

תורת יו"ט להלל אף דלא איקדיש בעשיית מלאכה, וכמבואר בדברי החס' תענית דף כ"ח ד"ה יו"ט, שכ' גומרין ההלל כל ימי חנוכה משום דכל הח' ימים הי' הנס מתגדל והי' כל חד וחד יו"ט יעו"ש. וזהו גם פירוש דברי הגמ' דמחמת הנס חשיב יו"ט לחיוב הלל, ואף דימי חנוכה לית בהו חיוב שמחה, ובע"כ מוכח דהיו"ט עזמו מחייב אמירת הלל וכן נר' להציא רא' מקושיית הגמ' בערכין שם, ר"ח דאיקרי מועד לימא [הלל], ומשני משום דלא איקדיש בעשיית מלאכה, הרי דאף דר"ח לית בי' דין שמחה, הי' שייך חיוב הלל משום הך גופא דאיקרי מועד].

ולפ"ז, אף אי נימא דאשה חייבת בחיוב ההלל משום לתא דשמחה לר"ז דנשים חייבות בשמחה, מ"מ בחיובא דהלל דרבנן מחמת יו"ט אינן חייבות, דחיוב זה הוא ככל שאר מעשה"ג דנשים פטורות מהן. ומיושבת היטב קושיית השא"ג, וניחא הא דתנן דאין אשה מוציא איש בקריאת ההלל, דנהי דחייבת בהלל מדין שמחה ויכולה להוציאו בזה, מ"מ בחיוב ההלל מדין יו"ט אינה מחוייבת, וע"ז הוא דתנן במתני' שאינה יכולה להוציא איש, דהא פטורה מחיוב הלל דיו"ט והו"ל אינו מחויב בדבר.

והנה הרמב"ן בספה"מ שם הק' לדעת הבה"ג דחיוב ההלל הוא מה"ת, מהא דאיתא בברכות דף י"ד בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, מי אמרין ק"ו ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מציעא או דלמא פרסומי ניסא עדיף, דמבואר להדיא דחיוב ההלל הוא מדרבנן וואף לפי דברינו דהלל מדין יו"ט הוא מדצריהם אכתי לא ניחא, דהתם מיירי בצא לצאת בקריאתו גם קיום מצות ההלל דאורייתא. והנראה בזה, דהני תרי חיובי דהלל חלוקין ביסודם. דחיוב ההלל מה"ת שכ' הרמב"ן שהוא משום שמחה יסודו חיוב אמירת שירה, וכלשונו שם שכתב, ונתרבו כל מיני שמחות שתהא השירה מכללן ע"כ, דמצות שמחה מחייבת שירה, וקריאת ההלל היא קיום אמירת שירה, ואי"ז קריאה דחפצא של הלל כי אם קריאת הלל של שירה. ובה חלוק ביסודו מחיוב ההלל מדצריהם שהוא מדין יו"ט כמש"ב, דההלל מדין יו"ט הוא חיובא דהלל, דרבנן תקנו מצות קריאת ההלל ביו"ט וחיובו וקיומו הוא בקריאת חפצא של הלל, והא דמצינא לי' בגמרא בהלל מהו שיפסיק, לא מיירי כלל בצאתו ההלל דאורייתא שהוא מדין שמחה, דהתם פשיטא דמפסיק ואין בכך כלום כיון שהוא שירה בעלמא ובשירה לא איכפ"ל אם מפסיק, ורק בהלל מדין יו"ט שהוא קריאת חפצא של הלל, בזה קמצינא לי' מהו שיפסיק, וליף לי' שפיר בק"ו מק"ש דאורייתא, דחיוב ההלל מדין יו"ט אינו אלא מדצריהם כמש"ב, ולכן אי נקטינן דמפסיק, אין כאן חסרון בקריאתו מצד חובת ההלל דאורייתא, דבה

מבוארין יותר ע"פ מש"כ מרן אדמו"ר זצ"ל בספרו הלכות ברכות, דברכת ההלל אינה צרכה על המצוה כשאר ברכות המצוות, אלא דעס ההלל עזמו תקנו זו ברכה יעו"ש, ולפ"ז בחוש"מ אף דקריאתו היא ממנהגא, כיון שהיא קריאת חפצא של הלל הר"ז בכלל ההלל שתיקנו זו ברכה, ולהכי ס"ל להרמב"ן דמברך עליו.

הרמב"ם בספה"מ שרש ראשון, השיג על הבה"ג שמנה לגמור את ההלל בי"ח ימים במנין המצות, וכתב שאין ראוי למנות ההלל שהוא מדרבנן מכלל המנין. וברמב"ן שם חולק עליו, וכתב דלדעת הבה"ג חיובא דהלל הוא מן התורה שהוא מכלל מצות שמחה שנצטוונו בה, יעו"ש בדבריו.

ובשאלת ארי' סי' ס"ט הק' לדברי הרמב"ן, דא"כ לר' זירא דס"ל דנשים חייבות במצות שמחה מה"ת הה"נ דחייבות בהלל של יו"ט, וז"ע מהא דתנן בפ"ג דסוכה, מי שהי' עבד ואשה מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין, וטעמא משום דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ת, והא אשה נמי חייבת בהלל דבכלל מצות שמחה הן, ואמאי אינה יכולה להוציא את האיש, עיי"ש.

והנראה בזה, דבאמת ישנם תרי חיובי הלל ביו"ט, חדא חיוב ההלל מדין שמחה שהוא מן התורה וכמש"כ הרמב"ן. ושנית, חיוב הלל מדרבנן מדין יו"ט, שהיום מצ"ע מחייב אמירת הלל, ולא משום מצות שמחה שבו אלא מדין יו"ט עזמו, וכדחזינן גבי חנוכה שיש חיוב הלל והוא מדין יו"ט אף דלית בי' חיוב שמחה וואף דהי' מקום לומר דחיוב ההלל בחנוכה הוא דין אמירת הלל מחמת הנס, מסוגית הגמרא בשבת דף כ"א מבואר דחיובו מדין יו"ט, דאיתא שם לשנה אחרת קציעו ועשאו ימים טובים להלל והודאה, ומבואר דקציעות ימי חנוכה לתורת יו"ט היתה לאמירת הלל, וזהו יסוד חיוב ההלל. והכי נמי מדויק בפירש"י שם שכתב וז"ל, לא שאסורים במלאכה שלא נקבעו אלא לקריאת הלל ע"כ, והיינו לאפוקי מלומר שקציעו לתורת יו"ט לאיסור מלאכה, דקציעות יו"ט היתה רק לאמירת הלל. וה"נ משמע מסוגיא דערכין דף י', דכללינהו ימי חנוכה בדי י"ח הימים שגומרין בהן את ההלל, ומשמע דכולן חד דינא נינהו, דהלל דימי חנוכה מדין יו"ט הוא כשאר הימים המזכרים שם. ומאי דמסיק שם דבחנוכה אמרי' [הלל] משום ניסא, לאו למימרא דחיוב ההלל הוא מחמת הנס, רק נחית טעם דמשום נס שאירע זו חשיב

ליכא לחוש כלל שלא להפסיק כיון שהוא רק שירה בעלמא, וכמש"נ.

אמנם באמת, אפילו אי נימא דגם שירה נריכה להיות בלי הפסק, נמי ליכא לספוקי אי מפסיקין בהלל מדין שירה, ומשום דלהחשב שירה א"צ שתהא קריאת כל ההלל, דכל חלק מן ההלל לעצמו חשיב שירה, וכדחזינן בהלל שבשעת שחיטת הפסח שהוא דין שירה ולא גמור את כולו, כדחנן בפסחים דף ס"ד מימיהם של כת שלשית לא הגיעו לאהבתי וכו', ובע"כ דלדין שירה לא בעינן ההלל כולו דכל חלק בפני"ע חשיב שירה [ומה שקוראין כל ההלל הוא משום דזהו שיעור השירה שריכה להאמר] יעוין בדברי מרן אדמו"ר זצ"ל בספרו ה'ל' חנוכה, וממילא כשמפסיק אי"ו הפסקה באמצע השירה עצמה, אלא הפסקה בין שירה לשירה ואין בכך כלום. והא דמיבעיא בגמרא אי מפסיקין, זהו בהלל מדין יו"ט שהוא חפצא דהלל כמש"כ, ולא חשיב חפצא דהלל כ"א ההלל כולו, וכיון דלא חל עלי' שם הלל עד שגומר כולו, כשמפסיק הר"ו הפסק באמצעו, ושפיר מבעיא לי' בזה אם פוסק. ונראה, דאף לפי המבואר בראשונים שם דספיקת הגמרא אי מפסיק באמצע ההלל הוא משום הזכרה, נמי יש לחלק כהנ"ל, דקריאת ההלל שהיא שירה ומתקיימת בכל חלק וחלק שבו, אין צו נידון דהפסק כלל, דאף כשמפסיק באמצע ההלל, לא הוה כסח בין הזכרה להמנחה להחשב הפסק, דהא כבר חלה הזכרה על מה שאמר קודם שהפסיק, והו"ל כסח לאחר שכבר חלה הזכרה דלא הוה הפסק, ורק בקריאת הלל מדין יו"ט, שהוא אמירת חפצא של הלל ומתקיימת בקריאת ההלל כולו, התם לא חלה הזכרה עד לאחר סיום קריאת כל ההלל, ובמפסיק באמצע קודם שגמר כולו, הר"ו כסח בין זכרה למנחה דהוה הפסק [ויעוין בנו"ב מהד"ק או"ח סימן מ"א מש"כ לחלק כע"ז] בין קריאת ההלל לקריאת המגילה יעו"ש], והתם שייך שפיר ספיקת הגמרא מהו להפסיק, ועלה מייתי ק"ו מק"ש דאורייתא להלל דרבנן, דהלל זה הוא באמת מדבריהם, דהלל דאורייתא שהוא דין שירה אינו מענין סוגיית הגמרא שם כלל, וכמו שנתבאר.

והנה בשבולי הלקט הוצא צ"י טאו"ח סימן ת"ז כתב טעם דאין גומרין ההלל כל ימי הפסח לפי שנטבעו המנריים וכתב דנפול אויבך אל תשמה יעו"ש. ודבריו נ"ע, דהא בערכין דף י' קאמר בגמ' טעמא דאין גומרין ההלל בשאר ימי הפסח משום דאין חלוקין בקרבנותיהן ולמה הולך לעוד טעם. ואף שיש ליישב דבריו לענין שביעי של פסח כמו שביארנו בדברינו פי"א מהל' ברכות הט"ו, דצו' של פסח יש חיוב הלל מתרי טעמי, חדא משום יו"ט ושנית מחמת ניסא דקרי"ס, ומשו"ה לא סגי בטעמא

דגמרא דאין חלוקין בקרבנותיהן לחוד, דהאי טעמא מהני רק לפטור מאמירת ההלל מדין יו"ט, אבל ההלל משום ניסא אינו מענינא דקרבנות כלל להפטר מחיובו מחמתו, ומשו"ה הולך לטעמא דנפול אויבך וכו' שלא לגמור ההלל מחמת הנס, ומיושבים דבריו בשב"פ, אמנם אחתי לא ניחא, דהא מדברי השב"ל ש"כ דמה"ט אין גומרין ההלל כל ימי הפסח, משמע דזהו טעם גם למה שאין גומרין ההלל בחוש"מ, וכן מפורש להדיא בט"ז שם ס"ק ג', שהביא דברי המדרש שבו' של פסח נטבעו המנריים, אמר הקצ"ה מעשי ידי טובעים בים ואחם אומרים שירה, והמשך שם, וכיון שבו' אין גומרין אותו ע"כ גם בחוש"מ אין גומרין אותו שלא יהא עדיף מיו"ט אחרון יעו"ש בדבריו, ומבואר דכלאו ה"ט דשלא יהא עדיף וכו' היו גמרינן ההלל בחוש"מ, והא התם ליכא חיוב הלל אלא משום יו"ט בלבד, וע"ז הא מהני שפיר טעמא דגמרא לפטורו משום שאין חלוקין בקרבנותיהן, ולמה הולך חו' לטעמא דשלא יהא חוש"מ עדיף מיו"ט אחרון, וז"ע.

אבן לפי המבואר דבריו מובנים, דחוש"מ נמי יש לחייבו בקריאת ההלל מתרי דיני, חדא מדין יו"ט ועוד מדין שמחה, ומשו"ה אינטריך לשני הטעמים ליפטור מלגמור ההלל, חדא טעמא דגמרא דאין חלוקין בקרבנותיהן ליפטור מחיוב ההלל מדין יו"ט, דדין יו"ט לחיוב הלל תלוי בקרבן והיכא דליכא חילוק קרבנות ליכא חיוב הלל מדין יו"ט, ושנית, טעמא דשלא יהא חוש"מ עדיף מיו"ט אחרון ליפטור מחיוב ההלל מדין שמחה, דהא כל יומי דיו"ט חייבין בשמחה שמחית ההלל כמש"כ הרמב"ן, ולא מהני טעמא דליכא חילוק קרבנות ליפטור מהאי חיובא, דהוא זה חיוב בפנ"ע מחמת חיוב שמחה ואין הקרבנות מענין השמחה, ולולי הטעם דמעשה ידי טובעין בים ליפטור יום שביעי ש"פ מן ההלל, וטעם דשלא יהא חוש"מ עדיף מיו"ט ליפטור חוש"מ, היו שאר ימי הפסח מחויבין בהך חיובא דהלל משום שמחה. איברא דגם טעמא דמעשי ידי טובעין בים וכו' בלחוד נמי לא סגי, דהאי טעמא שייך רק לחיוב ההלל מדין שמחה שסודו הוא אמירת שירה כמש"כ, דבזה יתכן שפיר לומר מעשי ידי טובעין בים ואחם אומרים שירה ליפטור מאמירת שירה, אבל שיפטור מחמת זה חיוב ההלל מדין יו"ט שהיא חפצא דהלל ואינו אמירת שירה ודאי דל"מ, ומשו"ה אינטריך לשני הטעמים דתרווייהו נריכי, סברת הגמרא דאין חלוקין בקרבנותיהן ליפטור מן ההלל מדין יו"ט, וסברא דמעשי ידי וכו' ליפטור מן ההלל מדין שמחה, ומיושבין היטב דברי שבולי הלקט, וכמו שנתבאר.

וע"פ דברינו נראה לבאר שיטת הרמב"ן, הוצא צ"י פי"א מהל' ברכות הט"ו וברה"מ פ"ג מהל' חנוכה

ה"ו, דמזכרין על ההלל בחוש"מ של פסח דקריאתו הוא מדינא ולא רק ממנהגא יעו"ש, ודבריו ז"ע מסוגית הגמרא בערכין שהבאנו, דמבואר להדיא דליכא חיוב הלל בשאר ימי הפסח משום דאינן חלוקין בקרבנותיהן. אמנם לפ"ד שיטתו מבוארת, דסוגית הגמרא בערכין מייירי רק בחיוב ההלל שהוא מדין יו"ט, ולזה מהני שפיר טעמא דאין חלוקין בקרבנותיהן ליפטור מחיובו, אמנם אכתי לא איפטור מחיוב אמירת הלל שלם מדין שמחה, ואף דלפי האמור יש פטור בשאר הימים גם מחיוב ההלל דשמחה מטעם מעשי ידי טובעין צים וכו', אמנם נראה דסברת מעשי ידי וכו' אינו פטור להפקיע לגמרי עיקר חיוב ההלל, רק טעם למעט באמירת שירה שלא לקרות כל ההלל כשאר אמירת הלל דשירה דגומרין בהן את ההלל [וע"ע מש"כ בזה בדברי הרמב"ם שם] אבל חיובו במקומו עומד ולא נפקע ומה שקוראין בדילוג הוא מדינא, ומשו"ה ס"ל להרמב"ן דמזכרין עליו.

ובזה יבואר גם יסוד פלוגתת הרמב"ן והרמב"ם שם ספיי"א מהל' ברכות בחיוב ההלל בחוש"מ ש"פ, דלשיטת הרמב"ן הוא מדינא, ולדעת הרמב"ם הוא רק ממנהגא ואין מזכרין עליו עיי"ש, דאולי בזה לשיטתם באי ישנו חיוב הלל מדין שמחה. דלדעת הרמב"ן דיש חיוב הלל מחיובא דשמחה כמו שביאר בשי' הבה"ג, ההלל בחוש"מ הוא מדינא משום לחא דשמחה, דעיקר החיוב לא נפקר וכמש"ב. אמנם לדעת הרמב"ם שהשיג בספה"מ על שי' הבה"ג, וחולק על הרמב"ן שם וס"ל דחיוב ההלל הוא מדבריהם, לדידי' ליכא חיוב הלל מדין שמחה כלל, ולא שייך חיוב הלל בחוש"מ ש"פ כ"א מדין יו"ט בלבד, וע"ז הא אמרו בגמרא דליכא חיובא משום דאינן חלוקין בקרבנותיהן ונפקע עיקר החיוב לגמרי, ולפיכך ס"ל להרמב"ם דקריאת ההלל בחוש"מ ש"פ הוא רק ממנהגא ואין מזכרין עליו.

הלכות מילה

פ"ב ה"ט. שכחו ולא הביאו סבין מערב שבת אומר לנכרי להביא סבין בשבת, ובלבד שלא יביא אותו דרך רשות הרבים, בללו של דבר כל דבר שעשייתו בשבת אסורה עלינו משום שבות מותר לנו לומר לעבד"ם לעשות כדי לעשות מצוה בזמנה, ודבר שעשייתו אסורה עלינו משום מלאכה אסור לנו לומר לעבד"ם לעשותו בשבת.

מבואר בדברי הרמב"ם דס"ל כשיטת הרי"ף שבת פרק ראד"מ והתוס' בגיטין דף ט', דאמירה לעכו"ם שבות מותרת לצורך מצוה רק בדבר שאיסורו מדרבנן, ומטעם שבות דשבות, אבל דבר שאיסורו מדאורייתא, דע"י אמירה לעכו"ם אינו אלא חד שבות, אסור אף לצורך מצוה. ולכן, אסור לומר לנכרי להביא סבין דרך רה"ר לצורך מילה.

אמנם שיטת הבה"ג, הובא בתוס' בגיטין שם, היא דאמירה לנכרי במקום מצוה מותרת אף במלאכה דאורייתא, ומותר לומר לנכרי להביא סבין אפי' דרך רה"ר, יעו"ש. ומחלקותן תלוי' בביאור סוגית הגמ' בעירובין דף ס"ו, בההוא יוקא דאשתפיך חמימי', דהתיר רבה לומר לנכרי להביא חמימי מגו ביתא לצורך מילה משום דאמירה לנכרי שבות מותרת במקום מצוה. והקשה אביי מ"ש משבות דהואה שאסורה אף במקום מצוה, ומשני ולא שני לך בין שבות דאית צי' מעשה לשבות דלית צי' מעשה, יעו"ש.

דלדעת הבה"ג, תירוצ הגמ' לחלק בין שבות דהואה לשבות דאמירה לנכרי הוא, דהואה שניא שהיא שבות דאית צי' מעשה, ושבות דאמירה לנכרי אינו אלא אמירה בעלמא, ובאמירה הקילו רבנן, והתירוה במקום מצוה אפילו באיסור דאורייתא. אמנם לשי' הרי"ף והתוס', החילוק שבין שבות דהואה דאסורה במקום מצוה לשבות דאמירה לנכרי שהותרה הוא, דהואה אינה אלא חד שבות ומשו"ה אסורה, משא"כ אמירה לנכרי התם בעובדא דגמ' שאני, דמייירי בהואה דרך חצר שלא עירצו ואינו אלא דרבנן, והו"ל שבות דשבות, ומשו"ה מותרת. ולפ"ו, בדבר האסור מדאורייתא דלא הוה רק חד שבות, באמת אמירה לנכרי אסורה אפי' במקום מצוה, וכמו הוא. יעו"ש.

אלא דלישנא דגמרא דמחלק בין אית צי' מעשה ללית צי' מעשה, ז"ע לשי' התוס' והרי"ף, דהא לדידהו אי"ז יסוד ההיתר, דדבר שאיסורו מדאורייתא אסור אפי' באין צו מעשה אף לצורך מצוה, דלא הותרה אמירה לנכרי אלא באיסור דרבנן, ועיקר ההיתר הוא משום דהוה שבות דשבות [וע"ע בדברי הרי"ף שם פראד"מ], וז"ע.

והנה בתוס' ר"ה דף כ"ד, אהא דמשני הגמ' שאני ר"ג דאחרים עשו לו דמות נורות לבנה כתבו, דהיתר אמירה לנכרי לעשות נורה לצורך קיה"ח הוא משום דלא גזרו במקום מצוה, יעו"ש. ואף דעשיית נורות אסורה

מדאורייתא, ס"ל לתוס' דאמירה לנכרי מותרת לזורך מלוא אפי' באיסורי תורה. וז"ע, דאין הדברים מתאימים עמש"כ בגיטין דלא הותרה אמירה לנכרי בדבר שאיסורו מן התורה אפי' לזורך מלוא.

והנראה לומר בזה, דהנה ברמב"ם פ"ו מהל' שבת ה"א, אסור לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת וכו' ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהי' שבת קלה בעיניהן ויבא לעשות בעצמן, ע"כ. ומבואר מדבריו, דיסוד איסור אמירה לעכו"ם הוא מטעם גזירה שלא יבא לעשות האיסור עצמו. וכן נראה מסוגית הגמרא בב"מ דף ז', דאיבעיא לי' אי למדין איסור אמירה לנכרי בשאר איסורים משבת, מי אמרינן אמירה לנכרי שבות הנ"מ לענין שבת דאיסור סקילה אכל חסימה דאיסור לאו לא, או"ד ל"ש. ומבואר, דאיסור אמירה לנכרי בשבת גופא אינו איסורא דשבת, דאי הוה משום איסורא דשבת, איך ילפי' מיני' לשאר איסורי, ובע"כ שהוא איסור בעלמא ומטעם גזירה כמש"כ הרמב"ם, והנידון הוא אי גזרו רק באיסור סקילה, או"ד באיסור לאו נמי גזרו, דמטעם גזירה שייך לאיסור בשאר איסורי כמו בשבת.

אבן יעוין בפירש"י עה"ת [שמות י"ב, ט"ז] והוא ממכילתא, וז"ל כל מלאכה לא יעשה בהם אפילו ע"י אחרים, ע"כ. ומבואר דאיסור אמירה לנכרי בשבת נלמד מקרא, וילפי' מינה דמלאכה ע"י אחר אסורה. ואף דאסמכתא היא, שהרי איסור אמירה לנכרי אינו מדין תורה כמשכ"ס הרמב"ן, מ"מ מבואר דאיסור אמירה לנכרי באיסורי שבת נלמד מקרא דכתיב גבי מלאכת שבת, ואינו רק גזירה בעלמא אלא איסור משום לתא דאיסורי שבת. ויותר עוד, דמדאסמכתוהו אקרא דכל מלאכה לא יעשה, נראה דאיסורו אינו איסור שבת בעלמא, כי אם איסור מלאכה, די' תורת מלאכה ע"י אחרים, ומוזהר עלי' [מדברבן] בלאו ועשה דמלאכה.

ונמצא לפ"ו, דינשם תרי איסורי אמירה לעכו"ם בשבת, חדא מדין אמירה לעכו"ם דכהת"כ שהוא מטעם גזירה, ודין זה שייך בכל איסורי תורה כמבואר בסוגיא דב"מ שהבאנו. ושנית, איסור מקוים דאמירה לנכרי בשבת שהוא איסורא דשבת, ואסורה משום לתא דמלאכה כמבואר מדברי המכילתא. ויש נפ"מ ביניהן לדינא, לענין מה שנסתפקו האחרונים, הובא בדו"ח רע"א שבת דף ג', ובהגשו"ע יו"ד סימן ז', דעובר איסור שבת דקיי"ל דנעשה מומר לכה"ת, אי זה רק באיסור תורה, או דגם מחלל שבת באיסור דרבנן נעשה מומר לכה"ת, והביא שם דברי הבית הלל דה"ה באיסור דרבנן, יעו"ש. והנה זה נראה

פשוט, דהא דנעשה מומר לשבת הוא רק היכא דעובר באיסורא דשבת, אבל דעובר בשבת על איסור שאינו משום לתא דאיסורי שבת, ודאי לא נעשה עי"ז מומר לשבת. ולפי דברינו נמצא, דעובר איסור דאמירה לנכרי בשבת הדין מתחלק, דהיכא דעובר על איסור אמירה לנכרי שהוא משום לתא דאיסור מלאכה י"ל דנעשה מומר לשבת ולכה"ת, משא"כ דעובר איסור אמירה לנכרי שהוא רק מטעם גזירה [באופן שאי"צ משום מלאכה כמו שיבואר לקמן] ואינו איסורא דשבת כלל, לא נעשה עי"ז מומר.

וע"פ המבואר יש ליישב קושית התוס' בסוגיא דב"מ שם, דהא דמיבעיא הש"ס אי אמירה לנכרי אסורה גם באיסור לאו, שהקשו מסוגיא דמו"ק דף י"ב, דמבואר להדיא דאמירה לנכרי אסורה ביו"ט, ומלאכה ביו"ט אינה אלא איסור לאו, ומאי קמיבעיא לי', יעו"ש. אמנם לפי דברינו יש לחלק בין הסוגיות, דאיבעיא דגמרא בב"מ מיירי באיסור אמירה לנכרי שהוא מטעם גזירה, וזהו הוא דקמיבעיא לי' דלמא לא גזרו באיסור לאו, משא"כ סוגיא דמו"ק מיירי בשבת ויו"ט, דנתחדש בהו דין מקוים דאמירה לנכרי שאיסורו איסור מלאכה, וזהו אין נפ"מ כלל בין איסור לאו לאיסור סקילה, דכל שהוא איסור מלאכה הרי זה בכלל כל מלאכה לא יעשה אפי' ע"י אחרים, [ועוד, דהא עיקר קרא דילפי' מינה איסור מלאכה ע"י אחר, גבי יו"ט כתיב], ולכן התם אמירה לנכרי אסורה גם באיסור לאו.

אלא דלפ"ו עיקר שאלת הגמרא בב"מ דבעי למילף איסור אמירה לנכרי בשאר איסורים משבת ז"ע, דמנ"ל כלל שיש איסור אמירה לנכרי בשבת מטעם גזירה, דלמא איסור אמירה לנכרי בשבת הוא דין מקוים בשו"ט מדין מלאכה בלבד, ולא שייך למילף מיני' לשאר איסורים דכהת"כ. ואולי י"ל, דאיסור אמירה לנכרי שהוא איסור מלאכה אינו אלא באומר לעכו"ם בשבת עצמה, ומדחזי' שיש איסור אמירה לנכרי גם באומר לו קודם השבת, מזה הוכיח הגמרא דע"כ יש עוד דין אמירה לנכרי שאינו משום מלאכה אלא מטעם גזירה, וזהו דקמיבעיא אי ילפינן מיניה דין אמירה לנכרי לאיסור משום גזירה גם בשאר איסורי תורה.

ונראה לבאר בזה עוד, דבאמת איסור אמירה לנכרי בשבת שהוא משום לתא דמלאכה, הוא עצמו מתחלק באיסורי שבת גופא, בין דבר האסור משום מלאכה מה"ת לדבר שאיסורו רק מדברבן. והיינו, דרק איסור מלאכה דאורייתא הוא שאמירה לעכו"ם אסורה זו משום לתא דמלאכה, דעל זה הוא דקאי אסמכתא דקרא דכל מלאכה לא יעשה אפי' ע"י אחרים, אבל דבר שאיסורו רק מדברבן,

לית צ"י איסור אמירה לנכרי משום לתא דמלאכה כלל, ואיסורו הוא רק איסור אמירה לנכרי מטעם גזירה.

וּלְפִי"ו נראה לבאר לשיטת התוס' והרי"ף, דעיקר החילוק בגמרא בין שבות דהזאה דאסורה, ושבות דאמירה לנכרי דדרבנן דהותרה במקום מלאכה, אי"ו כמש"כ לעיל משום דהזאה הוא רק חד שבות ואמירה לנכרי הוא שבות דשבות, אלא החילוק ביניהם הוא, דאמירה לנכרי בדבר שאיסורו מדרבנן חלוק בעיקרו, שאינה אסורה מלתא דמלאכה כ"א רק מטעם גזירה, משא"כ הזאה, שהיא אסורה באיסור מלאכה. ומצינו כה"ג איסורי דרבנן שהם משום לתא דמלאכה, ברמז"ס פ"א מהל' שופר ה"ד, שופר של ר"ה אין מחללין עליו את היו"ט אפילו בדבר שהוא משום שבות, כיצד ה' השופר בראש האילן אינו עולה באילן וכו' ואצ"ל שאין חותכין אותו או עושין בו מלאכה, מפני שתקיעת שופר מלוא עשה, ויו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה עכ"ל, ומדכתב הטעם משום דיו"ט עשה ול"ת גם על איסור שבות, בע"כ דאיסור לעלות באילן אינו משום גזירה בעלמא כ"א דיש עליו שם מלאכה ולכן אסור בלאו ועשה, וה"נ איסור הזאה בשבת אינו מטעם גזירה בעלמא, כ"א איסור בתורת מלאכה ומוזהר עליו בלאו ועשה, ולפיכך החמירו צ"י יותר [מאמירה לנכרי], והעמידו דבריהם אף במקום מלאכה. ולפ"ו מיושב לשון הגמ' לשי' התוס' והרי"ף, דמאי דמשני ולא שני לך בין שבות דאית צ"י מעשה לשבות שאין בו מעשה, היינו בין הזאה שאסורה בתורת מלאכה [ואין הכוונה מעשה לאפוקי דיבור, כ"א שאיסורו אסור בשם מלאכה], לאמירה לנכרי שאסורה [באיסור דרבנן] רק מטעם גזירה ואין בו תורת מלאכה. אמנם היכא שהאיסור הוא בשם מלאכה, באמת גם דיבור אסור ואפי' במקום מלאכה, ומה"ט ס"ל להתוס' והרי"ף דבדבר שאיסורו מה"ת שאז אמירה לנכרי אסור מדין מלאכה, לא התירוה כלל אפי' במקום מלאכה.

וּלְפִי"ז דברי התוס' בגיטין שכ' דלענין שבת אמירה לנכרי בדבר שאסור מדאורייתא אסורה במקום מלאכה, מתאימים היטב עם דבריהם בר"ה שכ' דעשיית לורה ע"י נכרי מותרת אף שאיסורו מה"ת, דשאני אמירה לנכרי בשאר איסורי תורה כגון עשיית לורה, דהתם אף באיסור דאורייתא אינה אסורה רק מטעם גזירה, וזוה לא העמידו דבריהם במקום מלאכה, כדמשני הש"ס בעירובין וכמשנ"ת. [ומש"כ התוס' בגיטין דשבות דשבות מותר רק לזורק מילה, יש ליישבו, ואכ"מ].

וּלְפִי דברינו יש לומר, דגם אליבא דצה"ג, החילוק שבין אמירה לנכרי, שמוותרת אף באיסור מה"ת, להזאה

שאסורה, אינו דאמירה לנכרי קיל טפי משום שהוא דיבור בעלמא ולא מעשה וכמש"כ לעיל, אלא דגם לדידי' הסוגיא מתפרשת כמו שביארנו אליבא דהתוס', דשבות שיש בה מעשה היינו דבר שאיסורו בתורת מלאכה, ושבות דלית צ"י מעשה היינו שאיסורו איסור בעלמא ולא משום מלאכה, וזוה חלוק הזאה שאיסורה איסור מלאכה, מאמירה לנכרי שאינה באיסור מלאכה, ורק חולק על התוס' והרי"ף במה דסברי שיש אמירה לנכרי שאסורה משום לתא דמלאכה, דלדידי' אין איסור אמירה לנכרי משום מלאכה כלל, ואיסורו רק מטעם גזירה בלבד [אפי' באיסורא דאורייתא]. ומשום"ה סבר דמותר במקום מלאכה אף באיסור דאורייתא, דלדידי' בכל גווני הוה שבות שאי"צ מעשה, דאין איסורו איסור מלאכה, וכמשנ"ת].

והנה בשו"ע או"ח סימן תקפ"ו סעי' כ"א, שופר של ר"ה אין מחללין עליו את היו"ט אלא בדבר שיש בו משום שבות, כיצד ה' שופר באילן וכו', ועל ידי א"י מותר דהוה שבות דשבות ובמקום מלאכה לא גזרו ע"כ. ומבואר, דשיטת המחבר היא כשיטת התוס', דאמירה לנכרי באיסור דאורייתא אסור אף במקום מלאכה, אבל בדבר שאיסורו מדרבנן מותר משום שבות דשבות, וכמבואר ברמ"א שם. ובסעי' כ"ב שם כתב, אם אינו יהודי הביא שופר מחוץ לתחום תוקעין בו. ובמג"א שם סקכ"ד כתב, ואף דהביאו מחוץ לתחום לא נאסרה בטלטול ולכן תוקעין בו, והקשה בשם הלבוש, דהא אפי' לכתחלה נמי שרי לומר לעכו"ם להביאו מחוץ לתחום דהו"ל שבות דשבות, ומאי איצטריך לאשמועין דתוקעין בו. ותייר דמייירי במציאו מחוץ ל"צ מיל דהוה דאורייתא, וזוה אסור לומר לנכרי להביאו, דהוה אמירה לנכרי באיסור דאורייתא דתחומין, יעו"ש. ונראה, דלפי המבואר אי"ו מוכרח, ד"ל דאמירה לנכרי לעבור בתחומין שאני, דאף שאיסורו מה"ת מ"מ מותרת לזורק מלאכה. ומשום, דאיסור תחומין הנלמד מקרא דאל יאז איש ממקומו, אינו איסור משום לתא דמלאכה כלל, כ"א איסור מחודשת מקרא דאל יאז, וכמו שהוכיח בשו"ת עמודי אור סימן י"ד יעו"ש, ולכן, כיון דאיסור תחומין עצמו אינו איסור מלאכה, גם אמירה לנכרי לעבור בתחומין אינו אסור בתורת מלאכה, רק מטעם גזירה, וא"כ י"ל דבמקום מלאכה מותרת אף לשיטת התוס', ודלא כהלבוש.

[ובזה יש ליישב משה"ק בהגהות רעק"א שם, דנהי דתחומין י"צ מיל הוה מדאורייתא, מ"מ תיפוק ל' דמותר צו"ט מדין מחוץ, וכבר העיר ע"ז המהרש"א בכחוצות דף ז', בדברי התוס' שם דאמאי לא התירו תחומין משום מחוץ, יעו"ש. אולם, לפי המבואר נראה, דהיתירה שלא דמחוק אינו אלא באיסור מלאכה, דמלאכה הותרה שלא

לזורך מתוך שהותרה לזורך, משא"כ תחומין, שאין איסורו משום לתא דמלאכה, לא נאמר צ"י כלל היתר דמתוך].

אמנם נראה, דהלבוש עצמו שבי' דאמירה לעכו"ם להביא מחוץ ל"צ מיל אסורה משום שלא הותרה אמירה לנכרי באיסור דא"י אפי' במקום מלאכה, איהו אזיל לשיטתו, דס"ל דתחומין אסור משום לתא דמלאכה. דיעוין בשו"ת חת"ס או"ח סי' קנ"ב, שהביא משה"ק הלבוש מ"ט אנו מוסרין בהמות לרועה והוא מוליכין חוץ לתחום, הא מצוין על שביעת בהמתו. וכ' ע"ז החת"ס, דאי איסור תחומין אינו מדין מלאכה ניחא, דל"ש צוה איסור שביעת בהמתו כלל, דשביעת בהמתו הנלמד מקרא דל"ת מלאכה אתה ובהמתך היא רק באיסור מלאכה, וקושי הלבוש אינה אלא אי תחומין מקרי מלאכה, יעו"ש. ולפי"ז דברי הלבוש הכא הם לשיטתו דאיסור תחומין הוא בתורת מלאכה, ולפי"ז איסור אמירה לנכרי בתחומין הוא באמת משום לתא דמלאכה, ומשוא"ה ס"ל דאמירה לנכרי אסורה באיסור תחומין אף במקום מלאכה.

והנה בשאלות דראח"ג [שאלתא י'] הביא סוגית הגמרא דעירובין וז"ל, ומי לא שאני לך בין שבות דאית צ"י מעשה וצ"י שבות דלית צ"י מעשה, הכא דיבור בעלמא הוא דכתיב ודבר דבר, יעו"ש. ולדבריו, אמירה לנכרי מותרת לזורך מלאכה אף באיסור דאורייתא וכדעת הבה"ג, אלא דס"ל דהא דאמירה לנכרי קיל טפי מהזאה אינו משום דהוה דיבור ולא מעשה, אלא משום דאיסור אמירה לנכרי איתרבי מקרא דודבר דבר, ולהכי במקום מלאכה אינו אסור. וביאור הדברים נראה, דאיסור ודבר דבר שאני, שאיסורו אינו נוהג כלל במקום מלאכה, ולא משום דקיל איסורו, אלא דדבר מלאכה אינו בכלל ודבר דבר כל עיקר. וכדא"י באיסור עשיית חפצו הנלמד מהך קרא דממלא חפצך ודבר דבר, דרק חפצך אסורין ולא חפצי שמים, והיינו דחפצי שמים אינם חפצך, כמו כן איסור ודבר דבר דילפינן מיני' איסור אמירה לנכרי בשבת, ה"נ רק דיבור דחפצך הוא שאסור ולא דיבור של חפצי שמים, ומלאכה שהיא חפצי שמים אינה בכלל חפצך, ואינה מענינו דאיסור ודבר דבר. ולפיכך אמירה לנכרי בדבר מלאכה מותרת, דאין כאן איסור כלל.

אלא דלכא"י הדברים תמוהים, דהא יש עוד איסור אמירה לנכרי דהת"כ, דאמירה לנכרי אסורה אף בשאר איסורי תורה ודין זה לא תלי' כלל בודבר דבר, וא"כ מאי משני הגמ' דאיסור אמירה לנכרי שהוא מקרא דודבר דבר מותר לזורך מלאכה, אכתי ליחסי משום אמירה לנכרי שישנו בכלל איסורי תורה, דהא צוה ליכא היתירה דחפצי שמים. וכבר עמד ע"ז הנצי"ב בפירושו על השאלות שם. [ויעו"ש שכתב דאיסור אמירה לנכרי שכלל איסורים

הוא איסור נוסף על עיקר האיסור אמירה לנכרי בשבת משום ודבר דבר, ונפ"מ בין שני האיסורים באומר לעכו"ם קודם השבת לעשות מלאכה בשבת, דמשום איסור אמירה לנכרי מדין ודבר דבר אינו אסור כ"א באומר לעכו"ם בשבת עצמה, משא"כ משום איסור אמירה לנכרי הנוהג בשאר איסורי תורה, אסור אפי' מע"ש לומר לעכו"ם שיעשה בשבת, ע"ש].

ונראה לומר כזה, דלדעת השאלות ליכא נידון כלל דאיסור אמירה לנכרי שישנו בשאר איסורי תורה יהא אסור במקום מלאכה, דכיון דאיסור דרבנן בעלמא הוא, ודאי מותר במקום מלאכה ולא מיירי צוה הש"ס כלל. וקושי הש"ס דפריך ומ"ש מהזאה, לאסור אמירה לנכרי במקום מלאכה, הוא רק באיסורי שבת, דלמלא איסורי שבת שאני דחמירי והעמידו דבריהם לאסור אמירה לנכרי אף במקום מלאכה, כדמצינו באיסור שבת דהזאה שאסרוה במקום מלאכה. וע"ז משני, דאמירה לנכרי שאני דהו"ל שבות דלית צ"י מעשה, היינו דנהי דאמירה לנכרי באיסורי שבת הוא איסור מקום, מ"מ לא דמי לאיסור שבות דהזאה, דאמירה לנכרי איסורו משום ודבר דבר, וזה אינו נוהג כלל במקום מלאכה דחפצי שמים אינם בכלל חפצך האסורים וכמ"ש"י, ולכן מותרת. ולפי"ז סוגיית הגמרא מבוארת היטב אליבא דהשאלות, וכמ"ש"י.

והנה בסוגיא דעירובין שם להלן, ההוא יוקא דאשתפך חמימי' אמר להו רבא נשילי' לאימי' אי צריכא נחים לי' [נכרי] אגב אימי' יעו"ש, ובתוס' צ"ק דף פ' הביאו דעת הבה"ג דמיירי ע"י ישראל, דכיון דמותר לבשל לזורך האס תוך ז' שמחללין עלי' את השבת, מה שמרבה בשביל התינוק חשיב ריבוי בשיעורין ואינו אסור אלא מדרבנן, ולפיכך התיירוהו ע"י ישראל לזורך מלאכה [יעו"ש במהרש"א]. ובאמת היה גם מותר להחם לזורך התינוק עצמו ע"י עכו"ם, דלש"י הבה"ג אמירה לנכרי מותרת אף באיסור דאורייתא לזורך מלאכה. ובאמת הקשו כן התוס' בעירובין, וכי לא הי' נכרי בכל העיר שיאמר לו שיחם בשביל הקטן, ע"ש. וכונתם, דלמה הצריך רבא להחם ע"י ישראל אגב אימי', והרי יכולין לחמם בעד הקטן עצמו ע"י נכרי. ולכא"י צ"ל דודאי היכא דאינו יכול לחמם אגב אימי' כגון שאמרה שאינה צריכה, פשיטא דאמרינן לנכרי לחמם בעד התינוק עצמו, אמנם היכא שאמרה צריכה אני ויכולין להרבות אגב אימי', עדיפא יותר להתיר איסור דרבנן דריבוי בשיעורין ע"י ישראל, מלהתיר אמירה לנכרי באיסור דאורייתא, ומשוא"ה אמר נשילי' לאימי' אי צריכה, דבהכי עדיפא יותר להתיר במקום מלאכה. אלא דלכאורה הא גופא צ"ע, דלשיטת הבה"ג דמפרש תירוצן הגמרא דחומר דהזאה שאינה דוחה

ואח"כ שמינה פטור, ולא עוד אלא שאומרים לו הביא שמינה לכתחילה ושחוט, ומבואר דגם הידור מצוה דוחה את השבת, דהא הבאת שמינה הוא משום הידור מצוה ואפ"ה מחללין את השבת לשחוט שמינה אף לאחר שכבר שחט כחושה, ומ"ש קרבן ממילה, וכמו התם כיון דהמצוה עצמה דוחה את השבת גם הידור מצוה דוחה, ה"נ צמילה שהמצוה עצמה דוחה את השבת תהא היד"מ דוחה את השבת, עיי"ש.

והנראה לומר בזה, דיעוין צבית הלוי ח"צ סי' מ"ז, שכ' צביאור ש"י הטור דס"ל דבחול צריך לחזור, אף דלאחר שפירש הוא התחלה אחרתא ולא שייך הידור לאחר שכבר נגמרה מעשה המצוה לגמרי, מ"מ מילה שאני דמלכד דהמעשה עצמה של המילה היינו חיתוך הערלה הוי מצוה, עוד זאת נמשכת היא לעולם דהמצוה היא שיהיו נימולים וכדכתיב והי' צריתי צצרכם לצרית עולם, ומש"ה צפירש אף דלא שייך עוד הידור במעשה המילה, מ"מ כיון שיט עוד מצוה הנמשכת שייך בה התנאה לפניו צמאות גם אח"כ, דעכ"פ הוי הידור באותה המצוה הנמשכת להיות נימולים עיי"ש. ולפ"ז נראה פשוט לחלק בין מילה לקרבן, דגבי מילה משפירש [שכבר נגמרה מעשה המילה וחו לא שייך בה הידור] אסור לחזור על ציץ שאינ מעכבין בשבת [מחמת הידור שצמאות הנמשכת], משום דרק מעשה המילה עצמה דוחה שבת, אבל החיוצ הנמשך להיות נימולים אינו דוחה את השבת, ומאחר שהחיוצ להיות נימולים עצמו אינו דוחה שבת, פשיטא דההידור שבו אינו דוחה את השבת וע"כ אינו חוזר, משא"כ גבי קרבן, כשיצא שמינה מקיים בזה הידור צמאות קרבן שדוחה את השבת, ולהכי גם ההידור דוחה את השבת.

ונראה עוד בישוב קו' השאג"א, דאף אי נימא דחזרה על ציץ שאי"מ חשיב הידור צמאות מילה עצמה גם לאחר שפירש, אפ"ה אינו דוחה שבת, והוא עפ"מ שביאר מרן רבינו הגר"ח זצ"ל דהא דמילה דוחה השבת אי"ז דעלם החפצא דהמצוה גופא הוא שדוחה את השבת [שהרי מילה שלא צומנה נמי מצוה מילה היא ואפ"ה לא דחיא שבת] כ"א הדין יום השמיני שצמילה הוא שדוחה את השבת, ולפ"ז ל"ש כלל גבי מילה שיהא ההידור דוחה שבת, דרק היכא דהמצוה מצד עצמה דוחה את השבת התם אמרינן שפיר דגם הידור המצוה דוחה, אבל צמילה דעלם המצוה גופא אינה דוחה את השבת כמש"צ מרן הגר"ח זצ"ל, ודאי דגם ההידור שצמאות אינו יכול לדחות, ולא דמי לקרבן דאמרי' יציא שמינה, דגבי קרבן שאני שהמצוה עצמה דוחה את השבת, ועל כן גם ההידור של המצוה דוחה את שבת להביא שמינה.

שבת הוא משום דמעשה חמור מדיבור, א"כ איך התיר רבא איסור ריבוי בשיעורין שהוא צמעה, יותר מלומר לנכרי שאינו אלא דיבור. ואפילו אי נימא כמו שביארנו דגם להצה"ג חומר דהוא אינו משום דהוא מעשה אלא משום דהוא מלאכה, ונימא בזה דריבוי בשיעורין שאסרוהו חכמים לא הוה איסור בשם מלאכה, מ"מ גוף הדבר אכתי ז"צ, מאי אולמא להתיר ריבוי בשיעורין ע"י ישראל, מלעשות ע"י נכרי.

והנראה לומר בזה, דהצה"ג ס"ל דיסוד איסור ריבוי בשיעורין הוא מקרא דממצוה חפץ ודבר דבר, דמצינו כמה ענינים נכללו בחפץ, כמבואר ברמז"ס פכ"ד מהל' שבת יעו"ש, ולדעת הבה"ג גם ריבוי בשיעורין נכלל בו, משום דחשיב חפץ. ולפ"ז, לצורך מצוה מותר לרבות בשיעורין מעיקר הדין, ולא משום קולא שהקילו לצורך מצוה, אלא משום דדבר מצוה מקרי חפצי שמים, ואי"ז בכלל האיסור כל עיקר, כמו שבארנו בדברי השאלות. ולפ"ז ניחא הא דעדיפא יותר לחמם אגב אימ' ע"י ישראל ולרבות בשיעורין, מלחמם ע"י אמירה לנכרי. דהיתר אמירה לנכרי לצורך מצוה הוא רק מפני שלא החמירו והתירוהו, משא"כ לחמם ע"י ריבוי בשיעורין לצורך מצוה ע"י ישראל, אין בו איסור כלל כל עיקר. ולפיכך אמר רבא לשיילי' לאימ' אי צריכא נחיס לי' אגב אימ', דבהכי עדיפא יותר מלומר לנכרי להחם לצורך התינוק, וכמשנ"ת.

שבת דף קל"ג. ת"ר המל כל זמן שחוא עוסק במילה חוזר בין על ציצין המעכבין את המילה בין על ציצין שאין מעכבין את המילה, פירש על ציצין המעכבין את המילה חוזר על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר.

יעוין בטור יו"ד סי' רס"ד שכ' דסוגית הגמרא מיירי צמל בשבת שאז אס פירש חוזר על ציץ המעכבין ולא על שאינ מעכבין, אבל בחול חוזר על הכל בין מעכבין בין שאינ מעכבין [ושלא כדעת הרמב"ם הוצא צ"י שם דגם בחול אינו חוזר על שאינ מעכבין לאחר שפירש]. ולדעת הטור, יש משום הידור מצוה גם לאחר שכבר פירש, ולכן ציץ שאינ מעכבין שהן משום הידור מילה כדמייתי עלה שם בגמ' ברייתא דתניא זה קלי ואנוהו התנאה לפניו צמאות וכו' ודאי חוזר עליהן בחול, ורק בשבת אינו חוזר עליהן משפירש, דאין דוחין את השבת משום הידור מצוה. ובשאלת ארי' סי' נ' הקשה על הטור מהא דאמרי' צמאות דף ס"ד אמר רבה היו לפניו צ' חטאות אחת שמינה ואחת כחושה שחט שמינה ואח"כ כחושה חייב, כחושה

מעבב, ומ"ש ממילה ומשאר כל המצות שההידור [גם לראב"י] אינו מעבב. ויעו"ש שחירץ דכתיבת השם שאני, דהתם כתיב זה קלי היינו כתיבת השם ואנוהו תהא בנוי, שכשכותבין קלי [כתיבת השם] תהא נאווה [וכתיב צי' הידור בגופי'] ומש"ה מעבב עיי"ש.

והנראה לומר בזה, דדין הידור ככתיבת השם אינו דין הידור דכהת"כ בלבד, כ"א דין הידור מסוים ככתיבת השם מקרא דזה קלי דקאי אכתיבת השם וקאמר עלה ואנוהו, והוא דין מסוים דהידור מדין כתיבת השם עצמו דבעינן שמהא מהודרת. [וכ"נ בדברי הרמב"ם פ"ו מהלכות ס"ת ה"ד גבי כתיבת ס"ת ש"ו ו"ל וכ"כ דכותבין ס"ת כותב כתיבה מתוקנת נאה ביותר וכו' ע"כ, ו"ע מש"כ דהידור דכתיבה נאה שאינו אלא מדין הידור מלוא, מה שלא כ"כ בשאר מצות וכמו שהערנו לעיל, ומבואר מדבריו דהדין הידור ככתיבת ס"ת הוא דין מסוים ומעט דיני כתיבת ס"ת ולא מדין הידור דכהת"כ, וע"כ הביאו הכא במסוים בדין כתיבת ס"ת]. ולפ"ז אחי שפיר, דס"ל לראב"י דההידור ככתיבת השם הוא גם לעיכובא אף דבשאר מצות הוא רק לכתחילה, דהכא שאני דההידור הוא דין מסוים מדיני כתיבת השם עצמו.

וע"פ דברינו נראה לבאר שיטת רש"י ר"פ לולב הגזול אהא דתנן לולב היבש פסול, ופירש"י דבעינן מצוה מהודרת דכ' ואנוהו, ובתוס' שם הקשו ע"ז בתרתי, חדא דבגמרא שם לקמן דף ל"א מבואר דפסול יבש הוא משום דכתיב הדר ולמאן דלא מקיש לולב לאתרוג לולב היבש כשר דל"כ צי' הדר, ולרש"י אמאי לא מיפסל הא בעינן ואנוהו וליכא. ועוד הקשו על עיקר דברי רש"י דמיפסל משום ואנוהו, דהא דין ואנוהו אינו אלא למצוה, כדמוכח לעיל דף י"א דאמר רבנן לולב מצוה לאגדו משום שגא' זה קלי ואנוהו לא אגדו כשר, הרי דדין ואנוהו הוא רק לכתחילה ולא מיפסל בזה עיי"ש. והנראה דביאור שיטת רש"י, דבאמת גם לרש"י פסול יבש הוא מקרא דהדר [דאי משום ואנוהו בלחוד גם לרש"י אינו מעבב], אלא דס"ל דיסוד הך קרא דהדר הוא מפרשה דואנוהו, ומש"כ רש"י דבעי' מצוה מהודרת משום ואנוהו, היינו שיסוד דינו היא מדינא דאנוהו, אמנם לא מדין ואנוהו דכהת"כ שכל המצות, אלא דין מסוים דואנוהו שנחשדש בלולב מקרא דהדר, דילפינן מיני' דין הידור מסוים דואנוהו שהוא מדין לולב עצמו [ולא שיש דין הדר בפני"ע כדעת התוס', כ"א הידור מצוה מפרשה דאנוהו], וס"ל לרש"י דאף דבשאר מצות הדין ואנוהו דכהת"כ הוא רק לכתחילה, הכא שאני דהדין ואנוהו שהוא מדין לולב עצמו דילפינן ל"י מקרא דהדר הוא גם לעיכובא, אבל מזה קלי ואנוהו לחוד בלי קרא דהדר לא סגי ליפסול. ולפ"ז שפיר אמרי'

ובאופן אחר נראה לחלק, דבאמת עיקר הדין הידור גבי קרבנות חלוק ביסודו מהדין הידור מצוה במילה, דיעוין ברמב"ם בפ"א מהלכות איסורי המזבח ה"א ו"ל מצות עשה להיות כל הקרבנות תמימין ומוצחרין שנאמר תמים יהי לרצון זו מ"ע עכ"ל, וצ"ע מש"כ הדין שיהו מוצחרין וכללו בגוף המצוה, דהא דין מוצחרין הוא מההלכה דהידור מצוה, ואי"ז דין מיוחד במצות קרבן אלא הלכה כללית בכהת"כ לעשות מצות בהידור. וביותר, דהא דין הידור מצוה לא הוזכר כלל ברמב"ם בשאר מצות, ומהו זה שהביאו כאן במצות קרבן. והנראה מוכח מזה, דאף דודאי דין מוצחרין הוא מההלכה דהידור מצוה, מ"מ אי"ז דין הידור מצוה דכהת"כ, כ"א הוא זה דין מסוים דהידור שנחשדש בפרשה דקרבנות גופא שמהא קרבן מהודרת, וזהו שהביאו הרמב"ם בעטם המצוה דקרבן, דדין זה דמוצחרין הוא מעט דיני הקרבן ולא רק דין הידור דכהת"כ אלא מצות קרבן, ובה חלוק ביסודו מדין הידור שבמצות מילה שהוא רק דין הידור מצוה מחמת החיוב דכהת"כ לעשות מצות בהידור ולא דין מסוים מדין מילה עצמה. ולפ"ז נראה לחלק שפיר, דהא דאמר' דהיכא שהמצוה עצמה דוחה שבת גם הידור המצוה דוחה, היינו רק גבי מצות קרבן דדין ההידור הוא מפרשה ודיני קרבן, דבה אמרי' שכמו שהקרבן עצמה דוחה שבת ה"נ ההידור שהוא מדיני קרבן גופא ג"כ דוחה, משא"כ במילה ושאר מצות אף כשהמצוה עצמה דוחה שבת מ"מ ההידור [כיון שאינו מדיני המצוה עצמה, כ"א חיוב הידור של כל המצות] אין בכחה לדחות את השבת. ומיושבת שפיר קושית השאג"א על שיטת הטור, דבאמת שניא הידור דקרבן מהידור דשאר מצות ורק הידור קרבן שהוא מדיני קרבן עצמו דוחה את השבת משא"כ הידור דמילה ושאר מצות, וכמש"נ.

והנה עטם ההלכה דזה קלי ואנוהו דילפינן מיני' בצרייתא בשבת דף קל"ג, התנאה לפנינו במצות עשה לפנינו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה וכו', ודאי אינו כ"א לכתחלה ופשוט שגם אם אינה סוכה נאה מקיים בה מצותו, וכמש"כ התוס' ר"פ לולב הגזול דדין אנוהו אינו אלא לכתחלה ולא מיפסל בזה עיי"ש. ובחי' חת"ס שם הוסיף דאף היכא שההידור הוא בגוף המצוה [ולא מבחוץ, כמו לאגדו בגימוניות של זהב] ג"כ אינו לעיכובא, שהרי צ"ען שאי"מ שחירץ להסיר משום הידור מצוה אינן מעבבין, ולפ"ז הך' מהא דאיתא בגיטין דף כ' ה' צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל זה דלת מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי ר' יהודה וס"א אין השם מן המוצחר, ומפרש ר' אחא בר יעקב טעמא דחכמים משום דבעינן זה קלי ואנוהו, הרי מבואר דההידור מצוה

בגמ' דלמאן דלא מקיש לולב לאתרוג ההידור אינו מעכב ולולב היבש כשר, דלדידי' אין צלולב דין הידור מסוים מדין לולב עצמו, כ"א ההידור מדין ואנוהו דכהת"כ צלצד שהוא רק לכתחלה ולא לעיכובא.

ונראה עוד, דמדברי התוס' עצמן נמי מוכח שפירשו בדברי רש"י דדין ואנוהו שצלולב אינו דין ואנוהו דשאר מצות, דהא בקושייתם ע"ד רש"י לא הוכיחו דואנוהו אינו מעכב משאר מצות כגון סוכה נאה וסופר נאה וכו' דכולהו משום ואנוהו נינהו ולא מיעכבי, רק הוכיחו מלולב עצמו דכלא אגדו כשר, וע"כ ה"ט משום דבאו להוכיח דאף אי נימא דהדין ואנוהו צלולב הוא דין מסוים מפרשה דלולב אפ"ה אינו מעכב, ולזה אין רא' מדין ואנוהו דכהת"כ דהתם פשיטא שאינו מעכב, וע"כ הוצרכו להביא רא' מלולב גופא שגם אצלו ההידור דואנוהו אינו מעכב מדאמרי רבנן לולב מצוה לאגדו משום ואנוהו ואפ"ה אם לא אגדו כשר. אמנם נראה ליישב שיטת רש"י, דס"ל דהא דנתחדש דין מסוים דהידור צלולב הוא רק בהידור שבגוף המינים עצמם, דבזה מלצד הדין הידור מצוה דכהת"כ אית בי' עוד הידור מדין מסוים דלולב, אבל הידור שהוא מחוץ למינים כגון אגד שאינו הידור בגוף המינים עצמם, אי"צ כ"א הידור מדין ואנוהו דכהת"כ וכשאר מצות ובודאי אינו מעכב, ומש"ה אף בלא אגדו נמי כשר.

אמנם מדברי הטור או"ח סי' תרנ"א נראה דס"ל דאף ההידור דאגד הוא מכלל הדין המסוים דהידור שנתחדש צלולב, דיעו"ש ש"י וז"ל ורש"י פירש אע"ג דא"צ אגד מ"מ לכתחלה חובה לאגדו משום זה קלי ואנוהו ע"כ, וז"צ מש"כ חובה לאגדו משום ואנוהו, דהא ואנוהו הוא רק למצוה ולא הוה חובה כלל, [וכבר העיר ע"ז צ"י שם דאין רא' מדברי רש"י לומר שסובר שהוא חובה דהא רש"י מצוה קאמר ולא חובה יעו"ש]. אמנם לפי המבואר נראה לומר, דמה שפירש הטור בדברי רש"י שהוא חובה, היינו משום דס"ל דלרש"י גם ההידור דאגד נכלל דדין המסוים דהידור דלולב עצמו, [וכמו שגר' מדברי הרמב"ם צפ"ז מהל' לולב ה"ו ש"י וז"ל מצוה מן המוצחר לאגוד לולב והדם וערבה וכו', דמוכח מזה שההידור דאגד הוא הידור מסוים ומדיני לולב, ולכן הביא דין ההידור במצות לולב, ולא כמו שאר מצות שלא הזכיר הידור], ועל כן הידור מצוה דאגד שאני, שהוא מדין הידור המסוים שצלולב ולפיכך יש בו גם דין חובה. אלא דאכתי צ"ע, דלפי המבואר לעיל בדעת רש"י הדין הידור מדין לולב עצמו הוא אף לעיכובא, וא"כ אי נימא דגם אגד נכלל דדין זה אמאי בלא אגדו כשר. [אם לא דימא דגם דדין המסוים דהידור שצלולב הדבר מתחלק, דבהידור שבגוף המינים הוה לעיכובא משא"כ בהידור שלא בגוף המינים כגון אגד הוה רק חובה לכתחלה, ועדיין צ"ע].

ספר זמנים

הלכות שבת

תוספתא

שצריך לתקן תכשיל שמן ביותר וכו', ואם אין ידו משגת אפילו לא עשה אלא שלק וכיו"צ משום כבוד שבת הר"ז עונג שבת, ואינו חייב להלך עמו ולשאל מאחרים כדי להרבות במאכל בשבת, אמרו חכמים הראשונים עשה שבתך חול ואל תצטרך לצריות עכ"ל, דהוצרך להשמיענו דאינו חייב לשאול כדי להרבות בעונג, והוא מקוגית הגמרא בפסחים דף קי"ב, ולכאורה צ"ע מהיכי תיתי שיהא מחויב לשאול על הפתחים הכא יותר מבשאר מנזות. ובע"כ דעונג שבת שאני, ולולא הטעם דעשה שבתך חול ואל תצטרך לצריות באמת מחויב לשאול מאחרים אף בכדי להרבות, דדין עונג בעצם מחייב לשאול, ורק משום עשה שבתך חול לא חייבוהו להלך עמו על יותר מדצר מועט כמס"כ הרמב"ם, וכדאיתא בפסחים שם. ואמנם כ"ז בשאר חיובי עונג, משא"כ נר שבת שאינו בכלל מה שאמרו עשה שבתך חול וכו' יעוין במג"א סי' רס"ג ס"ק ה' שכ"כ, ודאי מחויב לחזור ולשאל עבורו כיון שהוא מחויב עונג, ודין עונג מחייב לשאול על הפתחים וכמס"כ. וזהו שכתב הרמב"ם דין שואל על הפתחים בשביל נר שבת בפ"ה אלל דיני עונג, אבל משום חובת נר שבת שהוא מדין כבוד שבת לא שניא משאר מנזות דאינו מחויב לשאול על הפתחים. אמנם, הך מילתא גופא עדיין צריך ביאור, במה שניא מנזות עונג שעבורה מחויב לחזור על הפתחים.

ובאמת יש לבאר עיקר החיוב לשאול על הפתחים עבור נר שבת באופן אחר, דיעוין בתוס' קידושין דף ל"א שהביאו מירושלמי ריש פאה, גבי מנזות כיבוד או"א היכא דלית ל' משלו חייב לחזור על הפתחים לזון את אביו ואת אמו ע"ש. והביאור בזה נראה, דמנזות כיבוד או"א אינה רק חיוב מנזות שעל הבן לכבד אביו כמו שאר חיובי מנזות, אלא שיש גם שעבודים על הבן, שהבן משועבד לאביו לכבדו, ולכן אף שכלל מנזות דרמיין עלי' אינו מחויב בהן כשאין לו ממון, מ"מ היכא שיש לו שעבוד לאחרים כגון כיבוד או"א, מחויב גם לחזור על הפתחים כדי לקיים השעבוד. וה"נ גבי נר שבת שהוא משום שלום בית כמבואר

פ"ה ה"א. ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת.

צ"ע מאי שניא חובת נר שבת שמחויב עבורה לשאול על הפתחים, משא"כ בשאר מנזות, כ"א אותן שהן משום פרסומי ניסא [יעוין בעולת תמיד הוצא באל"י רבה או"ח רס"י כ"ה, ובביה"ל סי' תרנ"ו העיר ע"ז], וכדמשמע מדברי הרה"מ פ"ד מהלכות חנוכה הי"ב, גבי נר חנוכה דאפילו אין לו מה יאכל אלא מן הדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק, שכתב דדב"ז נלמד ממה ששינו אפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ש בנר חנוכה עיי"ש, דמבואר דמנזות שהם משום פרסומא ניסא מחויב עבורן למכור כסותו ולשאל מאחרים. אמנם גבי נר שבת צ"ב, דמאי שניא משאר מנזות, שעבורה צריך לשאול על הפתחים.

והנה מבואר מכבר בצית הלוי [ח"א, סי' י"א] דחיוב נר שבת הוא מתרי טעמי, חדא מדין עונג שבת כמס"כ הרמב"ם הכא דהדלקת נר שבת היא בכלל עונג, ושנית מדין כבוד שבת וכמס"כ להלן בפ"ה ה"ה וז"ל, ויהי' נר דלוק ושלחן ערוך וכו' שכל אלו לכבוד שבת הן ע"כ, הרי דיש צו משום תרתי עונג וכבוד. וכתב שם לבאר דהני תרי חיובי חלוקין, דדין עונג אינו מחייב מעשה הדלקה רק שיהא לו נר דלוק ולא ישב בחשך, אמנם הדין כבוד שבת מחייב הדלקה, ואינו יוצא בנר שהוא דלוק מכבר רק צריך הדלקה לכבוד שבת, יעו"ש. אמנם נראה, דאף דתרווייהו אית בי, מיהו ממה שכתב הרמב"ם החיוב לחזור על הפתחים שם בפ"ה, יש להוכיח דס"ל דחיוב זה הוא מחמת מנזות עונג, דרק נר שבת שהוא מדין עונג הוא שמחויב לחזור על הפתחים עבורו, אבל מחמת חיוב כבוד שבת לא שניא נר שבת משאר מנזות ואינו מחויב לחזור על הפתחים באין ידו משגת. ודב"ז דעונג שבת מחייב לשאול מאחרים מבואר בפ"ל שם ה"ז, שכתב איהו עונג זהו שאמרו חכמים

תוספתא