן לא אמרינן לבוד להחמיר משום דאע"ג דגם כאן אמרינן לבוד וחשיבי כסמוכין זה לזה ע"י לבוד מ"מ לא אמרינן נמי שיהא חשוב כמפורד וסתום בסכך פסול". ולכן הכי י"ל בנד"ד שאף שאין לומר שהסכך כשר בין הקנים נחשב כסכך פסול ע"י לבוד בין

שקבע בו מסמרים כדי להכות בו", שלדעת הרמב"ם המסמרים הם העיקר. אלא צ"ל שהוא לא סבר הדין של מעמיד, אלא העיקר הוא מה משמש למה.

ועוד י"ל שנראה שאין דברי התוספתא מוסכמים שכתוב בשבת טו: "ור"מ היא דאמר הכל הולך אחר המעמיד, דתניא כלי זכוכית שנקבו והטיף לתוכן אבר, אמר רשב"ג ר"מ מטמא וחכמים מטהרין." הרי נראה מכאן שלחכמים אין לאזיל אחר המעמיד, ודלא כהתוספתא. ואף שהתוספות שם בד"ה ורבי, מחלק בין זה ובין הדין בשבת נט: מ"מ נראה שסבר הרמב"ם שהם פליגי, ולכן כיון שאין דברי התוספתא מוסכמים, וכיון שנראה שהמשנה בכלים בפ"ג. לא הזכירה כלל המעמיד, אלא מה משמש למה, צ"ל שאין לחוש לדין של מעמיד, אלא למה משמש למה, כמו שכתוב בפירוש במשנה בכלים פ"ג.

ואף שמצינו לגבי הטבעת שכתב הרמב"ם בהל"ו. "טבעת של מתכת וחותרמה של אלמוג טמאה", שהעיקר הוא הטבעת ולא החותם, וזה קשה להבין כיון שהלא הטבעת משמשת להחותם, ובשלמא אם אמרינן שהעיקר הוא המעמיד אז יש לאזיל אחר הטבעת, אבל אנו אמרינן שהרמב"ם סבר שהעיקר הוא מה משמש למה, והלא בזה י"ל שהחותם הוא העיקר. וכבר הרגיש המהר"י קורקוס בזה, בכ"מ שם הל"ז. וז"ל "טבעת של מתכת וחותרמה של אלמוג דטמאה דאזלינן בתר טבעת המעמדת אע"פ שעיקר התשמיש הוא בחותם, ולא הוי משמש את העץ אלא היכא דהוי לנוי שאין שם שום תועלת אלא יפוי העץ בלבד". ע"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שעדיין זה קשה שמאי שנא זה מדין מפתח של עץ ושיניו של מתכת או מדין מקל של עץ שקבע בו מסמרים, שהעיקר הוא המתכת, אף שאין זה לנוי. ולענ"ד נראה שי"ל בזה שאף לגבי טבעת העיקר הוא הטבעת ולא החותם, ואף שיש תשמיש בחותם כדי לחתום, מ"מ אף הוא לנוי, וכבר מצינו באו"ח ס"שא. יא. שכתב מרן בסתם "דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו כגון מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט אסור שהרואה אומר שלצורך תשמיש מוציא". הרי נראה שיש לחוש רק לרואה, אבל בעצם כיון שהוא לתשמיש וגם לנוי אין איסור הוצאה שעדיין הוא לנוי. וכן מצינו בע"ז מג: שכתוב שם, "אלו הן מכובדין, שעל השירין ועל הנזמים ועל הטבעות". ופירש"י ואין מכובדין אלא העשוין לתכשיט". הרי אף שהטבעת יש לה חותם כמבואר שם לעיל מזה ויש לו תשמיש, מ"מ עדיין היא בכלל תכשיט, שהכל הוא לנוי. וכן הוא בנד"ד שאף שבחותם יש תשמיש מ"מ עדיין הוא לנוי, ולכן כיון שכבר כתב

הקנים, מ"מ עדיין י"ל שע"י לבוד הקנים נחשבים כזה אצל זה ויש בהם יותר מד' טפחים והסוכה פסולה.

אלא יש לחלק בנד"ד דהא דכתב מרן בסע"ד. הוא באופן שיש רק אור בין הקנים אבל בנד"ד יש סכך כשר, ולכן יש מקום לומר שאם יש דבר ממשי בין הקנים לא אמרינן לבוד כלל לקנים הפסולים, ולכן הסוכה כשרה. וכן הוא בחכם צבי בס"ט. שכתב, "דלעולם לא אמרינן לבוד אלא באור ולא בדבר שיש בו ממש שא"א לתורת לבוד לבטל אותו דבר ממשי ולא נאמרה הלכה למשה מסיני בלבוד אלא לבטל האור שביניהם". ולפי זה נראה ששפיר יש להתיר בנד"ד. אלא שראיתי בכה"ח שם באות כט. שהוא הביא בשם הבית השואבה "שיש חולקים בזה ומסיים לענין דינא דיש להחמיר גם בסכך כשר פחות מג"ט מפסיק ביניהם ודלא כתשובת חכם צבי". ולפי זה עדיין יש לחקור בזה וכיון שכעת אין הספר בית השואבה תחת ידי, אמרתי בלבי שיש לעיין בדברי הראשונים להבין הדבר.

(ב) **כתוב** בעירובין ח: "בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא נעץ שתי יתדות בשני כותלי מבוי מבחוץ והניח קורה על גביהן מהו, א"ל לדברי המתיר אסור לדברי האוסר מותר, רבא אמר לדברי האוסר נמי אסור בעינן קורה ע"ג מבוי וליכא." ופירש"י, "לדברי המתיר להשתמש תחת הקורה אלמא חיצון יורד וסותם אוסר כל המבוי הזה עד שיביאו קורה אחרת דאין הסתימה מחוברת לכותלים ויש אור ביניהם, והכא לאו מחיצה ממש הוא להכשיר הפסק אור שמכאן ומכאן ע"י לבוד." וכתב הריטב"א שם לפרש דברי רש"י "שאלו היה מחיצה ממש יורדה משם היינו אומרים לבוד מסוף הכותלים לאותה מחיצה היורדת דהא ליכא אלא טפח בנתיים כשיעור רחב הקורה וכל הפחות מג' כלבוד דמי, אבל השתא דליכא מחיצה ממש אי אפשר לומר לבוד למטה כלפי אור שאין בו כלום לעשות לו לבוד, והקשו בתוספות מ"מ נימא לבוד למעלה בגופה של קורה ויהא חודו החיצון כאלו דבוק בכותלים, ותרצו דליכא לבוד במקום שיש דבר מפסיק בנתיים, ואיכא דמקשי דהא לקמן בהא דרב אשי דאמר משוכה והיא תלויה כגון שנעוץ שתי יתדות עקומות ואמרינן חבוט ולבוד והיכי אמרינן לבוד מן הקורה המשוכה לכותלים דהא איכא יתדות דמפסקי דאינהו לא חזו לקורה דהא אין ברחבו טפח כדפירש"י ז"ל והא לא קשיא דהתם הקורה עומדת על היתדות ואומר לבוד דרך האור שבין הקורה על היתדות מה שאין כן בזו"ע"ש. הרי מצינו מדברי התוספות והריטב"א "דליכא לבוד במקום שיש דבר מפסיק בנתיים", וזה כסברת החכם צבי הנ"ל.

ויש להקשות על התוספות והריטב"א מסוכה ד. "היתה פחותה מ' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות משלשה כשרה". ופירש"י "פחות משלשה. כלבוד הלכה למשה מסיני וחשבינן ליה כאילו החקק לבוד ומגיע עד הכותל". וכן פסק מרן בשו"ע ס"תרלג. י. ונראה מזה שאף שיש הקרקע בין שפת הגומא והכותל עדיין אמרינן לבוד, ואף שלמעלה מן הקרקע יש אור מ"מ הרי יש קרקע משפת הגומא עד הכותל ועדיין אמרינן לבוד. ולכן נראה לתרץ בעד התוספות והריטב"א, שבתחילה י"ל גוד אסיק כל שהוא כדי שיהיה כותל הגומא קצת למעלה בתוך האור, ואז י"ל לבוד באור כדי להגיע עד כותל הסוכה. ולכן עדיין י"ל לדעת התוספות והריטב"א דבעינן דוקא אור כדי לומר לבוד.

אלא שראיתי ברשב"א שם שיש לו שיטה אחרת בזה, והוא כתב בד"ה לדברי המתיר, "לימא לבוד דהא אין ברוחב הקורה אלא טפח, ויש מרבותינו הצרפתים ז"ל שאמרו דשאני הכא שהקורה מפסקת ולא אמרו לבוד אלא בשאין דבר מפסיק בנתיים, ואינו מחוור בעיני דהא מוקי רב אמי בסמוך תלוי או משוכה על שתי יתדות עקומות ואמרינן חבוט ולבוד, ואף ע"ג דאפילו כי אמרת חביט היכי אמרת לבוד והא מפסקי הנך יתדות בין קורה לכותל" וע"ש כל דבריו שהוא תירץ באופן אחר. הרי מבואר לרשב"א ששפיר יש לומר לבוד אף שיש הפסק בנתיים, ודלא כהחכם צבי הנ"ל.

ושוב ראיתי בתוספות סוכה יח. בד"ה אין, שכתב "וא"ת אם אין לבוד באמצע א"כ צלחה מרובה מחמתה תיפסל עד שתהא מכוסה יפה ומעובה כמין בית שלא יהא בה נקב לאו פירכא היא דהכא מיירי כשהאור מהלך על פני כולה ובסיכוך נחלקו לשנים, והא דאין סכך פסול פוסל בפחות מארבעה ואע"ג דאין לבוד באמצע לא דמי לאור דהא מה נפשך יתר משלשה הרי יצא מתורת לבוד ואפילו הכי אינו פסול לפי שאינו חשוב להיות חוצץ ומפסיק בינתיים." ופירש מהר"ם שם "דהא אפילו למ"ד יש לבוד באמצע הא על כל פנים ביתר מג' הרי יצא מתורת לבוד וא"כ כשסכך פסול משהו יותר מג' ליפסל אע"כ לא דמי לאור". הרי מבואר לדעת התוספות שאם הסכך פסול הוא פחות מג' טפחים י"ל בו לבוד להכשיר הסוכה, אלא הם ביארו שלא בעינן טעם זה כיון שאף בג' טפחים ומשהו עדיין הסוכה כשרה כיון שעדיין אין סכך פסול זה דבר חשוב. הרי מצינו שפשוט ליה לתוספות ש"ל לבוד אף אם יש דבר ממשי בינתיים, וכסברת הרשב"א הנ"ל. וידוע שאין

להקשות מתוספות ממסכת אחת לאחרת, ולכן אין להקשות מעירובין לסוכה.

ולפי זה שפיר כתב הבית השואבה שיש מחלוקת אם אמרינן לבוד אם יש דבר ממשי באמצע. ולפי זה נראה שבנד"ד יש להתיר מטעם ספק ספיקא, דהיינו שיש ספק אם סכך פסול של שני טפחים מצטרף לסכך פסול אחר של ב' טפחים אם יש אויר של פחות מג' טפחים באמצע כמבואר במרן בס"ת רלב"ג, ואת"ל שיש לומר לבוד בזה אז יש ספק לומר שמא אין לומר לבוד אם יש דבר ממשי בינתיים, דהיינו הסכך כשר. ולכן יש להכשיר הסוכה בנד"ד.

סימן נב.

שאלה: האם מותר לאשה ספרדית לענות אמן לברכת לישב בסוכה בשעת קידוש בליל סוכה.

תשובה: (א) לכאורה י"ל שכיון שלדעת מרן שפסק כהרמב"ם שאין האשה מברכת לישב בסוכה כיון שמצות סוכה היא מצות עשה שהזמן גרמא, אז אם היא מפסקת בעניית אמן מצינו שאצלה הפסק זה אינה לצורך הקידוש ואין לה לעשות כן, משא"כ לגבי האיש שהוא חייב במצות סוכה ויש חיוב עליו לברך לישב בסוכה. אלא שלא ראיתי נשים צדקניות שנזהרות בזה, ולכן יש לבאר הדבר.

לכאורה י"ל שאין מקום לשאלה זו, שאף אם היא אינה עונה אמן עדיין יש הפסק, שהלא הטעם שהיא יכולה לצאת ידי חובתה הוא מפני שומע כעונה כמבואר בסוכה לח: ולכן אם אמרינן בזה שי"ל שע"י השמיעה נחשב הדבר כאילו היא אומרת הקידוש עצמה, אז אף בלא עניית אמן י"ל שדבר זה כאילו היא עצמה אומרת ברכת לישב בסוכה, וא"כ יש כאן הפסק אצלה שהוא שלא לצורך הקידוש, דהיינו שאצלה הברכה לישב בסוכה היא שלא לצורך הקידוש כיון שהיא פוטרה ממנה, ולדעת הרמב"ם ומרן יש איסור אם היא מברכת אותה.

אלא נראה שזה תלוי במחלוקת הראשונים שמצינו במרן בס"קד. ז. לגבי עניית הקדיש בשעת תפלת העמידה שהאיש צריך לשתוק ולשמוע ואין לו לענות, וע"י זה אנו אמרינן שומע כעונה והוא יי"ח של עניית קדיש. ומ"מ כתבו ר"ת ור"י שאין לו לשתוק כיון דשומע כעונה הוה

ליה הפסק, אבל לדעת רש"י והר"ן אין השמיעה ממש כעונה ואין הפסק בשמיעה בלבד, עיין בטור וב"י שם. מצינו בנד"ד שלדעת ר"ת ור"י אף אם היא שומעת ברכת לישב בסוכה זה הפסק, ולדעת רש"י והר"ן אין שמיעה בלבד בגדר הפסק, ואנו קי"ל כרש"י והר"ן כמו שפסק מרן בשו"ע. אלא י"ל שאף לדעת ר"ת ור"י שכיון שהיא אינה צריכה לברכת לישב בסוכה י"ל שהיא אינה מכוונת בברכה זו בתורת שומע כעונה, והיא רק מכוונת כן בשאר הקידוש, ולכן נמצא שלכו"ע אין זה הפסק אצלה. וראיתי בברכ"י בס"ריג. שדן לגבי מי שיוצא בברכת מעין שלש של חבירו אף שהשומע צריך רק לעל המחיה והמברך אמר על המחיה וגם על העץ, אם העל העץ נחשב להפסק להשומע, וכן ראיתי בפתה"ד בס"קפח אות ה. שדן בזה. ולפי מה שכתב מרן לגבי שמיעת הקדיש נראה שאין הדבר שהוא אינו צריך לו נחשב הפסק בשמיעה בלבד. ושוב ראיתי בתורה לשמה בס"סב. שאף הוא הביא הראיה מדין קדיש שאין בשמיעה הפסק. ולכן אין לשאול בנד"ד לגבי שמיעת ברכת לישב בסוכה, אלא עדיין יש לשאול לגבי עניית אמן לברכה זו, שבזה י"ל שענייה חמורה ונחשבת להפסק.

(ב) **ובתחילה** י"ל שאין הדבר תלוי אם יש לה חיוב בברכת לישב בסוכה או לא, אלא אם ברכה זו נחשבת אצלה כצורך לקידוש או לא. וי"ל שאף שאצלה אין צורך לברכת לישב בסוכה, מ"מ כיון שהיא רוצה לצאת ידי חובתה ע"י האיש, והאיש עצמו יש לו צורך לברכה זו ואצלו הברכה היא לצורך קידוש, אז י"ל שממילא יש לה צורך בברכה זו גם כן, שמה שהוא לצורך קידוש להאיש נחשב לצורך קידוש אצלה גם כן כיון שהיא רוצה לצאת על ידו, ולכן שפיר הוא לענות אמן שבאופן כזה ברכה זו נחשבת אף אצלה לצורך קידוש, ואם היא לצורך קידוש אצלה, אז אף עניית האמן בכלל זה, כיון שהאמן טפל להברכה עצמה.

ויש לדמות זה להכשר מצוה, כגון אם אחד רוצה לבשל אוכל בשביל אביו, אז הבישול הוא הכשר מצוה של כבוד אב כמבואר ביבמות ו. וברש"י ותוספות שם בד"ה שכן, וכן הוא בתה"ד בס"קב. ע"ש. והלא הבישול עצמו אינו בכלל המצוה שהלא אם כבר מצוי שם אוכל מבושל אז הבן אין לו שום צורך להבישול, אלא כיון שא"א להכין המאכל לאביו מלבד הבישול אז הבישול נחשב הכשר מצוה והוא לצורך המצוה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שהאשה אין לה שום צורך בברכת לישב בסוכה אלא כיון שא"א לצאת חובתה בקידוש אלא ע"י שמיעת ברכה זו

מבעלה, אז אצלה הברכה נחשבת הכשר מצוה לקיים מצות קידוש, ולכן כיון שמצינו שאצלה הברכה בכלל מצות קידוש, אז שפיר הוא אם היא עונה אמן.

ואף את"ל ששאני דין הכשר מצוה כיון שכתבו התוספות שם שהבישול נחשב להכשר מצוה רק אם א"א באופן אחר, ולכן בנד"ד שהאשה יכולה לקדש לעצמה אם היא רוצה י"ל שאין ברכת לישב בסוכה בכלל הכשר מצוה. י"ל שאה"נ שאין הברכה בכלל הכשר מצוה כדי לומר עליה הדינים של מצות עשה דוחה מצות לא תעשה כמבואר ביבמות שם ובתוספות והתה"ד הנ"ל, מ"מ עדיין י"ל שהברכה היא לצורך מצות קידוש, ולגבי הפסק מותר להפסיק לכל דבר שהוא לצורך אף אם אין אותו דבר בכלל מצוה, ולכן שפיר י"ל שברכת לישב בסוכה בכלל מה שהיא צריכה כדי לקיים מצות קידוש. (וכן י"ל לגבי הברכ"י והפתה"ד הנ"ל, דהיינו כשהשומע רוצה לצאת ע"י המברך באופן שהמברך מוסיף דברים שאין בהם צורך להשומע, שיי"ל שאף לגבי השומע הם נחשבים לצורך כיון שהוא רוצה לצאת ע"י המברך.)

ג) וגדולה מזו מצינו והוא שמותר להפסיק בדבר שהוא רק לצורך חבירו אף אם המברך אינו צריך אותו דבר, והוא מפני שכיון שאצל חבירו הוא צריך אותו דבר ואצלו אין זה הפסק אף לגבי המברך אין זה הפסק. וכן מצינו לגבי טול ברוך בברכות מ. שכתוב שם, "טול ברוך טול ברוך אינו צריך לברך". ופירש"י "הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו וא"ל טול מפרוסת הברכה אף על פי שסח בינתים אין צריך לחזור לברך, ואע"ג דשיחה היא הפסקה... הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא." הרי כאן המברך אינו מפסיק לצורך עצמו כלל, אלא לצורך אחר לומר לו טול מפרוסת ברכה, ועדיין הוא מותר כיון שאצל חבירו זה מענין הברכה והוא צריך לאכול פת, ולכן מותר למברך להפסיק בדבר זה אף שאצלו אין שום צורך לזה, וכאן אין המברך יוצא י"ח ע"י האורח. ומסברה י"ל שה"ה להיפך דהיינו שאם האורח אמר בין ברכת המברך ובין אכילת הפת "תן פרוסה להמברך", כגון אם אחר ברכת הבעל הבית נפלה הפרוסה שלו על הקרקע או על הכסא וכדומה והאורח נטל הפרוסה ואמר לבעל הבית "קח הפרוסה שלך", עדיין אין זה הפסק כיון שהפסקה זו של האורח הוא בשביל חבירו הבעל הבית, ואצל המברך הוא מענין הברכה אף שהאורח עצמו אינו אוכל מפרוסה זו של הבעל הבית ואין לו שום צורך בה לעצמו. וק"ו הוא שאם המברך יכול להפסיק בעד האורח לומר לו ליקח פרוסה אף אם אין שום צורך

להמברך בזה שאין זה מועיל לו לאכול פרוסתו, ק"ו הוא שהאורח יכול להפסיק בעד המברך כיון שבזה עכ"פ האורח סומך על המברך לשמוע ברכתו משא"כ אם המברך מפסיק בשביל האורח שבזה המברך אינו צריך שום דבר מהאורח ואף הוא אינו סומך על ברכתו. ועוד י"ל שלפי זה אם הבעל הבית אומר ליתן מאכל לבהמתו אין זה הפסק כמבואר בברכות שם, וא"כ נראה שאף אם האורח מפסיק לומר ליתן מאכל לבהמת הבעל הבית אין זה הפסק, ואף שאין שום חיוב על האורח ליתן מאכל לבהמת הבעל הבית כיון שאין זו בהמת האורח ואין חיוב על האורח ליתן מאכל לבהמה זו, מ"מ עדיין הוא מותר להאורח להפסיק כיון שהוא סומך על ברכת הבעל הבית ולכן אף מה שהוא דוקא לצורך הבעל הבית נחשב כצורך האורח. ולכן אף בנד"ד י"ל שאף את"ל שאין ברכת לישב בסוכה בכלל מה שהאשה צריכה לקיים מצות קידוש ודלא כדביארתי לעיל, מ"מ עדיין היא מותרת לענות אמן כיון שהבעל יש לו צורך בברכה זו.

ד) ועוד מצינו בענין זה, והוא תשובות הרשב"א בח"א ס"רצג. שכתב, "שאלת, מה שנוהגין בארץ הזאת כליל ראש חודש שמכריז שליח צבור בין קדיש לתפלת ערבית 'ראש חודש', הודיענו אם יש בו משום הפסקה וראוי למחות אם לא. תשובה, אין ראוי למחות ובדין הוא דכל דבר שצריך לתפלה אין בו משום הפסק וכדאמרין בברכת הלחם טול ברוך טול ברוך אינו הפסק, וכל שכן זה שהוא צורך התפלה ממש שלא יטעו ולא יזכירו המאורע בתפלה, וכל שכן בתפלת ערבית שהיא רשות פוק חזי עמא דבר. וכן נוהגין בכל מקום ולא מיחה אדם בדבר." וכן פסק מרן בס"רלו. ע"ש. ויש לדייק בדבריו שמ"ש "כל שכן בתפלת ערבית שהיא רשות", זה הוי לרווח דמילתא וסגי בטעם ראשון בלבד דהיינו שההכרזה היא לצורך תפלה, וכן הוא בב"ח בס"רלו. ע"ש. ועיין מה שכבר כתבתי על זה בח"א ס"כ. אות ד. הרי מצינו שאף שאין שום תועלת להש"צ להכריז ראש חודש כיון שהוא עצמו יודע שהוא ראש חודש שהלא הוא זכר להכריז, מ"מ עדיין זה מותר כיון שהוא לצורך שאר הצבור. ועיין באג"מ או"ח ח"ד. ס"טז. שכתב כן. ולכן אף בנדון דידן מה שהוא לצורך האיש שמברך הקידוש דהיינו ברכת לישב בסוכה, נחשב אף לצורך האשה אף שאין תועלת להאשה בברכה זו. וק"ו הוא, שהלא לגבי ר"ח הש"צ אינו סומך על שאר הציבור להוציא ידי חובתו ועדיין הוא מותר להפסיק בעדם, אבל בנדון דידן האשה סומכת על קידוש הבעל כדי להוציא ידי חובתה ולכן ודאי היא יכולה להפסיק בעד ברכת לישב בסוכה.

מותרת כיון שהאמן בשביל ברכת הסוכה וכיון שברכה זו נחשבת לצורך אף לאשה, ממילא עניינת אמן מותרת גם כן.

ועוד י"ל בזה שהלא מצינו שיכול אדם לצאת י"ח בברכת חבריו אף בלי עניינת אמן מטעם שומע כעונה, כמבואר ברמב"ם בפ"א דברכות וכ"מ שם, וכן הוא בשו"ע בס"ריג. ב. ולכן למה אמרו חכמים שיש לענות אמן על הברכה שהוא רוצה לצאת בה ע"י חבריו, הלא אין צורך לזה. וק"ו לדעת הטור בס"טו. שעניינת אמן רשות על ברכה שהוא אינו רוצה לצאת י"ח על ידה. ולכן איך לא חשו רבנן להפסק. אלא צ"ל שכיון שהעניינת אמן היא על הברכה שהוא רוצה בה אז אין זה הפסק אף שאין עניינתו מוכרחת כלל כיון שסגי בשומע כעונה, ולכן שפיר תקנו חכמים לענות אמן על הברכה שהוא רוצה לצאת על ידה. וא"כ אף בנד"ד אף שאין עניינתה מוכרחת מ"מ היא מותרת לענות כיון שברכת לישב בסוכה נחשבת לצורך הקידוש אף אצלה.

(ו) **וכן יש** ללמוד מדיני שבת שמצינו בשבת קג. לגבי התולש עולשין ליפות הקרקע שאין חיוב בארעא דחבריה כיון דלא איכפת ליה, ופירשו התוספות שם שכיון שזה לא איכפת ליה זה בכלל מלאכה שאינה צריכה לגופה והוא פטור. ועוד כתבו התוספות שם שכאן מיירי "באחר שאינו אוהבו". הרי שאם הוא אוהבו זה נחשב נוחא ליה ומלאכה שצריכה לגופה והוא חייב. הרי מצינו שמה שהוא עושה בשביל חבריו ואוהבו נחשב לצורך חבריו וגם לצורך עצמו. ולכן אף בנדון דידן אם היא עונה אמן על ברכת הבעל אף זה בכלל צורכה. ולכן אם אין ברכת לישב בסוכה הפסק אצל הבעל כיון שאצלו היא לצורך הקידוש ולכן מצד הבעל עניינת אמן מותרת, אז אף אין הברכה הפסק אצלה כיון שמה שהוא לצורכו נחשב כצורכה, ולכן ממילא מותר לענות אמן על ברכת לישב בסוכה.

ועוד יש לדמות דין זה לשבת עד: שכתוב שם, "האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל, פשיטא מה הוא דתימא לשרורי מנא קא מיכוין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט." ופירש החידושי הר"ן שם, "קמ"ל דמשום בישול נמי אית ביה ותרואיהו איתנייהו בה... וליכא למימר דלגבי שבת נמי כיון שאינו צריך לאותו בישול ה"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה ועוד דבר שאינו מתכוין, דהא כיון דא"א בלאו הכין פסיק רישיה הוא וחשיב ליה כמלאכה הצריכה לגופה דהא בישולי ושרורי מנא באין כאחת." הרי אף שהוא אינו צריך לבישול כלל, אלא כיון שהוא צריך לתקן מנא וא"א לתקן המנא בלי הבישול אז אף הבישול

וכן יש להביא ראיה מפסחים קו. "רב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה ליקדש לך מר קידושה רבה". ופירשו הרשב"ם והר"ן שאם נהגו אנשי מחוזא לברך קידושא רבה אף ביום אז אף רב אשי סבר לעשות כן בעדם אף שלדעת רב אשי אין לעשות כן ביום. (עיי' מה שכתבתי על סוגיא זו בח"א ס"כד. אות ח. וס"נ. אות ג.). הרי מצינו שאף שלרב אשי אין שום צורך אצלו בברכה זו ולדעתו היא הפסקה בין ברכת בורא פרי הגפן והשתיה, מ"מ לדעת רב אשי אין כאן חשש כלל של הפסק וצ"ל שהטעם הוא מפני שכיון שלאנשי מחוזא ברכה זו בכלל הקידוש ולדעתם אין זו הפסקה, לכן אף לגבי רב אשי ברכה זו נחשבת לצורך קידוש ואין כאן הפסק. ולכן הכי י"ל בנד"ד, שכיון שברכת לישב בסוכה נחשבת לצורך הקידוש בשביל האיש ה"ה שהיא נחשבת לצורך האשה גם כן שאף שהיא אינה רוצה בברכה זו לעצמה מ"מ היא רוצה בה בשביל האיש שאם הוא יוצא י"ח במצות קידוש אז אף היא יוצא י"ח, ולכן אין הפסק אף לאשה, ואם אין ברכת לישב בסוכה הפסקה לאשה אז ממילא היא יכולה לענות אמן על ברכה זו.

(ה) **ואת"ל** שעדיין היא אסורה להפסיק לענות אמן כיון שהבעל אין לו שום צורך בזה שהלא בשלמא אם הבעל שכח לברך בעת הקידוש לישב בסוכה והאשה מזכירה לו שבזה יש תועלת לבעל, וזה דומה לנתינת פת לבעל או נתינת אוכל לבהמת הבעל, אבל כאן הבעל מברך ברכת לישב בסוכה ואין לו צורך בעניינת אמן, ולכן אין לה להפסיק לענות אמן כיון שהבעל יוצא ידי חובתו וגם חובתה אף בלי עניינת האמן של ברכת הסוכה. ועל זה יש להשיב שאה"נ שאין צורך בעניינת אמן כדי לקיים מצות קידוש, מ"מ הלא מצינו שאם הוא רוצה ליתן פרוסה לאורח הוא יכול ליתן לו ואף הוא יכול לרמוז בידיו שהפרוסה היא בשביל האורח בלי דבור כלל, ועדיין מצינו שהתירו חכמים להפסיק. וכן לגבי הבאת המלח יכול הבעל לרמוז בלי דבור שהוא רוצה מלח, ועדיין התירו דבור. אלא צ"ל שכיון שדברים אלו מותרים אז אף הדבור מותר אף שאין הדבור מוכרח כלל. ועוד מצינו שלדעת הרמב"ם מותר להפסיק בין ברכת המוציא ובין אכילת פת לומר להביא מאכל לסעודה, אף שאין זה לצורך הלחם אלא להאכילה אחר כך, עיי' בב"י בס"קסז. המחלוקת בין המרדכי והרמב"ם בזה. הרי מצינו שלדעת הרמב"ם אף שאין דבור זה מוכרח כלל עדיין הוא מותר, שהלא הוא יכול לומר אחר אכילת הפת להביא המאכל להשולחן, ועדיין סבר הרמב"ם שאין דבור זה הפסק כלל. ולכן נראה בנד"ד שאף שעניינת אמן אינה מוכרחת מ"מ עדיין היא

בעה"ב והם שותים יין של קידוש אין להן לענות אמן אחר ברכת זמן שאומר בקידוש משום הפסק בין ברכת בפה"ג שנתווכנו לצאת בה י"ח לטעימה. ולענ"ד נראה שאין הפסק בדבר שלפי מה שביארתי כיון שהיא צריכה לקידוש של בעלה, אז מה שהוא נחשב לצורך הבעל גם נחשב לצורך האשה, ולכן כיון שהבעל צריך לברכת זמן והיא רוצה לצאת על ידו, אז י"ל שאף היא רוצה לברכת זמן כדי שהוא יוכל להוציא אותה ידי חובתה, ולכן ברכת הזמן נחשב כלצורך הקידוש אף אצלה, ולכן ממילא היא יכולה לענות אמן. ונראה שכן יש לדקדק בדברי הפתה"ד בס"רסג. בסוף אות ז. שהוא כתב לגבי זמן בהדלקת הנרות של יו"ט, "והביא מספר מרבה לספר פירוש הגדה לגאון אחד, שכתב להניח במנהגן כי עשו להן נח"ר לנשים כסמיכה, ומשמע בגמרא דיכול לומר זמן אפילו בשוק, זולת שביליל פסח שמברכת האשה זמן על הכוס שבידה הוי ודאי ברכה לבטלה ויש להזהיר על זה." הרי נראה שהוא מקפיד דוקא לביליל פסח שיש לה כוס בידה, ולא בשאר ליל יו"ט שהבעל אומר הקידוש והזמן בשביל האשה אף שמסתמא היא עונה אמן על ברכת זמן. ונראה שצריך לחלק ששאני ליל פסח שהיא מברכת לעצמה על הכוס ולכן ודאי היא אינה צריכה לזמן והוי הפסק וברכה לבטלה, אבל בשאר יו"ט י"ל שכיון שהזמן הוא לצורך הבעל והוא רוצה בברכת זמן כדי לקדש היו"ט בשעת קידוש, אז כיון שהיא רוצה לצאת על ידו אז אף אין ברכת זמן הפסק אצלה והיא מותרת לענות אמן. מ"מ עיין מה שכתבתי בח"א ס"מד. לגבי ברכת זמן בהדלקת הנרות של יו"ט לקיים המנהג, וכתבתי שלענ"ד שאין הזמן על הרגל אלא הוא על המצוה עצמה של הדלקת נרות ביו"ט. ועיין שם באות ב. בד"ה בעוד יש, בדין זה. וראיתי באג"מ ח"ד או"ח ס"קא. שכתב כדברינו לגבי ברכת זמן וז"ל, "דכיון דאצל המקדש היא ברכה הצריכה ואינו הפסק לידידה, אין זה הפסק גם לגבי השומעין היוצאין ממנו דהם בטלין לדינו לענין שמיעת הברכות ואמירת אמן, ומה שאצלו אינו הפסק גם לדידהו אינו הפסק." ע"ש וכן עיין באג"מ שם ס"כא. אות ט. וכן י"ל לגבי לישיב בסוכה כדביארתי לעיל.

ושוב ראיתי במנחת שלמה ח"ב ס"ס. אות כד. שהוא כתב, "ובעיקר הדבר נראה דלענות אמן על ברכת שהחיינו בקידוש ולשתות מן היין גם כשכבר בירכה שהחיינו בהדלקת הנר אין זה בגדר של הפסק הואיל וכך הוא בדרך כלל סדר של קידוש, ולכן אין הפסקת אמן כזה קרוי הפסק, דאל"כ איך לא הזהירו הפוסקים על הנשים שאינן יושבות בסוכה וטועמות מהיין של קידוש לבל יענו אמן

נחשב כצורכו, והוי מלאכה הצריכה לגופה. וזה דומה לנדר"ד שאף שהיא אינה צריכה לברכת לישיב בסוכה, מ"מ כיון שא"א לצאת ע"י האיש בלי ברכה זו, מצינו שאף ברכה זו נחשבת לצורכה כיון שהיא רוצה לצאת. ולכן אם היא לצורכה ולצורך הקידוש אז ממילא היא יכולה לענות אמן.

ז) ועוד יש לדון, והוא לפי מ"ש בשו"ת פרי השדה ח"ג סוף ס"קנט. לגבי ברכת זמן בקידוש בליל שני של ראש השנה, דהואיל ויש ספק שמא צריך לברך שהחיינו לא הוי הפסק, כעין גביל לתורי דאפילו מסופק אם נתנו אוכל לבהמה גם כן לא הוי הפסק ע"ש. הרי שאף בספק אין זה נחשב הפסק. ולפי זה י"ל שבשלמא לדעת מרן שקבלנו עלינו הוראתו, שההלכה כהרמב"ם שאין אשה מברכת על מצות עשה שהזמן גרמא, מ"מ אין פסק זה בגדר של ודאי, אלא עדיין הוא בגדר של ספק, וזה כמו שמצינו לגבי מה שאנו קי"ל דאמרינן ספק ספיקא אפילו כנגד דעת מרן, והטעם הוא שאף שמרן פסק כדעה אחת באיזו מחלוקת, מ"מ עדיין זה נשאר בספק, ולכן בצירוף ספק אחר י"ל ס"ס. ויש ללמוד זה מאלו הפוסקים שסברו שאין לומר ס"ס כנגד מרן, ונראה שטעמם הוא מפני שמה שפסק מרן כאיזו דעה במחלוקת הראשונים הוא כודאי, ושוב אין לומר עוד שזה בגדר של ספק. וכן כתב החקרי לב במהדורא בתרא אה"ע ס"ב דף עד. ע"ד "במקום שקבלו לנהוג כמרן ז"ל יודו כו"ע דלא חשיב ספק". וכן הובא ברב ברכות דף קכב ע"ב, ודף קמט ע"ב ע"ש. אמנם לפי זה צ"ל שכיון שאנו קי"ל שיש לעשות ס"ס כנגד דעת מרן כדסברו כמה אחרונים, אז מה שפסק מרן איזו מחלוקת הוא עדיין בגדר של ספק ודלא כדעת החקרי לב. ולכן י"ל בנדר"ד שהאשה רוצה לצאת נפשה מפלוגתא, והיא כוונתה לברך ברכת לישיב בסוכה כדי לקיים דעת רבינו תם שאשה יכולה לברך ברכה זו, ואין בזה ברכה לבטלה כיון שהיא עצמה אינה מברכת אלא היא שומעת הברכה מבעלה והיא אומרת אמן בלבד. ואף שענייה זו על הספק, דהיינו שמא ההלכה כרבינו תם, מ"מ עדיין היא יכולה לענות אמן שאף ספק הפסק אינו נחשב להפסק כמ"ש הפרי השדה הנ"ל.

ח) **שוב** ראיתי בקצת אחרונים שדנו בדבר כעין זה, והוא שאם האשה כבר אמרה ברכת זמן על הדלקת הנרות של יו"ט אז היא פטורה מברכת זמן בשעת הקידוש ואין לה לענות אמן על הזמן של בעלה בשעת קידוש. עיין בשואל בהר צבי או"ח ס"קנד. ועיין בחזון עובדיה הל" קדש, שכתב בסוף הערה טו. בנדון זה "וגם בלילה בעת שמקדש

ויש להביא ראיה לזה מברכת זמן בקידוש בליל שני של ראש השנה, שכתב מרן בס"ת. שיש להניח פרי חדש על השולחן בשעת קידוש כדי להוציא המ"ד שאין לברך שהחיינו בליל שני של ר"ה. ולכאורה זה אינו מובן, שהלא למ"ד שאין לברך זמן בליל שני, הזמן הוא הפסק בין ברכת הגפן והשתיה, שמה לו לברך על פרי בתוך הקידוש שאין זה לצורך קידוש כלל, ואם בליל שבת בכל השנה הוא עשה כן ודאי שזה הוא הפסק. אלא צ"ל שאף למ"ד שאין לברך זמן בליל שני של ר"ה, מ"מ כיון שהוא עושה כן לצורך הקידוש להוציא המ"ד שצריך לברך זמן ממילא אין כאן היסח הדעת כיון שהוא לצורך הקידוש, אף שהמ"ד שאין לברך זמן בליל שני סבר שהוא טועה, מ"מ הוא טועה לצורך הקידוש, ואין זה הפסק. (ועיין מה שכבר כתבתי בזה בח"א ס"כ. אות ו. בד"ה ועוד.)

ולפי זה יש להעיר על מ"ש הבן איש חי בפר' אמור אות טו. "אם אמר תנו מאכל לבהמה הרי זה חשוב דברים השייכים לסעודה מפני דאסור לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו, ואם אמר תנו מים לבהמה יש להסתפק וכןזכר בחס"ל ס"קסז. אות י. ועיין באחרונים, על כן בכה"ג טוב שיהרהר הברכה בלבו." ולענ"ד נראה שאין צורך להרהר הברכה בלבו כיון שאם איש זה סבר באותה שעה אחר ברכת המוציא, שהוא מותר לומר תן מים לבהמה אז ממילא אין כאן היסח הדעת אף שהוא טעה כיון שבאותה שעה הוא סבר שאמירה זו היא לצורך הסעודה, ולכן אין צורך לחזור להרהר הברכה כיון שאין כאן הפסק כלל. ולפי זה בנד"ד שפיר עבד מה שהוא לא חזר לברך ברכת הגפן.

(ב) ועוד י"ל בזה, ששייך לומר לישב בסוכה בליל שמיני עצרת בחו"ל כיון ששמא יום זה יום שביעי של סוכות, אלא רק משום ספק ברכות וחשש ברכה לבטלה אין לברך, אבל מ"מ אם הוא בירך ודאי י"ל שהוא לצורך הסוכה וגם הוא לצורך ברכת הגפן כיון שהוא צריך לקדש בתוך הסוכה. ועוד יש להוסיף על זה שיש סברה לומר שאף ברכה לבטלה אין כאן, שכתב הכ"מ בהל" סוכה פ"ו הל"ג. לגבי הטעם שאין לברך לישב בסוכה בשו"ע בחו"ל, "אלא ה"ט כי היכי דלא ליתו זלזולי ביו"ט, ואע"ג דביו"ט שני של פסח עבדינן יו"ט ומברכין על ספירת העומר, הכא שאני דבכוס אחד אנו מקדשין ואיכא למיחש טפי זלזולי". הרי שהחשש כאן הוא משום זלזול ולא משום ברכה לבטלה משום ספק כיון שמברכין על ספירת העומר בליל שני של יו"ט בלי חשש ספק ברכה. ולכן אף בנד"ד י"ל שאין כאן ברכה לבטלה אלא זלזול

על ברכת לישב בסוכה של המקדש, וכן לגבי קידוש של שבועות שלא לענות אמן על שהחיינו של המקדש אם כבר ברכו בשעת הדלקה, וגם המ"ב לא הזכיר שביו"ט שחל להיות במו"ש שלא יענו אמן על ברכת מאורי האש אשר לשטתו (בבה"ל סו"ס רצו). אין זה שייך לאמצע ההבדלה. וזה כדברינו. וי"ל שהטעם שמותר לענות כיון שזה "בדרך כלל סדר של קידוש", הוא מפני שאף זה לצורך לגבי האשה כיון שהיא רוצה לצאת ידי חובתה ע"י האיש והוא צריך להזכירו.

ולכן נראה למסקנה שמותר לאשה ספרדית לענות אמן לברכת לישב בסוכה בעת הקידוש.

סימן נג.

שאלה: האם מי שקידש בסוכה בחו"ל בשמיני עצרת ושכח ובירך לישב בסוכה, צריך לחזור לברך ברכת הגפן משום הפסק בין הברכה לשתייה.

תשובה: (א) כך היה המעשה בחו"ל, אחד קידש בתוך סוכתו ביום שמיני עצרת ואחר ברכת הגפן הוא בירך לישב בסוכה, והוא נזכר בטעותו אלא הוא לא חזר לברך ברכת הגפן אף שהוא הפסיק בין ברכת הגפן לשתיית היין בברכה שאינה צריכה, שאין לברך לישב בסוכה בשמיני עצרת כמ"ש מרן בס"ת רסח. א. ואחר כך נשאלתי אם הוא עשה דבר נכון, או אם אמרינן שהיה לו לחזור לברך ברכת הגפן משום הפסק.

ונראה שהוא עשה כהוגן ואין לפקפק בדבר, ונראה שהכלל בזה הוא שכל הטעם שהמפסיק בין הברכה ובין מה שהוא מברך עליו צריך לחזור לברך, הוא משום היסח הדעת ממה שהוא מברך עליו לענין אחר. ולכן נראה שאף אם אחד טועה וסבר שמה שהוא טעה הוא לצורך מה שהוא מברך עליו, אף שבאמת אינו כן, מ"מ כיון שבאותה שעה הוא חושב שהוא לצורך ממילא אין כאן היסח הדעת במחשבתו, ולכן אין בזה הפסק. ולכן אם אחד היה לו בהמה בביתו אלא עכשיו אין לו, והוא שכח ואמר בין המוציא לאכילה תן מאכל לבהמה, י"ל שאין בזה הפסק כיון שבאותה שעה הוא חשב שיש לו בהמה והוא חשב שאין אמירת "תן מאכל לבהמה" הפסק כיון שהוא בכלל צורך הסעודה, ולכן באותה שעה אין היסח הדעת ואין הפסק אף שבאמת הוא טעה כיון שהוא שכח שעכשיו אין לו בהמה.

לברך. ולענ"ד זה אינו, ועדיין הוא מותר לברך, וכן הוא בתוספות סוכה לט. בד"ה עובר, שכתבו "דלא גמרה מצותו עד אחר ניענוע, דמהאי טעמא נמי מברכין אנטילת ידים אחר נטילה דלא גמר מצותו עד אחר ניגוב, ומיהו לא דמי כולי האי דניענוע אינו אלא מכשירי מצוה בעלמא ולא מעכב... וצ"ל על כרחך הואיל והמצוה לא נגמרה עדיין לגמרי דבעי ניענוע מברך, ועוד אמרינן בסוף פירקין (מא:): מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ולולבו בידו, אע"פ שכל אלו דברים אין מעכבין, מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המוכרח חשיב כעובר לעשייתו" ע"ש. וכן הוא בתוספות בפסחים ז: שכתבו לגבי לולב, "בעידנא דאגבהה נפיק ביה. וא"ת כיון דנפק היאך יברך, והלא צריך לברך עובר לעשייתו, ואומר ר"י אע"ג דנפק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל". וכן הוא ברא"ש בסוכה פ"ג אות לג. וכן הוא בר"ן שם בסוף פ"ג בד"ה ומדפרכינן, שכתב, "אע"ג דמדאגבהה נפק ביה אפ"ה עדיין יש כאן שירי מצוה שצריך לנענעו, הלכך שפיר מיקרי עובר לעשייתה, שלא בא למעט אלא שאין גומרינן את המצוה כולה קודם שיברך עליה". וכן הוא במרדכי בפ"ג אות תשסא. וכן הוא בריטב"א בסוכה בריש מב. וכן הוא במאירי שם. וכן הוא באור זרוע בהל" סוכה אות שיג. וכן הוא בספר המכתם שם, וכן הוא בהגהות מיימוני בפ"ז בהל" לולב אות ו. בשם הרשב"ם ע"ש. וכן הוא בטור בס"ת רנא. בשם י"א, ובמ"א בס"ת רנא. ס"ק יא. והיינו טעמא משום שהוא עדיין צריך לנענע, וכן הוא בא"א והלב"ש שם, וכן הוא בכה"ח שם אות ס. ועוד.

ואגב אורחיה לפי זה יש ליישב קושית הדגול מרבבה על השל"ה לגבי ברכת טבילה, שסבר השל"ה שאנשי מעשה יזהירו לנשותיהן שתטבול ותברך ואח"כ תטבול שנית" כמ"ש הבאר היטב ביו"ד ס"ר. בס"ק א. וכתב על זה הדגול מרבבה במה"ת ביו"ד שם, "ואני לא ידעתי מה תיקנו בטבילה שניה שאם לצאת ידי חובת הפוסקים שסוברים שצריך לברך קודם הטבילה, מ"מ כאן הטבילה השנית לאו כלום היא ולא שייך לברך עליה כלל, שהרי כבר טהורה היא לבעלה בטבילה ראשונה". וע"ש שלא מועיל אם כוונת האשה שלא לצאת בטבילה ראשונה כיון שממילא היא יצאה י"ח שפסק מרן בס"ק צח. מה. שנדה שנפלה בתוך המים אע"פ שלא נתכוונה לטבילה כלל עלתה לה טבילה. ולכן איך אמרינן שתקנה זו של השל"ה מועילה כדי לברך עובר לעשייתו. ולענ"ד י"ל שהטבילה השנייה היא בכלל הידור וחיוב מצוה אף שהיא כבר יצאה

בלבד ועדיין הוא לצורך הקידוש. וכל זה בליל שו"ע כיון שהוא אמר בקידוש שמיני חג עצרת הזה לכן יש זלזול אם הוא בירך לישב בסוכה, אבל ביום שהוא בירך רק ברכת הגפן בלבד אין שום זלזול כלל, כיון שאין סתירה בדבריו. ולפי זה י"ל דבר חדש שאף אם הוא התחיל לומר לישב בסוכה ורק אמר ברוך אתה ה' בלבד ושוב נזכר שאין לברך לישב בסוכה בשו"ע, מ"מ יש לו להמשיך להשלים הברכה, ואין לו לסיים למדני חוקיך, שאם הוא עשה כן מצינו שאף שהוא הציל את עצמו מברכה שלא לצורך, מ"מ הוא הפסיק בין ברכת הגפן להשתיה בפסוק של למדני חוקיך, והוא הפסק גמור וצריך לחזור לברך ברכת הגפן ונמצא שברכת הגפן הראשונה לבטלה. ואם הוא הפסיק מיד אחר שהוא אמר ברוך אתה ה' בלבד ולא סיים כלום, אז אף זה הפסק בין ברכת הגפן והשתיה, ואף הוא אמר ברוך אתה ה' שלא לצורך. אלא אם הוא סיים הברכה לומר לישב בסוכה אז אין בזה הפסק בין ברכת הגפן להשתיה כיון שהוא לצורך הקידוש כיון שהוא צריך לקדש בסוכה, ואף יש מקום לומר שאין כאן ברכה לבטלה כיון שאם לא מטעם זלזול יש מקום לברכה זו, וק"ו ביום שאין סתירה בדבריו בשעת הקידוש. (ואף שכתב הכ"מ שם טעם אחר שאין לברך לישב בסוכה בשו"ע, דהיינו "דכיון דבקיאינן בקיבועא דירחא הוי ספירת העומר דאורייתא וא"א לדחותא ולא את ברכתא משום חששא בעלמא", מ"מ כיון שלרוב הפוסקים וגם לדעת מרן ספירת העומר היא מדרבנן בזה"ז י"ל שאין לחוש לטעם זה כיון שאף בזה"ז שספירת העומר מדרבנן מ"מ עדיין יש לברך ביו"ט שני של פסח על הספירה, ולכן טעם הראשון הנ"ל של זלזול הוא העיקר, ואין להאריך.)

ולפי זה למסקנה נראה ששפיר הוא במעשה הנ"ל שלא לחזור לברך ברכת הגפן ואין חשש של הפסק בברכת לישב בסוכה בשמיני עצרת.

סימן נד.

שאלה: האם מי שנטל לולב ואתרוג ורצה להפוך אתרוג כדי לברך עובר לעשייתו אלא טעה ונטל אתרוג בדרך גדילתו, מותר לברך או לא. וכן מי ששכח לברך והתחיל להדליק נרות חנוכה או לתקוע שלוש קולות בר"ה, האם מותר לברך על שאר הנרות או שאר קולות.

תשובה: (א) שמעתי שרב אחד אמר שאין לברך על הלולב בנד"ד כיון שהוא כבר קיים המצוה ושוב הוא אינו יכול

נוטל הלולב עוד פעם ואין לברך עליו כמ"ש הרמ"א בס"תרנא. ה. מ"מ בפעם ראשונה שהוא נוטל הלולב י"ל שהמצוה נמשכת כל זמן שהלולב בידו והוא יכול לברך.

וכן ראיתי בהגה"מ בהל"ל לולב פ"ז. הל"ו. שכתב לגבי לולב, "ורבינו שמחה כתב שכל זמן שאדם עוסק במצוה מברך בטוב ומקרא עובר לעשייתו, אלא לאפוקי שלא יברך אחר עשייתו... ולא אמר לברך קודם שיטול ויברך ליטול את הלולב, אלא על נטילת לולב לאחר שנטלו, מטעם דמעידנא דאגבהיה נפיק ביה וחשיב שפיר עובר לעשייתו, דכל זמן שהוא תופסו עוסק במצוה הוי כדא"ל מר בר אמי לרב אשי אבא מצלי ביה, וכן פירש ריב"ם בשם ריב"א כפירוש רבינו שמחה." והוא כתב דברי רבינו שמחה אחר פירוש הרשב"ם הנ"ל שסבר כתוספות ודע' הנ"ל, שהטעם שהוא עובר לעשייתו הוא מפני שעדיין יש הנענוע בשעת הלל. ולכן נראה שסברת רבינו שמחה היא משונה מסברת הרשב"ם, ונראה שרבינו שמחה סבר "דכל זמן שהוא תופסו עוסק במצוה הוי", דהיינו שאין זה תלוי אם יש מצוה בנענועים או לא, אלא שהמצוה נמשכת כל זמן שהלולב בידו כדמצינו בתפילין טלית וסוכה, אבל הרשב"ם סבר שאין המצוה נמשכת באחיזת לולב, אלא הטעם שעדיין הוא יכול לברך הוא כיון שעדיין יש מצוה אחרת של הנענועים, או מפני ההידור כדמצינו במנהג אנשי ירושלים, אבל אם לא משום זה הוא כבר קיים המצוה ברגע הראשון בהגבהת הלולב ואין עוד מצוה באחיזה אחר כך ושוב הוא אינו יכול לברך משום האחיזה. ולענ"ד נראה שהרמב"ם סבר כרבינו שמחה בזה כדפירשתי לעיל, ואף לגבי לולב י"ל "שעדיין עשייתה קיימת" כמ"ש הרמב"ם בהל"ה. הנ"ל.

וכן נראה מהרא"ש בפסחים פ"ק אות י. בשם ר"ת שכתב, "דכל מצות דנעשות מיד שייך לברך עליהן 'על' כגון על מקרא מגילה, על הטבילה, על נטילת ידים, על הפרשת תרומה, על אכילת מצה, על אכילת מרור, אבל להניח תפילין, להתעטף בציצית, ולישב בסוכה, יש בהן שיהיו. הרי לפי זה אף בלולב שמברכין עליו ב"על", אין שיהיו. ולכן אין לברך אחר שהוא כבר יצא בהגבהה מטעם שיהיו ודלא כנראה מרבינו שמחה הנ"ל, אלא הטעם שמותר לברך אחר שהוא כבר יצא הוא רק מפני שיש מצוה אחרת אחר כך, דהיינו הנענועים. ולכן נראה שיש מחלוקת בין תוספות והרא"ש ודע' ובין רבינו שמחה והרמב"ם.

ג. ולפי זה נראה שיש נ"מ בין סברת התוספות ודע' ובין סברת הרמב"ם ורבינו שמחה ודע', והוא שאם האיש מניח

י"ח, ויש לדמות זה למנהג אנשי ירושלים הנ"ל שאחזו הלולב אחר שכבר יצאו י"ח רק למצוה מן המובחר, וכיון שמצינו לדעת התוספות והרא"ש שיש לברך על הידור אף שכבר גמר המצוה, כן י"ל לגבי נשים אלו שיש לברך על ההידור של טבילה שניה ועדיין זה בכלל עובר לעשייתו, כן נראה לענ"ד ליישב דעת השל"ה. (מ"מ לדינא אנו קי"ל כדעת מרן שם שיש לברך קודם הטבילה.)

ב. אלא שיש לדון בזה לפי דעת הרמב"ם. כתב הרמב"ם בהל"ל ברכות פ"א. הל"ה. "העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחילה חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב בסוכה לישב בסוכה, וכן כל כיוצא באלו." ולפי זה לכאורה י"ל שכיון דאמרין בפסחים ז: וסוכה מב. לגבי לולב, "דבעידנא דאגבהיה נפק ביה", נראה שאין לברך על הלולב אחר שהוא כבר יצא י"ח. אלא שזה אינו לפי מ"ש הרמב"ם שם בהל"טו. וז"ל "נטל את הלולב מברך על נטילת לולב, שכיון שהגביה יצא ידי חובתו, אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב כמו לישב בסוכה. מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשייה, אבל נטילת ידים ושחיטה הואיל ובדברי הרשות הן, אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה ועל כסוי הדם ועל נט"י. וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק." ע"ש. הרי שמותר לברך אחר שהוא הגביה אף שהוא כבר יצא י"ח. וזה דומה לביעור חמץ שאף שהוא כבר ביטל בלבו עדיין הוא יכול לברך על הבדיקה. ונראה שצ"ל לדעת הרמב"ם שמצות לולב וביעור חמץ, דומה למצות תפילין וטלית וסוכה בהל"ה. "שעדיין עשייתה קיימת". שהלא אף בהנחת תפילין אם הוא הניחם רק רגע אחת היא כבר י"ח, אלא שעדיין עשייתה קיימת אחר כך ויש מצוה בכל רגע שהן עליו אחר כך, ולכן הכי י"ל בלולב לדעת הרמב"ם שבכל רגע שהוא אוחז הלולב בידו יש מצוה ועדיין הוא יכול לברך עד שהוא מניח הלולב מידו, וכן הוא לגבי ביעור חמץ, שאף שהוא כבר ביטל החמץ בליבו, מ"מ בכל שעה שהוא בודק לקיים מחשבתו עדיין המצוה קיימת והוא יכול לברך. אמנם אע"פ שכן הוא, מ"מ עדיין יש חילוק בין לולב לתפילין, שבתפילין אם הוא חולץ התפילין וחוזר להניחם הוא צריך לחזור ולברך, וכן הוא בטלית וסוכה, אבל לגבי לולב תיכף שהוא הניח הלולב על השולחן מידו, שוב אין בו עוד מצוה אם הוא

ב. שהוא הביא שיטת התוספות והרא"ש שיש לברך עד הנענועים, והוא השמיט שיש לברך אף על מצוה מן המובחר בלבד. ע"ש. ולכן לפי זה אף י"ל שאין לברך על שאר נרות חנוכה כיון שהם רק מהדרין מן המהדרין, ואין לדמות זה לנענועים שהם תקנה מדרבנן בשעת הלל.

ועוד י"ל שאין לדמות הדין של נ"ח לדין של לולב כלל, ששאני לגבי לולב שאף בשעת הנענועים הוא נוטל הלולב שהוא החפצא של מצוה, ולכן שפיר סברו התוספות שעדיין יש לברך, אבל לגבי נ"ח הוא אינו מדליק פעם שניה אותו נר הראשון שהוא החפצא של מצוה מעיקר הדין, אלא הוא הדליק שאר נרות והם הידור בעלמא ואינם עיקר המצוה, רק נר הראשון בלבד. ולכן אין ראייה משיטת התוספות מדין לולב לברך על נרות ההידור.

ה) וכל זה לדעת התוספות ודע, ונראה דלשיטת הרמב"ם ורבינו שמחה וריב"ם בשם הריב"א, שמיד שהוא הסיר ידו מנר הראשון שהוא העיקר מצוה מצד הדין, שוב אין לברך עוד, וזה דומה למי שסילק ידו מן הלולב שבזה גמר המשך המצוה ושוב אין לברך. ואף שהנר עדיין קיים ומצותו היא כמו חצי שעה, י"ל שלגבי הברכה אנו אזלינן אחר מעשיו, וכיון שהוא כבר הדליק שוב אין לברך, ויש לדמות זה למ"ש הרמב"ם בהל" ברכות פ"א. הל"ו. "אם... הפריש תרומה ומעשרות... ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה". הרי אף שעדיין המצוה עומדת לפניו, דהיינו התרומה או המעשר, מ"מ אנו אזלינן אחר העשייה, וכיון שגמר עשייתו שוב אין לו לברך. ולכן ה"ה לגבי נר חנוכה י"ל הכי, שאף שאור הנר עומד לפניו מ"מ כיון שכבר גמר עשייתו, דהיינו ההדלקה שוב אין לו לברך. ועוד דהא דבעינן חצי שעה אין זה נחשב שהמצוה נמכשך, אלא שרק בעינן ראוי לזה בשעת הדלקה ותו לא, ולכן מטעם זה אם כבתה אין זקוק לה. הרי מצינו שמיד אחר ההדלקה אין עוד מצוה. ולכן אין לברך לדעת הרמב"ם.

וגדולה מזו מצינו בדעת הרמב"ם, והוא מ"ש בהל" אישות פ"ג הל"כג. שכתב שיש לברך ברכת אירוסין רק קודם הקידושין, ואם הוא מברך אחר כך יש כאן ברכה לבטלה. וכן הוא בפאר הדור ס"ח. שאלה א. שהוא כתב, "וזה שראינו במצרים שמאס ואח"כ מברך אירוסין ונישואין על כוס אחד, ודאי טעות היא מהם, וברכה לבטלה היא שהם מברכין על המצוה אחר עשייתה" ע"ש. וראיתי באור זרוע הל" ק"ש אות כה. שהוא הביא דעת הרמב"ם והוא חולק עליו וכתב, "מיהו אנו נהגין לקדש ואח"כ לברך, דאין זו ברכת הקידושין הואיל שאין אנו

הלולב על השולחן קודם הנענועים לדעת הרמב"ם אין לו לברך עוד כיון שהוא כבר גמר המצוה של תפיסת הלולב, ואין לברך על הלולב בכל פעם שהוא נוטל אותו כמ"ש הרמ"א בס"תנא. ה. אבל לדעת התוספות עדיין הוא יכול לברך כיון שעדיין יש לפניו מצות הנענועים.

ולפי פירוש זה בדברי הרמב"ם, אף בנד"ד י"ל ששפיר הוא לברך אף אחר שהוא נוטל הלולב והאתרוג בדרך גדילתם, כיון שעדיין הלולב והאתרוג בידו והמצוה נמשכת. ושפיר הוא מה שהוא מברך על נטילת לולב ולא ליטול לולב, כיון שהוא כבר יצא י"ח.

ד) ולפי הנ"ל יש לחקור בדין כיוצא בזה, דהיינו שאם לא בירך להדליק נר חנוכה קודם הדלקת נר ראשון, אם הוא יכול לברך קודם הדלקת הנרות של הידור. ולענ"ד נראה שלדעת התוספות ודע' שפיר הוא לברך כיון ששאר הנרות של הידור הם דומים לנענועים, ולכן עדיין ראוי לברך. אמנם עדיין יש לדון בזה, ש"ל שאין לדמות דין זה להנענועים שהם תקנה מדרבנן בהלל, אלא יש לדמותו להידור מצוה של המנהג של אנשי ירושלים בסוכה מא: שכתבו התוספות שזה מצוה מן המובחר, וכן הוא בשאר נרות של חנוכה שהם מצוה מן המובחר, דהיינו מהדרין מן המהדרין. ואף שנראה מהתוספות ודע' הנ"ל שעדיין יש לברך על זה, מ"מ מצינו שיש מן האחרונים שפקפקו בזה, וכתבו שאם לא בירך קודם הנענועים, שוב אין לברך קודם ההקפה, עיין בחיי אדם ס"קמח. אות יא. שאף שהוא הביא שיטת התוספות והרא"ש הנ"ל, מ"מ הוא כתב שכיון שההקפה אינה אלא זכר למקדש צ"ע אם לברך. ועיין בשער הציון בס"תנא. בס"ק לב. שהביא שיטת הפר"מ וכתב, "והנה לדבריו אם כבר נענע ג"כ אף שאוחז עדיין בידו שוב אין יכול לברך, ואף דקי"ל בס"קסז. לענין המוציא דאף אם שכח לברך המוציא קודם אכילתו מברך אח"כ היינו דוקא קודם שגמר אכילתו". ועיין בערוך השולחן אות יג. שכתב, "וקודם נענוע יש לחשוב כעובר לעשייתו (טור)". משמע שכיון שהטור הביא רק הדין של נענוע ולא הביא מ"ש התוספות והרא"ש לגבי מנהג אנשי ירושלים, שוב אין לברך אחר הנענוע קודם ההקפה. ומלבד הטור שהשמיט מ"ש התוספות והרא"ש לגבי מנהג אנשי ירושלים, כן מצינו בר"י בתוספות פסחים ז. ובריטב"א והר"ן הנ"ל שאף שהם הביאו הדין של נענועים, מ"מ הם לא הביאו החידוש שיש לברך אף על הידור בעלמא דהיינו אף הנוהגים כאנשי ירושלים, משמע שהם סברו שרק בנענועים עדיין יש לברך כיון שהם תקנת חז"ל משא"כ בהידור בלבד. וכן נראה מהש"ך ביו"ד ס"יט. ס"ק

בבמה מדליקין כא: מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". (וכן ראיתי באור זרוע הל" ברכת המוציא אות קלט. שאף הוא כתב לפרש דעת ר"ת שלגבי נ"ח יש שיהיו מצוה ע"ש). הרי נראה מזה שסבר הרא"ש שיש שיהיו במצות נר חנוכה, ודלא כדביארתי לעיל. אמנם נראה שהרא"ש מוכרח לפרש כן רק מפני שסבר ר"ת שכל ברכה שהתחיל בלעשות, דהיינו כגון להדליק נ"ח, הוא מפני שיש שיהיו באותה מצוה כמבואר שם. אמנם אין זה שיטת הרמב"ם, שסבר הרמב"ם בהל" ברכות בפ"א. הל"א. שאין מברכין לעשות משום שיהיו במצוה, אלא מפני אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשיה". ע"ש. ולכן נראה שאין לדחוק לפרש שיש שיהיו במצות נר חנוכה לדעת הרמב"ם, ויש לפרש כמו שכתבתי לעיל, שאין שיהיו במצות נר חנוכה כיון שאנו קי"ל כבתה אין זקוק לה, ומיד בשעת ההדלקה הוא גומר המצוה. ולכן י"ל שלדעת הרמב"ם אין לברך על שאר הנרות אם הוא לא בירך על נר הראשון.

ועוד י"ל שאף לדעת הרא"ש אין לברך על נר חנוכה אחר ההדלקה, שמה שהוא כתב שיש שיהיו מצוה פירושו שיש לברך בלשון "להדליק" מפני שיש שיהיו בזמן שהנר צריך להיות דלוק, אבל אין זה ענין להתיר לברך אחר שהוא כבר הודלק כיון דבעינן שיהיה עדיין מעשה בגופו כדי לברך, כגון שגופו עדיין יושב בסוכה או שבגופו עדיין לבוש טלית וכדומה, אבל כאן כיון שאין עוד שום מעשה הדלקה באותו נר הראשון שוב אין לברך. הרי מצינו שמ"ש שיש שיהיו במצות נ"ח הוא רק כדי להסביר הטעם שמברכין "להדליק", אבל אין להתיר מטעם זה לברך אחר ההדלקה. ולכן נראה שאף הרא"ש מודה להרמב"ם שאין לברך אחר ההדלקה.

וכן נראה מרבינו יונה בפ" תפלת השחר, וכן הוא בב"י באור"ח ס"ח בד"ה ואם, שכתב, "שמאחר שכל זמן שציצית ותפילין הם עליו הוא מקיים המצוה אע"פ שאינו עובר לעשייתן ממה שעבר, מ"מ הוי עובר לעשייתן ממה שמקיים אח"כ". הרי מבואר שרק משום שהוא עדיין מקיים מצוה אחר הברכה יש לברך, אבל לגבי נר חנוכה שהוא אינו מקיים עוד מצוה אחר שהוא סילק ידו מהנר, שוב אין לברך.

ז **וראיתי** בפר"ח בסוף ס"תרעב. שכתב, "נשאלתי על מי שהיה עומד בליל ז' והיה לו להדליק ז', וכסבור שהוא ליל ו' ואח"כ נודע לו שהוא ליל ז' וצריך להדליק נר אחד, אי בעי לברוכי או לא. והשבתי דכיון דמצות חנוכה נר לאיש וביתו ואינך דמדליק הוי משום הידור לא בעי לברוכי...".

מברכין 'אקב"ו לקדש את האשה' או 'על קידושי אשה', אלא משום חובת אירוסין תקנוה, כמו שתקנו שש ברכות לחובת נישואין, ואסר לנו את הארוסות לעצמינו מלאו דלא תסור, דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ומדרבנן. ה"ג מאן דבעי למנסבי איתתא מבעי ליה לקידושה ברישא ולברוכי ברכת אירוסין, ולא נברך ברישא טעמא מאי מכדי אכתי לא קניא לה, והיכי מברכין ואסר לנו את הארוסות. ע"ש. הרי מבואר שאף שאין ברכת אירוסין בלשון אקב"ו על קידושי אשה וכדומה, ואף שהוא מברך "ואסר לנו הארוסות" ואיסור זה נמשך עד שעת הנישואין ולכאורה ראוי לברך כל זמן שאיסור זה נמשך, מ"מ לדעת הרמב"ם אין לברך כלל אחר הקידושין. וכן הוא בר"ן שהוא כתב שהמצוה נמשכת, וז"ל "שאין לברך בשעת הקידושין אקב"ו על הקידושין, משום דאין מברכים על המצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה, כי הא דאכתי מחסרא מסירה לחופה". וכן הוא בב"י באה"ע ס"לד. וכן הוא בט"ז בס"ק ב. הרי שאף שאין המצוה נגמרת, עדיין אין לברך אחר הקידושין לדעת הרמב"ם. ונראה שטעמו הוא ששוב אין מעשה בגופו אחר נתינת הקידושין כדי לברך עליו, משא"כ במי שלובש טלית או יושב בסוכה שגופו עדיין מקיים המצוה והוא יכול לברך אם לא בירך בתחילה.

ולכן דון מיניה ואוקי באתרין, שלגבי חנוכה הוא חמור טפי שהוא מברך אקב"ו להדליק נ"ח, ולכן אין לברך אחר המעשה של הדלקה ששוב אין עוד מעשה הדלקה בנר ראשון, וגם אף אם אמרינן שהמצוה נמשכת כל זמן שהנר דולק, הלא לדעת הרמב"ם אין לברך על זה ויש ברכה לבטלה, כיון שאין לברך אם אין שם מעשה בגופו שעדיין מקיים המצוה, כמו שאין מעשה בגופו אף שהאיסור של ארוסות נמשך עליו כל הזמן עד הנישואין. ואף שכתבתי בח"א ס"מג. אות ה. דיש לברך על נר של שבת אף אחר ההדלקה, מ"מ י"ל ששאני נר שבת מפני שכל כוונתו היא להאיר ביתו כדי שהוא לא יכשל בחושך, ולכן בכל זמן שהנר דולק יש לברך וכן כתבתי שם בשם המהר"ש והמ"א, וכן הוא בישועות יעקב בס"רסג. ס"ק ב. דאף לאחר הדלקה כל זמן שהנר דולק חשוב עובר לעשייתן, ואף המאמר שם בס"ק ג. הביא סברה זו אלא הוא הניח אותה בצ"ע ע"ש. אמנם לגבי נ"ח אין לו לקבל הנאה מהנר כלל, אלא רק בעינן שנר זה יהיה ראוי להמשיך חצי שעה בשעת הדלקה, ומיד הוא גומר המצוה, ואף אם כבתה אין זקוק לה, ולכן שפיר י"ל שאין שיהיו במצות נר חנוכה.

ו **וראיתי** ברא"ש בפ"ק דפסחים הנ"ל שכתב לפי סברת ר"ת, "ולהדליק נר חנוכה יש שיהיו במצותה כדאמרינן

חכמים. אלא שיש לדחות סברה זו, וי"ל שאף ר"ת סבר שאין לברך על הערבה משום שאף שיש בזה מנהג נביאים, מ"מ זה רק טלטול בעלמא ואין לברך על זה. נראה שהוא סבר שכיון שאין חשיבות בטלטול זה, שוב אין לברך עליו, משא"כ בקריאת הלל שדומה לקריאת התורה או לקריאת מגילה כמ"ש ר"ת שם, שיש לברך. ולפי זה כיון שמצינו דבעינן חשיבות כדי לברך על מנהג, אז י"ל שבשלמא שיש לברך על המנהג להדליק בבית הכנסת כיון שהוא עושה בזה הדלקת כל הנרות כראוי ויש שלימות בדבר, וכן יש לברך על הלל כיון שהוא קורא כמה פרקים של תהילים, אבל אין ראוי לברך רק על הוספת הנרות בלבד שהם הטפל לנר הראשון שהוא עיקר המצוה, שכזה אין חשיבות ושלמות אלא הוספה וטפל בלבד, ואין לברך על זה כמו שאין מברכין על הערבה שאין במנהג זה חשיבות. ולכן י"ל שמשום סברות אלו דהיינו אם יש לדמות שאר נרות חנוכה לברכה על המנהג או לא, יש להסתפק אם ראוי לברך על שאר נרות או לא, ולכן סבר הא"ח שאף שיש ספק זה, מ"מ עדיין אין לברך כיון שממילא הוא פטור מן הברכה שהוא כיון בתחילה לפטור כל הנרות הראוי לאותו לילה.

מ"מ נראה שהפר"ח סבר שאין לברך על הידור כלל, ואין לדמות הברכה על שאר נרות לברכה על מנהג כמו נר חנוכה בבית הכנסת, כיון שאין לברך על מה שהוא רק טפל לעיקר המצוה כמו שביארתי לעיל. ועוד הלא לדעת הרמב"ם ורש"י אין לברך כלל על הלל בר"ח ודלא כר"ת כמבואר בב"י בס"ת. ואף שמצינו שיש לברך על הדלקת הנרות בבית הכנסת, וגם לדעת מרן שיש לברך על הלל בליל פסח בבית הכנסת, י"ל ששאני התם כיון שיש פירסום לכל בית הכנסת (עיין עוד בזה בילקוט יוסף הל' חנוכה קף קצט. הערה לד.), משא"כ למי שהדליק רק בביתו, אין לברך על הידור כלל.

ולפי זה י"ל שאם אחד בירך על הלולב, ואחר כך הפסיק והניח הלולב על שולחנו והסיח דעתו, אז אין לברך עוד פעם על נטילת לולב על הנענועים, שמלבד מה שפירשתי לעיל בדעת הרמב"ם שאין לברך אחר שהוא הפסיק בתפיסת הלולב, י"ל שאף לתוספות אין לברך כיון שהנענועים אף שהם הידור ובכלל תקנת חכמים, מ"מ הם רק טפל להעיקר מצוה דהיינו הנטילה בתחילה, וכיון שלא מצינו ברכה מיוחדת על הנענועים שוב אין לברך.

ח) אלא שראיתי באליה רבה בס"ת רעב. בס"ק ז. שיש לו דעה אחרת בזה, שהוא כתב שם לגבי נרות חנוכה ודין

ויש לדון בדבריו, ונראה שזה אף לשיטת התוספות הנ"ל שיש לברך על הלולב קודם הנענועים, ויש לחלק בין זה לנדון של הפר"ח, שלגבי נ"ח הוא כבר בירך בתחלת ההדלקה, ולכן שפיר הוא שלא לברך על ההידור בלבד, אבל לגבי דין התוספות בלולב הוא שכח לברך בתחילה, ולכן אף אם הוא יברך על ההידור שפיר הוא מפני שהברכה חלה אף על עיקר המצוה שהוא כבר עשה כיון שעדיין יש שייכות בין הנענועים והגבהת הלולב בתחילה, אבל אה"נ אם הוא כבר בירך על הלולב בתחילה ואחר כך הוא הפסיק ויש לו היסח הדעת מלולבו קודם הלל, שוב אין לו לחזור לברך על נטילת לולב על הנענועים. ולכן שפיר י"ל שמ"ש הפר"ח הוי אליבא דתוספות ודע'. ועוד, שאר נרות גרועים טפי מהנענועים כיון שאין בהם מצוה מדרבנן אלא הידור בעלמא, ויש מהאחרונים שסברו שאין לברך על הלולב אם הוא שכח בתחילה, אם נשאר רק הידור מצוה בעלמא כמו שביארתי לעיל לגבי הקפה. ועוד לגבי לולב, אם הוא מברך בשעת הידור, הוא מברך על החפצא של מצוה שהוא אוחז בידו, אבל לגבי נרות חנוכה הוא אינו חוזר לעשות שום מעשה בנר הראשון בשעת ברכה, אלא הוא מדליק שאר הנרות והם אינם החפצא של עיקר המצוה, ולכן אין לברך. וק"ו לדעת הרמב"ם לפי מה שפירשתי בדעתו, שאין לו לברך. ועוד כתב הפר"ח שם, והוא מ"ש הב"י בשם הא"ח וז"ל, "וכתב הא"ח מי שלא הדליק בליל ג' אלא ב' נרות או בליל ד' אלא ג', זה היה מעשה בלונ"ל והחמירו שידליק מה שחסר להדליק וא"צ לברך פעם אחרת, כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עשאן". נראה מזה שאם לא אמרינן שהברכה הוי על כל הנרות, שפיר הוא לברך על ההידור, ודלא כהפר"ח, אלא נראה שהפר"ח הביא זה לסייעתו מפני שהוא הבין שהא"ח ר"ל שאף את"ל שיש מקום להסתפק שמא יש לברך על ההידור, מ"מ עדיין אין לברך בנידונו כיון שי"ל שהברכה שבירך בתחילה הוי על כל הנרות.

ויש לבאר סברת הא"ח הנ"ל, איך אמרינן שיש מקום להסתפק שמא יש לברך על ההידור. ולענ"ד יש ללמוד דין זה מדעת ר"ת בברכות יד. וסוכה מד: שסבר שיש לברך על הלל בר"ח אף שהוא אינו אלא מנהג בעלמא. לכן י"ל שאם יש לברך על מנהג בלבד, ק"ו שיש לברך על הידור מצוה. וכן מצינו שיש לברך על הדלקת נ"ח בבית הכנסת כמ"ש הריב"ש בס"קיא. וכן יש לברך על קריאת הלל בליל פסח בבית הכנסת לדעת מרן בס"תפז. ד. אף שקריאה זו אינה אלא מנהג. ולכן הכי י"ל לגבי הידור מצוה שכיון שכולנו נוהגין להדליק הנרות שהם מהדרין מן המהדרין, הלא יש לברך עליהם גם כן, אף שאין זה בכלל תקנת

הרי לפי ממה שכתבתי נראה שאין לברך על הידור, ולכן מי ששכח לברך על נר הראשון שוב אין לברך עוד. וכן נראה ממה שפירשתי בדעת הרמב"ם ורבינו שמחה לגבי לולב, ואף לדעת התוספות והרא"ש שעדיין יש לברך על לולב אף לגבי הידור בעלמא כנראה ממנהג אנשי ירושלים, הלא נראה מהאחרונים הנ"ל שאין לעשות כן, ורק בנענועים עדיין יש לברך כיון שהם בכלל תקנת חכמים משא"כ בהידור בלבד.

ט) שוב ראיתי בהלכות קטנות ח"א ס"ג. שכתב, "שאלת עוד, אם הדליק נר ראשון ולא בירך אם יש לו לברך על שאר, ואם כבתה הראשונה מהו. תשובה: אפשר שכל זמן שעוסק בהידור מצוה יש לו לברך." ע"ש. ולענ"ד שפיר הוא מה שהוא כתב בלשון "אפשר", שי"ל שאף שנראה מהתוספות והרא"ש שיש לברך על הידור מ"מ יש לחוש להאחרונים הנ"ל שסברו שאין לברך על ההקפה, ולכן אין לברך על הידור כדיארתי לעיל, וכ"ש אם נר הראשון כבתה שבזה לכו"ע לא אמרינן שיש בזה שיהוי מצוה. וידוע הוא מ"ש ההלכות קטנות בהקדמתו שדבריו הם רק לעורר לב התלמידים, ולא דוקא למעשה, עיין בבית דוד יו"ד ס"קצא. שכתב כן, וכן בדבר משה יו"ד ס"פב. ולכן הכי י"ל בנד"ד.

וגם ראיתי בתשובות רעק"א מה"ת ס"יג. שדן לגבי מי ששכח לברך על נר הראשון, אם הוא יכול לברך על שאר נרות. והוא הביא שלשה טעמים להתיר, דהיינו שמא כל החצי שעה שנר הראשון דולק נחשב שיהוי מצוה כהרא"ש הנ"ל ועדיין יש לברך. וכבר כתבתי לעיל שאף שכן דעת הרא"ש בפסחים ז. מ"מ י"ל שאין זה דעת הרמב"ם ולכן אין לסמוך על טעם זה. ועוד י"ל שאף לדעת הרא"ש אין לברך כיון שאין עוד שום מעשה בגופו בהדלקת נר הראשון, ומ"ש שיש שיהוי מצוה זה רק להסביר הטעם שמברכין "להדליק" ותו לא. וטעם השני הוא שמא העיקר כהא"ר הנ"ל שיש לברך על ההידור וכנראה מהב"י בשם הא"ח, ואף בזה כתבתי שאין ברור לדעת הא"ח שיש לברך על ההידור, ואף אין ראיה מהאבודרהם בשם הרמב"ם כנראה מהפאר הדור כדפירשתי לעיל. ואף את"ל שהפ"ח איירי רק לגבי מי שכבר בירך על נר ראשון ועכשיו רצה לברך על שאר הנרות שהוא שכח להדליקם, משא"כ לגבי מי ששכח לברך אף על נר הראשון שודאי יש לברך על שאר הנרות כיון שזה דומה למי ששכח לברך על הלולב שהוא עדיין יכול לברך על הנענועים, אף זה יש לדחות וי"ל שכיון שיש מאחרונים שסברו שאין לברך על ההקפה כיון שהוא

הא"ח בב"י הנ"ל, "משמע דאם אין דעתו לך, אלא סבר שלא יהיה לו יותר ואחר כך נזדמן לו חוזר ומברך וכ"מ באבודרהם, ועיין ס"תרנא. ולענ"ד אין זה מוכרח בדעת הא"ח שי"ל שהא"ח סבר שיש להסתפק בזה אם לברך על הידור או לא ואין זה פשוט, אלא כיון שהוא כבר כיון בברכתו על כל הנרות פשוט שאין לברך. הרי שאין מכאן ראיה ברורה שיש לברך על הידור. ועכשיו יש לדון על מה שהביא הא"ר ראיה מדברי האבודרהם. כתב הרד"א בהל" חנוכה, "נשאל הרמב"ם ז"ל, מי שהדליק נר חנוכה, ובירך עליו, ואחר כך הדליק נרות אחרות, אם צריך לחזור ולברך, או לא, וכן פעם אחר פעם. והשיב שזה הענין חוזר לכוונת המברך, כמו בשאר ברכות אם כשהדליק נר חנוכה ובירך עליו היתה כונתו להדליק נרות אחרות, ברכה אחת לכולן, ואם בירך והדליק ואחר כך נזדמן לו נרות אחרות להדליק מברך בכל פעם ופעם ע"כ." הרי נראה שהא"ר הבין מזה שהוא הדליק רק נר אחד ואחר כך נזדמן לו נרות אחרים להשלים המנין של אותו לילה כדי לקיים מהדרין מן המהדרין, ועדיין יש לברך על הידור זה. ולענ"ד אין זה כוונת הרמב"ם כלל. וראיתי בפאר הדור ס"קיא. שיש נוסח אחר בתשובה זו, וממנו יש ללמוד כוונת הרמב"ם, וז"ל "שאלה: ותורינו במי שהדליק נר חנוכה ובירך ואח"כ נזדמנה לו אחרת, או שראה אחרת, אם צריך לחזור ולברך על הדלקתה או ראייתה או לא. תשובה: דבר זה תלוי בכוונת המברך כמו בשאר ברכות אם היתה כוונתו להוציא בברכה זו בתים אחרים ברכה אחת לכולן, ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמן לו בית אחר יברך פעם אחרת, ואפילו מאה פעמים." הרי מבואר שהרמב"ם איירי מבית לבית, דהיינו שהוא כבר הדליק בבית אחד על הנרות הראוים לאותו לילה ואחר כך נזדמן לו בית אחר להדליק בו, ויש בזה מצוה אחרת ולכן יש לברך על זה אם בתחילה הוא לא נתכוין לך, אבל אם הוא הדליק רק נר אחד ובירך עליו ובאותו בית נזדמן לו נרות אחרים להשלים ההידור שפיר י"ל שאין לברך על ההידור. ולכן אין מכאן ראיה כנגד הפ"ח הנ"ל שסבר שאין לברך על ההידור. (מ"מ) עדיין צריך לברר דעת הרמב"ם בתשובה הנ"ל, שהלא אם יש לאדם שני בתים, הוא מדליק בשני רק משום חשד ואין לברך על זה כמ"ש הר"ן בפ" במה מדליקין. ועוד מה הוא הלשון של "נזדמנה לו בית אחר", הלא הוא יודע בתחילה אם יש לו בית אחר. וכן הלא אם הוא רואה נרות חנוכה כמה פעמים בלילה אין לברך בכל פעם, ולכן יש לברר דעתו. ואולי יש לומר שהרמב"ם איירי שהאיש הולך לבית אחר שאינו שלו והוא מדליק בעד מי שאינו בקי או חולה וכדומה, ובזה י"ל שאם הוא לא כיון בשעת ברכתו לפטור גם בית אחר אז יש לו לחזור ולברך.)

ש"תקנו" התקיעות בשעת מוסף. וכן הוא בתוספות שם שכתב "תקנו". וכן הוא ברא"ש שכתב "אע"פ שהצרה בטלה, גזירה במקומה עומדת עד שיבוא ב"ד ויבטל". הרי תקיעות של מוסף בכלל גזרת חכמים. ועיין ברמב"ם בהל" שופר פ"ג. הל" ז. שכתב, "הצבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות". הרי שיש חיוב בזה. ולכן אף שכבר יצא י"ח בתקיעות דמיושב, מ"מ עדיין יש תקנת חכמים לשמוע התקיעות של מוסף, ולכן שפיר הוא לדמות זה להנענועים של לולב, שאף התם הוא כבר י"ח אלא עדיין יש תקנת חכמים לנענע בשעת הלל. ועוד מצינו ברא"ש בפסחים ז. שכתב, "וכן לשמוע קול שופר, יש שיהיו להפסקה בין התקיעות, דעיקר מצות שופר על סדר הברכות." הרי העיקר מצוה בברכות של מוסף. ועוד הלא אף בהידור ומצוה מן המובחר בלבד יש לברך כמו שמצינו לגבי מנהג אנשי ירושלים לדעת התוספות והרא"ש. ולכן דעת הפרי הארץ נכונה בזה.

אלא שעדיין י"ל בזה שאין לברך משום שלפי מה שביארתי לעיל בדעת הרמב"ם י"ל שלדעתו אין שיהיו מצוה כאן ואין לדמות זה לתפילין ציצית וסוכה שיש בהן מצוה נמשכת, וכיון שהבעל תוקע גמר השלושים קולות, יש הפסק במצוה ואין לברך אחר כך, שלא מצינו בדעת הרמב"ם שיש לברך על הנענועים או מצוה מן המובחר בלבד. ועוד הוא לא סבר כהרא"ש שהטעם שיש לומר "לשמוע קול שופר" הוא משום שיש שיהיו, אלא הוא סבר שהטעם הוא רק מפני שזה תלוי אם הוא עושה המצוה לעצמו או לאחרים, ולכן אין ללמוד מזה שלדעת הרמב"ם יש שיהיו במצות שופר אחר התקיעות דמיושב. ועוד מצינו שלדעת ר"ת יש לברך "על תקיעת שופר" משום דעשייתה היא גמר מצותה, כמבואר ברא"ש בפרק בתרא דר"ה ובב"י בס"תקפה. ולכן לפי זה אין שיהיו בתקיעת שופר, ולכן לדעת הרמב"ם אין לברך עוד אחר התקיעות דמיושב. ולכן נראה מזה שאנו קי"ל כהכה"ח שאין לברך אחר התקיעות דמיושב, אלא לא מטעמו.

(יא) ויש לחזור לדין של לולב בנד"ד, ונראה שיש עוד טעם שעדיין יש לברך אם הוא טועה ונוטל האתרוג כדרך גדילתו קודם הברכה ואז כשהוא נזכר שהוא טעה הוא הופך האתרוג קודם הברכה, והוא שיי"ל שכיון שבסוף הוא הופך האתרוג זה מוכיח שאין בדעתו לצאת עד אחר הברכה, ומה שהוא נטל האתרוג בתחילה בדרך גדילתו הוא טעות בעלמא, אבל כוונתו בכל זמן היתה שהוא איז רוצה לצאת עד אחר הברכה. וכן מצינו שיש להוכיח ממעשה האיש אם הוא רוצה לצאת או לא אף שהוא לא

זכר בעלמא או הידור בלבד, אז גם בנד"ד אין לברך על ההידור של שאר הנרות. ועוד אין לדמות נ"ח ללולב שבנר חנוכה הוא אינו חוזר לעשות מעשה הדלקה בנר הראשון שהוא עיקר החפצא של מצוה, משא"כ בלולב שהוא אוחד הלולב שהוא החפצא של מצוה בשעת הידור. וטעם השלישי שהביא רעק"א הוא שלדעת ההגהות אשירי יש לברך אף אחר שגמר כל המצוה כמבואר בדברי הש"ך ביו"ד ס"ט. ג. ע"ש. וכן הוא באור זרוע בהל" ק"ש אות כה. ע"ש. ובזה י"ל שאה"נ שכן דעת האו"ז ההגהות אשירי, מ"מ אין לסמוך על זה כלל כיון שאין לצרף שני הטעמים הראשונים הנ"ל לספק זה כדביארתי, ולכן עדיין י"ל בזה ספק ברכות להקל ואין לברך.

ועוד ידוע שלגבי ברכות אף שיש כמה ספקות אין לברך, כמ"ש הברכ"י באו"ח ס"ז. אות ג. והמחבר"ר שם אות א. והכה"ח שם אות ה. ועוד מצינו שמי שמברך אחר עשיית המצוה עובר על ברכה לבטלה כמ"ש הרמב"ם בהל" אישות פ"ג. הל"כג. ולדעתו ברכה לבטלה היא מן התורה כמו שכתבו רוב האחרונים לדעתו. ולכן שב ואל תעשה עדיף.

(י) **ועכשיו** יש לדון לגבי תקיעת השופר. כתב הכה"ח בס"תקפה. אות טל. "מי שבא לבהכ"נ אחר שבירך התוקע על השופר ושמע התקיעות, לא מיבעיא לדעת הג"א דס"ל דבכל מצות אם לא בירך עובר לעשייה יכול לברך אחר עשייתן אפילו לכתחילה, דפשיטא דה"נ יברך, אלא אפילו לדעת התוספות והרא"ש דס"ל גבי לולב דיכול לברך אחר נטילתו, ה"נ כיון דעדיין יש לפניו תקיעות דמעומד אינה ברכה שא"צ, והדברים ק"ו מהתם דהנענוע אינו אלא הכשר מצוה כל דהוא וכ"ש הכא. פרי הארץ ס"ט. והב"ד עיקרי דעת ס"ל. אות א. ומיהו עיין ש"ך יו"ד ס"ט. ס"ק ב. מ"ש לדחות סברת הג"א מהלכה וגם על סברת התוספות והרא"ש כתב הטעם משום שעדיין לא גמר המצוה לגמרי, אבל אם כבר גמר המצוה לגמרי אינו מברך יעו"ש. וא"כ הכא שכבר שמע ל' קולות דמיושב ויצא ידי כל הספיקות כמ"ש בס"תקצ. ב. היאך יכול לברך אח"כ." ע"ש כל דבריו.

ולענ"ד יש לדון בזה, שהלא התקיעות של מוסף הן בכלל תקנת חכמים. וכן הוא ברבינו חננאל בר"ה לב: שהוא הביא הירושלמי שם וכתב, "רבי יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן, מעשה פעם אחת תקעו בתפלת שחרית והיו השונאים סבורים שמא עליהן הן הולכין ועמדו עליהן והרגום. עמדו לתקוע ותיקנו בתפלת המוסף..." הרי

לקיים המצוה בביתו, אלא כיון שגלוי לכל שהוא אינו רוצה עכשיו לצאת בו אף המ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה מודה שהוא אינו יי"ח עד שהוא רוצה לקיים המצוה כהוגן. ולמד הרמב"ם סברה זו מהמשנה במגילה לגבי מי שקרא להגיה, והוא לא חש להא דאביי ורבא מפני דהתרחץ לפי שיטת המקשה דאינו מחלק החילוק הנ"ל, דהיינו שמה שהקשה הגמרא מדאגבהיה נפק ביה, פשוט ליה שאין סובר הסברה שעדיין הוא לא כיון לצאת, ולכן השיב אביי ורבא אף לסברת המקשה, אבל באמת לא בעינן התיירוצים של אביי ורבא כיון שלפי המשנה במגילה נראה שכיון שרצונו אינו לצאת באותה שעה הוא לא קיים המצוה אף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה. (וכעין סברה זו כתב הכפ"ת הנ"ל בענין אחר.) ועיין עוד בזה בתורת חסד או"ח ס"מט. אות ה. מה שהוא כתב לבאר סוגיא זו. ועיין בח"א מה שכתבתי ביותר ביאור.

ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שכיון שראינו שבסוף הוא הופך האתרוג, זה הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת עד אחר הברכה. ולכן שפיר הוא לברך על הלולב אחר כך.

ויב ויעל פי הנ"ל יש להשיב על מה שהעירו לי מדעת רש"י בסוכה מה: שכתוב שם "כל המצוות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן", ופירש"י "כל המצוות. כגון קרשי המשכן והעמודים, ולולב והדס וערבה." הרי הוא השמיט אתרוג, ונראה מזה שאף אם אחד הופך האתרוג עדיין זה דרך גדילתו (שכך תלוי האתרוג על העץ) ולכן לדעת רש"י אינו מועיל תקנת מרן להפוך האתרוג כדי לברך עובר לעשייתו, ואין לעשות כן משום סב"ל. אלא לענ"ד נראה שזה אינו, ולפי מה שביארתי לעיל אין לחוש לזה כלל, שהלא עדיין הוא יכול לברך על הלולב ואתרוג כל זמן שהם בידו כדעת התוספות והרא"ש ודע, וכן דעת הרמב"ם כדביארתי. ולכן אין כאן סב"ל אם הוא בדרך אחר שהוא כבר יי"ח. ועוד אם הוא הופך האתרוג, זה הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת עד אחר הברכה, ולכן ממילא יש כאן עובר לעשייתו. ועוד י"ל, שאין לומר כאן סב"ל כיון שהמחלוקת כאן היא במצוה, דהיינו איך הוא יוצא יי"ח של המצוה, ולא בברכה. ומצינו שסבר הרדב"ז בח"א ס"רכט. שכשיש מחלוקת במצוה ולא בברכה אין לומר סב"ל, ואף שיש חולקים על כלל זה, מ"מ אם אף מרן מודה שיש לברך שפיר הוא לסמוך על דעת הרדב"ז ושוב אין לומר בזה סב"ל, וכבר דן בכלל זה היביע אומר בח"ה או"ח ס"מב. אות ד. ואילך ע"ש בשם מהר"י נבון ושם הגדולים. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שכיון שלדעת מרן אם

אמר כן בפירוש, עיין בט"ז בס"תפט. ס"ק ז. לגבי מי שהשיב לחבירו כמה ימים של עומר הוא, שסבר שכיון שהוא התכווין רק להגיד לחבירו כמה ימי הספירה, זה הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת באותה שעה ע"ש. וכן נראה מהמ"ב בס"רעא. בס"ק ב. שכתב, "דהא קי"ל לעיל ס"ס. ד. דמצות צריכות כונה לצאת בעשיית המצוה ומסתמא אין מדרך העולם לכיון לצאת את המ"ע דזכור בתפלה כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהן אח"כ בברכה כדון, וטוב יותר שיצא אז המ"ע דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה." הרי אף מכאן נראה שכיון שיש הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת עתה, שפיר יש לסמוך על זה ולא בעינן דיבור בפירוש שהוא אינו רוצה לצאת. וכבר ביארתי כל זה בח"א ס"א. באות ז. ואילך, וכתבתי שם שלדעת הרמב"ם אם יש הוכחה ממעשיו שהוא אינו רוצה לצאת שפיר אמרינן שעדיין הוא לא יצא, וכתבתי שם באות ז. שכן יש להוכיח ממה שהוא כתב לגבי מצות קריאת מגילה במי שקורא להגיה וכדומה, וגם כתבתי שם באות ט. שלפי זה יש להסביר מ"ש הרמב"ם לגבי לולב, דהיינו שכתוב במשנה בסוכה מא: "רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות." וכתבה על זה הגמרא שם. "אמר אביי לא שנו אלא שלא יצא בו אבל יצא בו חייב, הא מדאגבהיה נפק ביה, אמר אביי כשהפכו, רבא אמר אפילו תימא שלא הפכו הב"ע כגון שהוציאו בכלי." ע"ש. וכתוב בתוספות שם בד"ה אמר, "מדאיצטריך לשנויי הכי משמע דסבירא ליה דמצוות אינן צריכות כונה." והקשה הכפות תמרים שם על סברת הרב המגיד בהל" שופר הנ"ל שמצוות של עשיה אינן צריכות כונה (וכן הוא סברת רבינו אברהם בנו של הרמב"ם) הלא הרמב"ם בהל" שגגות פ"ב הל"א. כתב "המוציא את הלולב ביום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת כדי לצאת בו והעבירו ארבע אמות ברשות הרבים בשוגג פטור שהרי ברשות הוציא." הרי שהוא השמיט מה שאמרו אביי ורבא שזה דוקא אם הפכו או נתן הלולב בכלי, ולמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה וכדעת הרב המגיד צריך להחילוקים של אביי ורבא, ולא הוי להרמב"ם להשמיט דינים אלו. ואף דמצינו שהרמב"ם בפירוש המשניות הביא סברת אביי ורבא, מ"מ במשנה תורה הוא השמיט סברתם, וכמ"ש הב"י בס"שיח. בד"ה ומ"ש רבינו, "כבר מצינו בכמה מקומות בחיבור שחזר בו ממ"ש בפירוש המשנה", ולכן הקושיא צריכה תירוץ. ולענ"ד אין זה קושיא שהלא האיש הזה רצונו הוא, שהוא לא רוצה לצאת בו עד שהוא יגיע למקום שהוא רוצה לקיים המצוה שם, שאל"כ למה הוא הוציא את הלולב הלא הוא יכול

בדרכי משה ביו"ד ס"שצא. בס"ק ב. שהוא כתב לגבי האבל והשבע ברכות לחתן, "מדברי הטור משמע דלא אסור אלא במקום סעודה דאיכא שמחה אבל לא במקום דליכא שמחה אע"פ שמברכין ברכת אירוסין ונישואין, וכבר היה מעשה ע"י בהיותי אבל על אמי ז"ל וברכתי ברכת אירוסין תחת החופה כדרך שרב העיר מברך ברכת אירוסין, וסמכתי על דברי מוהר"ם וכתבתי הדברים להגאון מהר"ר מאיר פדוה והסכים ע"י אך כתב שיש מקומות שנוהגין להחמיר הרבה בדין אבילות" ע"ש. וכן פסק הרמ"א בשו"ע שם וכתב, "נראה דאבל יכול לברך ברכת אירוסין ונישואין תחת החופה שבבית הכנסת." וכתב על זה הכנה"ג שרב ומנהיג גם בתוך שלושים לאב ואם יכול לברך ברכת אירוסין ונישואין, וכן הוא בגליון מהרש"א שם. הרי מצינו שאף שברכות אלו בפני הצבור בבית הכנסת האבל מותר לברך אותן, ואף שבכלל ברכות אלו הוא אומר "שמח תשמח רעים אהובים", וגם "ששון ושמחה חתן וכלה גילה רנה דיצה וחדוה". ואין התעוררות שמחה גדולה מזו ועדיין הוא מותר לאבל כיון שליכא סעודה שם כמ"ש הדר"מ הנ"ל. ולכן דון מיניה ואוקי באתרין שאם מותר לברך ברכת נישואין בפני הצבור ק"ו שהוא מותר לברך שהחיינו שהלא הוא אינו מזכיר שמחה כלל בברכת שהחיינו.

ולפי זה י"ל דהא דכתב מהר"ם מינץ שאין לאבל לברך שהחיינו בבית הכנסת כליל ראשון של חנוכה, הוא בכלל מ"ש המהר"ם פדוה הנ"ל "שיש מקומות שנוהגין להחמיר הרבה בדין אבילות", ואין זה מעיקר הדין כלל. ולפי זה אתי שפיר מ"ש הכה"ח הנ"ל בשם העולת שמואל ס"קו. "שלא ראה נזהרין בזה." ולכן נראה שאין להוסיף על מנהג זה ודי במה שכתב המהר"ם מינץ בפירושו, דהיינו לגבי חנוכה, ואין ללמוד ממנו לשופר ומגילה. ואם אמרינן שאין להוסיף על גזרות חז"ל מדעתנו אף שיש טעם לזה ק"ו שאין להוסיף על המנהגים להחמיר מדעתנו. וכבר כתב הרב המגיד בהל"ח חמץ ומצה פ"ה. הל"כ. "ואני אומר אין לנו לגזור גזרות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל." וכתב הב"י באו"ח ס"תסב. בד"ה ומ"ש רבינו, "אין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים." וכבר האריכו האחרונים בזה. עיין מה שכתבתי בח"א ס"קית. אות יב. בד"ה ועוד. ולפי זה כן הוא בנד"ד שאין להוסיף על דברי מהר"ם מינץ.

ב) ושוב ראיתי במנחת אלעזר ח"ב בסוף ס"לב. שכתב לגבי נד"ד, וז"ל "לענין ברכת שהחיינו יש להקל יותר

אחד הופך האתרוג זה נחשב שלא כדרך גדילתן, שוב אין לחוש לסב"ל, ויש לברך. ועוד י"ל שאין דעת רש"י ברור בזה כיון שראיתי במחב"ר בס"תרנא. שהוא הביא בשם רש"י בספר האורה ס"צז, "וגם האתרוג מלמעלה למטה שלא כדרך גדילתו עד שעת נטילתו". הרי אף רש"י בספר האורה סבר כשאר פוסקים ומרן שאף באתרוג יש לומר שלא כדרך גדילתו. ולכן מכל טעמים אלו שפיר הוא לסמוך על מרן ולברך כשהוא הופך האתרוג בתחילה, ואין לחוש כלל משום סב"ל.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאף מי שטועה ונוטל האתרוג בדרך גדילתו קודם הברכה עדיין יכול לברך. מ"מ נראה שאם אחד מדליק נר הראשון של חנוכה, אז אין לברך אחר כך על שאר נרות ההידור, ואף שלא מצאתי באחרונים שכתבו כן לגבי נ"ח, מ"מ לענ"ד כתבתי. וכן לגבי שופר אם אחד לא שמע הברכה בשעת התקיעות דמיושב, אין לו לברך קודם התקיעות של מוסף.

סימן נה.

שאלה: האם מותר לאבל לברך ברכת שהחיינו בעד הקהל, כגון בנר חנוכה או בקריאת המגילה או בתקיעת שופר.

תשובה: א) כתב המהר"ם מינץ בס"מג. "שליח צבור אבל תוך יב' חודש על אביו ואמו, ותוך שלושים לשאר קרובים, לא ידליק בבית הכנסת כליל ראשון של חנוכה, שלא יאמר שהחיינו בברכותיו כיון דאפשר באחר." וכן הוא בט"ז בס"תרעא. בס"ק ח. וכתבו האחרונים שזה דוקא בבית הכנסת אבל בביתו מותר לאבל לברך שהחיינו, עיין במחב"ר שם וכה"ח אות עג. וכן הוא במ"ב בס"ק מד. ולפי זה יש לדון לגבי שאר ברכות של שהחיינו בצבור כגון בקריאת מגילה או בתקיעת שופר אם מותר לאבל לברך אותן. וראיתי במ"ב בס"תרצב. בס"ק א. שהוא כתב בשם הדה"ח, "אם אבל קורא את המגילה יברך אחר הברכות משום ברכת שהחיינו שאין האבל מברך להוציא רבים בברכת שהחיינו והאבל יקרא את המגילה." וכן הוא בכה"ח שם באות ז.

ולענ"ד נראה שאין זה ברור כלל ויש לבאר את הענין. כתב הכה"ח בס"תרעא. בשם העולת שמואל שטעם המהר"ם הוא משום שבזה האבל מעורר השמחה. וכן הוא במ"ב שם שכתב, "דעת שמחה היא לצבור." ויש לדון בזה אם טעם זה מעיקר הדין או חומרא בעלמא. וראיתי

שיבוא בעלה, אסורה במלאכה וסעודה עד אחר ההדלקה. ומ"מ לגבי הבעל נראה שאין איסור להמתין כיון שהוא כבר התחיל במלאכתו קודם שהגיע הזמן הדלקת הנרות, ומצינו שאף במצות מן התורה אם הוא התחיל קודם זמן המצוה אין להפסיק ממלאכתו אם יש שהות לקיים המצוה אחרי כן (ועיין לקמן מה שפירשתי בדעת התוספות בסוכה לח.), וק"ו במצות דרבנן כמו חנוכה. עיין בזה בר"ן בסוכה לח. בד"ה הלכך, וכן כתבו הפוסקים, עיין במ"ב בס"ע. בס"ק כג. וגם יש לידע, שאין לומר שכאן לגבי חנוכה יש רק חצי שעה אחר הלילה לקיים המצוה, שכבר כתבתי בח"א בס"ק יג. שבזמן הזה יש רגל מן השוק עד שעה מאוחרת בלילה ע"ש. וגם כתבתי שם שיותר נכון לאשה להמתין בעד בעלה.

אלא נראה לענ"ד שבנד"ד שיש להתיר לאשה זו לאכול סעודה או לעשות מלאכה עד שיבוא בעלה, ונראה מסברה שי"ל שלא גזרו חכמים בנדון כזה כיון שהאשה בגדר של אנוסה כיון שההדלקה אינה תלויה בידה אלא היא צריכה להמתין עד שיבוא בעלה, וי"ל שגזרו חכמים שלא לאכול או לעשות מלאכה דוקא באופן כשהאיש יכול לקיים המצוה עכשיו ואין עיכוב לדבר מצד אחר, שבזה הוא אינו שוכח והוא מקיים המצוה מיד, אבל אם הוא אנוס ויש טעם אחר שהוא אינו יכול לקיים המצוה, אז מה מועיל גזרת חכמים שאף אם הוא אינו אוכל עדיין הוא אינו יכול לקיים המצוה.

וכעין זה מצינו לגבי גלוח וכבוס בחול המועד, שהבא ממדינת הים ומבית השביה מותר בגלוח וכבוס בחול המועד כיון שהוא אנוס, ולא שי"ך לגזור עליהם שלא לכבס או לגלח בחול המועד. ולכן ה"ה בנדון דידן י"ל שלא שי"ך לגזור על מי שהוא אנוס, שלא לעשות מלאכה או שלא לאכול סעודה קודם קיום המצוה.

(ב) **ולענ"ד** יש להביא ראיה לזה מדברי הראשונים. כתב הרמב"ם בפ"ב בהל"ק"ש הל"ו. "היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות או שהיו עוסקין בדין, גומר ואחר כך קורא קריאת שמע, ואם היה מתיירא שמא יעבור זמן קריאה ופסק וקרא, הרי זה משובח." ע"ש. וכתב על זה הראב"ד, "לא כי אלא מפסיק וקורא, ואע"פ שיש שהות לקרות מפני שהיא מן התורה, ואם אין שהות אפילו לתפילות מדרבנן מפסיק, ואיתא להא מילתא במסכת סוכה פרק לולב הגזול, ורמיזא נמי במסכת ברכות." והאריכו האחרונים לפרש מחלוקת זו, עיין בכ"מ ולחם משנה שם, וב"י וב"ח בס"ע.

בפורים מבחנוכה לענין אבל בברכת שהחיינו, דהנה באמת לא מצינו במהר"ם מינץ, ומובא בט"ז הנ"ל, רק לענין חנוכה וטעמא רבא אית לי לחלק דהא באמת לעצמו מברך האבל שהחיינו כנז' במ"א ס"תקנא. וכן בשו"ע שם הל' חנוכה, ועיין בתשובת נו"ב תניינא או"ח ס"קמא. ורק לענין הדלקת נרות בבית הכנסת בחנוכה שזה אינו חיוב כלל על עצמו של כל אחד ואחד רק משום פרסום הנס בצבור נהגו כן ועיקר המצוה להדליק בביתו, ע"כ כיון שברכת שהחיינו בנר חנוכה בבית הכנסת היא רק בעד הצבור לשמחה ולזכר הנס הנהיגו שיברך אחר שהוא בשמחה משא"כ האבל שאינו בשמחה, אבל בקריאת המגילה שהוא חיוב על כל אחד ואחד לקרות בצבור דוקא, והברכת שהחיינו על המגילה בצבור גם האבל מחויב בה בבית הכנסת בקריאת המגילה, והוי כמו הדלקת הנרות בביתו דלכו"ע מברך האבל בביתו ע"ש שאר דבריו. הרי מבואר מדבריו ששפיר הוא לאבל לברך ברכת שהחיינו בקריאת המגילה. ולגבי שופר ק"ו שהוא מותר לאבל לברך שהחיינו כיון שאין שמחה בר"ה כיון שהוא יום הדין ומטעם זה אין אומרים הלל, ולכן ודאי הוא מותר לאבל לברך שהחיינו על השופר.

ולמסקנה נראה שאף שנוהגים שאין לאבל לברך שהחיינו בבית הכנסת בהדלקת נר חנוכה בליל ראשון, מ"מ מותר לו לברך בבית הכנסת שהחיינו על קריאת מגילה ושופר.

סימן נו.

שאלה: האם האשה שאינה יכולה לקיים מצות נר חנוכה עד שיבוא בעלה בלילה מעבודתו, מותרת לעשות מלאכה או לאכול סעודה קודם ההדלקה.

תשובה: (א) כתב הב"ח בס"תרעב. "נראה דאפילו ללמוד אסור משעה שהגיע זמן הדלקת הנרות שמא יטרד בלימודו וישכח מלהדליק וכדין בדיקת חמץ לעיל ס"תלא. וכן כתב ט"ז בס"תרעב. ס"ק א. בשם הרש"ל לגבי מצות חנוכה, "מיד כשהתחיל זמנו לא יאכל ולא ילמוד עד שידליק ואם התחיל פוסק". וכן הוא במ"א בס"ק ה. ואף עשיית מלאכה בכלל האיסור, שהלא הב"ח מדמה דין זה לבדיקת חמץ, וכתב מרן בס"תלא. ב. "יזהר אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיברוק". ולכן ה"ה לגבי חנוכה. וכן הוא במ"ב בס"ק י. שכתב "אפילו ללמוד אסור משהגיע זמנה וכ"ש אכילה ושאר דברים". הרי צ"ל ששאר הדברים הוא מלאכה. ולכן נראה שאשה זו שצריכה להמתין עד

בלולב יש רק מצוה להפסיק הלא לגבי ק"ש שהיא קיל טפי כיון שהוא התחיל קודם זמנה, אף אין שום מצוה להפסיק כלל.

וכן יש להקשות על התוספות שם בד"ה מאי, שאחר שלמדנו בגמרא שם שיש חיוב להפסיק (ודלא כהרמב"ם שסבר שזה רק בגדר של משובח כדאמר ר" זירא בתחילה) כדאמר ר" זירא אחר כך "לעולם כדאמרינן מעיקרא ודקשיא לך הא דאורייתא הא דרבנן", הקשו התוספות "תימה והרי קידוש היום דאורייתא כדאמרינן פ" מי שמתו... ואפ"ה א"ר יוסי בריש ערבי פסחים דאין מפסיקין, ופסקינן התם הלכה כר" יוסי בע"ש וכו' יהודה בערב פסח, וי"ל דשאני קידוש היום שיכול לקדש ביום כבלילה וליכא למיחש לפשיעות' כולי האי, ועוד לפי שעוסק בסעודת שבת לא חיישינן כולי האי שמא יתעצל בקידוש היום." ויש להקשות על דברי התוספות, הלא החילוק בין הדין של ר" יוסי בקידוש ובין הדין של לולב פשוט הוא, והוא כמ"ש הר"ן שלגבי קידוש הוא התחיל סעודתו קודם שבת, ולכן הוא אינו צריך להפסיק משא"כ לגבי לולב שהוא התחיל סעודתו אחר שכבר הגיע זמן המצוה. וכן כתב הר"ן שם, "והא דר" יוסי לא פליג אמתני' דמפסיקין לק"ש ולא אמתני' דהכא (לגבי לולב) ואפ"ה אמרינן התם דאין מפסיקין משום דאתחיל מקמי דמטא זמן חיובא טובא" ע"ש. וכן כתב הריטב"א שם תירוצו זה עיין בדבריו. ולכן אף על התוספות יש להקשות למה הם לא הביאו תירוצו זה.

ועוד יש להקשות קושיא זו, והוא על הגר"א בס"ע. ה. שהוא פירש לנו המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד הנ"ל וכתב, "אבל הרמב"ם ס"ל דסוגיא דשם ושם (שבת ט: וסוכה הנ"ל) הוא כר" יהודה בערבי פסחים דאמר מפסיקין לקידוש אבל לר" יוסי דס"ל אין מפסיקין... אידחי להו הני סוגיין וז"ש כאן דאינו מפסיק אף שהוא דבר תורה לאפוקי מהני סוגיין" ע"ש כל דבריו. מ"מ דבריו קשים שהלא י"ל שאף ר" יוסי מודה לסוגיא דסוכה לח. ואין מחלוקת כלל כיון שר" יוסי איירי בהתחיל סעודתו קודם זמן מצות קידוש, ולגבי לולב הוא אוכל סעודתו אחר שכבר הגיע זמן המצוה. ולכן איך פירש הגר"א שר" יוסי חלק על הסוגיא דסוכה.

ג) ולכן נראה לענ"ד שיש להליץ בעד התוספות והכ"מ והגר"א הנ"ל, וי"ל שלדעת הרמב"ם והתוספות אף דין המשנה לגבי לולב הוא נחשב כקודם הגיע זמן מצות לולב, אף שהוא התחיל סעודתו ביום, וזה מפני שכשאיש

ובט"ז ובמ"א ובגר"א ובנהר שלום ובמאמר וערה"ש ומ"ב וכה"ח ועוד. ועיין בכפות תמרים בסוכה לח. והשער המלך ריש פ"ז דהל" לולב ובערוך לנר בסוכה לח. ע"ש. וראיתי בכ"מ שם (וכן הוא בב"י) בתירוצו שני שהוא כתב, "אי נמי שרבינו סובר כדברי הר"ן שהעלה דכל שהתחיל קודם זמן חיובו אפילו בדאורייתא אינו מפסיק אי איכא שהות, ובודאי שלשון רבינו כך מוכיח דבהתחיל קודם זמן חיובא עסקינן שכתב היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן ק"ש וכו', היה עוסק באכילה. " ע"ש כל דבריו. ולכן לפי זה נראה שאין מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד אלא שהרמב"ם איירי במי שהתחיל קודם זמן המצוה והראב"ד איירי במי שהתחיל אחר שהגיע זמן המצוה. עיין בהמחצית השקל בס"ע. ס"ק ו. שביאר את זה, וכתב שנראה להאחרונים שתירוצו זה העיקר.

אלא שראיתי בלחם משנה שם שהקשה על תירוצו זה, שכתב הכ"מ הנ"ל שהמקור לסברת הרמב"ם הוא בסוכה לח. שכתוב במשנה, "מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול לכשיכנס לביתו יטול על שולחנו. לא נטל שחרית יטול בין הערבים שכל היום כשר ללולב." והקשה רבא בגמרא שם, "אי קשיא הא קשיא לכשיכנס לביתו יטול על שולחנו אלמא דמפסיק, והדר תני לא נטל בשחרית יטול בין הערבים, אלמא לא מפסיק... א"ר זירא מאי קושיא דילמא מצוה לאפסוקי ואי לא מפסיק יטול בין הערבים שכל היום כשר ללולב" ע"ש כל הסוגיא. ועל זה כתב הכ"מ להביא מקור להרמב"ם, "וכן מאי דאמר רבי זירא מצוה לאפסוקי אע"ג דבלשון דילמא אמריה הלכתא הוא, דמכח אותה קושיא הדר מדרבא ואמר לעולם כדקאמרת מעיקרא, ולכך פסק גבי קריאת שמע דכיון שיש שהות גומר ואחר כך קורא וכן מצוה לאפסוקי כדי שלא ישכח ויעבור זמן הקריאה, וזה שכתב ואם היה מתיירא... ופסק הרי זה משובח". ע"ש. הרי מצינו שלפי פירוש הכ"מ למד הרמב"ם הדין לגבי ק"ש מהדין של לולב, שיש לדמותם זה לזה.

אלא שהקשה על זה הלחם משנה שם וכתב על דברי הכ"מ, "איך כתב דיצא לו מדברי ר" זירא, הא ר" זירא מאי דקאמר מצוה לאפסוקי הוא על מתני' דלולב אחר דמטא זמן חיובא איירי כדכתב הר"ן ז"ל דמצפרא מטא זמן חיובא, וא"כ מאין לו לרבינו דהיכא דהתחיל קודם דמטא זמן חיובא דמצוה לאפסוקי" ע"ש כל דבריו. וכן הוא בר"ן שם שכתב לגבי לולב, "היינו טעמא דמפסיק לפי שהתחיל לאכול משהגיע זמן נטילת לולב דמצפרא זמניה הוא". הרי שאין לדמות ק"ש ללולב שלגבי ק"ש האכילה היא קודם שהגיע זמנה, ובלולב האכילה היא אחר שהגיע זמנו, ואם

ההיתר. וראיתי בב"ח בס"ע. שכתב "וגם הדבר פשוט בסוגיא דאיכא חילוק בין התחיל מקמי דמטא זמן חיוביה, להתחיל בתר דמטא זמן כדכתב הר"ן בפ" לולב הגזול ופ"ק דשבת דכך הוא משמעות פשט הסוגיות, ואין מי שיחלוק על זה" ע"ש. ולענ"ד אה"נ שזה דעת הר"ן אלא לענ"ד דעת התוספות היא שאף בהתחיל קודם זמן החיוב עדיין יש להפסיק כדביארתי. ולכן כך י"ל לגבי ק"ש שלא שייך טעמים אלו שמצינו בתוספות לגבי קידוש, ולכן אף אם התחיל סעודתו קודם שהגיע הזמן של ק"ש עדיין צריך להפסיק. ועוד י"ל בזה, שהגמרא הקשתה על הדין שצריך להפסיק על שולחנו ליטול לולבו, מהדין של "אם התחילו אין מפסיקין" לגבי מנחה, והלא החילוק מבואר, שנראה שהדין של מנחה איירי שהתחיל לפני שעת המנחה, והדין של לולב איירי אחר שעת המצוה, (עיין בר"ן שהרגיש בזה) ולא מצינו בשום אמורא שם שנתן תירוץ זה, אלא נראה ש"ל בזה שני דברים, אחד שאף לגבי נטילת לולב הוא כמו לפני שעת המצוה משום אונס, והשני שאף אם התחיל לפני שעת המצוה צריך להפסיק. וחפשתי תנא דמסייע לי במה שפירשתי בדעת התוספות, ומצאתי בא"ר בס"ת רנב. אות ט. שכתב, "הר"ן הביא ראיה לדבר ועיינתי ראייתו מקידוש וצ"ע הא התוספות דף לח. תירצו תירוצים אחרים ומבואר דכל שהוא דאורייתא אף שהתחיל בהיתר מפסיק." הרי שזה כדביארתי שלדעת התוספות אף אם התחיל בשעת היתר צריך להפסיק. ולכן כך יש לפרש דעת הראב"ד שחולק על הרמב"ם, דהיינו שאף הראב"ד מודה שהרמב"ם איירי לגבי מי שהתחיל מקודם שהגיע הזמן של ק"ש, ועדיין הוא סבר שצריך להפסיק למצוה מן התורה וכדעת התוספות ודלא כהב"ח והט"ז שסברו שהראב"ד איירי לגבי מי שהתחיל אחר שכבר הגיע זמן המצוה. וראיתי במחצית השקל בס"ע. בס"ק ו. שכתב "בהתחיל בהיתר אפילו בדאורייתא אינו צריך להפסיק אי איכא שהות, ולא מצינו שום חולק על דין זה ומה"ת נימא דהראב"ד יחלוק על זה." ולענ"ד נראה ש"ל שהראב"ד חולק על זה כיון שהוא סבר כהתוספות. וראיתי בגר"א שהוא כתב שם בסוף, "ודעת הראב"ד כשיטת התוספות ושאר פוסקים דבהתחיל בהיתר הני סוגיין הנ"ל, וכאן מדבר בהתחיל באיסור." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שבשלמא שדעת הראב"ד כדעת התוספות כמו שביארתי, ובשלמא שהסוגיות הנ"ל הם לגבי התחיל בהיתר, דהיינו לגבי ק"ש בשבת ט: ולולב בסוכה לח. וקידוש בפסחים ק. וכדביארתי, אלא מה שהוא כתב בסוף "וכאן בהתחיל באיסור", לא ידעתי כוונתו, שה"כאן" בס"ע. הוא ק"ש ולפי מה שפירשתי אף אם הוא התחיל בשעת ההיתר צריך להפסיק לדעת הראב"ד. ואם תאמר שהראב"ד והתוספות

זה בדרך ואין לו לולב הוא בגדר של אנוס ואצלו ענין זה הוא כמו מי שאינו הגיע לזמן המצוה כיון שהוא אינו יכול לקיימה כיון שהוא אנוס. ואף אחר שהוא הגיע לביתו ושולחנו, הוא שכח לקיים המצוה, והוא כשוגג והוא כאנוס ע"י שכחתו, ואינו שייך לגזור עליו שאין לאכול סעודתו כיון שהוא אינו זוכר מצות לולב כלל באותה שעה. ולכן רק כשהוא זוכר מצות לולב אז אנו אמרינן ששייך גזרת מלאכה ואכילה, שאצלו עכשיו הגיע זמן המצוה. ולכן לפי זה המשנה לגבי לולב דומה להדין של אכילת סעודה קודם שבת, כיון שהחכמים גזרו גזרתם רק על מי שאינו אנוס ויודע שעכשיו הוא זמן המצוה. ולכן ר" יוסי אינו מודה לדין המשנה לגבי לולב, ולדעתו הוא אינו צריך להפסיק כלל כיון שאף לגבי לולב הוא כמו מי שהתחיל סעודתו קודם זמן המצוה. ולכן מובן פירוש הגר"א בדעת הרמב"ם.

ולכן לפי זה אין להקשות על הכ"מ הנ"ל קושיית הלחם משנה, שיש לתרץ שלדעת הרמב"ם הסוגיא דסוכה היא כאופן שעדיין אינו הגיע הזמן של לולב אצל איש זה, כיון שהמצוה נמנעה ממנו. וכן יש לתרץ בעד התוספות שלדעתם בין בערבי פסחים ובין בלולב הגזול שניהם הוו כלפני זמן המצוה ואם אמרינן שר" יוסי מודה להדין של לולב (ודלא כהרמב"ם לדעת הגר"א הנ"ל) אז צריך תירוץ למה אמרינן לגבי לולב שצריך להפסיק סעודתו משא"כ לגבי קידוש, ולכן הם תירצו מה שתירצו.

ואגב יש לדקדק בדברי הגר"א שהלא בפסחים צט: נראה שהמחלוקת בין ר" יהודה ור" יוסי היא לגבי אם בעינן תאות אכילה לגבי סעודת שבת, והם לא פליגי לגבי שמא ישכח מצות קידוש, אלא נראה שהגר"א סבר שבשניהם פליגי שלר" יהודה בעינן תאות אכילה, וגם יש איסור להתחיל סעודה קודם שבת בשעת היתר משום שמא ישכח, ולדעת ר" יוסי כל זה מותר.

ויש להוסיף על זה, שלפי מה שפירשתי מצינו שלדעת התוספות האיש שזוכר ביום על שולחנו שהוא צריך ליטול הלולב, הוא נחשב כמי שהתחיל הסעודה קודם שהגיע הזמן של מצוה, אבל עדיין אנו אמרינן שהוא צריך להפסיק בתוך סעודתו ליטול הלולב. הרי אף אם התחיל בזמן ההיתר עדיין צריך להפסיק. וכן צ"ל שהלא אף לגבי קידוש הטעם שהוא א"צ להפסיק הוא רק משום שיש הרבה זמן לקיים המצוה, דהיינו הלילה וגם היום אחריו, או מפני שהסעודה מאותו ענין, הרי בלי טעמים אלו אף ר" יוסי מודה שצריך להפסיק אף שהאיש התחיל בשעת

אינה קובעת, אבל גם אנו קי"ל בפסחים קה. שלקידוש קובעת, כמ"ש "אמר רב לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת", ופירשו התוספות שם בד"ה כך, "שאסור לאכול בלא קידוש אפילו התחיל לאכול מבעוד יום". הרי נמצא שלדעת ר' יוסי שהתיר להמשיך באכילה בלא קידוש אחר שהגיע ליל שבת אין שבת קובעת לקידוש, ולכן אנו לא קי"ל כר' יוסי, אלא כשמואל הנ"ל, וכן נראה מהמאירי שם שכתב, "שהיא (שבת) קובעת עצמה לאסור כל אכילה בלא קידוש, ואותו איסור נותן היכר בין סעודת חול לסעודת שבת, ואין צורך לעקירת שולחן, אלא או בברכת המזון לר' יהודה או בפריסת מפה לשמואל". ולכן קי"ל ששבת קובעת לקידוש ואין ראייה מדין הבדלה שאין אנו איירינן לגבי קידוש, ולכן דברי הגר"א כאן צ"ע.

אלא נראה שיש ליישב סברת הגר"א בזה. בתחילה יש לידע שאנו קי"ל כר' יוסי שאכילה מותרת לפני שבת עד שתחשך כמבואר בטור וב"י וש"ע בס"ר מט. הרי שלא חיישינן שלא יהיה לו תאות מאכל ודלא כר' יהודה. מ"מ עדיין יש לדון לגבי אכילה אחר כניסת שבת ולפני קידוש, ויש להסביר שיש שני טעמים כאן לאסור אכילה לפני קידוש, אחד הוא שמא הוא ישכח לקדש כדמצינו לגבי תפלה וק"ש שאין לאכול סעודה שמא הוא ישכח לקיים המצוה, וטעם השני כאן הוא האיסור של טעימה ושתיה אחר ליל שבת קודם קידוש והוא משום כבוד שבת כמבואר ברשב"ם בפסחים קה. שכתב לא קפדי אמיא קמי הבדלה אבל קמי קידושא קפדי משום כבוד שבת. ולכן בשלמא שאנו קי"ל כשמואל שיש להפסיק סעודתו כשהגיע שבת וזמן של קידוש בפריסת מפה, אבל זה מצד האיסור של אכילה אחר ליל שבת קודם קידוש וזה בכלל כבוד שבת, ואנו לא קי"ל כר' יוסי שהתיר להמשיך בסעודתו (עיין בתוספות שם ק. ד"ה רבי יוסי), אבל מצד האיסור של אכילת סעודה קודם קיום המצוה ושמא ישכח, אנו מודים לר' יוסי שאין כאן איסור כיון שהוא התחיל סעודתו בזמן היתר. ואל תאמר שהטעם שהוא מותר להמשיך הסעודה הוא מפני שהסעודה היא בכלל מצות קידוש שהיא מועילה לקידוש במקום סעודה אף אם הוא עושה הקידוש אחר הסעודה כמבואר בתוספות בדף ק. בד"ה רבי יוסי, שהלא אף לגבי הבדלה מצינו שהוא מותר להמשיך סעודתו ואין קובעת להבדלה, ואין כאן חשש של שמא ישכח הבדלה ולכן צ"ל שאנו קי"ל כר' יוסי בזה, דהיינו שאף שאנו לא קי"ל כוותיה לגבי אכילה אחר שהמשיך סעודתו לתוך שבת מ"מ אנו קי"ל כר' יוסי שאין איסור מצד שמא ישכח המצוה, ולכן שפיר כתב הגר"א שאנו קי"ל כר' יוסי ודהבדלה אינה קובעת. ועוד יש להוסיף

סברו שהני סוגיין שסברו לפסוק הן כר"י ודלא כר' יוסי, אבל אם "התחיל באיסור" אף לר' יוסי שקי"ל כוותיה צריך להפסיק, ובזה אף התוספות והראב"ד מודים להרמב"ם, גם זה אינו שכבר כתבו התוספות הנ"ל בסוכה לח. שאף ר' יוסי מודה להסוגיא דסוכה שם, ואצלי דברי הגר"א צ"ע. (ועיין במקום אחר שביארתי דעת מרן בשו"ע בכל זה.)

(ד) **ועוד** יש להעיר על הגר"א על מה שהוא פירש בדעת הרמב"ם, שפשוט ליה שהרמב"ם סבר כר' יוסי ודלא כר' יהודה בפסחים ק., והלא מצינו ברמב"ם בהל" שבת פ"ט. הל"יב. שהוא לא פסק כר' יוסי שהוא כתב, "מי שהיה אוכל בערב שבת וקדש עליו היום והוא בתוך הסעודה פורס מפה על השולחן ומקדש וגומר סעודתו ואחר כך מברך ברכת המזון". וזה כדעת שמואל בגמרא שם, שכתוב "אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש". וכן הוא בטור וש"ע בס"ר רעא. ע"ש. הרי שאין ההלכה כר' יוסי. ושוב ראיתי בכפות תמרים שהקשה כן על התוספות בסוכה לח. הנ"ל שסברו שההלכה כר' יוסי, וכתב הכפ"ת "וקשה לי איך ס"ל לתוספות בפשיטות דהלכה כר' יוסי דאין מפסיקין והא מסקינן שם בריש ע"פ דף ק. אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כרבי יוסי אלא פורס מפה ומקדש, וכן פסק הרמב"ם פ"ט. מהל" שבת דין יב. וטור ס"ר רעא. ועיין מ"ש התוספות בפ" ערבי פסחים שם ד"ה אלא פורס מפה ודוק." הרי שאם יש להקשות על התוספות כן, ק"ו שיש להקשות על הגר"א שסבר כן, שהלא מצינו לדעת הרמב"ם שהוא פסק בפירוש כנגד ר' יוסי. ולענ"ד י"ל שאפשר שסבר הגר"א כמ"ש הרשב"ם שם לפרש דברי שמואל, "דס"ל לשמואל דהלכה כרבי יוסי כדקתני בברייתא שקבעו הלכה כמותו, אלא שבא להחמיר על עצמו קצת שלא יגמור סעודתו ויקדש אחר כן אלא יקדש תחילה ואח"כ יגמור סעודתו". הרי להרשב"ם העיקר הלכה כר' יוסי. אלא שכבר הקשו על זה התוספות שם מהירושלמי ששמואל לא סבר כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא כחכמים, וזה מה שכתב הכפ"ת לעיין בתוספות זה, ולכן עדיין י"ל שדברי הגר"א צ"ע, שנראה שהוא תופס שיטת הרשב"ם כהעיקר כנגד התוספות.

ועוד יש להעיר על הגר"א שהוא כתב שם לבאר שהרמב"ם סבר כר' יוסי, "אבל לר' יוסי דס"ל אין מפסיקין וקי"ל נמי דהבדלה אינה קובעת אלמא דאין מפסיק אף לד"ת". וזה קשה, שאה"נ שאנו קי"ל דהבדלה

שוב ראיתי במ"א בס"ת רנב. ס"ק ד. שכתב, "מי שבא בדרך ומצפה שיבוא למקום הלולב משמע לכאורה דצריך לעבור זמן אכילה אחת עד שיטלנו כמ"ש ס"קפב. א. וס"רצו. ג. מיהו בהג"מ כתב דאם אין לו כוס לקידוש אוכל בלא קידוש דאסור להתענות בשבת כמ"ש ס"רפט. א"כ ה"ה בחול המועד אסור להתענות. לכן נ"ל דאף המחמיר לא יתענה יותר מחצי היום ערס"רפח. ודבריו צריך ביאור. ונראה שהוא סבר כמו הר"ן הנ"ל, דהיינו אף מי שהוא בדרך אין לו לאכול עד שהוא מקיים המצוה, אלא כבר כתבתי שנראה שלדעת הרמב"ם והתוספות י"ל שהוא אנוס ומותר לו לאכול סעודתו. ואף לדעת הר"ן והמ"א י"ל ששאני נד"ד כיון שאין קיום המצוה תלוי באשה אלא בבעלה ולכן היא בגדר של אנוס ממש.

אלא שאר דברי המ"א קשים להבין, במה שהוא דומה דין לולב לדין הבדלה וכוס ברכת המזון, שנראה שרוב המרחק ביניהם. שהרי הטעם שאין לאכול סעודתו קודם נטילת לולב הוא מפני שמא הוא ישכח לקיים המצוה, כמו לגבי אכילת סעודה לפני תפלה וק"ש, משא"כ לגבי אכילת סעודה לפני הבדלה, שאם הטעם של איסור זה הוא מפני שמא הוא ישכח לעשות ההבדלה הלא הוי לרבותינו להתיר טעימה ושתיה קודם הבדלה ויש להם לאסור רק סעודה כמו לגבי מנחה וק"ש, אלא נראה שיש טעם אחר לאסור אכילה ושתיה לפני הבדלה, ונראה שהטעם הוא כדי שתהיה ההבדלה שתיה הראשונה במוצאי שבת ובה יש היכר שהוא מבדיל בין קודש לחול, וזה בכלל כבוד שבת, וכמו שמצינו שאין ליהנות מן הנר במוצאי שבת עד שהוא יברך עליו כמ"ש הכה"ח בס"תרצג. אות י. בשם הפוסקים ע"ש. ולכן אף לגבי שתיה אין לשתות עד שהוא יברך הבדלה על היין וכמו שמצינו לגבי אמימר בפסחים קז. וכן יש ללמוד מהרשב"ם בפסחים קה. שהוא כתב, "לא קפדי אמיא קמי הבדלה אבל קמי קידושא קפדי משום כבוד שבת". הרי שהאיסור של אכילה ושתיה לפני קידוש והבדלה הוא בכלל מצות כבוד שבת, דהיינו שיהיה יין הקידוש שתיה הראשונה של שבת, ויין ההבדלה שתיה הראשונה של מוצאי שבת. ולכן נראה שאיסור השתיה הוא בכלל מצות הבדלה, משא"כ איסור הסעודה לפני ק"ש שאין זה חלק מן המצוה אלא רק גזירה כדי שהוא יכול לקיים המצוה אחר כך בזמנה. ולכן י"ל שאין ראייה מהתם לגבי אכילה קודם מצות לולב, וי"ל שאם הוא אנוס הוא מותר לאכול סעודתו.

וכן י"ל לגבי כוס של ברכת המזון שלדעת הטור בס"קפב. שאין לאכול סעודת פת אם אין לו יין לברכת המזון

על זה שלכאורה נראה לדעת הגר"א בפירושו בדעת הרמב"ם הנ"ל, שלדעת ר"י יהודה יש איסור סעודה אף אם הוא התחיל קודם זמן המצוה ולכן נראה שי"ל הכי אף לגבי הבדלה ולכן אף אם הוא התחיל סעודתו לפני מוצאי שבת צריך להפסיק, אלא שלא מצינו סברה זו בשם ר"י יהודה בפסחים קה. ונראה שהטעם הוא כמו שכתב הרשב"ם שם, "זהו כבוד שבת שיהא גמור סעודתו אף לאחר שתחשך ולאחר שגמר סעודתו יבדיל". ולכן נראה שאף ר"י יהודה מודה לזה שלא שייך לגזור שמא ישכח לגבי הבדלה כיון שהסעודה בכלל כבוד שבת. ונראה לר"י יוסי מלבד טעם זה יש להתיר כיון שהוא התחיל בשעת היתר. מ"מ יש לחזור לנד"ד, והרי מצינו שאם אחד אינו יכול לקיים המצוה מצד אונס, אז אין לגזור עליו גזרת איסור אכילה ומלאכה קודם המצוה, שאין תועלת לגזירה זו לגבי אונס.

(ה) **אמנם** נראה לכאורה שלדעת הר"ן בסוכה לח. שאף שיש אונס, דהיינו שהאיש בדרך ואין לו לולב או ששכח ליטול הלולב, עדיין זה בכלל הגיע זמן החיוב לגבי הגזירה שאין לו לאכול סעודתו קודם המצוה, ולכן נראה מזה שלדעת הר"ן בנד"ד יש איסור לאשה זו לאכול סעודתה אחר הלילה קודם ההדלקה אף שהיא אינה יכולה לצאת י"ח עד שיגיע בעלה לבית. אלא נראה לענ"ד שיש לפרש שאף הר"ן מודה בנד"ד, וזה מפני שי"ל שלדעת הר"ן אין נקרא אונס בענין זה אלא אם האונס הוא דבר שאינו תלוי בו, אבל אם הוא תלוי בו אז אין זה בכלל אונס. ולכן מי שהוא בדרך הכל תלוי בו להגיע לביתו ואין זה תלוי באחר, וכן לגבי שכחה לגבי הלולב, אונס זה תלוי עליו ולא באחר. אמנם אם האונס הוא תלוי באחר כגון שאיש זה בבית הסהר ואין לו לולב שם והוא אינו יכול לצאת עד קרוב לסוף היום, אז י"ל שאף הר"ן מודה שמותר לו לאכול סעודה כיון שמה שהוא בבית הסהר הוא תלוי בדעת אחרים וזה דבר שאינו בידו, והוא אינו יכול לעשות כלום, ולכן זה אונס ממש והוא מותר באכילת סעודתו. ויש להסביר חילוק זה, שהלא מי שהוא בדרך הוא כמו מי שהוא בבית הכנסת והולך משם לביתו להדליק הנרות, ואין סברה לומר שמותר לו לאכול סעודה קודם שהוא הגיע לביתו שזה כמו מי שהיה בדרך, אלא צ"ל שריחוק מן המצוה אינה נחשבת לאונס, אלא בענין דבר שהוא חוץ ממנו ואינו תלוי בו. ולכן אף בנד"ד היא אינה יכולה להדליק כיון שבעלה אינו שם והכל תלוי בו מתי שהוא יגיע לביתו, ואין דבר זה תחת ידה, ולכן אף הר"ן מודה שזה נקרא אונס והיא מותרת לאכול סעודתה.

כאן איירי לפני שתחשך דהיינו קודם שהגיע ליל פסח, ואנו איירינג לגבי האיסור של שתיה אחר שתחשך לפני קידוש. ועוד אינו מוכן האם יש איסור של שתית מים בערב פסח קודם יו"ט. אלא נראה שיש להירושלמי שיטה אחרת מהבבלי, שכתוב בבבלי "לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאווה". הרי הלשון כאן "לא יאכל", אבל בירושלמי כתוב, "לא יטעום אדם כלום עד שתחשך", הרי נראה שאף טעימה אסורה, וזה חמור מהבבלי, ולכן י"ל להבבלי אין איסור של שתיה ולירושלמי יש איסור של שתיה. וכן הוא בברכות לה: שכתוב שם "רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפיסחא כי היכי דנגריריה ללביה וניכול מצה טפיי". וכן פסק מרן בשו"ע בס"תעא. א. ועוד כתב מרן בב"י שם "ואפשר דמתני' נמי דיקא הכי דקתני ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם, ולא קתני לא יאכל ולא ישתה", ועייין בשיטת הטור שם שהוא כתב "ויין מותר לשתות הן רב או מעט". ולכן נראה שכל זה שלא כהירושלמי, ואנו קי"ל כהבבלי ולכן אין להביא ראיה מהירושלמי. וראיתי בשירי קרבן על הירושלמי שם שכתב "אבל הירושלמי איירי בדברים שאין גוררין המאכל ואפילו הטעימה אסורה", ולענ"ד זה אינו שהלא שתיית הרבה יין גוררין התאווה כמ"ש בברכות שם ובתוספות שם וכמ"ש הב"י הנ"ל, ולכן הלא מותר לר' יודן נשיאה בשתיית יין הרבה ובה נסתלק צמאנו, ואיך אמר לו רב מונא שאין לטעום כלום, אלא צ"ל שלירושלמי כל טעימה אסורה לפני ליל פסח, ודלא כהשירי קרבן.

ולכן יש להעיר על הברכ"י, מה ראיה יש מהירושלמי, שאנו לא קי"ל כהירושלמי בזה. אלא עדיין י"ל שדברי הברכ"י נכונים בזה, שיי"ל שלכו"ע יש איסור של שתיה אחר שתחשך בין בליל שבת ובין בליל יו"ט, אלא לסברת הירושלמי יש להמשיך איסור זה אף לפני ליל יו"ט של פסח, משום שפסח חמור טפי, ולכן בשלמא שאנו לא קי"ל כהירושלמי שיש איסור של שתיה לפני ליל פסח, אבל מ"מ עדיין ראינו מזה שיש איסור של שתיה אחר ליל יו"ט. ויש להוסיף על זה, שאין לומר שלהירושלמי הטעם לזה משום כדי שהוא יוכל לאכול המצה בתיאבון, שהלא אין המים סעיד כלל, אלא נראה שזה בכלל כבוד היו"ט וכדמצינו ברשב"ם בפסחים קה. ע"ש. ולכן אם יש איסור לשתות משום כבוד יו"ט פסח לפני פסח ק"ו שאין לשתות אחר ליל של פסח קודם קידוש, ואם זה בכלל כבוד יו"ט י"ל שזה שייך אף לשאר יו"ט ושבת, אלא שלא אסרו שתיה לפני הלילה אלא בפסח כיון שהוא חמור, כך נראה לענ"ד לפרש הירושלמי ובה מ"ש הברכ"י אתי שפיר.

שלדעתו אף יחיד צריך לברך על הכוס, מ"מ הוא מדמה דין זה להבדלה שיש לחכות הזמן של סעודה אחת אם הוא מצפה שיהיה לו כוס לאחר זמן, כמבואר שם. הרי אף כאן שאני, שהטעם שהוא אסור לאכול הוא מפני כדי שלא יכנס לחיוב של מצוה לברך על הכוס, ואין הטעם מפני שמא הוא ישכח לקיים המצוה, ולכן אין ללמוד מזה להדין של איסור אכילה קודם מצות לולב.

אלא נראה שכך היא כוונת המ"א, דהיינו שאה"נ ששאני הטעם של איסור אכילה לגבי הבדלה וכוס של ברכת המזון, אלא מ"מ עדיין יש ללמוד משם שהצד השווה ביניהם הוא איסור אכילה ואם סגי לחכות זמן אכילה אחת התם, ה"ה לגבי לולב שסגי לחכות זמן אכילה אחת. מ"מ כבר כתבתי שלענ"ד שזה רק כשהוא אינו אנוס אבל אם הוא אנוס אז לא גזרו חכמים כלל בכה"ג. וכבר ביארתי שיי"ל שהמ"א סבר כהר"ן שאין מי שבא בדרך או שכח, בגדר של אנוס כיון שאין העיכוב חוץ ממנו אלא תלוי בו, אבל י"ל שאף הוא מודה שאם האנוס חוץ ממנו ואינו תלוי בו, אז י"ל שאין איסור של אכילה כלל קודם עשיית המצוה, וכנדון דידן.

ושוב ראיתי בברכ"י בס"רעב. אות ט. שהוא האריך לדון לגבי מי שאין לו יין לקידוש בליל שבת עד למחר האם צריך להתענות עד מחר או לא, ובתחילה הוא כתב מסברה "ואיסורא דרבנן לטעום קודם קדוש ובכי האי גוונא הוי קליש דאנוס הוא ואין לו במה לעשות קדוש, וכל קבל דנא חייב לאכול ולהתענג בליל שבת, מוטב דיאכל בלי קדוש ולא יתענה בליל שבת." הרי שאף הוא סבר שאנוס שאני ולא גזרו בכה"ג, אלא שאחר זה הוא הביא ראיות שיש להתענות עד מחר וכסברת מהר"י מולכו ע"ש. מ"מ אין משם ראיה לנד"ר, שאין הטעם של איסור אכילה ושתיה בליל שבת קודם קדוש משום שמא הוא ישכח לקיים המצוה, אלא שכך תקנת חכמים שתהיה שתיה הראשונה של שבת היין של קידוש, וכמו שכתבתי לעיל לגבי הבדלה, ולכן זה חמור טפי ובכלל מצות קידוש, ואין זה גזירה מלבד המצוה עצמה שמא הוא ישכח לקיים המצוה. ולכן עדיין י"ל שלגבי החשש של שמא הוא ישכח לקיים המצוה לא גזרו רבותינו לגבי מי שהוא אנוס.

אלא שיש להעיר על דברי הברכ"י בס"רעא. אות ג. לגבי הטעם שאין לטעום כלום אפילו מים לפני קידוש, שהוא כתב שם, "והכי מוכח בירושלמי ריש ערבי פסחים, ר' יודן נשיאה צחא שאל לרבי מונא בגין דאנא צחי מהו נשתה, א"ל תני רבי חייא אסור לאדם לטעום כלום עד שתחשך." ולענ"ד זה קשה להבין שמה ראיה יש כאן, הלא

דכיון דגזור רבנן לא פליג במילתיה הכא נמי לא פליג בין קבועה לשאינה קבועה, ורבי דמתיר הקבועה לית ליה דרבה. וקי"ל כתנא קמא ומיהו שאר המראות אפילו לת"ק שרו דאע"ג דתנא קמא ס"ל כרבה היינו לומר שהשוו מדותיהן במין אחד, אבל להחמיר במין אחר אטו אותו המין שראוי לחוש בו אפילו רבה מודה דלא מחמירין, תדע דהא אמרינן בפ"ק יב: דאם אדם חשוב הוא מותר, ולא גזרינן אטו שאינו חשוב, ובשמן נמי חלקו בין משחא לדנפתא ולא גזרו זה מפני זה. וכן הוא ברמב"ן שם, והוא פירש הטעם שאין מחמירין ממין אחד למין אחר הוא מפני "שא"כ היתה גזירה לגזירה, אלא באותו המין שגזרו בה גזירה ראשונה הוא. וכן הוא ברשב"א ובריטב"א שם. וכן הוא בב"ח בריש ס"ערה. בד"ה אין פולין.

ולפי זה יש לדון שאם לא אמרינן שגזרו אדם חשוב אטו אדם רגיל כיון שהם כמו שני מינין, הכי י"ל בהד"ד שאין לגזור אנוס אטו אינו אנוס שאף זה כמו שני מינין, ויש בזה גזירה לגזירה כמו שפירש לנו הרמב"ן הנ"ל. ולכן שפיר י"ל בנד"ד שלא גזרו חכמים שמא ישכח לגבי אנוס.

(ט) **וכן** ראיתי חילוק זה בלחם משנה בהל"י יו"ט פ"ג. הל"יב. שהוא כתב שם, ויש לומר דבשלמא בתלישת ירק אמרינן דכיון דנאסרה קצירה שהיא לצורך אכילה, נאסר תלישת ירק אע"פ שהוא לצורך אכילה משום לא פלוג, אבל לא נאסר בעבור כן דמשום דנאסר כבוי שלא לצורך יאסר כבוי לצורך, דלא שייך לומר אהא לא פלוג רבנן כיון שהם שני ענינים חלוקים דהאי לצורך והאי שלא לצורך, דבשלמא בשהכל לצורך אמרינן לא פלוג ע"ש. הרי שאם יש "שני ענינים חלוקים" לא אמרינן לא פלוג. ולפי זה כן י"ל בנדון דידן שהלא בכבוי המעשה של כבוי הוא שוה בין שהוא לצורך או לא, כיון שמה שהוא לצורך או לא תלוי במחשבת אדם, אבל במעשה עצמו של הכבוי אינו ניכר בין זה לזה, ועדיין י"ל בזה לא פלוג. ולפי זה כן י"ל לגבי אנוס שאף שהמעשה של מלאכה כגון רחיצה וכדומה הוא ממש כמו המעשה של מי שאינו אנוס, מ"מ עדיין אמרינן שמי שהוא אנוס או אינו אנוס נחשב לשני ענינים חלוקים, ולא אמרינן בזה לא פלוג.

וראיתי במרן בס"ערה. א. שהוא כתב לגבי האיסור של קריאה כנגד הנר בשבת אפילו הוא גבוה עשר קומות שאינו יכול להגיע אליו, שלא חלקו חכמים בדבר. וכתב על זה ה"ט"ז בס"ק א. "אע"ג דאח"כ מצינו שחילקו כגון בין א' לשנים ועוד הרבה כמ"ש אח"כ, היינו שיש חילוק מצד האדם שלזה מותר ולזה אסור ולא גזרינן על אדם זה

(ז) **ולכן** נמצא שאין להביא ראיה שאף מי שאנוס אסור באכילה קודם קיום מצות הבדלה מהדין של קידוש ומהר"י מולכו והברכ"י הנ"ל, ששאני קידוש שאין האיסור של אכילה לפני קידוש כליל שבת מפני שמא ישכח אלא משום שזה בכלל כבוד שבת, ולכן עדיין י"ל שאין לגזור גזרת איסור סעודה קודם מצות הבדלה לגבי מי שהוא אנוס ועדיין לא יכול להדליק הנרות.

ושוב ראיתי בבית דוד ס"קנא. שכתב בתירוץ שני שם לגבי בדיקת חמץ, "דאפילו הוא בענין שאינו יכול לבדוק עדיין מאיזו סבה, כגון שנאבד מפתח חדרו ושלח אחר אומן לעשותו או כיוצא דצריך על כרחו להמתין שהות מה, לא יאמר בעוד שמתקן אעשה מלאכה וכיוצא, אלא צריך למנוע מכל אלה ולישב בטל עד שיבדוק כיון שמצפה שאחר שעה יכול לבדוק, וניהו ודאי אם אינו מצפה שיכול לבדוק כלילה מותר." ולענ"ד נראה שלפי מה שביארתי שאם אין האנוס תחת ידו אלא תלוי באחר אז לא גזרו רבותינו בכה"ג, ולכן בנדון הב"ד שהוא תלוי אחר לתקן המפתח דהיינו האומן, שוב אין חל עליו הגזירה והוא מותר באכילה ומלאכה.

(ח) **ועכשיו** יש לבאר אם אמרינן לא פלוג בזה, דהיינו שאה"נ שאין טעם לגזור האיסור של אכילת סעודה או מרחץ וכדומה לגבי מי שהוא אנוס, אבל עדיין י"ל בזה לא פלוג שהחכמים השוו מדותיהם בגזירות ואסרו בדרך כלל ואין חילוק אם שייך טעם הגזירה באותו ענין או לא, כדמצינו בכמה מקומות. ולענ"ד נראה שלא שייך לומר בנד"ד לא פלוג ואפרש את שיחתי.

מצינו בשבת קמט. שכתוב, "תניא אין רואין במראה בשבת, רבי מאיר מתיר במראה הקבוע בכותל, מ"ש הקבוע בכותל דאדהכי והכי מדכר שאינו קבוע נמי אדהכי והכי מדכר, הכא במראה של מתכת עסקינן וכדבר נחמן... אמר רבה בר אבון מפני מה אמרו מראה של מתכת אסורה מפני שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלין." וכתב על זה הרי"ף "ש"מ דמראה שאינה של מתכת בין קבועה בכותל בין שאינה קבועה שריא, ושל מתכת אסור כתנא קמא ואפילו קבועה בכותל." וכן פסקו הרמב"ם ומרן בשו"ע בס"ש. יג. (ודלא כדעת הבעל המאור).

וכתב על זה הר"ן שם, "במראה של מתכת שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלים, וקסבר ת"ק דאפילו קבועה בכותל דליכא למיחש בה להשרת נימין אסור לראות בה דסבירא ליה כרבה דאמר גבי נר דאפילו גבוה שתי קומות

(י) ועוד יש לדון בזה לגבי לא פלוג, והוא על פי מ"ש הרמב"ם בפ"ה דחמץ ומצה הל"טו. "אין עושין סריקין המצויירין בפסח מפני שהאשה שוהה עליהן ומתחמצין בעת עשייתן. לפיכך הנחתומין מותרין לעשותם מפני שהן בקיאים באומנותן וממהרים לעשותם, אבל בעלי בתים אסורים ואפילו צרו אותן בדפוס, שמא יבואו אחרים לעשותן שלא בדפוס וישהו בעשייתן ויחמיצו." עיין ברב המגיד שלדעתו כן דעת הר"ף והגאונים. ונראה מזה שבשלמא שאין לגזור נחתום אטו בעל הבית, ואין לומר בזה לא פלוג, שזה כמו סתם אדם ואדם חשוב לגבי נר בשבת שלא גזרינן זה אטו זה, וכמו שכתב הר"ן הנ"ל. אלא עדיין יש לדון לגבי דפוס הבעל הבית, שהלא זה דומה למראה שאינה של מתכת ואין לגזור בזו אטו מראה של מתכת כיון שהן שני מינין. ויש להגדיל הקושיא על הטור בשם רא"ש בס"תס. ומרן בשו"ע שם סע"ד. שאף לנחתום זה אסור, והלא לא שייך לומר בזה לא פלוג. אלא נראה שאין זה קושיא שיש לדמות דין זה להדין של נר שעוה בשו"ע ס"ערה. א. שאף שגזרו חכמים על נר של שמן בשבת שמא יטה, וזה לא שייך בנר של שעוה, עדיין אמרינן שנר שעוה אסור, אף שלכאורה זה מותר שהוא מין אחר כמו מראה שאינה של מתכת, וזה לפני טעם האיסור של נר שעוה משום לא פלוג, אלא משום שכך גזרו בתחילה לאסור נר של שעוה. וכן כתב הט"ז בס"ק ב. "אין פירוש דבנר של שעוה אסור גם כן דלא חילקו חכמים, דבזה היה לנו לומר בזה לא נאסר מעולם וכמ"ש בסמוך, אלא האי 'וכן' קאי ארישא דתחילה גזרו גם בזה משום יסיר ראש הפתילה ונמצא מכבה כ"כ הב"י." ע"ש. הרי שמטעם לא פלוג אין לאסור נר של שעוה אלא עדיין יש בו החשש של כיבוי ולכן כך אסרו מעיקרא. ולכן הכי י"ל לגבי הנחתום והדפוס שכל זה בכלל גזירה אחת של "שמא יבאו אחרים לעשותן שלא בדפוס וישהו בעשייתן ויחמיצו" כמ"ש הרמב"ם, ואין זה בגדר של גזירה לגזירה. ולכן נראה שרק במקומות שמצינו בפירוש דהכי גזרו חכמים י"ל שיש גזירה אף במקום שלא שייך טעם הגזירה, אבל בשאר מקומות עדיין י"ל דלא אמרינן לא פלוג בשני מינים שונים. וכן י"ל בנדרון דידן.

(יא) ולענ"ד נראה שיש לדמות נד"ד לריש פ"א אלו מגלחין שהבא ממדינת הים ומבית שביה, אינו בכלל גזרת כיבוס וגלוח, ולא אמרינן בזה לא פלוג, ונראה שזה משום שמי שהוא אנוס נחשב למין אחר ממי שהוא אינו אנוס וכדביארתי לעיל. וכן יש לדמות זה למ"ש בתוספות בנדה ג. בד"ה מרגשת, "... אלא לא פלוג רבנן, והא דקאמר מודה שמאי בשוטה ובמוך, משום דהנהו חלוקת משאר

בשביל אחר, אבל בחילוק שמצד הנר לא חילקו כיון שיש בו איסור כשהוא למטה לא נפקא האיסור אם מגביהו או מסגירו בעששית, דכיון שנאסר נאסר והוא האיסור עצמו, משא"כ בחילוק של האדם אמרינן שלזה לא נאסר מעולם כנלענ"ד נכון." ולכאורה נראה שהט"ז חולק על הרמב"ן והר"ן הנ"ל, שלדעת הט"ז לגבי החפצא אנו אמרינן לא פלוג אבל לגבי הגברא לא אמרינן לא פלוג, אלא נראה שזה אינו, שאם כן הלא אף מראה שאינה ממתכת יש לגזור, אלא נראה שגם הט"ז סבר כהרמב"ן והר"ן, והגזירה היא רק לאותו מין, כגון מראה של מתכת או נר של שמן אבל אפילו הכי אמרינן לא פלוג רק לגבי החפצא ולא על גבי הגברא. (ואין להקשות על הט"ז מסברת המנחת אלעזר בח"א ס"ה. בשם הנתיבות, עיין מה שכתבתי בח"א ס"קלו. אות ד. שכל איסור דרבנן הוא על הגברא ולא על החפצא, ולכן איך אמרינן שלא פלוג דרבנן הוא על החפצא, שזה אינו שהם גזרו בשביל החפצא, והם תלויים סברת לא פלוג בהחפצא, אבל עדיין האיסור על הגברא.)

ולפי דברי הט"ז אף בנד"ד יש להקל שי"ל שהמלאכה עצמה היא החפצא שנאסרה כגון בורסקי וספר, ובהן י"ל לא פלוג, אבל לגבי הגברא לא אמרינן לא פלוג ולכן כיון שיש לחלק בין אדם רגיל לאדם חשוב לגבי הנר כמו כן יש לחלק בין סתם אדם ואנוס.

ואגב אורחיה יש להעיר על דעת המ"א בס"רלב. שכתב שאם יש ב' או ג' זוגות לספר אפשר בזה לא גזרו, והלא זה דומה למראה של מתכת הקבועה על הכותל, או לנר בב' קומות, ולדברי הט"ז הזוג הוא החפצא ושייך בו לא פלוג, וכן ראיתי בא"ר שם שכתב שי"ל בזה לא פלוג. אלא נראה שי"ל בעד המ"א שבשלמא לגבי מראה מתכת בשבת החשש הוא מפני איסור דאורייתא של גוזז, ובשלמא לגבי הנר בשבת החשש הוא האיסור דאורייתא של מבעיר, אבל לגבי תפלת מנחה כל המצוה היא מדרבנן, וי"ל שלא אמרו חכמים לא פלוג על מצות מדרבנן שזה כמו גזירה לגזירה וכמו שכתב הרמב"ן הנ"ל. ולכן משום ספק זה כתב המ"א סברתו בלשון של "אפשר". ואף שמצינו לא פלוג לגבי ערוך כמבואר בתוספות בערובין בריש סה:, הלא התם כתב דלא אמרינן לא פלוג לחומרא, ואף התם יש חשש של שפיכות דמים ע"י הגוי, משא"כ בנד"ד דהוי רק מצוה מדרבנן. ואף שמצינו לא פלוג בתוספות בנדה ג. בד"ה מרגשת, לגבי כתמים, הלא אף התם י"ל שזה בכלל החשש של שמא מרגשת וזה בכלל האיסור מן התורה. ולכן אפשר שלגבי תפלת מנחה שהיא קיל טפי, לא אמרינן לא פלוג כלל.

בכה"ג, דוקא בקריאה דמצוה התירו. ולכן אף לגבי נד"ד כיון שהאכילה והמלאכות אינן בכלל מצוה אין להתיר. אלא זה אינו, שסברה זו שרק למצוה התירו היא סברת הב"ח והמ"א בס"ערה. אך רוב האחרונים חולקים על זה וכתבו שאף לקריאת רשות יש לסמוך על מי ששומר עליו, וכן הוא בט"ז בס"ק ג. ושירי ברכה אות ג. בשם ספר הבתים, וכן הוא בערוך השולחן באות י. וכן הוא בזבחי צדק בס"יח. אות י. שכתב לגבי דעת הזכרון יצחק הנ"ל "יש לדחות דשם גבי שבת כמה מרבוותא דחו טעם במצוה."

וראיתי בזבחי צדק שם שהוא הביא טעמים אחרים שאין לסמוך על מי שמזכירו, ולענ"ד נראה שאין בהם כדאי לדחוק היתר זה לגבי בדיקת חמץ, ולכן אף בנד"ד יש לסמוך על היתר זה.

(ג) **ויש** עוד טעם להתיר בנד"ד, והוא על פי מ"ש בהגהות חתם סופר על המ"א בס"תרנב. הנ"ל לגבי מי שבא בדרך ומצפה שיבוא למקום הלולב, "אבל אם מצפה שיביאו לו לולב מותר לו לאכול דהרי יש לו מי שיזכירו שלא ישכח, היינו אותו שיביא לו הלולב." וכן יש ללמוד מהדרכי משה בס"רלב. שכתב לגבי ההיתר של אכילת סעודה לפני מנחה "ואולי שמכו על קריאת שמע לב"ה ולא חיישינן דילמא אתי למפשע", וכן כתב הרמ"א בשו"ע שם. וכן ראיתי סברה זו בא"ר בס"תרנב. בס"ק ו. שכתב, "כיון דשליח יבא אצלו דמי ללימוד בלילי שבת בס"ער"ה. דהיינו מ"ש מרן בסע"ב. לגבי האיסור של קריאה כנגד הנר והחשש של שמא יטה, "ודוקא אחד אבל שנים קורין ביחד שאם בא האחד להטות יזכירו חבריו" ע"ש. וכן מצינו לגבי בדיקת חמץ בס"תלא. שאם אמר לחבירו שיזכרהו הבדיקה כשתחשך מותר לו ללמוד, וכן הוא בעט"ז שם וא"ר אות ת. בשם נ"צ, ור"ז באות יא. וכה"ח אות טוב. ע"ש. ולכן כך י"ל בנד"ד שכשהבעל חוזר בלילה להדליק הוא יזכיר לאשתו ויאמר לה לקיים המצוה עמו, ולכן היא מותרת לאכול ולעשות מלאכה קודם לכן.

ויש להסביר עוד בסברה זו, והוא שיטת רש"י וכמה קדמונים (עיין ברשב"א בריש ברכות) שנוהגין להתפלל ערבית מבעוד יום בבהכ"נ ואע"פ שאינם יוצאים י"ח של ק"ש באותה שעה, מ"מ הם חוזרים לקרות ק"ש על המטה

נשים ולא שייך למימר בהו לא פלוג רבנן" ע"ש. וא"כ גם י"ל שאנוס ואינו אנוס חלוקים הם ולא שייך לומר בהם לא פלוג רבנן.

ועוד י"ל לגבי לא פלוג והוא סברת המשנה למלך בהל" גירושין פ"ב. הל"טז. בד"ה וראיתי, לגבי לא פלוג, דאפשר היכא דאיתמר איתמר, היכא דלא איתמר לא איתמר ע"ש. ולכן אף בנד"ד כיון שלא מצינו שאנוס בכלל לא פלוג אין לנו לחדש דבר כזה.

ולכן מכל זה נראה ששפיר י"ל שלא גזרו חכמים האיסור של מלאכה או אכילת סעודה לגבי אנוס, כיון שאין טעם לגזור עליו שבל"ה הוא אינו יכול לקיים המצוה, ולא אמרינן בזה לא פלוג.

(ב) **ויש** עוד טעם אחר להתיר בנד"ד, והוא על פי מ"ש בהגהות חתם סופר על המ"א בס"תרנב. הנ"ל לגבי מי שבא בדרך ומצפה שיבוא למקום הלולב, "אבל אם מצפה שיביאו לו לולב מותר לו לאכול דהרי יש לו מי שיזכירו שלא ישכח, היינו אותו שיביא לו הלולב." וכן יש ללמוד מהדרכי משה בס"רלב. שכתב לגבי ההיתר של אכילת סעודה לפני מנחה "ואולי שמכו על קריאת שמע לב"ה ולא חיישינן דילמא אתי למפשע", וכן כתב הרמ"א בשו"ע שם. וכן ראיתי סברה זו בא"ר בס"תרנב. בס"ק ו. שכתב, "כיון דשליח יבא אצלו דמי ללימוד בלילי שבת בס"ער"ה. דהיינו מ"ש מרן בסע"ב. לגבי האיסור של קריאה כנגד הנר והחשש של שמא יטה, "ודוקא אחד אבל שנים קורין ביחד שאם בא האחד להטות יזכירו חבריו" ע"ש. וכן מצינו לגבי בדיקת חמץ בס"תלא. שאם אמר לחבירו שיזכרהו הבדיקה כשתחשך מותר לו ללמוד, וכן הוא בעט"ז שם וא"ר אות ת. בשם נ"צ, ור"ז באות יא. וכה"ח אות טוב. ע"ש. ולכן כך י"ל בנד"ד שכשהבעל חוזר בלילה להדליק הוא יזכיר לאשתו ויאמר לה לקיים המצוה עמו, ולכן היא מותרת לאכול ולעשות מלאכה קודם לכן.

אלא עדיין יש לפקפק בהיתר זה על פי מ"ש הנחלת צבי ביו"ד ס"רסא. לגבי הדין האם האב יכול לאכול קודם מילת בנו, "ואפילו אם יעמיד אחר שיזכירו לא מהני כמ"ש"ל בפ"ת ס"יח. ס"ק ב. דדוקא במידי דמצוה מהני." ובפ"ת שם כתב, לגבי בדיקת הסכין אחר השחיטה, "ועיין בתשובות זכרון יצחק ס"קג. שכתב דאף אם יעמיד אחר אצלו ויאמר להזכירו לבדוק אחר השחיטה לא מהני, דאף דבאו"ח ס"ערה. לענין קריאה לאור הנר בשבת התירו

גאולה לתפלה של ערבית, רבי יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תקנום... רבי יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה, מה קימה ק"ש סמוך למטתו אף שכיבה נמי ק"ש סמוך למטתו. הרי מצינו שסבר ריב"ל שאף לגבי המצוה דאורייתא של ק"ש בערבית שיש לסמוך אותה למטתו. וי"ל לדעתו שבשלמא כשהוא מתפלל ערבית בבית הכנסת שהק"ש היא אחר העמידה, מ"מ עדיין אין היא ממש סמוך למטתו, ולכן נראה שתקנו חכמים לקרות השמע ממש סמוך למטתו כדי לקיים הפסוק "ובשכבך". ולכן שפיר אמר ריב"ל שיש מצוה של ק"ש על המטה. ונראה שלריב"ל הדרשה של ובשכבך סמוך למטתו, הוי אסמכתא מדרבנן, ולגבי ק"ש בתפלת ערבית יש טעם אחר לומר אותה בתחלת הלילה, דהיינו שיש לברך עליה שתיים לפניה ושתיים אחריה, וכיון שמצינו בברכה ראשונה שהיא לגבי חילוף היום ללילה, כגון "המעביר יום ומביא לילה" וכדומה, תקנו חכמים לומר ק"ש בכלל ערבית בתחלת הלילה, ומ"מ סבר ריב"ל שעדיין י"ל ק"ש אחר העמידה בתפלת ערבית משום דבעינן סמוך למטתו, אבל עדיין אין לנו סמוך למטתו ממש כיון שהוא אינו ישן באותה שעה, ולכן תקנו חכמים לקרות אותה עוד פעם סמוך למטתו ממש, וזו היא מצות ק"ש על מטתו. וכן יש לדקדק בלשון הגמרא שכתוב "מצוה" לקרותו על מטתו, דהיינו אין זה מפני מזיקין בלבד אלא היא "מצוה". וכן ראיתי במהר"ץ חיות שם שכתב, כיון דנקט לשון מצוה היא מצוה מיוחדת ולא משום מזיקין. ויש להביא קצת סייעתא למה שפירשתי לדעת ריב"ל מהפני יהושע בברכות שם בד"ה אב"א קרא, שכתב לגבי ההיקש של ריב"ל "לכאורה ע"כ האי דרשא והקישא אסמכתא בעלמא הוא". אלא אחר כך הוא חוזר וסובר שהיא מן התורה וכתב, "דנ"מ נמי לעיקר זמן ק"ש דערבית מדאורייתא מתי הוה תחילת זמן חיובא, אי שייך בה זריזין מקדימין כשאר מצות או לא, דלריב"ל עיקר חיוב מדאורייתא היינו סמוך לשכיבה ומש"ה לא שייך ביה זריזות כיון דעיקר מצותה סמוך לשכיבה ממש, והיינו מהקישא דקימה דהתם ודאי לעולם הוה זמן ק"ש סמוך לקימה בין מטעמא דזריזות ובין מטעמא דסמוך לקימה וממילא ילפינן מהקישא דה"ה לשכיבה סמוך לשכיבה". ונראה שזה סייעתא למה שפירשתי שהעיקר זמן חיוב של ק"ש הוא סמוך למטתו ממש, אלא לענ"ד זה אסמכתא בעלמא כמו שכתבתי לעיל ודלא כסברת הפני יהושע בזה. ויש להביא ראיה שזה אסמכתא בעלמא, מהא דברכות ה: שכתוב שם, "תניא רשב"י בשם ר"ע פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום ויצא בהן חובתו אחת של יום ואחת של לילה... אמר ריב"ל הלכה כר"ש שאמר משום ר"ע... לאו בפירוש אתמר אלא מכללא איתמר

ויוצאים בזה. וראיתי בתר"י בריש ברכות שם שהקשו על זה כיון שיש איסור באכילת סעודה קודם ק"ש בלילה, ולכן איך עושין לכתחילה מצות ק"ש רק בק"ש על המטה אחר סעודתו. וכן הוא בברייתא בפ"ק דברכות, "לא יהא אדם בא מן השדה בערב ויאמר אוכל קימעה ואישן קימעה ואקרא אח"כ ק"ש ואתפלל, ונמצא חוטפתו שינה וישן כל הלילה". וכן הקשה במ"א בס"ר לה. בס"ק ב. ועיין גם בט"ז שם בס"ק ג. ולענ"ד נראה שהקדמונים סברו שכיון שבלאו הכי הם קורים ק"ש על המטה כיון שהיא מצוה בפני עצמה, יותר טוב הוא לכלול בה המצוה מן התורה של ק"ש בלילה, ולסמוך אותה לברכת ברוך המפיל, ולקיים המצוה מדאורייתא של ק"ש בכלל התקנת חכמים של ק"ש על המטה, שאם שניהם באו כאחד יש בזה מעלה גדולה (עייין לקמן סברת החת"ס לגבי קידוש). וכעין זה מצינו בטור בס"ר צז. שכתב, "ונהגו לברך על עצי הדס... ויש נותנים טעם לדבר כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה של הלולב נייעביד ביה מצוה אחריתי, כדאיתא בעירובין רב אמי ורב אסי כד מיקלע להו ריפתא דעירובא הוו מברכי עליה המוציא, אמר הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה דעירובא נייעבד מצוה אחריתי". ועיין מה שכבר כתבתי על זה בח"א ס"מט. אות א. ולכן מה טוב לכלול ק"ש על המטה עם ק"ש מדאורייתא, ואין כאן חשש של חבילות חבילות כיון שזה בכלל חדא מצוה נינהו, ולא גרוע מהבדלה וקידוש בפסחים קב: ולכן כיון שכל כוונתם להמתין לקיים המצוה בדרך נכונה, וממילא צריך להמתין כיון שצריך להיות ק"ש על המטה סמוך לשינתו, אז שוב אין גזרת איסור אכילה קודם ק"ש עליהם כיון שהשהייה היא לצורך המצוה, משא"כ בברייתא הנ"ל ששם אותו איש רצה לקיים מצות ק"ש בתפלת ערבית, ואין זה דומה לק"ש שעל המטה שצריכה להיות סמוך לשינה, ולכן שפיר אמרינן בזה שאין לו לאכול קודם, כיון שהוא יכול להתפלל ערבית מיד.

יד) ויש לבאר את זה ביותר ביאור. מצינו בברכות ד: שכתוב, "א"ר יהושע בן לוי אע"פ שקרא אדם ק"ש בבית הכנסת מצוה לקרותו על מטתו, אמר רבי יוסי מאי קרא, רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה". אמר רב נחמן אם תלמיד חכם הוא אין צריך, אמר אביי אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי כגון 'בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה"א אמת'. ואחר כך ברך ה. כתוב, אמר ר"י צחק כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין מיניה. הרי מבואר שהמ"ד שיש מצות ק"ש על המטה הוא ריב"ל. ועוד מצינו שם בברכות שכתוב, "דאמר ר' יוחנן איזהו בן העולם הבא זה הסומך

יש לו להמתין לקרות השמע על מטתו, לקיים "ובשכבך", וכדעת ריב"ל. וכעין זה מצינו לדעת החתם סופר לגבי קידוש בליל שבת, שיש לכוין בתפלת ערבית של ליל שבת שלא לקיים מצות קידוש בדברים מן התורה במה שהוא מתפלל, אלא להמתין לקיים המצוה בקידוש על הכוס שתקנו רבנן, כמו שמבואר בהגהות חת"ס בריש ס"רעא. ע"ש. וה"ה כאן שיש לו להמתין לקיים המצוה מן התורה של ק"ש על מטתו בכלל תקנת חכמים. ולכן שפיר י"ל שבאופן כזה הוא מותר לאכול סעודתו כיון שכל השחייה בלילה הוא כדי לקיים המצוה כיותר הגונה, ולכן נסתלקה קושית ר"י יונה מעל רש"י והקדמונים.

טו) ואגב אורחיה לפי מה שפירשתי יש להבין המחלוקת בפ"ק דירושלמי בין ר"י וזעירא וריב"ל, שכתוב שם לגבי ר"י וזעירא, "הוה קרי שמע והוה קרי וחזר וקרי עד דהוה שקע מיניהו שינתייה, ומאי טעמא ר"י אחא ור"י תחליפתא חמוי בשם ר"י שמואל בר נחמן רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה". מילתיה דר"י יהושע בן לוי פליגא דריב"ל קרי מזמורים בתרה. (ע"ש במראה הפנים בשם הג"מ דגריס ר"י וזעירא, ולכן כך כתבתי). ונראה לפרש המחלוקת לפי מה שפירשתי לעיל, שלדעת ריב"ל בעינן רק "סמוך למטתו", ולכן לא בעינן סמוך לשינה ממש אלא כל שהוא קרא ק"ש על מטתו קרוב לשינה סגי, ולכן שפיר הוא לומר מזמורים אחרי כן, ועיין בבבלי בפ"ב דשבועות דהוה אמר שיר של פגעים, כמ"ש המראה הפנים שם. אמנם למ"ד "אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו", סבר דבעינן ק"ש ממש עד ש"דומו", דהיינו ממש עד שינה. ולפי זה יש להעיר על המ"א בס"רלט. שהוא כתב שלדעת הטור ושו"ע ק"ש על המטה היא אינה משום שמירה אלא משום הפסוק "אמרו בלבבכם" ולכן מותר להפסיק בין ק"ש לשינה בברוך המפיל, והרמב"ם והתוספות סברו שהק"ש על המטה היא מפני שמירה לחוד, ולכן בעינן סמוך לשינה וי"ל המפיל קודם ק"ש. אלא אחר כך הוא הביא הירושלמי הנ"ל וכתב שהרמב"ם ודעימיה סברו כר"י וזעירא, והטור ושו"ע סברו כריב"ל. וזה קשה בעיני, שהלא סבר ר"י וזעירא הטעם של "אמרו בלבבכם" כמ"ש הירושלמי, ולכן אם השו"ע אזיל כר"י וזעירא איך הוא כתב שכן סברת הרמב"ם שחולק עליו, ועוד נראה מהירושלמי שריב"ל לא סבר לדרוש פסוק זה, ואם השו"ע אזיל כריב"ל איך כתב המ"א שהשו"ע סבר כפסוק זה, ועוד המ"ד "אמרו בלבבכם" סבר שאין להפסיק כלל בין ק"ש לשינה, ולכן איך הוא כתב לדעת השו"ע שמותר להפסיק בברוך המפיל, ואצלי דבריו צ"ע.

דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא דבריה דר' יהושע בן לוי אתו לקמיה דריב"ל אמר כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק. הרי נראה דההוא זוגא דרבנן לא ישנו באותו לילה (וכבני ר"ג במשנה שם), ועדיין סבר ריב"ל שבשעת דחק י"ח בלי שינה, ואת"ל שסמוך לשכיבה ומטתו ממש מן התורה איך יצאו י"ח בלי שינה, אבל אם הוא אסמכתא בעלמא שפיר י"ל שהחכמים לא אמרו כן בשעת הדחק. ואת"ל שלא בעינן שיהיה כל אדם שוכב על מטתו מיד אחר ק"ש, אלא אנו נגררין אחר דרך העולם, א"כ אין מקום לחכמים לתקן ק"ש על המטה כלל כיון שאין זה תלוי בכל איש אלא במנהג העולם בלבד. ועוד את"ל שאזלינן אחר מנהג העולם בזה, הלא כתוב בגמרא שאין לומר השכיבנו באותו זמן, ופירשו התוספות בד"ה ובלבד, "דלאו זמן שכיבה הוא כיון שעלה כבר עמוד השחר". ואל תאמר שאותו זוג דרבנן ישנו מיד שלא אמר ריב"ל תנאי זה. ולכן יותר נראה לומר שלריב"ל הדרשה של שכיבה סמוך למטתו היא רק אסמכתא, ולא אמרו חכמים דבעינן שינה ממש בשעת הדחק.

מכל הנ"ל נראה שלריב"ל הטעם של ק"ש על המטה הוא מפני שזה בכלל מצות ק"ש בערבית, ומה שאמר ר"י יוסי שיש ללמוד את זה מ"אמרו בלבבכם", י"ל שהוא אזיל בשיטת ר"י יוחנן שחולק על ריב"ל. וכן י"ל לדעת רב נחמן ואב"י. ולפי זה יש לתרץ קושית התוספות בריש ברכות שכתבו על שיטת רש"י הנ"ל, "ועוד דאותה קריאת שמע סמוך למטה אינה אלא בשביל המזיקין כדאמר בסמוך (דף ה.) ואם תלמיד חכם הוא אינו צריך". שאה"נ שי"ל הכי לדעת רב נחמן, אבל לדעת ריב"ל היא מצוה, והיא בכלל מצות ק"ש של ערבית לסמוך אותה למטתו (וזה שלא כהנמ"י בברכות שם שפירש "מצוה לקרותה. כדי שילך לשכב על מטתו מתוך דברי תורה"). ולפי זה שפיר כתב הטור בס"רלה. בשם רב עמרם, "שעיקר הקריאה שאדם יוצא בה במה שקורא לפני מטתו, ומחמת זה כתב שצריך לברך עליה בא"י אמ"ה אקב"ו על ק"ש". וידוע שבדרך כלל אנו אמרינן שר"י יוחנן וריב"ל הלכה כריב"ל, עיין ביד מלאכי מע"ר. אות תקעב. ותקעג. ולכן בשלמא לגבי הסדר של ק"ש ותפלת העמידה של ערבית שאנו תופסים כעיקר דעת ר"י יוחנן כיון שהבירייתא כמוהו כמ"ש הרי"ף "דתניא מסייע ליה", ונראה בזה שא"ל לקיים דברי שניהם שאם אנו עושין כדעת אחד אז אנו עושין כנגד דעת אחר, מ"מ לגבי ק"ש על המטה שפיר י"ל שיש לחוש לדעת ריב"ל לקרות אותה שאין הפסד בזה לר"י יוחנן, ולכן שפיר י"ל שאם הוא אינו י"ח של ק"ש בערבית כיון שהוא מתפלל בבית הכנסת לפני הלילה, אז

בד"ה וקורא, "מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית." ולכאורה נראה שדבריהם תמוהים, במה שהם כתבו "מכאן משמע", שנראה פשוט לדעת התוספות שלולא ברייתא זו אין ללמוד דין זה משום מקום אחר, ורק משום ברייתא זו אנו ילפינן האיסור של אכילת סעודה קודם ק"ש. וזה קשה להבין שנראה שיש ללמוד דין זה משתי משניות, אחת היא בסוכה לה. שכתוב שם, "מי שבא בדרך ולא היה בידו לזולב ליטול לכשיכנס לביתו יטול על שולחנו". ופירש"י אם שכח ולא נטל קודם אכילה צריך להפסיק סעודתו וליטול לזולב." הרי שיש ללמוד ממצוה דלולב שהיא מן התורה שיש איסור אכילת סעודה כשהגיע זמן המצוה, וה"ה לגבי ק"ש בערב. ואת"ל שהמשנה בסוכה היא לגבי מצוה דרבנן בשאר ימי החג כיון שכתוב שם "מי שבא בדרך" כמ"ש בגמרא שם, אז י"ל ק"ו דהיינו שאם למצוה מדרבנן יש להפסיק ק"ו למצוה מן התורה של ק"ש יש להפסיק סעודתו.

וכן יש ללמוד מהמשנה בשבת ט: "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין, ואם התחילו אין מפסיקין, מפסיקין לקרות ק"ש ואין מפסיקין לתפלה." הרי אם אין לאכול קודם מנחה ק"ו שאין לאכול קודם ק"ש, ועוד יש ללמוד מכאן לגבי ק"ש שאף אם התחילו לאכול יש להפסיק. ולכן לפי זה דברי התוספות הנ"ל תמוהים, שהלא אף בלי הברייתא בברכות הנ"ל עדיין יש ללמוד האיסור של אכילת סעודה קודם ק"ש ממשניות אלו, ולכן צריך לפרש למה כתבו התוספות "מכאן משמע".

וכן יש להקשות על הטור בס"רלה. שאחר שהוא הביא הברייתא הנ"ל הוא כתב, אלמא כשהגיע זמן ק"ש אסור לקבוע סעודתו עד שיתפלל". הרי משמע מלשונו שרק ממקום זה יש ללמוד דין זה, וכמ"ש התוספות הנ"ל, והוא לא הביא המשניות הנ"ל למקור לדין זה.

ולכן נראה לענ"ד שהתוספות סברו שאף שמצינו משניות הנ"ל, מ"מ י"ל שדוקא התם גזרו חכמים גזרותם של איסור אכילת סעודה, ואין ללמוד מהם לשאר מקומות, אם לא שמצינו בפירוש שאף במקומות אחרים אסרו חכמים. ולכן שפיר כתבו התוספות בברכות שם לגבי הברייתא הנ"ל "מכאן משמע" שאין לאכול סעודה עד אחר שקרא את שמע, שאין ללמוד דין זה ממקומות אחרים כדביארתי. וכן יש לומר לדעת הטור הנ"ל. ועוד נראה מהטור שרק אכילת סעודה אסור אחר שהגיע זמן של ק"ש, אבל לגבי

טז) ולפי סברה זו יש להסביר הדין של ספירת העומר אחר ההגדה בליל יו"ט שני בחו"ל, שהקשה המור וקציעה בס"תפט. על אלו שאומרים שיש לספור אחר ההגדה כדי שלא יהיה סתירה בין יו"ט שני וספירת העומר, שהלא יש איסור לאכול קודם הספירה, ולכן אין לספור אחר ההגדה ואחר אכילת סעודתו. אלא מצינו בחיים שאל ח"ב ס"י. אות ב. שהוא הליץ בעד המנהג לספור אחר ההגדה והוא כתב שכן סברת הרמ"ע מפאנו, ומהר"ם זכות והרב הנשי"א. ואף שהוא הביא סברת הרש"ש לספור מיד אחר ערבית מ"מ הוא כתב בסוף "ואני עני במקומי אני עומד שיש לנהוג כהרמ"ע והרמ"ז והרב הנשי"א ז"ל." ועיין עוד בזה בברכ"י ומחזיק ברכה. אלא הוא לא תירץ לנו איך הוא מותר לספור לכתחילה אחר אכילת סעודתו. אלא לפי מה שהסברתי לעיל אתי שפיר, שכיון שכל כוונתו להמתין כדי שהוא יוכל לעשות המצוה כהוגן, אז שוב אין איסור עליו של אכילה שכל שהייתו הוא משום המצוה עצמה. ולכן לא גזרו בכה"ג, והוא מותר לאכול סעודתו ולספור אחר ההגדה.

ונחזור לנד"ד, ונראה שאם כל טעם השהייה הוא כדי לקיים המצוה ביותר הידור, אז אין לגזור בכה"ג שלא לאכול סעודה, וכן י"ל לגבי אשה זו בהדלקת נר חנוכה.

יז) ועכשיו יש לבאר עוד טעם שאשה זו יכולה לאכול סעודה או לעשות מלאכה קודם ההדלקה. וזה לפי שיש לדון לגבי דעת המהרש"ל ודעימיה הנ"ל ששייך גזירה שמא ישכח לגבי נרות חנוכה. ולענ"ד נראה שיש מקום לומר שרק במקום שמצינו שגזרו חכמים האיסור של אכילת סעודה או עשיית מלאכה שייך גזרתם, אבל לא במקומות אחרים, שמה שהם גזרו הם גזרו ומה שהם לא גזרו הם לא גזרו, ואין לנו להוסיף על גזרותם מדעתינו, כמ"ש הרב המגיד בהל"ח חמץ ומצה פ"ה הל"כ. "ואני אומר אין לנו לגזור גזרות מדעתינו אחר דורות הגאונים ז"ל." וכן הוא בב"י באו"ח ס"תסב. בד"ה ומ"ש רבינו, "אין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים." עיין עוד מה שכתבתי בזה בח"א ס"קכח. אות יב. וכן י"ל בנדון דידן שלא מצינו שגזרו חכמי התלמוד גזירה זו על נרות חנוכה.

ויש לבאר את זה ביותר ביאור. כתוב בברכות ד: "לא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אילך לביתי ואוכל קימעה ואשתה קימעה ואישן קימעה ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפו שינה ונמצא ישן כל הלילה." וכתבו התוספות שם

להפסיק מ"מ עדיין הוא סבר שלכתחילה אין להתחיל. וכן יש לדקדק בלשונו שהוא כתב, "היה עוסק באכילה", דהיינו הלשון של בדיעבד, והוא לא כתב מותר לעסוק באכילה. ולכן אף לתירוץ הראשון יש איסור להתחיל באכילה ומרחץ וכדומה אחר שהגיע הזמן של ק"ש, וזה שלא כנראה מהטור (עייין לקמן) שמרחץ וכדומה מותר לכתחילה, ורק אכילה אסורה.

וכן ראיתי ברשב"א בפ"ק דברכות שכתב, "ולא עוד אלא אפילו התחיל מפסיק לק"ש דאורייתא כדמשמע בפ"ק דשבת ט: וה"ה לכל השנויים שם בכניסה למרחץ וישיבה לפני הספר". הרי אף להרשב"א יש ללמוד מסברה מהגזירה בדברים אלו במנחה לק"ש של ערבית, וזה כהרמב"ם ודלא כהתוספות הנ"ל.

אלא בטור לא מצינו דבר זה, דהיינו שלגבי ק"ש של ערבית לא מצינו שכתב הטור בס"רלה. שיש גזרות הנ"ל, אף אחר שהגיע הזמן של ק"ש. וזה אתי שפיר שכבר כתבתי שהטור סבר כהתוספות שאין להוסיף מסברה על מה שגזרו חכמים, ולכן כיון שלא מצינו בשום מקום בתלמוד שמרחץ וכו' אסור לפני ק"ש אין לנו לומר כן מדעתנו, ודלא כהרמב"ם והרשב"א.

יט) וראיתי בשו"ע בס"רלה. ב. שכתב מרן "אסור לאכול חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית, ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה מפסיק וקורא קריאת שמע בלא ברכותיה וגומר סעודתו ואחר כך קורא אותה בברכותיה ומתפלל". הרי שמרן השמיט דעת הרמב"ם והרשב"א שגם יש למנוע מהמרחץ והבורסקי וכו', והוא הביא רק הדין של אכילה, ונראה שזה כהטור וכדעת התוספות הנ"ל, וזה אף שמרן עצמו הביא סברת הרשב"א בב"י שם. ועוד נראה ממה שכתב מרן "ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה מפסיק", נראה שדוקא לגבי אכילה יש להפסיק ולא משאר דברים. וראיתי במ"א בס"רלה. בס"ק ט. שכתב על דברי מרן, "ואסור לעשות כל המלאכות הנזכרות בס"רלב (ב"י בשם הרשב"א ועמ"ש)". ולענ"ד נראה שבשלמא אם זה סברת המ"א לפסוק כהרשב"א שאף אלו אסורים, אבל הוא אינו מוכרח כלל שזה סברת מרן, כיון שהוא השמיט דברי הרמב"ם והרשב"א מהשו"ע. וידוע מ"ש היוסף אומץ בס"כט. בד"ה ואני, "דכמה דינים מוסכמים השמיטם בשו"ע וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהשו"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני

מרחץ וכו' אין שום איסור אף אחר שהגיע הזמן של ק"ש. ואף שכתוב במשנה בשבת הנ"ל "מפסיקין לקרות ק"ש ואין מפסיקין לתפלה", ולכאורה משמע שזה לגבי אכילה כרישא של המשנה שכתוב בה "ואין לאכול", מ"מ אין זה כן, שכתבה הגמרא על זה בדף יא. "הא תנא ליה רישא אין מפסיקין, סיפא אתאן לדברי תורה" ע"ש. הרי שצריך להפסיק מדברי תורה לק"ש ולא לתפלה, אבל אין בזה שום רמז לאיסור של אכילה קודם ק"ש, ולכן שפיר הוא שהתוספות בברכות לא הביאו משנה זו.

ואל תאמר שמ"ש התוספות והטור הוא לגבי האיסור של אכילה לפני שהגיע זמן של ק"ש, וכן נראה מרבינו יונה והשל"ה כמ"ש המ"א בס"תלא. בס"ק ה. שפירשו כן הברייתא הנ"ל בברכות ד:; ולכן שפיר י"ל שאין ללמוד את זה מהמשנה בסוכה הנ"ל, שזה אינו, שנראה מלשון התוספות שהם הבינו שהאיסור אינו לפני שהגיע הזמן של ק"ש, אלא הוא רק כשהגיע הזמן, שהם כתבו "שהגיע זמן", וכן הוא בטור שכתב "כשהגיע זמן ק"ש אסור". הרי לדעתם אין איסור לפני זה.

יח) אלא עדיין יש לדון בזה לפי מה שכתב הרמב"ם בהל"ק"ש פ"ב הל"ו. היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות או שהיו עוסקין בדין גומר ואחר כך קורא ק"ש". נראה שאף שהרמב"ם כתב באלו "גומר ואחר כך קורא ק"ש", זה מפני שהוא איירי באופן שהאדם התחיל באלו קודם הזמן של ק"ש כמבואר בכ"מ שם בתירוץ שני, אבל אם התחיל באלו משהגיע זמן של ק"ש צריך להפסיק. ונראה מזה שהרמב"ם למד האיסור של אכילת סעודה לפני ק"ש מהמשנה בשבת הנ"ל, ועוד הוא למד שכמו שגזרו גזרותם לגבי אכילה ומרחץ וכו' קודם מנחה, ה"ה שיש לומר מסברה שכן גזרו לפני ק"ש בערב. ואל תאמר שכאן איירי הרמב"ם לגבי ק"ש של שחרית, שזה אינו שהוא כתב בפ"ו דהל" תפלה הל"ז. "מותר להסתפר וליכנס למרחץ סמוך לשחרית מפני שלא גזרו אלא סמוך למנחה שהוא דבר מצוי שרוב העם נכנסין שם ביום אבל בשחר דבר שאינו מצוי לא גזרו בו". ולכן נראה שאף לגבי ק"ש של ערבית שייך גזרות אלו אחר שהגיע הזמן של ק"ש, ובכללם האיסור של אכילה, ונמצא שהרמב"ם סבר שיש לגזור גזרות אלו בשאר מקומות אף שלא מצינו דבר זה בפירוש בדברי חכמים, מ"מ י"ל הכי מסברה, ודלא כהתוספות בברכות הנ"ל. ועוד י"ל שאף לפי התירוץ הראשון בכ"מ שכתב שהרמב"ם איירי כשהוא התחיל אחר שהגיע הזמן של ק"ש, עדיין י"ל שאה"נ שהוא אינו צריך

בדאורייתא אינו מפסיק, שכתב 'היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן ק"ש וכו', היה עוסק באכילה." הרי שלדעת הרמב"ם כל אלו אסורים אחר שהגיע זמן של ק"ש. ואף לתירוץ הראשון כבר כתבתי לעיל שלכתחילה אין לעסוק בדברים אלו. אלא ראיתי שמרן הביא דעת הרמב"ם בס"ע. ה. לגבי ק"ש וכתב, "היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ... להרמב"ם גומר ואח"כ קורא ק"ש." ע"ש. והוא הרמב"ם הנ"ל בפ"ב דהל" ק"ש הל"ו. ולכן נראה מזה שאחר הגיע הזמן של ק"ש אף אלו אסורים, בין לתירוץ הראשון או השני, וק"ו לדעת הראב"ד שמחמיר על דעת הרמב"ם, ונראה שכן דעת מרן כ"א בתרא. ולכן זה תמוה שבס"רלה. מרן השמיט הרמב"ם לגבי ק"ש, ובס"ע. הוא הביא את דבריו. אלא נראה שמרן עשה פשרה מעצמו, דהיינו שבס"ע. הוא איירי לגבי ק"ש של שחרית כיון שיש רק ג' שעות של יום לקרות אותה, אבל בס"רלה. הוא איירי לגבי ק"ש של ערבית ובזה הוא פסק כהטור שאין דברים אלו אסורים אף אחר שהגיע בזמן של ק"ש, וזה אע"פ שהרמב"ם בהל" ק"ש איירי לגבי ק"ש של ערבית. (עיי' במקום אחר שביארתי דעת מרן בס"ע. ה. ואם הוא כיון לתירוץ הראשון או השני בלשוננו.)

ולכן מכל זה נראה שלדעת מרן כל מלאכה מותרת אף אחר שהגיע הזמן של ק"ש של ערבית, וזה כנראה מהטור והתוספות בברכות ד: הנ"ל. ואף שמרן פסק בס"רלה. ג. "לכתחילה צריך לקרות ק"ש מיד בצאת הכוכבים". הרי משמע שכל מלאכה אסורה מיד, מ"מ י"ל שאין זה איסור גמור כגזירה אלא זה בכלל ההידור של זרזין מקדימין בלבד. הרי מצינו שאין להוסיף על מה שאסרו חכמים.

כ) ועוד נראה לומר שאף לדעת הרמב"ם והרשב"א י"ל שהם סוברים שיש ללמוד מהאיסור של מרחץ וכו' להדין של ק"ש של ערבית, כיון שזה רק משום שכבר מצינו שאסרו החכמים באיסור של אכילה בברייתא בברכות הנ"ל, ולכן הם סברו שמסברה אף האיסור של מרחץ וכו' שייך כאן, אבל במקום שלא מצינו כלל שאסרו חכמים מלאכה או אכילה קודם קיום המצוה, אין לנו לאסור דברים כאלו.

ולכן מצינו שגזרו חכמים איסורים לגבי בדיקת חמץ, ולולב וקידוש בליל שבת ויו"ט, ומנחה וק"ש בלבד, ולכן באלו יש להוסיף, ולכן אם לגבי בדיקת חמץ מצינו שרק לימוד תורה אסרו חז"ל, יש לנו להוסיף על זה לאסור אף אכילה, וכן מצינו בב"י בס"תלא. בשם הרב המגיד ובשו"ע שם, וכן אם לגבי לולב מצינו שאסרו רבנן רק

הדל כתבתי עליו בברכ"י או"ח ס"ש. מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בשו"ע ע"ש. ועתה נראה דודאי כוונת הרב הנז' הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בשו"ע, אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שכתב בשו"ע." (ועיי' מה שכתבתי עוד לגבי כלל זה של היוסף אומץ בח"א ס"ח. אות ג. וס"צא. אות ג. וס"קלד אות י.) ולכן נראה בנד"ד שאף שדין זה ברמב"ם ואף שהוא אינו פשוט ואף שהוא דבר מצוי ואף שהוא אינו נכלל בדין אחר, עדיין מרן השמיט אותו מהשו"ע. ולכן צ"ל שכוונת מרן בזה היא שהוא לא פסק כדעת הרמב"ם והרשב"א, ואף את"ל שזה דבר קשה לומר שמרן לא פסק כהרמב"ם, מ"מ י"ל שכיון שכל האיסור כאן הוא מדרבנן, ונראה שהוא מחלוקת יש לאזיל לקולא ובפרט שלא מצינו בתלמוד מי שאמר דין זה בפירוש לגבי ק"ש של ערבית.

ושוב ראיתי בא"ר בס"רלה. באות ו. שכתב, "תימה לי דבאמת שכ"כ הב"י בשם הרשב"א, אבל בשו"ע השמיטו ולא הזכיר אלא דין אכילה". וזה כמו שכתבתי. אלא ראיתי אחר כך שכתב הא"ר לפרש דעת מרן, "ונ"ל לכאורה דמדמה לה לק"ש של שחרית לעיל ס"פט. ז. דלא אסרו, והוא מרמב"ם." ולענ"ד זה אינו, שהלא כבר כתב הרמב"ם בהל" ק"ש פ"ב הל"ו. הנ"ל שאף דברים אלו אסרו חז"ל לגבי ק"ש של ערבית אחר שהגיע הזמן של ק"ש. ונראה ממרן כאן שהוא לא סבר כהרמב"ם והגזירה היא רק לגבי אכילה אף אם התחיל אחר שהגיע הזמן של ק"ש, וכנראה מהטור. אלא יותר נראה לפרש ההשמטה כמו שפירשתי לעיל שזה מפני שיש מחלוקת ראשונים בדין זה ויש לאזיל לקולא.

וגם ראיתי בערוך השולחן בס"רלה. אות טז. שאף הוא פליג על המ"א וכתב, "ודע דהטור והשו"ע לא הזכירו רק איסור אכילה, אבל הרשב"א כתב דכל הני דאסורים." ובסוף הוא כתב לגבי דעת השו"ע, "ומדלא הביאו בשו"ע ש"מ דלא ס"ל כמ"ש הא"ר." אלא אף הוא כתב כמו הא"ר הנ"ל שאף לדעת הרמב"ם אין מרחץ וכו' אסור לגבי ק"ש של ערבית, ואף הוא לא הביא הרמב"ם הנ"ל בפ"ב דהל" ק"ש הל"ו. וכבר כתבתי לעיל שאף שהרמב"ם שם כתב שמותר לגמור באלו, זה מפני שהוא כבר התחיל באלו לפני זמן איסורו, אבל בהגיע זמן של ק"ש אף אלו אסורים, וכן הוא בכ"מ שם בתירוץ שני שכתב, "רבינו סובר כדברי הר"ן שהעלה דכל שהתחיל קודם זמן חיובו אפילו

מ"מ עדיין י"ל שהר"ן נתן כללו רק במצות שכבר מצינו שגזרו בהן חכמים, ולכן מצינו מצות מדרבנן כגון תפלה ובדיקת חמץ ולולב בחו"מ, ומצינו מצות מן התורה כגון קידוש לולב ביום הראשון וק"ש ובאלו נתן הר"ן את כללו, אבל במצות שלא מצינו שום רמז לגזרות כאלו י"ל שאף הר"ן מודה שאין לגזור בהם מדעתנו. (ועיין במ"א והגר"א בס"תלא. אם בדיקת חמץ נחשבת מן התורה או מדרבנן כיון שהיא לפני הביטול).

ולענ"ד נראה שיש להביא ראיה לזה מלשון הגמרא בפסחים ד. שכתוב שם לגבי הזמן של בדיקת חמץ, "אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם מצויין בבתייהם ואור הנר יפה לבדיקה, אמר אביי הילכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר דלמא משכא ליה שמעתיה ואיתי לאימנועי ממצוה." והקשה על זה הט"ז בס"תלא. בס"ק ב. "וק"מ מאי 'הלכך' שייכות לר"נ בטעמיה שלו ולא על גופא דמתני' דאור ליד' בודקין וכו'." ולענ"ד נראה שמלשון המשנה אין ללמוד האיסור של למוד תורה כשהגיע זמן המצוה, שאין זה דבר כללי לאסור אכילה או למוד תורה וכדומה כשהגיע הזמן של כל מצוה, ורק בקצת מצות שחשו חכמים לשכחה גזרו על אלו. לכן סבר אביי שכיון שיש שני טעמים מוכרחים להיות מצות בדיקת חמץ בלילה, והם הטעמים של ר"נ בר יצחק, אז שפיר י"ל שחכמים גזרו במצוה זו, אבל בלי טעמים אלו אין מקום לומר שיש גזירה כיון שאין גזרות אלו שייכות בכל המצוות, אלא רק במצות מיוחדות. ולכן אין לשון המשנה סגי לומר שיש גזירה, אבל אחר שגלה לנו הטעמים של ר"נ בר יצחק, ביאר לנו אביי שאף במצוה זו עשו חכמים גזירה מטעמים של רב נחמן, ולכן שפיר אמר אביי "הלכך" אחר הטעמים של ר"נ.

כב) ועוד יש לומר בנד"ד, והוא שיש להקל יותר במלאכה לאשה זו, כיון שי"ל שדוקא במלאכות במשנה בשבת ט: אסרו חז"ל משום שמא ישכח כיון שקשה בהן לעצור באמצע המלאכה, משא"כ בשאר מלאכות. ולכן נראה שמלאכת הבית אינה בכלל גזירה זו, וכן נראה ברשב"א בברכות ט. בד"ה ובני, שכתב לגבי אכילה ושינה לפני ק"ש של ערבית "שהן דברים שמביאין לידי פשיעה, וכיון שנכנס אדם בתוך זמן חובתו אינו רשאי לאכול ולישן עד שיקרא ויתפלל, ולא עוד אלא אפילו התחיל מפסיק לק"ש דאורייתא כדמשמע התם בפ"ק דשבת ט. וה"ה לכל השנויין שם בשבת בכניסה למרחץ וישיבה לפני הספר, הא לשאר דברים לא, שלא מצינו שחייבו בשום מקום להתפלל תפלת הערב משעה שנכנס בתוך זמנו, אלא שלא

אכילה על שולחנו, יש לנו להוסיף על זה לאסור מלאכות הנ"ל בחו"מ כגון מרחץ, אבל אם לא מצינו שגזרו חז"ל שום גזירה על מצוה זו, כמו לגבי שופר, אז אין לנו לגזור מדעתנו לאסור אכילת סעודה קודם תקיעת שופר. וכן ראיתי בכה"ח שהרגיש בזה וכתב בס"תקפה. אות כו. "עייין לקמן בס"תרנב. ב. לגבי לולב שכתב דאסור לאכול קודם שיטלנו, ומדלא כתב כן לגבי תקיעת שופר משמע דשרי."

ולכן נמצא שי"ל בזה ממה נפשך, שאם אזלינן אחר הטור ותוספות י"ל שאין להוסיף על גזרות חז"ל, ואת"ל שיש לאזיל אחר הרמב"ם ורשב"א הנ"ל עדיין י"ל שיש להוסיף רק במצות שכבר נמצא שגזרו בהם חכמים, אבל במצוה שלא מצינו שהחכמים גזרו שום גזירה, אז אין לנו לגזור בה כלל. ולכן נראה שכיון שלא מצינו גזירה בדברי חכמים לגבי חנוכה, אז אין לנו לאסור אכילה או מלאכה קודם ההדלקה.

כא) אלא חזרתי מקצת מה שביארתי בדברי התוספות והטור, שמצינו שבגמרא פסחים ד. שרק לימוד תורה אסור לפני בדיקת חמץ, ומ"מ כתב הרב המגיד בשם התוספות שאף אכילה אסורה מסברה, וכן הוא בטור בס"תלא. ולכן מצינו שאף התוספות והטור מודים שיש להוסיף על מה שכתוב בפירוש בתלמוד, אבל מ"מ נראה שזה דוקא במקומות שכבר מצינו שיש גזירה. ולכן אין חילוק בין התוספות והטור ובין הרמב"ם ורשב"א הנ"ל אלא רק באיזה מקומות שיש להוסיף על מה שכבר אסרו, ולכן הטור סבר שאין להוסיף על גזרת אכילה קודם ק"ש, אבל הרמב"ם סבר שיש לאסור מרחץ וכדומה גם כן. אמנם לגבי בדיקת חמץ הטור מסכים שיש להוסיף, והרמב"ם לא כתב האיסור של אכילה כלל. מ"מ עדיין י"ל שלכו"ע אין לחדש גזרות אלו במצות שלא מצינו בהן שכבר אסרו חז"ל איזה דברים שמא ישכח. ולכן שפיר כתבו התוספות בברכות הנ"ל לחדש שמהברייתא בברכות שם יש ללמוד האיסור אכילה לפני ק"ש של ערבית, שפשוט הוא שאין ללמוד זה מגזרות אחרות בשאר מצות, עד שתלמוד כן בפירוש מבריייתא זו.

ואף שראיתי שכתב הר"ן בסוכה לח. בדרך כלל, "הלכך נקטינן דבמידי דלא מחייב ביה אלא מדרבנן כתפלה אפילו התחיל לבתר דמטא זמן חיוביה כיון דאיכא שהות בתר הכי אינו מפסיק, ובמידי דמחייב ביה מדאורייתא כק"ש כל שהתחיל לאכול בתר דמטא זמן חיובא מפסיק". ונראה שזה כלל בכל המצות בין מדרבנן ובין דאורייתא,

יכול לאכול ששוב אין לגזור עליו כיון שאין הבדיקה מוטלת עליו. וכן הוא במ"א בס"תלא. בס"ק ה. שכתב לגבי מי שעדיין לא התפלל ערבית בליל הבדיקה, "ואם לא בדק עד אחר צאת הכוכבים, יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל כמ"ש בס"תע. (הנ"ל)". ועיין במחצית השקל שביאר את זה. וכן מצינו בנחלת צבי ביו"ד ס"רסא. לגבי מילה ע"ש. ולפי זה י"ל כן בנד"ד, שכיון שהבעל ידליק נר חנוכה בעד אשתו, שוב אין איסור על האשה לאכול או לעשות מלאכה. ועוד מצינו דלא אמרינן בזה לא פלוג וכדביארתי לעיל.

ולכן למסקנה נראה שמותר לאשה זו בנד"ד לעשות מלאכה או לאכול סעודתה קודם הדלקת נרות של חנוכה, בצירוף כל הטעמים הנ"ל, דהיינו שי"ל שלא גזרו חז"ל על אונס, ולא גזרו אם טעם השהייה הוא כדי לקיים המצוה בדרך יותר הגונה, ולא גזרו אם יש מי שם שיכול להזכירה לקיים המצוה, וגם י"ל שכיון שלא מצינו גזירה מיוחדת על מצות חנוכה אז אין לנו לחדש גזירה מדעתינו. ועוד שאר מלאכות קיל טפי ואין איסור בהן קודם הדלקה.

סימן נז.

שאלה: האם בחור ספרדי שדר בדירה עם בחור אשכנזי יכול להדליק נר חנוכה בעד עצמו או אם אמרינן שהוא צריך להשתתף בפרוטה עם האשכנזי.

תשובה: (א) **נשאלתי** בזה כיון שהאשכנזי רוצה להדליק כמנהגו, דהיינו שכל בני הבית מדליקים כדעת הרמב"ם, אבל הספרדי הלא לפי מנהגו שהוא כדעת התוספות רק אחד בבית מדליק, ולכן אפשר שהוא יותר נכון ליתן פרוטה לאשכנזי ונמצא שיש רק נר אחד בבית כמנהג הספרדים. ועוד שמא אם הבחור הספרדי לא יעשה כן אלא שגם הוא ידליק, אז יש בזה חשש ברכה שאינה צריכה.

ונראה שיש לדון בזה משני צדדים. בתחילה יש לעיין לפי מ"ש מרן בב"י בס"תרעז. וז"ל "כתב בתה"ד דאכסנאי שהוא נשוי אם רצה להדליק ולברך משום הידור שפיר דמי. ול' דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה." ולכאורה כן נראה בנד"ד שאף בחור זה הספרדי אף שאין לו אשה שמדלקת בשבילו, מ"מ כיון שהוא יכול להוציא את עצמו ע"י הדלקת חבריו בנתינת פרוטה, י"ל שיש בזה ברכה שאינה צריכה אם הוא מדליק בשביל עצמו. אלא נראה שאין זה דומה לנד"ד, שכבר הקשה הט"ז שם בס"ק

יתחיל במלאכות המביאות לידי פשיעה, וה"ה כאן. הרי ששאר מלאכות מותרות אף אחר שהגיע הזמן של ערבית. ואף שמצינו שלדעת הרמב"ם שיש להתפלל ערבית מיד וכן הוא במרן בס"רלה. ג. ודלא כהרשב"א, מ"מ זה רק משום זריזין מקדימין כמ"ש המ"ב בס"ק כו. בשם הלבוש, ואין איסור בעשיית שאר מלאכות קודם לכן (ולענ"ד יש לפקפק בפירוש הלבוש בדעת הרמב"ם ומרן שכתבו שלתחילה יש להתפלל ערבית מיד, שנראה שזריזין מקדימין הוא בגדר הידור בעלמא, והוא דבר רשות שהוא לפנים משורת הדין, ולא שייך לומר על זה "לכתחילה" יש לעשות כן, ולכן מ"ש מרן שלכתחילה יש להתפלל ערבית מיד נראה שזה בכלל תקנת חכמים כדי להרחיק אדם מן העבירה וכנראה מלשונו בב"י ע"ש). וכן הוא במאירי בשבת ט. שכתב, "אבל תפירה וכתיבה ושאר דברים שאדם רגיל להסתלק מהם לחצי שיעור, מתחיל ולכשיגיע זמן תפלה מפסיק." נראה לכאורה ששאר מלאכות מותרות קודם שהגיע זמן מנחה, אבל אחר שהגיע זמן מנחה צריך להפסיק, אלא נראה שהפסקה זו היא רק בגדר של זריזין מקדימין שהרי אף במרחץ וכו' אם התחיל קודם הזמן אינו צריך להפסיק כשהגיע הזמן של מנחה, ולכן מ"ש מפסיק דהיינו שאין זה חיוב אלא שעכשיו הוא יכול להפסיק להתפלל, ואם מאיזה טעם הוא אינו יכול להתפלל מיד אז הוא מותר לעשות שאר מלאכות עד שהוא יכול להתפלל, כיון שהן אינן בכלל גזרת מרחץ וכדומה. וכן נראה מהרמב"ם בהל" תפלה פ"ו הל"ה. שכתב, "ואם התחיל באחת מאלו לא יפסיק", הרי שרק ב"אחת מאלו" שייך הגזירה ולא שאר מלאכות. וכן מצינו סברה זו בכפות תמרים בסוכה לח. בד"ה אלא, שכתב מסברת נפשיה, "יש לומר דהוה דדין ד. מיירי במלאכה ארוכה דאם ימתין עד שיגמור המלאכה יעבור זמן ק"ש, לפיכך מפסיק ממלאכתו לקרות ק"ש, אבל הוה מיירי דהמלאכה קצרה ויכול לגמור מלאכתו ולקרות ק"ש אח"כ ובהא הוא דקאמר גומר מלאכתו ואח"כ קורא" ע"ש כל דבריו. וכל זה שלא כהמ"א בס"רלב. בס"ק ו. שכתב לגבי בורסקי, "והוא הדין לכל מלאכה או חשבון כיוצא בזה." ועיין בביאור הלכה בד"ה בורסקי, מה שהוא כתב על דברי המ"א. ולכן בנד"ד י"ל שאין אשה זו אסורה במלאכות הבית קודם הדלקה.

(ג) **ועוד** יש טעם להתיר לאשה זו, והוא על פי מה שמצינו לגבי בדיקת חמץ ותענית בכורות שחל ביום ה' כשערב פסח בשבת. כתב המ"א בס"תע. בס"ק א. "ואם קשה להם התענית... יצוו לאחר לבדוק (מט"מ מהרי"ל)". הרי שאף שיש איסור של אכילה קודם בדיקת חמץ, מ"מ אם הבעל יכול למנות שליח לקיים המצוה אז הבעל עצמו

בידו אם הוא רוצה ליתן פרוטה לבעל הבית. אמנם לדעת התוספות שאין כל אחד יכול להדליק בבית כיון שאין היכרה בזה כמה לילות הוא בליל זה, י"ל שאין האכסנאי יכול להדליק כלל כיון שרק אחד מותר להדליק בשביל כל הבית, ולכן מוכרח האכסנאי ליתן פרוטה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שהבחור הספרדי שאזיל בשיטת התוספות צריך ליתן פרוטה לחבירו ואין לו להדליק, כיון שחבירו בלאו הכי ידליק כיון שהוא אזיל כשיטת הרמב"ם.

אלא עדיין יש לדון בזה מסברה, והוא שאם מלבד הספרדי יש שני אשכנזים בבית זה והם מדליקים שתי מנורות, אם הספרדי יכול ליתן פרוטה לאחד מהאשכנזים לצאת ידי חובתו, שיש מקום לומר שאפשר שאין הספרדי יוצא י"ח ע"י האשכנזי כיון שבבית זה יהיה שתי מנורות ודלא כסברת התוספות ומרן. אלא יותר נראה לומר שאין זה לעיכובא כלל כיון שמצד הדין סגי בנר אחד לאיש וביתו כל ימי חנוכה, ולכן אף אם אין היכר לכמה לילות של חנוכה הוא, מ"מ עדיין לדעת התוספות ומרן הוא יוצא י"ח. וכן נראה מהט"ז בס"ת רעא. ס"ק א. שכתב שלדעת התוספות ההיכר הוא לתוס' הנס ע"ש. ולכן י"ל שאף אם אין היכר לתוספת הנס, מ"מ עדיין יצא כיון שמצד הדין לא בעינן היכר זה כלל ודי בנר אחד בכל לילה. ולכן באופן כזה שיש שני אשכנזים בבית, כיון שיהיה שם יותר ממנורה אחת בלאו הכי, נראה שאף אם הספרדי רוצה להדליק בעד עצמו אין הפסד והוא אינו צריך ליתן פרוטה כיון שאף בנתינת פרוטה הוא אינו יכול להציל את עצמו מרבות נרות בבית זה.

ולפי זה יש לחזור לנד"ד, דהיינו כשיש רק אשכנזי אחד וספרדי אחד בבית, ויש לדון באם הספרדי רוצה להדליק בתחילה קודם האשכנזי אם זה מותר. ויש מקום לומר שהוא מותר כיון שבשעת הדלקה יש רק מנורה אחת בבית ובזה הספרדי מקיים מצותו כהוגן, או שמא י"ל שכיון שמיד אחר כך האשכנזי ידליק את מנורתו אז שוב אין היכר לכמה לילות של חנוכה הוא, ולכן אף באופן כזה אין לו להספרדי להדליק אלא יותר טוב ליתן פרוטה להאשכנזי. ולענ"ד אין זה מעכב, ואם הספרדי רוצה להדליק בתחילה שפיר הוא, שכבר כתבתי לעיל שמצד הדין אין זה לעיכובא אם יהיה יותר ממנורה אחת בבית לדעת התוספות ומרן, ועוד הלא אם הספרדי מדליק תחילה באותה שעה הכל כהוגן, ואם אחר כך ידליק הספרדי אין זה גרוע מכבתה אין זקוק לה, ועוד הוא קיל טפי שכבוי הוא דבר שיכלה המצוה לגמרי אבל כאן בנד"ד אם אחר ידליק אחריו הוא רק חסרון בהידור בלבד,

א. על דברי מרן וכתב, "הרשות נתונה לאדם לעשות כרצונו, אם רוצה יוצא בברכה שמדלקת אשתו ואם אינו רוצה יברך בפני עצמו, ונראה לדמות דבר זה למ"ש ר"פ ג' שאכלו אמר אביי שנים שאכלו מצוה לחלק, ופירש"י בין ברכת זימון בין ברכת המוציא." ע"ש כל דבריו. הרי כמו שמותר לכל אחד לברך ברכת המזון ואין חשש של ברכה שאינה צריכה, כמו כן אם האיש אינו רוצה לצאת ע"י אשתו אין בזה חשש כלל. וכן מצינו לגבי ברכת המוציא שכל אחד יכול לברך בעד עצמו.

אלא שכתב הברכ"י לתרץ בעד מרן, "ואפשר לחלק בין זו לכל הני, דכל הנך בשעת אמירת חבירו הברכה הדבר תלוי בו דצריך לכוין לצאת בברכת חבירו ואם לא כיון לא יצא אף שיכווין המברך להוציאו, וכיון שבו הדבר תלוי אם לא כיון לצאת ובירך לעצמו לא הוי ברכה שאינה צריכה, אבל הכא שאין תלוי בכוונתו כלל ובין יכוין לצאת בהדלקת אשתו בין לא יכוין פטיר ועטיר בהדלקת ביתו, וממילא הוא יוצא ולא שבקי רווחא לדידיה דלבעי כוונה לצאת, בכי הא סבר מרן דהוי ברכה שאינה צריכה כנ"ל לדעת מרן." וכן הוא בתורה לשמה ס"עח. בד"ה ודע, ע"ש.

ונראה שהטעם שלגבי הדלקת נר חנוכה שהאיש יוצא י"ח ממילא ע"י אשתו, הוא משום שמצוה זו על ממונו, ולכן כל מי שעושה כן בממונו מקיים המצוה בעדו והוא א"צ כוונה מיוחדת לכך. ולכן נראה שאם איש זה אינו בביתו ואשתו קובעת מזוזה בפתחו שפיר הוא, ולא אמרינן בזה שהאיש צריך לכוין בפירוש לצאת ע"י אשתו, אלא ממילא הוא מקיים המצוה כיון שביתו בכלל ממונו. ועיין מה שכבר כתבתי בזה בח"א ס"ק יב. אות א. וב. שלדעת מרן מצות חנוכה היא מצוה על ממונו ולא על גופו ע"ש. משא"כ בשאר ברכות כגון ברכת המוציא או ברכת המזון ויוצר שבהן המצוה היא על גוף האדם, ולכן הוא אינו יוצא י"ח ממילא וצריך כוונה מיוחדת לזה.

ולפי זה בנד"ד אין כאן חשש של ברכה שא"צ כיון שאין בחור זה יוצא י"ח ממילא, אלא אדרבה הוא צריך בקום עשה ליתן פרוטה לחבירו האשכנזי, ובלי זה אין נר חבירו בכלל ממון הספרדי. הרי שאף לדעת מרן אין כאן חשש ברכה שא"צ אם הספרדי רוצה להדליק בעד עצמו.

(ב) **אלא** שיש לדון בזה מצד אחר, דהיינו בדין אכסנאי דלמה אמרינן שהוא צריך ליתן פרוטה, הלא הוא יכול להדליק בעד עצמו אם הוא רוצה. אלא י"ל שלדעת הרמב"ם אה"נ האכסנאי יכול להדליק בעצמו, אלא הרשות

אלא לכאורה נראה שהרא"ש פליג על הרשב"א, שכתב הטור בס"ת תרעז. "כתב אדוני אבי הרא"ש בתשובות, בן האוכל אצל אביו או האוכל אצל חבריו ויש לו בית מיוחד לשינה צריך להדליק, שכיון שיש לו בית מיוחד לשינה והעולם רואין אותו נכנס ויוצא בו, איכא חשדא אם אינו מדליק, שאין העולם יודעין שאוכל במקום אחר, ואפילו לדין שאנו מדליקין בפנים ומסתברא בני חצר יודעין שאוכל במקום אחר, אפ"ה שייך חשד כי השכנים עוברים ושבים לפני פתח הבית ורואים שאינו מדליק ע"כ." הרי נראה מזה שאף בזה"ז צריך להדליק במלון שהוא מקום השינה, משום חשד מפני העוברין ושבים, ודלא כהרשב"א. ועיין עוד בזה בכנה"ג שהוא סובר שיש מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש.

אלא נראה שאין מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש, שהם פליגי במציאות, שהמנהג לרא"ש אף בזה"ז להדליק בפתח הבית כמ"ש הטור בסוף ס"ת תרעא. וז"ל "ואף לדין איכא חשש כיון שמדליקין בפתח הבית, העוברין רואין שלא הדליק ואיכא חשד." אמנם מנהג הרשב"א הוא שבזה"ז מדליקין בפנים לגמרי כגון בבית החורף ואין חשד כלל, וכן מבואר בתשובה תקמא. שהוא כתב, "עכשיו שנהגו שלא להדליק בחוץ אלא בבתיים אע"פ שיש לו שני פתחים אינו חייב להדליק בהן, שהכל יודעין שאין מדליקין בחוץ אלא בפנים." ועיין בס"ת תרעא. ח. ובמ"א שם ס"ק יד. ולכן ממילא אין להדליק במלון אלא יש לו להשתתף עם חבריו כיון שמקום אכילה הוא העיקר. וכן פירש הדרכי משה בס"ת תרעז. וז"ל, "ובתשובות הרשב"א כתב בס"ת תקמב. דבזמן הזה ידליק במקום שאוכל ולא במקום ששוכב, וכבר כתבתי למעלה ס"ת תרעא. דבזה"ז דאנו מדליקין בפנים לגמרי ליכא למיחש כלל לעוברים ושבים, א"כ אפשר אף הרא"ש מודה דמדליק במקום שאוכל ולא במקום ששוכב." הרי נראה שאין מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש אלא במציאות. וכן נראה מהב"ח שם שאחר שהוא הביא דברי הרא"ש הוא כתב, "אבל לדין שמדליקין בבית החורף בפנים ליכא חשדא אלא מבני הבית והם יודעים שמדליק במקום שאוכל" ע"ש. וכן כתב המ"א שם בס"ק ו. וכן נראה מסוף דברי הט"ז הנ"ל. הרי שהמציאות לדין שאני מהמציאות להרא"ש. ולפי זה פסק הרמ"א בס"ת תרעז. "וי"א דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש ידליק במקום שאוכל, וכן נהגו."

אמנם ראיתי בבית דוד בס"ת תעב. שכתב בד"ה אמנם, "כיון דכתב הרא"ש דאע"פ שמדליקין בפנים נראה וניכר לשכנים העוברים לפני הפתח שאינו מדליק בפנים, אין

ואין להקפיד בזה. ולכן אף את"ל שזה דומה למי שמדליק במקום ששולט בו הרוח וידוע שזה יהיה גורם לכבוי הנר והוא אינו יי"ח בזה כמבואר בט"ז בס"ת תרעג. בסוף ס"ק ט. ובבאר היטב בס"ק יא., וכן הוא בנד"ד שהוא יודע שודאי חבריו רוצה להדליק אחריו, מ"מ נראה שכיון שאין זה לעיכובא אין לחוש לזה, ושפיר הוא לעשות כן. ואל תאמר שא"כ הלא בדין האכסנאי למה לו ליתן פרוטה הלא הוא יכול להדליק גם כן, י"ל ששאני התם שאם שניהם ספרדים שפוסקים כהתוספות אז שניהם רוצים רק במנורה אחת, ואם אחד מקדים לחבירו הוא מעכב ההידור של חבריו ולכן אין לעשות כן, משא"כ בנד"ד שאין קפידה להאשכנזי אם הספרדי רוצה להדליק בראשונה, שהאשכנזי פוסק כהרמב"ם בזה שיש לעשות כמה מנורות בכל לילה כמספר בני הבית.

הרי מצינו בנד"ד שהספרדי יכול ליתן פרוטה לחבירו האשכנזי להדליק בעדו, או אם הספרדי רוצה להדליק בעד עצמו שפיר הוא אם הוא מדליק בראשונה קודם האשכנזי, ואין בזה חשש של ברכה שאינה צריכה.

סימן נח.

שאלה: האם אורח שבא לעיר ודר במלון בימי חנוכה ואוכל אצל חבריו שדר באותה עיר, צריך להדליק במלון או להשתתף עם חבריו.

תשובה: (א) כתב בתשובות הרשב"א ח"א ס"ת תקמב. "מי שאוכל על שולחן בעל הבית אפילו שוכב בבית בפני עצמו אינו צריך להדליק, אבל מ"מ צריך להשתתף או שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן ופתילות, ולא דמי לאכסנאי שמדליק בתוך ביתו, דהתם כבר הדליקו עליו, אבל זה צריך הוא להדליק כאכסנאי שאין לו בית במקום אחר דצריך לאשתתף בפריטי." הרי מבואר מזה שאם אין מדליקין עליו בביתו אז אורח זה צריך להשתתף בפרוטה עם חבריו שמקום האכילה היא העיקר, ואין לו להדליק במלון שאין מקום השכיבה העיקר.

וראיתי בט"ז בס"ת תרעז. ס"ק ב. שהוא הביא ראיה לדעת הרשב"א ממ"ש מרן בס"ש ע"ש. ה. לגבי עירובי חצרות, וז"ל "מי שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר, מקום אכילתו הוא העיקר..." ע"ש. הרי מקום האכילה הוא העיקר, ודלא כדעת הרש"ל שסבר שמקום השינה הוא העיקר כמבואר בט"ז שם.

בתוך חדרו במלון, ולכן ליכא חשדא בזה אם הוא אינו מדליק בתוך חדרו.

ועוד אף את"ל שיש מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש כמבואר בכנה"ג הנ"ל, מ"מ הוא כתב, "ואם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר, שנוהגין שכל בן הסמוך על שולחן אביו אינו מדליק בפני עצמו, וכן ראיתי בקושטנדינ"א רבים מגדולי הדור שהיו להם בנים גדולים סמוכים על שולחנם, ועם שהיה להם חדר מיוחד לשנה לא היו מדליקין בפני עצמם, וכן ראיתי בבית אדוני אבי זלה"ה שהיו אחי הגדולים סמוכים על שלחנו והיה להם חדר המיוחד לשינה ולא היו מדליקין בפני עצמם, וכדומה לי שגם הרב מהר"ש ש"ן ויליסיד שהיה בנו סמוך על שלחנו לא היה מצריכו בפני עצמו." הרי נראה מזה שאין חשש של חשדא במקום חדר השינה. ואף שבמסקנתו שם נראה שהוא החמיר, מ"מ זה מפני שהוא סבר שיש מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש, אבל כיון שהעיקר הוא שאין מחלוקת ביניהם כדביארתי לעיל, י"ל שאין לו צורך להדליק בחדר השינה כלל. ועוד מ"ש הכנה"ג שם לחלק בין בן הסמוך על שולחנו של אביו, ובין בן שאינו סמוך על שולחנו של אביו, לא ירדתי לסוף דעתו בזה, שהלא העיקר כאן הוא אם יש חשד או לא, ואם הוא בן שסמוך על שולחנו של אביו, ויש לו "בית מיוחד לשינה" כמ"ש הרא"ש, הלא עדיין יש חשד בזה מהעוברין ושיבים, ולכן נראה שלהרא"ש עדיין צריך להדליק בפתח הבית. אלא צ"ל שאם המנהג במקום הכנה"ג הוא שאין הבן הסמוך על שולחנו של אביו צריך להדליק בבית מיוחד לשינה, צ"ל שהוא משום שהם מדליקים בפנים וכמנהג הרשב"א, ואף הרא"ש מודה לזה. שוב ראיתי בשיירי כנה"ג בס"תרעז. אות ה. שהוא הביא דברי הב"ח שמשמע מדבריו שאין מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש, ולדעתו "דמ"ש הרא"ש דאפילו לדידן דמדליקין בפנים איכא חשדא, הוא כשפתח החדר פתוח אל השוק דאז יכולין השכנים העוברים לפני פתח החדר להכיר ולהבחין שלא הדליק בפנים, ומ"ש הרשב"א דליכא חשדא כשמדליקין בפנים, הוא כשאין פתח הבית פתוח לרה"ר אלא פתוח לחצר, והחצר פתוח לרה"ר שאז העוברים בשוק אין עוברים לפני הפתח אלא לפני פתח החצר, ומפתח החצר אין יכולין לראות אם הדליק בבית או לא הדליק, ולכן ליכא חשדא". הרי אף לדעתו יש מחלוקת במציאות באיזה מקום הדליק, אלא באופן אחר ממה שפירשתי לעיל. ועכ"פ אף לדעתו נראה שאין להדליק במלון כיון שכל חדר פרטי במלון הוא אינו פתוח לשוק, אלא יש רק כניסה ראשית לכל אדם שפתוח לשוק כנודע, ולכן אין העוברים בשוק יודעים מי הדליק

יוכל הרשב"א לומר דליכא חשדא, וליכא למימר דהרשב"א סובר דאינו נראה וניכר לשכנים דאם כן הוי מחלוקת במציאות...". הרי שפשוט להב"ד שאין מחלוקת במציאות, אבל נראה לענ"ד שכן הוא שיש מחלוקת במציאות כדביארתי מדברי הדרכי משה והב"ח והט"ז והמ"א, ויש להעיר על הבית דוד שלא הביא דעתם. וגם כתב שם הבית דוד להקשות על הסברה שיש כאן מחלוקת במציאות, משום מ"ש הרמ"א דינו בלשון י"א, וז"ל הבית דוד, "ואם נאמר דהרא"ש מיירי במקום שמדקדקים להדליק סמוך לפתח, א"כ לא היל"ל וי"א, אלא היל"ל בד"א במקום שמדקדקין להדליק סמוך לפתח, אבל במקום שאין מדקדקין להדליק סמוך לפתח אינו חיוב להדליק דכיון שאין מדקדקין להדליק סמוך לפתח אין ניכר לעוברים לפני הפתח שלא הדליק, וליכא חשדא." הרי הוא דקדק בלשון הרמ"א בשו"ע שכתב בתחלת דבריו י"א, שמשמע שיש מחלוקת בזה. ולענ"ד אין דיוק זה מוכרח, שי"ל שכתב הרמ"א י"א רק מפני שלא מצינו דין זה בהרבה ראשונים אלא בתשובות הרשב"א, ולכן הוא כתב י"א, ואין לומר שיש מחלוקת בזה. וכבר כתבו האחרונים כן בדעת מרן כשפוסק דין בשו"ע בלשון יש מי שאומר, שנראה שהוא דין שאינו נזכר בשאר פוסקים, ואין שום חולק בו, וכ"כ היד מלאכי בכללי השו"ע אות יב. ע"ש בשם האחרונים. ולכן אף בנד"ד י"ל שהרמ"א כתב בלשון י"א רק כיון שלא הזכירו דין זה בשאר הראשונים, ואין לומר שיש מחלוקת בזה. וכן צ"ל להשוות דעתו עם מ"ש בדרכי משה, דהיינו שאין מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש. ועיין עוד בזה בכה"ח בס"תרעז. אות יט. ע"ש.

מ"מ אף לדעת הב"ד שכתב שאין לומר שיש מחלוקת במציאות כדביארתי לעיל, מ"מ אף הוא סבר שאין מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש, ולדעתו "דמ"ש הרא"ש דאפילו לדידן דמדליקין בפנים איכא חשדא, הוא כשפתח החדר פתוח אל השוק דאז יכולין השכנים העוברים לפני פתח החדר להכיר ולהבחין שלא הדליק בפנים, ומ"ש הרשב"א דליכא חשדא כשמדליקין בפנים, הוא כשאין פתח הבית פתוח לרה"ר אלא פתוח לחצר, והחצר פתוח לרה"ר שאז העוברים בשוק אין עוברים לפני הפתח אלא לפני פתח החצר, ומפתח החצר אין יכולין לראות אם הדליק בבית או לא הדליק, ולכן ליכא חשדא". הרי אף לדעתו יש מחלוקת במציאות באיזה מקום הדליק, אלא באופן אחר ממה שפירשתי לעיל. ועכ"פ אף לדעתו נראה שאין להדליק במלון כיון שכל חדר פרטי במלון הוא אינו פתוח לשוק, אלא יש רק כניסה ראשית לכל אדם שפתוח לשוק כנודע, ולכן אין העוברים בשוק יודעים מי הדליק

ולכן לפי זה י"ל שאורח זה א"צ להדליק במלון אלא יש לו להשתתף בפרוטה בבית חבירו כיון שהוא אוכל שם, וגם מפני שאין מדליקין עליו בביתו בעיר אחרת.

(ב) אלא שראיתי בט"ז הנ"ל, שהוא שכתב על דברי הרמ"א בשו"ע, "ונראה דגם רמ"א לא מיירי אלא במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה וחדר אחר לשכיבה, אך העיקר הוא חדר האכילה וכנדון דהרשב"א שזכרתי, משא"כ במי שיש לו דירה בעיר והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל

חבירו, פשיטא שלא יניח ביתו וידליק בבית שהוא אוכל שם פעם אחת אצל חבירו, אלא צריך לילך לביתו ולהדליק שם. ע"ש. ולכאורה נראה שאף בנד"ד י"ל הכי, שכיון שהוא רק אוכל אצל חבירו בדרך עראי דהיינו רק בימי חנוכה, ולא בשאר ימות השנה בקביעות, ששוב אין מקום האכילה העיקר כלל. וגם י"ל שהמלון הוא כביתו באותה עיר, ולכן כיון שהוא אינו אוכל בקביעות אצל חבירו, אז ממילא המלון, שהוא מקום השכיבה, הוא העיקר וצריך להדליק במלון. אלא שזה אינו, ש"ל שכמו שהמקום אכילה אצל חבירו הוא עראי, כמו כן שכיבתו במלון הוא עראי גם כן, שאם הוא במלון בח' ימי חנוכה, הלא הוא אוכל אצל חבירו בח' ימים גם כן, ולכן זה דומה לתשובות הרשב"א, שהרשב"א איירי בקביעות במקום אכילה וקביעות במקום שכיבה, וכיון שהם שקולים בקביעות, המקום האכילה מכריע והוא העיקר, ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שהעראי באכילה בבית חבירו הוא שקול כנגד העראי בשכיבה במלון, ולכן ממילא המקום אכילה מכריע והוא העיקר. ואין זה דומה למ"ש הט"ז שהוא איירי כשדירתו במקום קבוע ואכילתו במקום ארעי. ולכן נראה בנד"ד שיש לו להשתתף עם חבירו, ואין לו להדליק במלון.

וי"ל עוד בדעת הפר"ח, שלענ"ד נראה מה שהוא כתב דינו לגבי מי שהולך לבית אביו כל ח' ימי חנוכה, לאו דוקא הוא, אלא שכך היה המעשה, אלא נראה שאף אם הוא הלך לבית אביו רק יום אחד והוא אכל וישן שם, אז באותו לילה דירתו בבית אביו, ואין לו לחזור כדי להדליק בביתו אף שביתו באותה עיר, שהלא אין מי בבית, ואין חשד בזה"ז. ונראה שכן יש לדקדק בט"ז הנ"ל, שכתב "והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל חבירו", הרי משמע שרק אם סועד אצל חבירו יש לו לחזור לביתו להדליק, אבל אם הוא סועד וגם ישן אצל חבירו, וגם אין נשאר אף אחד בביתו, אז יש לו להשתתף עם חבירו. כן נראה לענ"ד.

למסקנה נראה בנד"ד שכיון שאין מדליקין עליו בביתו, וכיון שהוא אוכל אצל חבירו, יש לו להשתתף עם חבירו, ואין לו להדליק במלון, כיון שהוא רק מקום שכיבה, וגם כיון שבזה"ז ליכא חשדא כמבואר ברמ"א בשם הרשב"א.

סימן נ"ט.

שאלה: האם מי שבמדינה אחרת בימי חנוכה והוא סומך על אשתו שנשארת בביתו להדליק נר חנוכה בעדו כר" זירא, יצא י"ח אם בשעת הדלקת נר חנוכה אצל אשתו הוא אינו זמן הדלקת נ"ח במדינה אשר הוא שם.

תשובה: (א) נראה שאין קפידה בזה, שמצות נר חנוכה היא חיוב על ממונו, ולא על גופו, ולכן כיון שאצל אשתו הוא זמן הדלקת נרות ממילא הוא י"ח כיון שבמקום ממונו הוא זמן הדלקה. ויש לדמות זה לשליח שהפריש חלה בערב שבת, כשהבעל הבית בעיר אחרת וכבר הגיע שבת באותה עיר, אף שאצל הבעל הבית הוא אינו זמן הפרשת

חבירו, פשיטא שלא יניח ביתו וידליק בבית שהוא אוכל שם פעם אחת אצל חבירו, אלא צריך לילך לביתו ולהדליק שם. ע"ש. ולכאורה נראה שאף בנד"ד י"ל הכי, שכיון שהוא רק אוכל אצל חבירו בדרך עראי דהיינו רק בימי חנוכה, ולא בשאר ימות השנה בקביעות, ששוב אין מקום האכילה העיקר כלל. וגם י"ל שהמלון הוא כביתו באותה עיר, ולכן כיון שהוא אינו אוכל בקביעות אצל חבירו, אז ממילא המלון, שהוא מקום השכיבה, הוא העיקר וצריך להדליק במלון. אלא שזה אינו, ש"ל שכמו שהמקום אכילה אצל חבירו הוא עראי, כמו כן שכיבתו במלון הוא עראי גם כן, שאם הוא במלון בח' ימי חנוכה, הלא הוא אוכל אצל חבירו בח' ימים גם כן, ולכן זה דומה לתשובות הרשב"א, שהרשב"א איירי בקביעות במקום אכילה וקביעות במקום שכיבה, וכיון שהם שקולים בקביעות, המקום האכילה מכריע והוא העיקר, ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שהעראי באכילה בבית חבירו הוא שקול כנגד העראי בשכיבה במלון, ולכן ממילא המקום אכילה מכריע והוא העיקר. ואין זה דומה למ"ש הט"ז שהוא איירי כשדירתו במקום קבוע ואכילתו במקום ארעי. ולכן נראה בנד"ד שיש לו להשתתף עם חבירו, ואין לו להדליק במלון.

שוב ראיתי בפר"ח שם באות א. שכתב, "נשאלתי על בן שיש לו בית מיוחדת והלך הוא וכל בני ביתו לסעוד אצל אביו כל ח' ימי חנוכה היכן ידליק, והשבתי שדבר ברור הוא שכיון שסועד וישן אצל אביו כל ח' ימי חנוכה אף שביום אוכל אכילת עראי בביתו, שאינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה, דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק, וכ"ש האידנא שההיכר לבני הבית שכיון שישנים בני הבית שם ידליקו, ולא דמי לחצר שיש לו ב' פתחים שצריך להדליק בב' הפתחים משום חשדא, דשאני התם שיש בני אדם בחצר ולפיכך איכא חשדא אם אינם מדליקין בב' רוחות, אבל אם הלכו כולם מן החצר ואינם ישנים שם בלילות ליכא חשדא כלל, שהרי אין בני אדם בחצר, וזה פשוט." ולכאורה נראה שכיון שכתב הפר"ח "שאינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה", משמע דלדעתו בעינן אכילה וגם שינה כדי להדליק באותו מקום ודלא כדעת הרשב"א. אמנם אין זה כוונת הפר"ח כלל, אלא כוונתו לאפוקי מנדון הט"ז הנ"ל, דהיינו שהט"ז כתב "מי שיש לו דירה בעיר והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל חבירו, פשיטא שלא יניח ביתו וידליק בבית שהוא אוכל שם פעם אחת אצל חבירו, אלא צריך לילך לביתו ולהדליק שם". ולכן כתב הפר"ח שאף שבנידונו איש זה יש לו בית בעיר, ואף שביום בימי חנוכה הוא אוכל בביתו בדרך עראי, מ"מ כיון שהוא ישן וגם אוכל בלילה אצל

חלה כיון שכבר שבת, מ"מ במקום ממונו, דהיינו העיסה, עדיין אינו שבת ומסתברא שיכול השליח להפריש בעדו.

מדאורייתא. ועיין עוד בזה בברכ"י ומחב"ר שם וכה"ח שם וביחוד דעת ח"א ס"פ.

ומצינו לגבי ביטול חמץ ומכירת חמץ מחלוקת בפוסקים בענין זה, שלדעת העונג יו"ט ס"לו. דביתר החמץ אזלינן ולא בתר הגברא, אבל לדעת הבן איש חי בספר הוד יוסף ס"נא. העיקר הוא הגברא שהמצוה חלה על גופו, ועדיין הוא יכול למכור חמצו קודם פסח אף שבמקום החמץ הוא כבר זמן איסורו. ועיין באגרות משה ח"ד או"ח ס"צד. שלדעתו האיסור של כל יראה הוא על הגברא, אבל אפ"ה לענין איסור הנאה יש להחמיר גם על מקום החמץ ע"ש. הרי נראה שכל ספקם הוא אם החיוב על הגברא או על ממונו שהוא חמצו, אבל נראה בנ"ד הכל מודים שנה חנוכה הוא מצוה על ממונו, ולכן בזה יש לאזיל אחר הזמנים בביתו אצל אשתו, אף שאצל הבעל במדינה אשר הוא שם עדיין הוא אינו זמן הדלקת נר חנוכה.

אלא שלא מצינו טעם בדבריהם למה פרשת פרה היא מן התורה. וכבר כתבו קצת אחרונים לבאר המקור. עיין בערוגת הבושם או"ח ס"רה. בשם הישמח משה שכיון שהפרה לכפר על מעשה העגל כמ"ש רש"י בפרשת חקת, וכיון שיש מצוה להזכיר מעשה העגל ה"ה שיש מצוה להזכיר הפרה. ועיין בערה"ש בס"תרפה. אות ז. שלמד את זה מהא דכתיב בפרשת פרה והיתה להם לחקת עולם שני פעמים. ועיין במשך חכמה בפר" חקת בד"ה הנה המ"א, שלמד את זה מריש יומא ומדף ה. וה: שאף מקרא פרשה מעכבא. ושוב ראיתי בילקוט יוסף שביאר כל זה בהל" קריאת פרשת פרה בהערה כג. ע"ש.

וכבר כתבתי בח"א ס"ק"ב. שלדעת מרן החיוב של חנוכה הוא על ממונו, ואף שמצינו שלדעת הב"ח יש שני חיובים דהיינו על ממונו וגם על גופו, כמבואר במחצית השקל בס"תרעו. ס"ק א. ע"ש. מ"מ אף להב"ח מה שאשתו מדלקת בעד בעלה הוא מצד חיוב על ממונו, ולכן שפיר הוא לקיים צד החיוב על ממונו ע"י אשתו בזמן הדלקה אצל אשתו כיון שממונו שם. כן נראה לענ"ד.

סימן ס.

שאלה: האם יש לבאר המקור להראשונים שסברו שפרשת פרה מן התורה, ואם יש חיוב על כל אחד לבא לבית הכנסת כדי לשמוע פרשת פרה, כדמצינו בפרשת זכור.

תשובה: (א) בתחילה יש לידע שאף שכמה אחרונים סברו שאין קריאת פרשת פרה מן התורה, מ"מ מצינו כמה ראשונים שכתבו שהיא מן התורה. וכן הוא בתוספות ברכות יג. ובתוספות רבי יהודה החסיד שם, ובתוספות שאנץ סוטה לג. ובחידושי הרשב"א ברכות יג. ובחידושי הריטב"א מגילה יז: ובתה"ד ס"קח. וכן כתב מרן בס"קמו. ב. וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא שצריך לכוין ולשומעם מפי הקורא. ע"ש. ובס"תרפה. ז. הוא כתב י"א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא, לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם

(ב) ולענ"ד נראה שיש ליתן טעם אחר, והוא שבתחלת הפרשה כתוב, "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר, דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה". ונראה שיש רבוי דברים כאן, שבתחילה כתיב "לאמר" ואז התורה חוזרת לכתוב "לאמר", ואז כתוב "דבר". ונראה שלא מצינו בשאר מקומות רבוי כזה. עיין למשל בריש פר" צו. שכתוב שם, "וידבר ה' אל משה לאמר. צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה...". הרי יש כאן לאמר שתי פעמים, ולאמר הראשון הוא למשה ואז הלאמר השני הוא להוסיף אהרן ובניו. וכן הוא שם בויקרא פ"ו. פסוק יז. שכתוב, "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל אהרן ואל בניו לאמר, זאת תורת החטאת...". הרי לאמר הראשון הוא למשה, ולאמר השני הוא לאהרן ובניו. ובריש פר" תזריע מצינו, "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר..." הרי לאמר הראשון למשה ולאמר השני הוא להוסיף בני ישראל. וכן מצינו כמה פעמים. אלא בפר" פרה אין שום הוספה בלאמר השני, שבתחילה כתוב, "וידבר ה' אל משה ואהרן לאמר", ואחר כך כתוב, "זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר" הרי ששניהם הוא למשה ואהרן, וזה נראה רבוי שלא לצורך, ורק אחר כך כתוב "דבר אל בני ישראל". ומצינו כעין זה בפר" ויקהל פ"לה. ד. שכתוב שם, "ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל לאמר, זה הדבר אשר צוה ה' לאמר." הרי יש כאן לאמר שתי פעמים, ובשתי פעמים הלאמר הוא לעדת בני ישראל כמובן. ופירש"י שם על הלאמר השני, "לי לאמר להם". ופירש השפתי חכמים שזה בא לאפוקי מלאמר לאחרים, דהיינו שאל תאמר שהציווי הוא לבני ישראל לאמר לאחרים כפשוטו אלא הוא עדיין למשה לאמר לבני ישראל. וכך

חגיגה, וכן הוא בחינוך מצוה תריב. שכתב, "ועובר על זה בין איש בין אשה ולא בא במועד הזה לשמוע דברי תורה וכן המלך אם לא רצה לקרות בטלו עשה" ע"ש. הרי שהחיוב על כל יחיד. ולכן כך י"ל לגבי פרשת פרה. אלא יש לדחות דמיון זה שי"ל ששאני מצות הקהל שכתוב בפירוש בפסוק "הקהל את העם, האנשים והנשים והטף וגרך", הרי י"ל שרק משום שכתוב כן הפסוק בפירוש יש חיוב על כל יחיד ויחיד, משא"כ לגבי פרשת פרה שאין חיוב כלל על היחיד. ולפי זה נראה שיש ליישב מנהג הישובים שנראה שהם לא היו באים לפרשת פרה כמ"ש התה"ד ס"קח. ואף שמצינו במ"א בס"ת תרפה. שהוא כתב ליישב מנהגם לגבי פרשת זכור (ועיין מה שכתבתי ליישב תירוצו בח"א ס"קיו. אות ט. ואילך), מ"מ לפי מה שפירשתי יש ליישב דעתם אף לגבי פרשת פרה.

ד) ועוד י"ל, והוא שאפשר לפי הסברה הנ"ל ליישב מנהג הישובים אף לגבי פרשת זכור, דהיינו שהם סברו שאה"נ שיש חיוב על כל יחיד לזכור מעשה עמלק, מ"מ יש לקיים חיוב זה בלי ספר תורה וע"י ספור דברים וזכירה בעלמא, אלא שיש מצוה אחרת מן התורה לקרות פרשת זכור בצבור אלא שמצוה זו היא דוקא מוטלת על הצבור ולא על היחיד. ולכן שפיר הוא מה שהם לא באו לעיר בפרשת זכור שאף שזכירת עמלק היא מן התורה מ"מ הם כבר קיימו זה בפני עצמם, והחיוב של קריאת הפרשה בצבור הוא רק אם יש צבור, אבל בלי צבור אין חיוב עליהם לבא לשמוע הפרשה. ועיין מה שכתבתי על שיטת הראשונים בזה בח"א ס"קיו, שי"א שאין חיוב כלל מן התורה לשמוע פרשת זכור מן הס"ת, ולכן מנהג הישובים אתי שפיר, ואף לדעת הרא"ש בפ"ז דברכות אות כ. שכתב לגבי עובדא דר"א ששיחרר עבדו להשלימו לעשרה, "דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה", עדיין י"ל שהוא מודה למנהג הישובים, שי"ל לדעתו שקריאת פרשת זכור אף שהיא מן התורה מ"מ החיוב הוא רק על הצבור ועדיין יש רשות לגבי היחיד אם הוא רוצה להצטרף למנין כדי שיהיה חיוב מן התורה על המנין לקרות פרשת זכור, או לא. ואין להקשות שאם אין חיוב על היחיד איך פשוט הוא להרא"ש שמצוה כזו יכולה לדחות הלא תעשה של לעולם בהם תעבודו, שי"ל שמצינו לגבי כלאים בציצית שאף במצוה קיומית של ציצית יש לדחות הלא תעשה של כלאים, ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי קריאת פרשת זכור. (ועיין מה שכתבתי בח"א ס"יא. אות טז. ואילך ובפרט באות כא. שם). ולפי פירוש זה בדברי הרא"ש י"ל שמנהג הישובים אתי שפיר, שאין חיוב עליהם לבא למנין לפרשת זכור, וה"ה לפרשת פרה.

לשוננו שם באות ח. "דמקרא משמע זה הדבר צוה לכל ישראל לאמר לאחרים, לכן פירש לי צוה שאומר לכם בהקהל לאפוקי שאר אמירות לא היו בהקהל". ולפי זה יש לדון לגבי פרשת פרה הנ"ל, שכשכתוב שם לאמר שתי פעמים יש לפרש לאמר השני כפשוטו דהיינו לאחרים. ולכן כך י"ל וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. זאת חקת אשר צוה ה' "לבני ישראל" לאמר "לאחרים". דהיינו שיש מצוה לבני ישראל לאמר פרשה זו לאחרים, להזהירם על מצוה זו של פרה אדומה. ולפי זה מובן הרבוי דברים, שאם לא כן הלא הוא יותר טוב לומר, וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. זאת חוקת התורה, ויקחו אליך פרה אדומה... וכיוצא. ולכן י"ל הטעם שכתוב "אשר צוה ה' לאמר", הוא לפרש לנו שיש מצוה כאן לבני ישראל לאמר לאחרים, וכנראה מרש"י והשפתי חכמים בריש פר" ויקהל הנ"ל.

ג) ולפי זה כיון שמצינו שי"א שפרשת פרה היא מן התורה וכן היא דעת מרן, מ"מ עדיין יש לדון אם יש חיוב על כל אחד לבא לבית הכנסת כדי לשמוע פרשה זו. ולכאורה י"ל שאין כאן חיוב על היחיד אלא היא מצוה המוטלת על הצבור, דהיינו שיש מצוה על הצבור להזהיר העם ברבים על טומאת המת והטהרה ע"י פרה אדומה, אבל אין חיוב על כל יחיד לבא לבית הכנסת לשמוע פרשת פרה. וכעין סברה זו מצינו במגילה כג: "אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין קוראין בתורה... בפחות מעשרה". וכתב הרמב"ן במלחמת ה' במגילה ה. "והשנויים במשנתנו כולם חובת צבור הן, ואינן אלא במחוייבין בדבר אבל במגילה כשם שהצבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב". וכן הוא בר"ן שם. הרי נראה שיש מצות על היחיד ויש מצות רק על הצבור. ולכן נראה שי"ל שפרשת פרה היא רק על הצבור שהיא בכלל קריאת התורה שהיא רק על הצבור כנראה מהמשנה הנ"ל. (ועיין מה שכתבתי על זה בח"א ס"יא. אות א.) ואין לדמות זה לפרשת זכור שי"ל ששאני התם שיש חיוב על כל יחיד ויחיד לזכור זכירת עמלק.

אלא מצינו מדברי מרן הנ"ל שזה אינו, כיון שהוא כתב שבני הישובים צריכים לבא לבית הכנסת לשמוע פרשת פרה, והוא הווה פרשת פרה לפרשת זכור, הרי שיש חיוב על היחיד לשמוע פרשת פרה. ויש להעיר על מרן שהלא יש סברה לחלק ולומר שיש רק חיוב על הצבור לקרות פרשת פרה ואין חיוב על היחיד כמו שביארתי לעיל. אלא שיש להביא ראיה לדברי מרן מדין הקהל, שיש חיוב על כל אחד ואחד לבא לשמוע כמבואר ברמב"ם בפ"ג הל'

שהאיסור זה שייך רק כשיש שתי מצות נפרדות כגון כוס של קידוש וכוס של ברכת המזון כמבואר בפסחים שם, או שתי מצות שוות כשכל דבר הוי מצוה בפני עצמה כגון שני מצורעין, או שני עבדים וכדומה שכל אחד הוי מצוה בפני עצמה כמבואר בסוטה שם. אמנם במתנות לאביונים מה שהוא נותן שתי מתנות לשני עניים הוי רק מצוה אחת של מתנות לאביונים, שאם הוא נתן המעות רק לעני אחד הוא אינו מקיים המצוה כלל של מתנות לאביונים בפורים, כמ"ש הכה"ח בס"ת רצד. אות ט. ע"ש. ולכן במה שהוא נותן מטבע אחד לשני עניים אין שייך האיסור של חבילות חבילות כיון שיש כאן רק מצוה אחת.

ויש לבאר התוספות במו"ק שם שכתבו, "לפי שאין מערבין שמחה בשמחה גזירת הכתוב כדדריש לקמן מקרא דשלמה, ובירושלמי דריש מדכתיב מלא שבוע זאת, וטעם נראה קצת דכמו שאין עושין מצות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וכן שמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה." ולכאורה הטעם של לבו פנוי למצוה אחת, הוא סותר מ"ש רש"י בסוטה ח. והרשב"ם פסחים קב: שהטעם הוא מפני "דמיחזי עליה כמשוי." אמנם לענ"ד נראה שאין סתירה ביניהם, אלא שלא שייך לומר לגבי שמחה שהוא כמשאוי, שאף אם הוא עושה שתי שמחות בסעודה אחת (עיין בתוספות במו"ק בד"ה מפני ביטול, ובריטב"א שם) מ"מ אין זה נראה כמשאוי כיון שלבו שמח ואין זה נראה כעול ומשאוי עליו, ששמחתו היא סימן שהוא חפץ במצות אלו ואין הן כמשאוי. ולפי זה כתבו התוספות שאף שאין זה נראה כמשאוי מ"מ הצד השוה ביניהם הוא שבמשאוי וגם בשמחה אין לבו פנוי למצוה אחת, ולכן בין למצות של שמחה ובין לשאר מצות, אין עושין מצות ח"ח.

שוב ראיתי סברה כזו באגרות משה או"ח ח"א בס"ק פט. בד"ה ויש, שכתב, "דהטעם שלא יהא נראה כמשאוי לא שייך כל כך לחוש בדבר שמחה, כדחזינן שהתוספות שכתבו שהוא כמו שאין עושין מצות חבילות, לא כתבו טעם זה אלא כתבו טעם אחר דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה." ע"ש. ולפי זה י"ל שאף רש"י והרשב"ם שכתבו הטעם של משאוי, מודים לזה כיון ששאני שמחה כדביארתי. ולכן בנד"ד שהוא רק מצוה אחת י"ל שלכו"ע לא שייך לומר ח"ח.

(ב) **וכשראיתי** באג"מ הנ"ל שמחתי שכבר כוונתי לדבריו במה שכתבתי בח"א הנ"ל באות ו. שאם הוא יכול לקיים שתי מצות רק בפעולה אחת, אז אין זה בגדר של ח"ח.

ואולי יש להסביר דברי מרן בשו"ע בחילוק זה, שבס"קמו. הוא כתב בלשון סתם שפרשת זכור ופרשת פרה הן מן התורה, אבל בס"ת תרפה. הוא כתב את זה בלשון י"א, דהיינו י"א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות אלו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא. וכבר הרגיש הברכ"י בזה בס"קמו. אות ב. וכתב, "הכא פשיטא ליה למרן אך לקמן בס"ת תרפה. כתבה בלשון יש אומרים." ואולי י"ל שבס"קמו. כתב מרן דבר המוסכם לדעתו דהיינו שפרשיות אלו הן מן התורה והוא לא כתב לגבי החיוב לבא למנין לשמוע פרשיות אלו, אלא בס"ת תרפה. הוא לגבי החיוב לבא למנין לשמוע הפרשיות, שיי"א שיש חיוב על היחיד אף בזה, דהיינו סברת התה"ד, וזה לאפוקי סברת בני הישובים שסברו שאין חיוב על היחיד כדביארתי לעיל אף שפרשיות אלו הן מן התורה, ולכן שפיר כתב מרן בס"ת תרפה. הלשון של יש אומרים, שהלא סברו בני הישובים שאין חיוב כלל לבא.

מ"מ נראה למסקנה שיש לבא לבית הכנסת כדי לשמוע פרשת פרה כיון שלדעת מרן היא מצוה מן התורה.

סימן סא.

שאלה: האם הדין של אין עושין מצות חבילות חבילות הוא משום שזה נראה כמשאוי או מפני פנוי לבו למצוה אחת. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"קט. לגבי נתינת מטבע אחד לשני עניים בשביל מצות מתנות לאביונים.

תשובה: (א) **כתבתי** בח"א ס"קט. שאין לחוש בנתינת מטבע אחד לשני עניים משום האיסור של אין עושין מצות חבילות חבילות. ונשאלתי לבאר עוד בענין זה, כיון שלא חילקתי בין מ"ש התוספות במו"ק ח: שטעם האיסור של אין עושין מצות ח"ח הוא מפני כדי שיהא לבו פנוי למצוה אחת, ובין מ"ש רש"י בסוטה ח. והרשב"ם פסחים קב: שהטעם הוא כדי שלא נראה המצות כמשאוי. שהלא הטעם של תוספות במו"ק לא שייך בנד"ד כיון שכל המצוה של מתנות לאביונים היא מצות אחת, ולכן מותר ליתן מטבע אחד בשביל שני עניים, אבל לדעת רש"י והרשב"ם י"ל שאף במצוה אחת י"ל חבילות כשהוא נראה כמשאוי.

ולענ"ד זה אינו, וי"ל שלכו"ע לא שייך ח"ח במצוה אחת. וכבר כתבתי זה בח"א שם באות ג. וז"ל, "ובתחילה י"ל

לחבילות משום טעם שיהא לכו פנוי ששייך גם בזה. ע"ש. ולענ"ד שאף כשאסרו לחתום בתרתי שייך לומר שהטעם הוא שנראה כמשאוי, שהלא מזה נראה שהוא רוצה לפטור את עצמו מבונה ירושלים וגם ממושיע ישראל שהם שני דברים נפרדים בברכה אחת, וזה נראה כמשאוי, ומה לי אם הוא אינו יכול לברך כל אחד בברכה בפני עצמה, הלא כשהוא אומר שניהם בברכה אחת זה נראה כמשאוי. ומ"ש רש"י שזה "דומין" לחבילות, נראה ששאני כאן כיון שלגבי קידוש וברכת המזון בפסחים קב: הם על הכוס בידו שהוא דבר שיש בו ממש, וזה מוכח שהוא כמשאוי כיון שהוא אינו רוצה בשני כוסות, אבל כאן שיש רק דבור בלבד, דהיינו הברכה אין זה הוכחה כל כך שהוא כמשאוי, שאין דבור שהוא רק רוח פיהו נחשב כמשאוי. ולכן כתב רש"י שזה "דומין" לחבילות שאין אומרים שני קדושות על כוס אחד ע"ש. כן נראה לענ"ד.

הרי מצינו מכל זה שי"ל שאין מחלוקת בין רש"י והרשב"ם כנגד התוספות, ולכו"ע במצוה אחת כגון מתנות לאביונים לא שייך לומר חבילות חבילות.

ולכן מותר לומר התרת נדרים להרבה בני אדם ביחד, וכן מותר לשחוט שני קדשים ביחד ע"ש. וכ"כ האג"מ בד"ה ולכן, וכן בד"ה והנה, ע"ש. ולכן ה"ה שמותר ליתן מטבע אחד לשני עניים כדפירשתי שם.

אמנם אגב אורחיה יש לדון במ"ש האג"מ לגבי הדין של אין חותמין בשתים בברכות מט. וז"ל "דאין חותמין בשתים, דהתם אין שייך טעם דנראה עליה כמשאוי, דאין שייך זה אלא באם יעשה שתי המצות בכל אופן, כהא דשתי סטות שני מצורעין שני עבדים שתי עגלות אסרו שיעשה אותן כאחת אלא בזה אחר זה, אבל למיחתם בתרתי במושיע ישראל ובונה ירושלים, שכשאסרו עליו יחתום רק בחדא ולא יעשה השני כלל, אין שייך לאסור ולומר שמוטב גם שלא יעשה כלל, לכן מוכרחין לומר שיש גם טעם שיהא לכו פנוי למצוה אחת, דבשביל זה ניחא ומסתבר מה שראו חכמים שעדיפא אף שלא יעשה השני כלל... וגם מדויק מה שרש"י בברכות כתב רק שדומין לעושיין מצות חבילות, משום שאין שייך שם טעם נראה כמשאוי שהוא עיקר האיסור, לכן כתב רק שדומין