הלכה · אחרונים

עמק ברכה (פומרנציק)

רבי אריה פומרנצ'יק

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

עמק ברכה (פומרנציק)

רבי אריה פומרנצ'יק

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/עמק-ברכה-פומרנציק/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

ברכת התורה 5
ברכות השחר 8
ברכת פסוקי דזמרה 8
ברכות קריאת שמע 9
קריאת שמע 11
מצות צריכות כונה 13
ענית אמן אחר ברכותיו 14
תפלה 15
חזרת הש"ץ 21
מינוי ש"ץ 22
נשיאת כפים 23
מחניך קדוש 29
קדושת בית הכנסת 31
ציצית 32
תפילין 40
תקון תפילין בדברים שצריך להזהר בעשייתן 45
מזוזה 47
מעקה 56
מצות כתיבת ספר תורה 58
ספר תורה 62
איסור מחיקת השם 65
כבוד ספר תורה 73
קדושת כהן ולוי 75
קריאת התורה 76
פרשת זכור 83
קריאת המגילה 84
קריאת ד' מגילות 88
נביאים 90
נטילת ידים 91
ברכות הנהנין 97
דין לחם לענין ברכה 102
ברכת הזימון 104
ברכת המזון 106
איבוד אוכלין 109
הלכות דרך ארץ 110
ברכת המצות 112
תוספת שבת ויום טוב 115
קידוש והבדלה 116
ברכת הלבנה 120
קדוש החודש 121
עבור השנה 126
סדר ליל פסח 131
הגדה 134
חג העומר 138
שופר 138
סוכה 141
לולב 162
ראייה 178
להקביל פני רבו ברגל 180
חגיגה 181
בל תאחר דנדרים 186
שמחת יום טוב 190
שמחת בית השואבה 192
ניסוך המים 196
יום טוב 200
חול המועד 212
הלל על הנס 218
מחיית עמלק 224
סעודת פורים 225
יום הכפורים 227
תענית 232

תשעה באב 238
גמילות חסדים שבגופו 239
אנינות ואבלות 242
מנודה 256
מצורע 259
תשובה 261
מפתח 263

ברכת התורה

א

ברכות ד' י"א: אר"י אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך מאי מברך אשר קדשנו במצותיו לעסוק בד"ת וכו'.

בתוס' ר"י החסיד (וכן הובא בחי' הרשב"א) הביא דברי רבינו שמעי' תלמידו של רש"י שכתב על רש"י וז"ל:

כשמשכים רבי לעסוק בתורה מברך ברכת התורה וכשהולך אח"כ לבית הכנסת ואומר ברכות חוזר ומברך ברה"ת ונותן טעם לדבר שכמו שהקורא בתורה מברך על התורה ולא חשיבא ברכה לבטלה אע"פ שכבר בירך ברה"ת ה"ה נמי הכא דלא חשיבא ברכה לבטלה. עכ"ל. והביא שם בשם ר"י בעל- התוספות, שתמה ע"ז, דמדלא נתן טעם לדבריו שבשביל שהפסיק הוא שחוזר ומברך, כדעת הירושלמי, משמע דסבר דלא הוי הפסק, א"כ קשה דלמה לא תהיה ברכה לבטלה. דלא דמי לקורא בתורה, דהתם אפי' בירד על עסק התורה שעסק בפ"ע צריך לחזור ולברך על קריאתו בצבור, שכך תקנו לברך לפניה כמו שתקנו ברכה לאחריה.

ולענ"**ד** נראה בדעת רש"י, שסבר, דברה"ת אינה על המצוה של למוד התורה, דהא גם נשים חייבות בברה"ת, כדאיתא בשו"ע סי' מ"ז, ונשים הרי אינן חייבות במצות לימוד התורה:

ואף שצריכין ללמוד הדינים השייכים להן, מ"מ לא בתורת מצות תלמוד תורה, אלא משום ידיעה, לידע מה לקיים. אלא עיקר חיובא דברה"ת הוא משום התורה גופא, דתורה צריכה ברכה, וזהו דילפינן מ"כי שם השם אקרא הבו גודל לאלקינו", לקמן ד' כ"א, דתורה צריכה ברכה וכל מי שלומד או קורא בתורה צריך לברך. וכן שמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל [ותירץ בזה קושית הטו"א במגילה ד' כ"ג, בהא דאשה עולה למנין שבעה קרואים אפי' בסוף שבעה, שחותמת בתורה ומברכת לאחריה ומוציאה בברכתה את כל הקרואים, והקשה, הרי אשה פטורה מת"ת ואיך מוציאה אותם, הא כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים:

ולפי הנ"ל ניחא, דכיון דברה"ת אינה על המצוה אלא על התורה גופא דצריכה ברכה, וע"כ גם נשים חייבות בברה"ת מן התורה ושפיר מוציאות בזה את האנשים]. וכן כתב ג"כ המנ"ח מצוה ת"ל [אלא שנתקשה שם בנוסח "אשר קדשנו וכו' לעסוק בד"ת". אך גירסת הרי"ף היא "אשר קדשנו וכו' על ד"ת" ואינו גורס "לעסוק"].

ונ"ל ראיה לזה, מהא דפליגי כאן בגמ' אם דוקא למקרא צריך לברך או דלמדרש משנה וגמרא נמי צריך לברך, ורבינו יונה כתב, דאפי' מאן דסבר דלמשנה גמרא ומדרש נמי צריך לברך, ג"כ אינו אלא משום המקרא שבהם, שהם מפרשים פסוקי התורה, ואם נימא דחיובא דברה"ת הוא על המצוה של לימוד התורה, א"כ אדרבה היה צריך להיות החיוב ברכה על תורה שבע"פ יותר מעל תורה שבכתב, דהא עיקר לימוד התורה הוא תורה שבע"פ, שממנה הוראה יוצאה. וע"כ מוכח מזה כמש"כ, דהחיוב ברכה הוא משום התורה גופא, ולא מיקרי "כי שם השם אקרא" אלא תורה שבכתב ממש.

וזהו כוונת רש"י. דאם הברכה היתה על המצוה של לימוד התורה, כיון דסבר דלא הוי הפסק, א"כ הוי הכל מצוה אחת, ושתי ברכות על מצוה א' הוי ברכה לבטלה:

אבל כיון דהברכה היא על גוף התורה, א"כ כל לימוד ולימוד של תורה הוי דבר בפ"ע, ואין כאן ב' ברכות על דבר א' ולא חשיבא ברכה לבטלה. וזהו שהביא ראיה מברה"ת על קריאה בצבור, משום דסבר דגם ברכה זו אינה על מצות הקריאה בצבור, דהא אינו מברך "אשר קדשנו במצותיו כו'", אלא "אשר בחר בנו וכו'", ועיקר הברכה אינה אלא על גוף התורה, אלא דחכמים תקנו וחייבו בשעת קריאת הצבור לברך על גוף התורה עוד הפעם, וא"כ, מדמצינו תקנה כזו, מוכח דלא הוי ברכה לבטלה, דאל"ה לא היו חכמים מתקנים תקנה כזו.

ב

ברכות ד' י"ג: למימרא דסבר רבי כל התורה כולה בכל לשון נאמרה וכו' למימרא דסברי רבנן דכל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה וכו'.

הש"מ הביא דברי הראב"ד שכתב וז"ל:

הא דדייקינן מרבנן על התורה אם נאמרה בכל לשון לא על הכתיבה שכתב משה נאמרה שהכל יודעים שלא נכתבה בספר אלא בלה"ק אלא על התלמוד שלמדו הקב"ה למשה ומשה למד אותה לישראל לפי שהיו בהם גרים משאר לשונות אם היה מלמדה לכל או"א בלשונו וכן כל אחד יוצא ידי שינון בלשונו או שמא לכולם שונה בלה"ק ואין אדם יוצא ידי והגית בו אלא בלה"ק. עכ"ל

וקשה לי, דהא במצות תלמוד תורה אינו צריך דיבור, דהא גם בהרהור יוצאין ידי המצוה, כדכתיב:

"והגית בו יומם ולילה", והיינו בלב, כדכתיב:

"והגיון לבי". וכן כתב בביאור הגר"א באו"ח סי' מ"ז, ומה"ט כתב שם דגם בלימוד ע"י הרהור צריך לברך ברה"ת. וא"כ למה אינו יוצא ידי "והגית" בשאר לשונות אפי' אם

בלה"ק נאמרה, הא שאר לשונות לא גרעי מהרהור, וכן כתב הרשב"א בפ"ב דברכות, דבמקום שיוצאין בהרהור לא שייך בזה דינים באיזה לשון יהרהר. וצ"ע.

ג

מסכת סופרים פי"ד ה"ג:

ברות ובשיר השירים ובקהלת באיכה ובמגילת אסתר צריך לומר על מקרא מגילה ואע"פ שכתובה בין הכתובים הקורא בכתובים צריך לומר בא"י אלקינו מה"ע אקבמ"ו לקרות בכתבי הקודש במגילת אסתר אמרו שצריך להזכיר בה זמן.

הנה דעת הגר"א, הובא ב"מעשה רב", דמה שקורין שיר השירים בפסח ורות בעצרת וקהלת בחג היא תקנה גמורה וצריך לברך עליהן על מקרא מגילה ושהחיינו, ומקורו מהמסכת סופרים הזה, כמו שכתב בביאורו על או"ח סי' ת"צ. הרי דמפרש, דמה שצריך לברך על מקרא מגילה הוא משום דהוי מצוה לקרות המגילות האלה כל אחת בזמנה, ולפיכך מברך עליהן גם שהחיינו, כדין מצוה הבאה מזמן לזמן.

וקשה, דהא מבואר במסכת סופרים דגם על כתובים צריך לברך "אקבמ"ו לקרות בכתבי הקודש", ובכתובים לא מצינו שום תקנה שיהא צריך לקרותם באיזה זמן מן הזמנים [אך לפי דעת ר"ת בשבת ד' כ"ד דבשבת במנחה היו מפטירים בכתובים, ניחא שפיר, דאפשר דאז לא היה המפטיר אומר ברכות ההפטרה אלא הברכה לקרות בכתבי הקודש], וע"כ דהברכות האלה אינן אלא ברכת התורה, וסובר המסכת סופרים דלכתובים ומגילות תקנו לכל א' נוסח ברכה בפ"ע, וכשקורא בתורה קתני התם דמברך:

"אשר נתן לנו תורה מן השמים חיי עולמים ממרומים" ופליג בזה המסכת סופרים על תלמודא דידן:

ועוד, דהא מסיים המס' סופרים:

"במגילת אסתר אמרו שצריך להזכיר בה זמן", משמע דוקא במגילת אסתר צריך לברך שהחיינו אבל לא בשאר המגילות. ומזה לכאורה משמע דלא כדעת הגר"א, דבשאר המגילות אין שום תקנה לקרותם בזמנם, וע"כ לא שייך שהחיינו, וע"כ דהברכה היא משום ברכת התורה לבד, וכמש"כ. ודעת הגר"א צ"ע.

שוב מצאתי בתשו' הרמ"א סי' ל"ה, שכתב ג"כ כעין זה בביאור המס' סופרים. עיי"ש.

ברכות השחר

הרמ"א בסוף סי' נ"ב כתב בשם הכלבו וב"י בשם מהרי"א, דכל ברכות השחר אם לא אמרן קודם התפלה מחויב לאומרן לאחר התפלה. והפר"ח כתב דכל הברכות יוכל לברך חוץ מברכת "אלקי נשמה" שכבר יצא בברכת "מחיה מתים" שבתפלה.

ואני תמה, למה אינו יוצא ג"כ הברכה של "מתיר אסורים" ע"י מה שמזכיר בתפלה "מתיר אסורים". דהרי כל הברכות של תפלה הם ברכה הסמוכה לחברתה, והפתיחה בשם ומלכות ["אלקי אברהם" היינו מלכות - תוס' שם] של ברכה ראשונה נחשבת ג"כ לפתיחה לכל הברכות הסמוכות, כמו שכתבו התוס' בברכות ד' מ"ט, וא"כ נמצא שכל מה שאומר בתפלה הרי הוא אומר בברכה של שם ומלכות, והוי כאומר "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם מתיר אסורים", ואם מברך שוב אותה ברכה הוי לבטלה. וצע"ג.

וכן יש לעיין בברכת "המעביר שנה", לכאורה אם לא יאמר כל פתיחת הברכה רק החתימה לבדה, "הגומל חסדים טובים לעמו ישראל", דיצא בזה, לפ"מ שפסק הגר"א באו"ח סי' נ"ט כדעת הרשב"א דהעיקר תלוי בחתימת הברכה, וכן בחי' רעק"א בסי' קפ"ז הביא דעת הרמב"ן במלחמות דפתיחה בלי חתימה או חתימה בלי פתיחה יצא בדיעבד וכדעה קמייתא בשו"ע שם:

וא"כ לכאורה קשה, למה אינו יוצא נמי ידי ברכת "המעביר שנה" ע"י מה שאומר בתפלה "גומל חסדים טובים" דהוי ברכה בשם ומלכות, וכאלו אמר "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם גומל חסדים טובים", מטעם הנ"ל.

ונראה, דאפי' אם בעלמא בחתימה בלי פתיחה ג"כ יוצאים ידי הברכה, הכא שאני. דהרי עיקר הברכה היא על הפרט של העברת שנה, וע"כ אם אומר החתימה ביחד עם הפתיחה אז גם החתימה היא על פרט זה של העברת שנה, ו"גומל חסדים" פירושו החסד של העברת שנה. אבל אם אומר החתימה לבד, אז אין כאן ברכה על הפרט של העברת שנה.

ברכת פסוקי דזמרה

איתא בירושלמי:

השח בין ישתבח ליוצר עבירה היא בידו וחוזר עליה מעורכי המלחמה. והמג"א בסי' נ"ד נשאר מזה בצ"ע על מה שכתבו המקובלים לומר בעשי"ת "שיר המעלות ממעמקים" בין ישתבח ליוצר וקשה הא הוי הפסק.

אך לכאורה ראי' לדבריהם ממה שכתב הרמב"ם בפ"ז מה' תפלה הי"ג:

יש מקומות שנהגו בהן לקרות בכל יום אחר שמברכין ישתבח שירת הים ואח"כ מברכין על שמע, עכ"ל, הרי שמותר להפסיק אחר ישתבח באמירת השירה.
אמנם נראה דשאני שירת הים, כיון דהא דאסור להפסיק אחר ישתבח אינו אלא מטעם שתקנו שיסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל, כמבואר בטור, וע"כ שירת הים, דהוי נמי סדור שבחים, אין זה הפסק:
משא"כ ב"שיר המעלות ממעמקים" דהוי דברי בקשה ותפלה. וצ"ע.

ברכות קריאת שמע

א

בשו"ע סי' ס"ו פסק, דמותר להפסיק באמצע ק"ש וברכותיה לקדיש וקדושה וברכו. וטעמא, דאם פוסק לשאול מפני כבוד בנ"א ק"ו מפני כבוד הקב"ה. וכתב המג"א, דמה"ט אם שמע קול רעמים יפסיק ויברך, וה"ה לכל מצוה עוברת. וה"תבואות שור" חולק עליו בזה. אך זהו באמצע הפרק, אבל בין הפרקים משמע מח"א דמותר להפסיק לכל מצוה עוברת.
ונסתפקתי, לענין תפלת ערבית, אם עומד באמצע ק"ש וברכותי', או בין הפרקים, והצבור כבר עומדים להתפלל י"ח, לפ"מ שמבואר בסי' רל"ו דמשום תפלה בצבור נדחה סמיכת גאולה לתפלה, אם מותר להפסיק להתפלל עם הצבור. ולכאורה היה נראה דמותר, כיון דמותר להפסיק לכל מצוה עוברת:
ועוד, דהא כתב המג"א בסי' ק"ט דתפלה בצבור עדיפא מקדיש וקדושה, ואם מפסיקין לקדיש וקדושה כ"ש לתפלה בצבור. אך האחרונים פליגי ע"ז וסברי דתפלה בצבור גרע מקדיש.
אמנם אשר נ"ל בזה, דבאמת תפלה בצבור אינו כלל חיוב מצוה ככל מצות דרבנן. וראיה לזה מהא דאיתא בברכות ד' ז': א"ל ר"י לר' נחמן מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי א"ל לא יכילנא א"ל לכנפי למר עשרה וליצלי א"ל טריחא לי מילתא. ואם נימא דהוי חיוב מצוה ככל המצות המחויבות, מה טענה היא זו טריחא לי מילתא, הא חייב אדם להשתדל ולטרוח במצות אפי' אם קשה לו הדבר [ואולי משום בטול תורה]. וע"כ מוכח מזה דתפלה בצבור מצד עצמה אינה מצוה, ולפיכך אין שוב חיוב להתפלל עם הצבור, אלא כיון שאין תפלת היחיד נשמעת בכל עת אלא בצבור, ולפיכך צריך האדם להשתדל להתפלל עם הצבור כדי שתקובל תפלתו. וזהו כל הענין של תפלה בצבור. וכן מבואר הוא בלשון הרמב"ם רפ"ח מתפלה וז"ל:

תפלת הצבור נשמעת תמיד ואפי' היו בהן חוטאים אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הצבור ולא יתפלל יחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הצבור. עכ"ל. ולשונו זה:

"ולא יתפלל יחיד כ"ז שיכול להתפלל עם הצבור", מורה להדיא, שאינו חיוב כלל, אלא השתדלות שתקובל תפלתו. ולפ"ז נראה שאין כאן שום היתר להפסיק באמצע ק"ש וברכותיה לתפלה בצבור מטעם כבוד שמים, כיון שתפלה בצבור מצד עצמה אינה מצוה, אלא מטעם שתקובל תפלתו, א"כ הוי ענין עצמי ואינו שייך כלל לכבוד שמים.

שוב מצאתי בס' "יריעות האוהל" על ס' "אוהל מועד", בנדון אם יקרא שמע כוותיקין לא יהיה לו צבור להתפלל אז איזה מהן עדיף, שכתב שם וז"ל:

תפלה בצבור אפי' מדרבנן לא מצינו שגזרו בה שצריכה להיות בצבור כמו יתר מצות דרבנן אשר ציוו עליהן הגם כי באמת גדלה מעלת התפלה בצבור כי הן אל כביר לא ימאס מ"מ אינה מהמצות המחויבות. והרב "חות יאיר" בסי' קי"ד לא רצה להתיר אפי' אמירה לגוי בשבות דשבות כדי להתפלל בצבור. והגאון מהר"מ חזן ז"ל בס' "כרך של רומי" כתב וז"ל:

ענין תפלה בצבור אין לה זכר בין המצות ואפי' מדרבנן ודי לנו מאי דאתמוהי קמתמה ר' נחמן מארי' דתלמודא לר"י בברכות ד' ז' כשא"ל שיתפלל בשעה שהצבור מתפללים א"ל מאי כולי האי והכי הלכתא דבצבור אין מצוה בדבר כאשר הארכתי במ"א ועיין "בית אלקים" להמבי"ט. עכ"ל. הרי להדיא כמש"כ ומהראיה הנ"ל מההיא דברכות.

ב

מה שמשנין החתימה של סוף ברכות ק"ש דערבית בין חול לשבת, הוא עפ"י הירושלמי, כדאיתא בטור סי' רס"ז.

ונראה, דאם טעה וחתם "שומר עמו ישראל" בשבת כבחול דיצא בדיעבד [שוב ראיתי שכן כתב המ"ב שם בשם הפמ"ג), ואין זה משנה מטבע הברכה, כיון דבחול כך נתקנה. וראיה לזה, דהא הביא הטור שם דבטיליטולא אין נוהגין לשנות ואומרים גם בשבת כבחול. וכן אם טעה בחול וחתם הפורש סוכת שלום" כבשבת נראה ג"כ דיצא מהטעם הנ"ל:

ועוד, דהא כתב הריטב"א במגילה ד' י"ח שמורו וגם הרמב"ן היו נוהגין גם בחול לחתום "הפורש סוכת שלום" כבשבת, שהיו אומרים דעיקר נוסח הברכה כך היא נתקנה, ומה ששינו נוסחה בחול אין זה אלא מפני הפסוקים של "יראו עינינו" שהוסיפו. יעו"ש.

קריאת שמע

א

ברכות ד' ט': ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה.

כתב הרי"ף וז"ל:

מיהו לית כל אינש יכול לכווני ולמעבד כהא מלתא ואפ"ה מצוה למיקרי קודם הנץ מעט כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ החמה שנמצא מתפלל ביום ואע"פ שאינו עם הנץ דוקא. עכ"ל.

עיין ברבינו יונה שהאריך לבאר דזמן ק"ש לכתחילה הוא עד הנץ החמה, וע"כ כתב בכוונת הרי"ף, להנץ דותיקין, מפני שהיו משערין בדקדוק, היו מצמצמין שמיד כשיגיעו ל"גאל ישראל" תהיה הנץ החמה ושאר בני אדם אינם בקיאין לשער כל כך ואם יבואו לצמצם שמא יטעו ותנץ החמה קודם ק"ש ויעבור הזמן ק"ש דלכתחילה, וע"כ יקדימו מעט בענין שיוכלו לכל הפחות לקרוא קודם הנץ פרשה ראשונה.

ולענ"ד דבריו תמוהים, דהרי בלשון הרי"ף מבואר להיפוך, דעיקר הדין נץ החמה אינו אלא משום התפלה, שהרי כתב:

"מצוה למיקרי קודם הנץ מעט כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ החמה שנמצא מתפלל ביום", וא"כ אדרבה צריך לאחר עד סמוך כדי שבודאי לא יתפלל אלא ביום, וזהו שכתב קודם הנץ "מעט" דוקא:

אבל משום ק"ש לא חיישינן כלל אפי' תתאחר אחר הנץ, ודלא כדבריו של ר"י. שו"מ בחי' רעק"א שעמד בזה.

ב

ברכות ד' י"ג: ת"ר שמע ישראל וגו' זו ק"ש של ר"י הנשיא וכו' בר קפרא אומר אינו חוזר וגומרה ר"ש ברבי אומר חוזר וגומרה א"ל בר קפרא בשלמא לדידי היינו דמהדר רבי אשמעתא דאית בה יציאת מצרים אלא לדידך דחוזר וגומרה למה ליה לאהדורי כדי להזכיר יציאת מצרים בזמנה. ופרש"י:

בזמן ק"ש.

הנה משמע, דמצות זכירת יצ"מ דאורייתא אינה תלויה בזמן שכיבה וקימה אלא ביום ולילה, וע"כ הקשה בר קפרא דאם חוזר וגומרה אח"כ שפיר הוא יוצא בה ידי זכירת יצ"מ אף דהוי לאחר זמן קימה, ומשני כדי להזכיר יצ"מ בזמן ק"ש, פי' דמדרבנן, כיון דרבנן קבעוה ליצ"מ דהיינו פרשת ציצית, בק"ש, דינה כק"ש וזמן אחד להם, וזה דוקא

בשחרית, אבל בק"ש דערבית לא קבעוה לפרשת ציצית בק"ש, כמבואר לקמן ד' י"ד דבמערבא לא אמרי אותה כלל, ואליבא דכולהו מדינא אין צריך לאומרה.

ולפ"ז קשה, בהא דאיתא לעיל ד' ט' דאם קורא ק"ש של ערבית קודם הנץ החמה לאחר עלות השחר דלא יאמר ברכת "השכיבנו", משמע דוקא "השכיבנו", אבל ברכת "גאל ישראל" יאמר, וכן פי' הראשונים, וזה קשה, דהא ברכת "גאל ישראל" תקנוה בלילה כנגד יצ"מ, כמו שכתב הרבינו יונה בריש מכילתין, ולאחר עלות השחר הרי כבר עבר הזמן יצ"מ דלילה, דהא זמנה אינו תלוי בזמן שכיבה אלא בזמן לילה, כנ"ל, וא"כ קשה למה צריך כלל לומר ברכת "גאל ישראל". וצ"ע. שוב מצאתי בתשו' שאג"א סי' ט' שעמד בזה.

ג

ברכות ד' ד': כדתניא חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה וכו',

הנה מבואר כאן דאסור לישון לפני ק"ש ותפלה של ערבית אפי' קימעא. וכן פסק במ"ב סי' רל"ה. ויש לעיין, אם דוקא שינת קבע אסור או אפי' שינת עראי

ולכאורה נראה הדבר מבואר בסוכה ד' כ"ו, דאין ישינים שינת עראי חוץ לסוכה גזירה שמא ירדם, הרי דבמקום דאסור לישון, אפי' עראי אסור, גזירה שמא ירדם, אם לא שמשים ראשו בין ברכיו, כדאיתא התם.

אמנם מצאתי בריטב"א ובמאירי שם שכתבו, שאין ללמוד מכאן במי שנדר או נשבע שיעשה איזה דבר בחצי לילה או בשליש הלילה שאין לו לישון קודם לכן אפי' שינת עראי שמא ירדם באותה שעה ולא יעשה מצותו, שאין אומרים כן אלא דוקא בדבר שהשינה עצמה אסורה, כגון התם לישון חוץ לסוכה:

אבל בנשבע זה, שאין השינה עצמה אסורה לו כלל, אלא שצריך לעשות מצותו באותה שעה, אין לנו למונעו קודם לכן משינה. ולפ"ז גם בנ"ד, כיון שאין השינה עצמה אסורה לפני ק"ש ותפלה, אלא שמא יעבור כל הלילה ולא יעשה מצותו, אין לגזור בזה שמא ירדם ולאוסרו אפי' בשינת עראי.

אך אפשר דשאני הכא, כיון דהוי דבר השכיח כל לילה, אסרו חז"ל אפי' שינת עראי. וכן משמע לישנא ד"אישן קימעא". וצ"ע.

מצות צריכות כונה

ברכות ד' י"ב: אלא היכא דקא נקיט כסא דשכרא וקסבר דחמרא הוא ופתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר עיקר ברכה אזלינן וכו'. עיין פרש"י.

ורבינו יונה הקשה, דמה בכך מה שכוונתו היתה לברך בטעות, הא מ"מ הרי נעשית המצוה ומצות אין צריכות כוונה. ותירץ וז"ל:

וי"ל דאפי' מי שסובר דמצות אין צריכות כוונה ה"מ בדבר שיש בו מעשה שהמעשה הוא במקום כוונה אבל במצות שתלויות באמירה בלבד ודאי צריכה כוונה שהאמירה היא בלב וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצות. עכ"ל.

והקשה הל"מ בפ"ב מה' מגילה, וכן הב"ח, מהא דלקמן רפ"ב תנן גבי ק"ש:

היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא, ודייק הגמ':

ש"מ מצות צריכות כוונה, הרי דלמ"ד מצות אין צריכות כוונה גם במצות התלויות באמירה א"צ כוונה.

ולענ"ד נראה, דשאני ק"ש דעיקר דינה היא קריאת הפרשה, ומעשה הקריאה הוי מעשה גמורה אף בלי כוונה, כמו כל המצות התלויות במעשה:

משא"כ לענין ברכות דעיקר ענינם היא אמירת הודאה, וזה תלוי בלב, ובלי כוונה אין כאן אמירת הודאה כלל.

ברפ"ב דמגילה תנן גבי קריאת המגילה:

היה כותבה דורשה ומגיהה אם כיוון לבו יצא. והקשה בתוס' ר"י החסיד, וכן הק' הר"ן, דלמה לא דייק הגמ' נמי התם דש"מ מצות צריכות כוונה כמו דדייק בברכות. וראיתי במ"מ בפ"ב מה' מגילה שכתב, דאולי הכל מודים במגילה שצריך כוונה. ונראה, דהנה במגילה ד' י"ד מקשה הגמ', דלמה אין אומרים הלל בפורים משום דין שירה על הנס, ומשני דקריאת המגילה זוהי הלילא. וכן פסק הרמב"ם. נמצא לפ"ז, דבקריאת המגילה איכא תרתי:

חדא דין קריאה, והיינו מעשה קריאה כקריאת התורה, וגם דין אמירה, משום דין אמירת הודאה והלל. וע"כ הכל מודים בקריאת המגילה דצריך כוונה, משום דין אמירה שבה, דאין אמירת הודאה והלל אלא בלב.

ענית אמן אחר ברכותיו

ברכות ד' מ"ה: תני חדא העונה אמן אחר ברכותיו ה"ז משובח ותניא אידך ה"ז מגונה ל"ק הא בבונה ירושלים הא בשאר ברכות. ופרש"י:
הא בבונה ירושלים שהיא סוף הברכות ה"ז משובח וכן בסוף ברכות דקריאת שמע שחרית וערבית. והרמב"ם בפ"א מה' ברכות הי"ז כתב, דעונה אמן אחר ברכה אחרונה של ק"ש של ערבית. משמע דוקא של ערבית, אבל אחר הברכות ק"ש של שחרית אינו עונה אמן. וכתב רבינו יונה הטעם, משום דהרמב"ם לשיטתיה, דדוקא אחר ב' ברכות עונה, ואחר הק"ש של שחרית אין כאן אלא ברכה אחת. אכן עיין בב"י סי' נ"א וסי' ס"ו, דדעת הרא"ש והטור דברכה אחרונה של ק"ש של שחרית לא חשיבא ברכה אחת משום דהוי ברכה הסמוכה לחברתה להברכות שלפני ק"ש.
ולענ"ד נראה, דרש"י והרמב"ם פליגי בזה, דרש"י סבר דהא דעונה אמן אחר עצמו בסוף ברכותיו הוא משום דין עניית אמן אחר הברכה, כמו בשומע ברכה מפי אחר, והא דאינו עונה אחר כל ברכה באמצע ברכותיו הוא מהטעם שכתב ר' יונה, דאמירת אמן מורה שכבר גמר ברכותיו, וכשעונה אחר כל ברכה וברכה ה"ז מגונה, שמראה בכל פעם שמסיים ואח"כ חוזר ומברך, וע"כ לא הוי האמן הפסק בין גאולה לתפלה, דכיון שמחוייב בעניית אמן הוי האמן מכלל הברכה, כדאיתא לקמן ד' מ"ז דאין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים, ופרש"י דאף עניית אמן מן הברכה היא, עיין בב"י סי' קכ"ד מה שכתב בשם פסקי מהרא"י:
אבל הרמב"ם סבר דאחר ברכות עצמו אין שום חיוב עניית אמן, שהרי כתב שם בהלכה י"ח דהא דעונה אמן אחר סוף ברכותיו אינו אלא להודיע שכבר השלים כל ברכותיו, ומשמע דגם חיובא ליכא לענות אלא שאם עונה ה"ז משובח, וע"כ סבר דאחר ברכות ק"ש של שחרית לא יענה משום הפסק בין גאולה לתפלה, כיון דאין לו דין עניית אמן. משא"כ בערבית דהוי רשות לא חיישינן כל כך להפסק בין גאולה לתפלה.
הנה, הרמב"ם כתב שם דאחר ברכת אהבת עולם לא יענה אמן מפני שהיא סוף ברכות ראשונות של ק"ש והוי הפסק בין הברכה ובין הדבר שמברך עליו. אבל רב נחשון גאון, הובא ב,הגהות מיימון" שם, כתב, דעונה אמן אחר ברכת עצמו בשחרית ב"הבוחר בעמו ישראל באהבה" ובערבית ב"אוהב עמו ישראל". וטעמו נראה, דסבר כדעת רש"י הנ"ל, דגם אחר ברכת עצמו יש לו דין עניית אמן, וע"כ לא הוי הפסק, דהוי מכלל הברכה:
או אפשר דסבר כדעת הגאונים, הובא בחי' הרשב"א בפ"ק, שהברכות הראשונות של שמע אינן כלל ברכות של שמע, וע"כ מותר לענות אמן, כיון דהברכות אינן על הקריאה

של שמע אלא מילתא באפי נפשא הוו, ואין כאן מפסיק בין הברכה ובין הדבר שמברך עליו.

תפלה

א

ברכות ד' מ"ט: א"ר הונא א"ר טעה ולא הזכיר של שבת אומר ברוך שנתן שבתות וכו' לא שנו אלא שלא פתח בהטוב והמטיב אבל פתח בהטוב והמטיב חוזר לראש. ופרש"י: חוזר לראש לתחילת ברכת המזון כדאמרינן לעיל ד' **כ"ט** גבי תפלה עקר רגליו חוזר לראש התם הוא דאיכא עקירת רגלים אבל הכא סיום הברכה דאורייתא הוא עקירת רגלים. עכ"ל. וכן היא דעת הרמב"ם בפ"ב מה' ברכות הי"ב. והראב"ד שם השיג ע"ז, דלא גרע הטוב והמטיב מהיכא דרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו ולא עקר רגליו דאמרינן לעיל דאם טעה דאינו חוזר אלא למקום שטעה.

ולענ"ד נראה עפ"מ ששמעתי בשם מרן הגר"ח הלוי מבריסק ז"ל בביאור דברי הרמב"ם בפ"ד מתפלה הט"ו שכתב שם וז"ל:

כוונת הלב כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלי כוונה חוזר ומתפלל בכוונה וכו' כיצד היא הכוונה שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה, עכ"ל, ומדסתם דבריו משמע דכוונת הלב מעכב בכל התפלה, וזה סותר למה שכתב לקמן רפ"י דאם כיוון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך:

ואמר הגר"ח ז"ל, דאיכא תרי מיני כוונות, חדא כוונת פירוש המלות והענינים ועוד איכא כוונה שצריך לכווין כאילו שכינה נגדו. והנה הכוונה של פירוש המלות אינה אלא תנאי בתפלה, אבל בלי כוונה זו ג"כ מיקרי תפלה, וע"כ סגי בזה שיכוון בברכה ראשונה:

אבל הכוונה של שכינה נגדו אינה רק תנאי בתפלה, אלא זהו כל ענין התפלה מה שהוא עומד לפני השכינה, דאל"ה לא מקרי תפלה כלל, וע"כ צריך כוונה זו בכל הי"ח ברכות, משום דבכל ברכה שיחסר כוונה זו יחסר שם תפלה על ברכה זו ולא יצא כלל ידי תפלה.

וזהו שכתב הרמב"ם:

"כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה" ומפרש:

"כיצד היא הכוונה שיפנה לבו ויראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה", ודוקא כוונה זו צריך בכל התפלה, אבל הכוונה של פירוש המלות אינו צריך אלא בברכה ראשונה, ובזה הוא דמיירי לקמן בפ"י. עכ"ד ז"ל. ועתה ראיתי שכבר נדפס זה בחיבורו ביתר ביאור.

ולפ"ז נראה, דהא דאמרינן דברגיל לומר תחנונים אחר תפלתו או לא עקר רגליו דלא מיקרי עדיין גמר תפלתו, כל זה לא שייך אלא בתפלה דוקא, שענינה הוא שכינה נגדו, וע"כ אם אומר תחנונים או לא עקר רגליו עדיין עומד הוא לפני השכינה והוי הכל תפלה אריכתא אבל לענין ברכה, מכיון שגמר נוסח הברכה, אף שמוסיף אחריה דברים, שוב לא מיקרי עוסק בברכה, ומה שמוסיף אינה ברכה אלא דבר אחר.

ונראה דזהו נמי ביאור דברי האבודרהם בשם ה"ר גרשם בר' שלמה והא"ח בשם הראב"ד, הובאו בב"י סי' ק"ד, שכתבו, דהשח בתפלה צריך לחזור לראש התפלה כי כל י"ח ברכות כברכה אחת דמי, והקשה הב"י, דהא בגמ' ד' ל"ד מבואר דדוקא הג' ראשונות והג' אחרונות הוי ברכה אחת, אבל לא האמצעיות, ואם טעה באחת מהן אינו חוזר אלא לאותה ברכה שטעה בה. ונראה דכוונתם דדוקא לענין טעה באמצע התפלה, שלא הי' כאן הפסק בדין תפלה, היינו בשכינה נגדו, אלא שטעה בברכותי', וע"כ לענין דין ברכה שבתפלה הוויין כל ברכה מן האמצעיות ברכה בפ"ע, אבל אם שח בתפלה, דהוי הפסק בתפלה גופא, היינו בשכינה נגדו, ולענין דין תפלה הוויין כל הי"ח ברכות כברכה אחת, דכולהו תפלה אריכתא, וע"כ חוזר לראש התפלה. ולא דמי להא דאיתא בברכות ד' כ"ב: הי' עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו, דאם לא שהה לגמור את כולה שחוזר למקום שפסק, דשם לא הי' הפסק בשכינה נגדו, משא"כ בשח.

ובזה יבואר ג"כ מה שכתבו התוס' לעיל ד' ל"ג ד"ה "אבל עקרב פוסק" וז"ל:

ומיהו לא מצינו אם פסק שיחזור לראש אבל לתחילת ברכה מיהא יחזור ואם טעה בג' ראשונות או בג' אחרונות חוזר לתחילת הג', עכ"ל, והרשב"א הקשה על דבריהם, דלמה צריך לחזור לתחילת הברכה ולא תיסגי בשיחזור למקום שפסק. ולפי הנתבאר ניחא שפיר, דכיון דיסוד מהות התפלה היינו שכינה נגדו, א"כ, אם פסק באמצע הברכה, נהי דלא הוי הפסק לענין ברכה מ"מ הוי הפסק לענין תפלה, משום דבאותה שעה שפסק לא הי' עומד כנגד השכינה, ומשו"ה אינם מצטרפים הב' חצאי ברכה.

כתב הח"א בכלל כ"ה ס"ט:

העומד בתפלה ונסתפק באיזה דין איך יתפלל כגון ששכח איזה דבר בתפלה מותר לילך ממקומו למקום מיוחד ולעיין שם בספר ואם מותר לשאול הדין צ"ע ונ"ל דמותר. עכ"ל. ובנ"א כתב שם הטעם, משום דכל שיחה שהיא לצורך אותו דבר לא הוי הפסק, כדאיתא בברכות ד' מ' לענין ברכת המוציא, וכן פסק בשו"ע סי' קס"ח תרצ"ב ובתשו' הרשב"א סי' רמ"ד, וכמו"כ כאן דהוי לצורך התפלה לא הוי הפסק. וכן כתב הריטב"א ריש תענית, דאם טעה ואמר "מוריד הגשם" בימוה"ח ולא נזכר עד שאמר "ברוך אתה השם" מסיים

"למדני חוקיך" ושוב חוזר להתפלל לראש הברכה, הרי דמשום צורך ברכה לבטלה מותר להפסיק בתפלה בפסוק "למדני חוקיך".

ולענ"ד נראה ברור שאין כן הדין, דודאי אסור להפסיק באמצע התפלה לצורך התפלה. ולא מיבעיא לשאול הדין, אלא אפי' לעיין בספר ג"כ אסור. ואין לדמות כלל תפלה לברכה, דנהי לדין ברכה כל שיחה שהיא לצורך הדבר לא הוי הפסק, אבל בתפלה, דבעינן שכינה נגדו, וזהו כל עיקר ענין התפלה, כמו שנתבאר, א"כ אם מפסיק בשיחה הרי הוא מפסיק בשכינה נגדו ושוב אינו עומד לפני השכינה והוי כאלו גמר תפלתו, ומה מהני לזה מה שהוא לצורך התפלה. וגם לא דמי לדברי הריטב"א הנ"ל, דשאני התם, שלא הפסיק בשכינה נגדו, אלא שהוסיף פסוק בתפלתו, וגם הפסוק עצמו הוא ענין של בקשה, ונמצא שבעת אמירת אותו פסוק נמי עומד לפני השכינה משא"כ כשמפסיק בשיחה שלא מענין התפלה ובקשה. וכן לילך ולעיין בספר, נהי דהליכה לא הוי הפסק, כמו שכתבו תר"י, זהו דוקא הליכה שאין בה הפסק בשכינה נגדו:

אבל לילך לעיין בספר הרי הוא מסיח דעתו משכינה ושוב אינו עומד לפני השכינה בעת עיונו בהספר.

שמעתי בשם הגדול ממינסק שאמר, דאם שכח דבר שמחזירין אותו בתפלה, כגון ששכח "יעלה ויבוא" דהדין הוא דקודם שעקר רגליו שחוזר ל"רצה", ונמצא שעדיין עומד הוא בתפלה, אפ"ה מותר לו להפסיק ולענות כל דבר שבקדושה. והביא ראיה לזה מהא דאיתא בברכות ד' כ"ד: הי' עומד בתפלה ובקש להתעטש מרחיק לאחריו ד"א ומתעטש וממתין עד שיכלה הריח וחוזר ומתפלל ואומר רבש"ע יצרתנו נקבים וכו', ופרש"י:

ואומר כן בתוך התפלה דהא מופסקת ועומדת כבר ע"י הריח ולפיכך יכול להפסיק נמי ולומר דבר זה באמצע, עכ"ל, הרי דאם התפלה כבר מופסקת שוב מותר להפסיק יותר, וכמו"כ כאן, כיון שכבר הפסיק וגמר התפלה, אף שצריך לחזור ל"רצה", מ"מ מותר לו להפסיק יותר ולענות כל דבר שבקדושה.

ולענ"ד נראה לפי הנתבאר לעיל דעיקר ענין התפלה היינו מה שהוא עומד נגד השכינה, ומפני זה הוא דאמרינן דכל שלא עקר רגליו שחוזר ל"רצה", משום דעדיין עומד הוא לפני השם בתפלה, א"כ אין מזה שום ראי'. דשאני התם, דכיון שהרחיק ד"א כדי להתעטש ונתעטש נמצא שהלך מנגד השכינה והפסיק בעיקר ענין התפלה ע"י הריח, ע"כ שפיר אמרינן בזה דכיון שהפסיק בגוף התפלה דמותר להפסיק יותר משא"כ כאן, נהי שהפסיק בברכות התפלה במה שגמר אותה, אבל מ"מ הרי בגוף התפלה עדיין לא מפסיק, שהרי עדיין עומד הוא לפני השם, שלא עקר רגליו, וא"כ הדבר נראה שאסור

להפסיק ולענות דבר שבקדושה, כיון שצריך לחזור ל"רצה" נמצא שעומד הוא ב"רצה", וגם לא הפסיק בגוף התפלה.

ב

ברכות ד' כ"א: אר"י אמר שמואל הי' עומד בתפלה ונזכר שהתפלל פוסק. וכתב הרי"ף, דהא דא"ר יוחנן הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו היינו תפלת נדבה, אבל כאן, שהתחיל להתפלל אדעתא דחובה, אם יגמור אותה הוי כמקריב ב' תמידין ועובר משום בל תוסיף. והשיג הראב"ד:

והרי צבור מוסיפין נעילה בחובה ואין בה משום בל תוסיף. עכ"ל.

ולענ"ד הדבר פשוט, דדוקא תפילה שהיא במקום קרבן איכא בה משום בל תוסיף, משא"כ בתפלת נעילה שלא תקנוה כנגד שום קרבן אלא משום אפושי רחמי בעלמא, כדאיתא ברמב"ם בפ"א מה' תפלה, משו"ה לא שייך בה בל תוסיף.

ג

הטור סי' רס"ח כתב וז"ל:

רב משה גאון כתב יחיד שטעה ולא הזכיר אתה קדשת בליל שבת אם שמע מש"ץ מגן אבות שהיא ברכת מעין ז' מראש ועד סוף יצא יד"ח ותימה הוא כיון שמחזירין אותו אם לא הזכיר של שבת איך יוצא בברכה אחת מעין ז' ולא דמי למה שכתב בה"ג יחיד שלא הזכיר של ר"ח ושמע מש"ץ התפלה מראש ועד סוף יצא דשאני התם ששומע כל התפלה אבל הכא איד יצא בברכת מעין ז' במקום ז'. עכ"ל.

ולענ"ד נראה, דאולי סבר כדעת רש"י בברכות ד' ל"ד, דבברכות אמצעיות אין הסדר מעכב, וא"כ נמצא דאם חיסר אחת מן האמצעיות שפיר יצא ידי שאר הברכות אלא שחסר לו אותה ברכה, אלא דכיון שברכה אחת אי אפשר להתפלל ממילא מוכרח להתפלל כל התפלה משום אותה ברכה שחיסר, ולפיכך אם חיסר ברכת "אתה קדשת" שפיר יוצא בברכת מעין ז', כיון ששאר הברכות יצא ואין חסר לו אלא ברכה א', וכיון שברכת מעין ז' ניתנה להאמר בפ"ע ממילא יוצא בה ידי אותה ברכה שחיסר.

ד

טור או"ח סי' ק"כ:

ונוהגים בספרד שלא לומר רצה במנחה אלא מתחיל ואשי ישראל וכן כתב רב שרירא גאון בשם רב סעדי' גאון ז"ל.

הנה מבואר, שאם אינו מתחיל "רצה" אלא מ"אשי ישראל", שפיר יוצא ידי הברכה של עבודה. ונראה ברור, שאפי' אם לא יתחיל מ"אשי ישראל' אלא מ"ותחזינה עינינו", ג"כ יצא ידי אותה ברכה, כיון שאמר עיקר ענין הברכה וחתימתה.

ולפ"ז, אם טעה באחד מימי החול וסבר שהוא ר"ח ואמר "יעלה ויבוא", דהוי הפסק בתפלה לדעת רוב הפוסקים [דלא כדעת המחבר סי' ק"ח], אפי' לדעת התוס' בברכות ד' ל"ג שצריך לחזור לתחלת הברכה שהפסיק בה, וכן פסק בשו"ע סי' ק"ד, אם לא חזר לתחילת הברכה אלא גמר כל התפלה אין צריך לחזור ולהתפלל, משום דכיון שלא הי' צריך לחזור אלא ל"רצה" והוא לא חזר אלא התחיל מ"ותחזינה" נמצא שלא החסיר מהברכה אלא מ"רצה" עד "ותחזינה", וא"כ שפיר יוצא בזה בדיעבד כיון שאמר עיקר ענין הברכה וחתימתה. ולא צריך בזה למה שכתבו הפוסקים, דבדיעבד סמכינן אדעת הרשב"א שאין צריך לחזור אלא למקום שפסק ואין לחזור התפלה.

ה

מי שטעה בתפלתו בחתימת הברכה ואמר החתימה של ברכה הסמוכה לה, כגון שעומד ב,חונן הדעת" וטעה בחתימתה ואמר "הרוצה בתשובה", ושוב התחיל ברכה אחרת, לכאורה נראה דיוצא בזה ידי שתי הברכות, דברכה א' אמר הפתיחה בלי החתימה וברכה הב' אמר החתימה בלי פתיחה, ולכאורה לא גרע זה מתפילת "הביננו" דיוצא בדיעבד ועוד, דהרי בשו"ע או"ח סי' קפ"ז איכא ב' דעות אם בפתיחה בלי חתימה יוצאים. וה"ה להיפך, עיין בחי' הגרעק"א שם בשם הרמב"ן במלחמות. עיין במ"ב בסי' ס"ח סק"א שהאריך בזה.

אך נראה, דהא דסגי בחתימה בלי פתיחה, זהו דוקא בברכות, אבל בתפלה, שהיא בקשת צרכיו, אם אמר רק החתימה נמצא שלא אמר רק ברכת הודאה וחיסר התפלה ובקשה של אותה ברכה, וע"כ ודאי דאינו יוצא בזה וצריך לחזור ולברך ב' הברכות הנ"ל.

ו

מרגלא בפומא דרבנן, דהא דמצרפין מיעוט שכבר התפללו למנין עשרה לא מהני זה אלא לענין דבר שבקדושה, כגון לומר קדיש וקדושה, אבל לא מיקרי עי"ז תפלת הצבור אלא דוקא בעשרה מתפללין. וכן כתב בס' "יד אליהו" להגר"א מקליש ז"ל, דלתפלת הצבור לא מהני שום צירוף. ונתתי לבי לברר הדבר למצוא מקור לזה.

ואחר העיון נראה לענ"ד שאינו כן. דהרי התוס' בברכות ד' מ"ח כתבו בשם ר"ת, דקטן המוטל בעריסה מצטרף לעשרה לתפלה, מהא דריב"ל דסבר דמצטרף לזימון בעשרה, דהלכתא כוותי', וה"ה לתפלה. וגם הבעל המאור כתב כן, אלא שהקיל יותר וכתב שגם

ד' קטנים מצטרפין לעשרה לתפלה, כיון דאיכא רובא גדולים ובני חיובא סגי בהכי. ובשטמ"ק שם כתב, דבעינן רובא דמינכר ודוקא ג' קטנים מצטרפין לתפלה. הרי דכל הנך רבוותא סברי דקטן מצטרף לעשרה לתפלה, ומשמע דהיינו לתפלה בצבור, דאי דוקא לומר קדושה הי' להם לפרש. הרי להדיא דאף שהקטן הוא מוטל בעריסה ואינו מתפלל אפ"ה מקרי תפלת צבור אף שאין כאן עשרה מתפללין. וכן האגור בשם מהרי"ל, הובא בב"י סי' נ"ה, כתב, דישן מצטרף לעשרה לתפלה, ומשמע דגם לתפלה בצבור מצטרף, יעו"ש. שוב ראיתי במג"א סי' ס"ט שכתב, לענין פורס על שמע לומר קדיש וקדושה, דאם אין שם ששה שלא התפללו לא יתפלל הש"ץ בלחש רק יתחיל מיד בקול רם, כיון דעיקר הכוונה משום קדושה א"כ ל"ל להתפלל תרי זימני. משמע דאם איכא ששה שלא התפללו עדיין, יתפללו בתחילה בלחש משום תפלה בצבור. וכן כתב בס' מ"ב דרוב מנין הוי כצבור גמור ומקרי תפלה בצבור. הרי נתבאר דאין חילוק בין דבר שבקדושה לבין תפלה בצבור.

אך בעיקר הדבר, אם מהני שום צירוף לעשרה לדין דבר שבקדושה או דבעינן דוקא עשרה שומעין או עונים, איכא בזה פלוגתא בין הראשונים. דמהרמב"ם פ"ח מתפלה ה"ד משמע, דבעינן דוקא עשרה שומעין, שהרי כתב שם וז"ל:

"כיצד היא תפלת הצבור אחד אומר בקול רם והכל שומעין ואין עושין כן בפחות מעשרה וכו'", משמע דבעינן דוקא עשרה שומעין. ואף שכתב שם דגם מיעוט שכבר התפללו מצטרפין, זהו דוקא לענין חיובא להתפלל, דרובא ככולא, אבל לענין מעשה התפלה בעינן שכל העשרה ישמעו. וגם הרא"ש בתשובה, הובא בטור סי' קכ"ד, כתב, דאם אין ט' מכוונים לחזרת הש"ץ קרוב בעיני להיות ברכה לבטלה, כי לא נתקנה חזרת הש"ץ אלא בעשרה. וכן פסק בשו"ע שם. הרי דלא מהני שום צירוף, אלא בעינן ט' שומעין, ועם הש"ץ הוי עשרה. גם האגודה, הובא במג"א סי' נ"ז, כתב לענין עניית ברכו, דאם אין שם עשרה בלא הש"ץ, אם לא ענה עמהם הש"ץ ברכו לא יצא יד"ח. וכוונתו, דהוא סבר כדעת המהר"ם מרוטנבורג, הובא בטור שם, דמעיקר הדין אין הש"ץ צריך לחזור ולומר ברכו עם הקהל, אך אם אין שם עשרה בלי הש"ץ אז אם לא יענה עמהם לא יצאו יד"ח, משום דלצירוף עשרה בעינן דוקא עשרה עונין ובס' מ"ב שם נדחק בכוונת דבריו].

אך ה"הגהות מיימון" פ"ח מתפלה חידש בשם הר"ם, דאם אחד עומד באמצע התפלה ואינו יכול לענות, דאפ"ה מצטרף לעשרה לדבר שבקדושה. וראייתו מהא דריב"ל סבר דתינוק המוטל בעריסה מצטרף אף שאינו עונה עמהם, ואפי' מאן דפליג עלי' אינו אלא משום דקטן לאו בר חיובא ולאו בר קדושה הוא ולא שריא עלי' שכינה אלא בעשרה

גדולים. וכן האגור בשם המהרי"ל כתב דישן מצטרף. וכן פסק בשו"ע כדבריהם בסי' נ"ה. ואף שבסי' קכ"ד הביא להלכה דברי הרא"ש הנ"ל, דבחזרת הש"ץ אם אין ט' מכוונים קרוב להיות ברכה לבטלה, אינו אלא לרווחא דמילתא, לצאת לכתחילה דעת הרא"ש, אבל לעיקר הדין נקטינן כדעת ה"הגהות מיימון" והמהרי"ל דלא בעינן עשרה עונין או שומעין.

אבל נראה, דדוקא אחד ישן או אינו עונה הוא דמצטרף לעשרה, אבל יותר מאחד לא, כיון דעיקר הראי' היא מריב"ל דתינוק המוטל בעריסה מצטרף, וא"כ הרי לא מצינו אלא שאחד מצטרף, אבל אין לומר סברות שלאו דוקא אחד, כיון שאין שום מקור לזה. וחילוק גדול יש לחלק בין אחד ליותר מאחד, וכדבעי למימר בגמ' דתשעה וארון ט' ושבת מצטרפין, או ט' נראין כעשרה מצטרפין. ודלא כדעת מקצת האחרונים שפסקו דגם ד' עומדין באמצע התפלה ואין יכולין לענות דמצטרפין. והבעל המאור שכתב דגם ד' תינוקות מצטרפין הוא דעת יחיד בזה. והמג"א הנ"ל שכתב לענין פורס על שמע דבדאיכא ו' שלא התפללו יתפללו בתחילה בלחש משום תפלה בצבור, אינו אלא כדי לצאת דעת הבעל המאור ולחומרא, אבל להלכה נקטינן דבעינן ט' מתפללים ואחד מצטרף אפי' אינו שומע. כן נראה לענ"ד.

חזרת הש"ץ

א

כתב הכלבו, הובא בב"י סי' קכ"ו, לענין "יעלה ויבוא", דאם ש"ץ שכח יעו"י בתפלתו בקול רם, דהאידנא שכל א' מתפלל לעצמו אם ש"ץ אמרו בתפלתו בלחש אין צריך לחזור כלל לא לראש ולא לעבודה שאינו חוזר ומתפלל בקו"ר אלא משום קדושה וכ"נ ממשיב הרוח ומהשאלה. עכ"ל. וכתב עליו הב"י, דאינם דברים של טעם, דהא ודאי משמע שגם בזמן חכמי התלמוד היו מתפללים בלחש ואח"כ חוזר ש"ץ ומתפלל בקו"ר, ואפ"ה הי' צריך לחזור התפלה כשטעה בה בשום דבר שמחזירין תפלתו.

ולענ"ד נראה ברור, שכוונתו במה שכתב "דהאידנא שכל א' מתפלל לעצמו", היינו דכהיום הכל בקיאין בתפלה וליכא אינו בקי שיצטרך הש"ץ להוציאו, ומה שחוזרין התפלה בקו"ר אינו אלא משום קדושה, לומר קדושה ומודים, אבל אין שום חיוב תפלה כהיום לעשות חזרת הש"ץ, וע"כ, אם שכח יעו"י או משה"ר, נהי דתפילתו אינה תפלה, לא איכפת לן, כיון שמ"מ אמרו הצבור קדושה. וכן היא דעת התוס' במגילה ד' כ"ג, דהאידנא, דהכל בקיאים, הא דאנו עושים חזרת הש"ץ אינו אלא משום קדושה ומודים.

וכן כתב שם הרא"ש בפסקיו. וכן משמע מרש"י מגילה ד' כ"ד על המשנה שם ד"ה "והוא עובר לפני התיבה".

אך צ"ע במה שכתב הרא"ש בתשובה, הובא בטור סי' קכ"ד, דבחזרת הש"ץ אם אין ט' מכוונים לחזרת הש"ץ קרוב להיות ברכה לבטלה, דלא נתקנה לומר ברכת הש"ץ אלא בעשרה, ומשמע שם מדבריו דצריך לכוין בכל התפלה:

שוב עיינתי בתשו' הרא"ש כלל ד' סי' י"ט וראיתי שכתב שם בהדיא דצריך לכוין לכל התפלה מראש ועד סוף ולזה יחדו בכל עיר עשרה בטלנים וקשה, לפ"מ שכתב בפסקיו דהאידנא חזרת הש"ץ אינו אלא משום קדושה, א"כ למה צריך לכוין לכל התפלה, הא מיד לאחר הקדושה יכול לגמור התפלה אפי' בלחש מעיקר הדין, וכדאיתא בטור ושו"ע סי' ס"ט לענין פורס על שמע. יעו"ש. ואולי שבתשו' חזר מדבריו הראשונים וסבר כדעת הרמב"ם בתשו' שגם האידנא איכא חיוב תפלה של חזרת הש"ץ משום תקנת חכמים, דהתקנה לא זזה ממקומה. וכן דעת הרבנו יונה, הובא בא"ח, הביאו בב"י סי' קכ"ד.

ב

ב"משנה ברורה" ס' קכ"ה נסתפק שם בבה"ל לענין קדושה, אם השי"ץ מחויב ג"כ לומר קדוש וברוך בשוה עם הצבור. יעויין שם טעם ספיקתו.

ולפלא שלא ראה דברי הרמב"ם בסדר נוסח התפלה, שכתב שם להדיא, שאומר קדוש וברוך וימלוך ביחד עם הצבור בעת שהן עונין ולא יגביה קולו אלא בשוה עם הצבור.

מינוי ש"ץ

הרשב"א בתשו' סי' ט' (הביאו הרמ"א בשו"ע סי' נ"ג סעי' כ"ה) כתב:

ש"ץ שהזקין ורוצה למנות בנו לסייעו אע"פ שאין קול בנו ערב כקולו אם ממלא מקומו בשאר דברים בנו קודם לכל אדם ואין הצבור יכולין למחות בידו שנא' הכהן המשיח תחתיו מבניו וגו'. ומה"ט כתב, דאפי' תש כחו ושוב אין יכול להיות ש"ץ כלל ומוכרחין ליקח אחר, בנו קודם לכל אדם.

ולכאורה קשה דנהי דבמינוי הש"ץ איכא בי' דין ירושה, כדמרבינן בספרי פ' שופטים כל השררות וכל המינוים לדין ירושה, מ"מ מה שייכא כאן ירושה בעוד שהאב עדיין קיים, הא לא מצינו בכל מקום ירושה אלא לאחר מיתה.

אך באמת שכן מבואר הוא במס' הוריות ד' י"א: אין מושחין מלך בן מלך ואם תאמר מפני מה משחו את שלמה מפני מחלוקתו של אדוניהו וכו', וכשמשחו את שלמה הרי הי' עדיין דוד המלך קיים, ואפ"ה אי לאו מפני המחלוקת לא היה צריך משיחה,

משום דהוא יורש המלוכה אף שהאב עדיין חי. וטעמא נראה, דדוקא ירושת נחלה תליא במיתה, כדכתיב:
"איש כי ימות ובן אין לו וגו'", אבל ירושת מלוכה ושררה לא תליא כלל במיתה, דהא לא כתיב גבה מיתה אלא "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל", והיינו שהבן קם תחת אביו למלוכה, וכן כתיב:
"הכהן המשיח תחתיו מבניו", ולפיכך כל שהאב הזקין ושוב אינו ראוי למלוכה, או שאפי' עדיין ראוי אלא שאינו רוצה להיות עוד מלך, הבן יורשו מחיים וקם תחתיו.

נשיאת כפים

א

מגילה ד' כ"ג: אין נושאין את כפיהם פחות מעשרה,
כתב הר"ן:
הא דבעינן נ"כ בעשרה הוא משום דין דבר שבקדושה, דילפינן כה תברכו את בני ישראל מונקדשתי בתוך בני ישראל, דכל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה. וכתב דמיהו כל הני אסמכתא בעלמא נינהו, דעיקר דין כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה אינו אלא מדרבנן. והרשב"א כתב דהוא משום הזכרת השם, דלאו אורח ארעא להזכיר את השם בפחות מעשרה, כמו ברכת הזימון בשם דצריך עשרה. ולדבריהם נמצא דמדאורייתא לא בעינן כלל לנ"כ עשרה.
ולכאורה צ"ע, דהא עיקר דין נ"כ אינו אלא בשעת עבודה, כדאיתא בסוטה ד' ל"ח דכל כהן שאינו עולה בעבודה, היינו בברכת רצה, שוב אינו עולה, שנא' וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת, ופרש"י:
וירד מעשות אלמא בעוד עבודה בידו בירך:
והתוס' שם כתבו דבעינן דוקא עבודת צבור, דומיא דוישא אהרן, ולא היתה נ"כ אלא בשעת הקרבת התמיד, כדתנן במס' תמיד פ"ה, ובנ"כ בגבולין, דליכא עבודת הקרבן, התפלה היא במקום עבודה, וזה מדאורייתא, וכדאיתא להדיא בספרי פ' ראה דגם בגבולין הוי נ"כ מדאורייתא:
ושמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, שאחד הקשה לו, להסוברים דתפלה אינו אלא מדרבנן איך יתכן נ"כ בגבולין מדאורייתא, הא ליכא עבודה, ותירץ לו, דאף להסוברין דתפלה דרבנן, היינו דוקא חובת התפלה, דמדאורייתא ליכא חיובא להתפלל, אבל ענין התפלה הוי מדאורייתא לכ"ע ואם התפלל

שפיר מקיים מצוה דאורייתא ומיקרי עבודה. וא"כ נמצא לפ"ז דמדאורייתא הוא דבעינן עשרה לנ"כ כדי דליהוי עבודת צבור.

ונראה, דאי משום עבודת צבור אין צריך עשרה אלא בשעת התפלה עד סמוך לנ"כ, אבל בשעת נ"כ ממש תו לא צריך עשרה, ושפיר מיקרי שעת עבודה, כיון דעד השתא הי' כאן צבור שהתפללו בעשרה, אלא דמשום דין דבר שבקדושה או הזכרת השם צריך נ"כ בשעת נ"כ עשרה.

אך לפ"ז יוצא לנו נפ"מ לדינא, לענין הא דמבואר כאן בירושלמי, וכן פסק בשו"ע סי' נ"ה, לענין כל דבר שבקדושה דאם התחילו בעשרה ויצאו מקצתן דגומרין אפי' בפחות מעשרה, וכן לענין חזרת הש"ץ דאם התחיל באבות בעשרה ותיכף יצאו מקצתן דגומרין כל התפלה אפי' בפחות מעשרה, דנראה לכאורה דכל זה לא מהני אלא לענין דבר שבקדושה, כגון לומר קדיש וקדושה, אבל לא מיקרי עי"ז תפלת הצבור, דלתפלת הצבור בעינן עשרה מתפללין, וכדאיתא ברמב"ם פ"ח מתפלה ה"ד וז"ל:

כיצד היא תפלת הצבור אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים ואין עושים כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין וש"ץ אחד מהן ואפי' אם היו מקצתן שכבר התפללו משלימין לעשרה והוא שיהיו רוב שלא התפללו, עכ"ל, הרי להדיא דבעינן עשרה שומעין, וזהו עיקר תפלת הצבור, ומה דמהני רוב שלא התפללו אינו אלא לענין חיוב להתפלל בצבור, דרובא ככולא, אבל לענין מעשה התפלה בעינן דכל העשרה ישמעו התפלה מהש"ץ, גם אותם שכבר התפללו, ולא מהני בזה רוב:

וכן שמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בביאור דברי הרמב"ם:

וגם בס' "יד אליהו" להגר"א מקאליש ז"ל כתב דלתפלת הצבור לא מהני שום צירוף אלא דוקא עשרה מתפללין. וא"כ נראה, דבכה"ג, אם התחילו החזרת הש"ץ בעשרה ויצאו מקצתן, אפי' אם חזרו אח"כ בשעת נ"כ דשוב איכא עשרה בשעת נ"כ, מ"מ תו אין כאן חיוב נ"כ, כיון דלא היתה כאן תפלת הצבור ולנ"כ הרי בעינן עבודת צבור.

וכן נראה. דבתשעה מתפללין ואחד ישן, דאיתא בשו"ע בסי' נ"ה דמצטרף לעשרה דזה דוקא לענין דבר שבקדושה אבל לא לענין תפלה בצבור, לפ"ד ה"יד אליהו" הנ"ל, וכן משמע לכאורה ממה שפסק בשו"ע סי' קכ"ד, לענין חזרת הש"ץ, דאם אין ט' מכוונים להתפלה קרוב להיות ברכה לבטלה, והיינו משום דבעינן תפלת צבור, וזהו עיקר תקנת חזרת הש"ץ, כדמשמע מהרמב"ם הנ"ל, ומתורץ בזה קושית הט"ז שם, ולפיכך לא מהני בזה צירוף, - נראה ג"כ דבזה אין כאן חיוב נ"כ, כיון דלא הי' כאן עבודת צבור.

אמנם, מדסתמו הפוסקים בזה נראה מוכח דלא כדעת ה"יד אליהו" הנ"ל, דבאמת אין שום חילוק בין דין דבר שבקדושה לדין תפלה בצבור, ובשניהם מהני צירוף, כפסק השו"ע, ודעת הרמב"ם לאו משום דתפלה בצבור חלוק מדין דבר שבקדושה אלא דעתו דגם לדין דבר שבקדושה לא מהני צירוף, וכבר הארכנו בזה לעיל בהלכות תפלה, יעו"ש, וע"כ כל דמהני לענין דבר שבקדושה מהני נמי לענין תפלה בצבור ומיקרי עבודת צבור וחייב בנשיאת כפים.

ב

יומא ד' פ"ז: תנן התם בג' פרקים בשנה הכהנים נושאין את כפיהן וכו' ובנעילת שערים מאי נעילת שערים רב אמר צלותא יתירתא ושמואל אמר מה אנו מה חיינו.

והקשה ה"גבורת ארי", לשמואל דנעילה אינה כלל תפלה אלא בקשה בעלמא, למה יש בה נשיאת כפים, הא איתא בסוטה ד' ל"ח דכל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה, א"כ הרי נ"כ אינה אלא דוקא בברכת עבודה ובלי ברכת עבודה ליכא נ"כ. ולענ"ד נראה דנהי דנשיאת כפים אינה אלא בשעת עבודה, ובגבולין דליכא עבודה התפלה היא במקום עבודה, וזהו מדאורייתא, עיין לעיל בדברינו מש"כ בזה, - נראה דמעיקר הדין לא צריך דוקא ברכת עבודה, אלא איזה תפלה שתהי' הויא עבודה, דהוי עבודה שבלב, ושפיר מתחייב בה בנ"כ. אלא דבתפלה דאית בה ברכת עבודה תקנו חז"ל שלא יעלה אלא דוקא בברכת עבודה, דזהו מקומה של נ"כ, משא"כ בתפלה ובקשה דלית בה ברכת עבודה, כגון "מה אנו מה חיינו", לא עקרו חז"ל מפני זה את נ"כ ממנה, ושפיר חייבין בנשיאת כפים, כיון דהוי עבודה שבלב.

ג

בס' "הלכות קטנות" ח"ב סי' ש"ו ראיתי שכתב, לענין כהנים שלא התחילו ברכת כהנים עד שסיים ש"ץ ברכת שים שלום, דשוב אינם יכולים לברך שם ברכת כהנים, דכל סדר הברכות מעכב, וע"כ אם לא עקר רגליו חוזר לרצה ואם עקר רגליו חוזר לראש, דקיימ"ל (או"ח סי' קכ"ו ס"ג) דכל מקום שהיחיד חוזר ש"ץ נמי חוזר, וכשם שאם לא אמר היחיד ברכת "שים שלום" חוזר, כך הציבור שנתחייבו בברכת כהנים זו, מאחר שעלו הכהנים לדוכן, נמי חוזר.

ולענ"ד אינו נראה כן להלכה. דהא דקיימ"ל דהש"ץ חוזר התפלה אם טעה, זהו דוקא אם טעה או חיסר בגוף התפלה:

משא"כ לענין ברכת כהנים, דלא הוי כלל חלק מהתפלה אלא הוא ענין בפ"ע אלא שחכמים קבעוה לאומרה בתפלה בברכת הודאה. וראיה לזה מהא דאיתא בירושלמי

פ"ג דמגילה, לענין ברכת כהנים בעשרה דאם יצאו מקצתן גומרין, דזהו דוקא אם היו עשרה בשעת תחילת ברכת כהנים, אבל לא מהני לזה מה שהיו עשרה מעיקרא בשעת תפלה, אף דמהני זה להתפלה עצמה שיכולין לגומרה בלא עשרה. הרי להדיא דברכת כהנים אינו מכלל התפלה אלא נחשב לדבר בפ"ע. וע"כ הדבר ברור דלא שייך בזה כלל לומר דאם טעה בה הש"ץ דיהא צריך לחזור התפלה.

ד

המג"א בסי' קכ"ח סעי' כ"ח כתב בשם הרדב"ז:
כהן העומד באמצע תפלתו והגיע הש"ץ לנ"כ צריך הכהן להפסיק בתפלתו ולעלות לדוכן לקיים מצות נ"כ דהוי דאורייתא.
ולענ"ד צ"ע בזה, לפ"מ שראיתי בחידושי מרן הגר"ח הלוי מבריסק ז"ל, דאפי' להסוברים דתפלה דרבנן היינו דוקא חובת התפלה, דמדאורייתא ליכא חיובא להתפלל, אבל ענינה וקיומה לכ"ע הוי דאורייתא ואם מתפלל לכ"ע מקיים מצוה דאורייתא, וא"כ למה לא נימא בזה העוסק במצוה פטור מן המצוה, דהא עוסק בקיום מצוה דאורייתא, דהרי גם במצוה שאינה חיובית אמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה, כדאיתא להדיא בסוכה ד' כ"ו: כותבי ספרים תפילין וכו' פטורין מכל מצות שבתורה משום עוסק במצוה, אף דהוי רק מצוה קיומית לכתוב לאחרים ספרים ותפילין.
אמנם ה"אליהו רבא" מפקפק בעיקר היתר זה להפסיק באמצע התפלה, דאף דתפלה דרבנן אפשר דהעמידו חכמים דבריהם אפי' במקום עשה דאורייתא לבטלה בשב ואל תעשה. וכן דעת הגאון יעב"ץ בסידורו.
ולי נראה, דאם עומד בשומע תפלה, דלכ"ע מותר לעלות לדוכן ולישא כפיו, ואין זה הפסק, דהא בשומע תפלה מותר להוסיף בקשות ולשאול כל צרכיו, בין צרכי יחיד בין צרכי רבים, וברכת כהנים נמי הוי בקשה, שהרי מתפללין שיברך הש"י את ישראל:
וכן כתב הלבוש, דמה"ט כתב הרמב"ם שהכהנים יהיו עיניהם כלפי מטה, כמו שעומדין בתפלה, משום דברכת כהנים הוי נמי תפלה. ומה שעולה לדוכן לא חשיב הפסק, כמש"כ רבנו יונה דהליכה באמצע התפלה לא הוי הפסק.

ה

בס' "בית הלוי" להגרי"ד מבריסק ז"ל כתב, שבברכת כהנים אין אחד מוציא חברו, ולא אמרינן שומע כעונה, משום דבעינן ברכת כהנים בקול רם. וראיתי בס' "חזון איש" שהקשה ע"ז, דכיון שדין שומע כעונה לאו דהוא יוצא בהשמיעה גרידא, משום דהשמיעה נחשבת כאחד ממיני הדיבור, אלא דגם הדיבור של המשמיע מתייחס אל

השומע, וראי' לזה מדיוצאין בשמיעת קריאת המגילה, ואם הא דיוצא הוא משום השמיעה גרידא, א"כ הוי אצל השומע קריאה על פה ולא מתוך המגילה ולא יצא, אלא ע"כ דהדיבור של המשמיע מתייחס אל השומע, והוי כאילו השומע מדבר בקול רם.

ולענ"ד נראה דדברי ה"בית הלוי" נכונים. משום דהא דבעינן בברכת כהנים קול רם, לאו דהוא תנאי בהדיבור שיהא בקו"ר, אלא עיקר הדין דבעינן שיהא כל הקהל שומעים את דיבורו, וזהו דדרשינן בסוטה ד' ל"ח: אמור להם כאדם שאומר לחבירו, ובספרי מפורש כן להדיא:

אמור להם שיהיו כולם שומעים, ובטור סי' קכ"ח משמע דדרשת הספרי עם דרשת הגמ' הוי הכל דבר א', יעו"ש, וכן הוא במרדכי פ"ג דמגילה סי' תתט"ז. וא"כ, נהי דמתיחס הדיבור אל השומע והוי כמדבר בקו"ר, מ"מ הרי אינם שומעים את דיבורו של השומע, ולזה לא מהני כאן שומע כעונה. וזהו כונת ה,בית הלוי" והוא דבר ברור.

ובזה יבואר מש"כ הרמב"ם בפי"ד מה' תפלה הי"ב וז"ל:

אין הכהנים רשאין להוסיף ברכה כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם וגו' לא בקו"ר ולא בלחש שנא' לא תוסיפו על הדבר, עכ"ל, והמ"ב בסי' קכ"ח סי' כ"ז בבה"ל שם הקשה, דלמה עובר בבל תוסיף כשהוסיף ברכה בלחש, הא ודאי דאינו עובר אלא כשעשה עם כל התנאים המעכבים בנ"כ, והרי בעינן בקו"ר מן התורה, ומסתמא זה מעכב ככל שאר הדברים דבעינן בנ"כ שמעכבים, כמו שכתבו הפוסקים. ולפי הנ"ל ניחא שפיר, דנהי דכל הדברים שנאמרו בנ"כ הם מעכבים, היינו דוקא דברים שהם תנאים בגוף הנ"כ, כגון עמידה לשון הקודש, נשיאת כפים. אבל קו"ר הרי נתבאר דאינו תנאי בגוף הדיבור, אלא דבעינן שיהיו כל הקהל שומעים, ואין זה אלא מצוה לכתחילה, אבל אינו מעכב בדיעבד. וראי' לזה, דהא ביהכ"נ שכולה כהנים כולם עולים לדוכן ומברכים לאחיהם שבצפון ושבדרום, אף שאין שום איש ששומע להם, הרי להדיא דזה אינו מעכב. וע"כ שפיר כתב הרמב"ם דגם בלחש עוברים בבל תוסיף אם מוסיף ברכה.

1

בירושלמי פ"ד דברכות איתא, שאין נשיאת כפים אלא ביום, משום דאיתקש ברכה לשירות, מה שירות אינו אלא ביום אף ברכה אינו אלא ביום. והביאו הרא"ש והר"ן שילהי יומא. וב"הגהות מיימון" פ"ג מה' תפלה האריך בזה. וכן פסק הרמ"א בסי' תרכ"ג. וכן היא מסקנת האחרונים [דלא כהמהרי"ל, הביאו הד"מ שם]. וכתב הפמ"ג, דאפי' בין השמשות ג"כ אין נ"כ, דאיתקש לשירות ובשירות בעינן דוקא יום ברור. ובמ"ב שם בשעה"צ העיר בזה, דהנה ידוע שיש תרי בין השמשות, אחד ביה"ש דר' יהודה וא'

ביה"ש דר' יוסי, ונהי דאנו מחמירין לנהוג כר' יהודה לענין שבת וכמה דברים, היינו לחומרא, אבל בזה, שיש בלא"ה דעת ר"ת וסייעתו דעד לערך חצי שעה קודם צאת הכוכבים אנו חושבין אותו ליום, אפשר שיש להקל בזה לענין נשיאת כפים דנחשבהו ליום. וצ"ע.

ולענ"ד נראה, דאם יצויר באופן שנדע בודאי ששוב לא נשאר עד הלילה כ"א זמן מועט שאין בו שהות כדי לגמור כל הברכת כהנים, הרי ברור שאסור להתחיל בברכת כהנים, משום שעובר על בל תגרע דהרי יחסר קצת מברכת כהנים, וכדאיתא בר"ה ד' כ"ח לענין בל תוסיף, וה"ה לענין בל תגרע. וא"כ, בין השמשות דהספק הוא על כל רגע ורגע בפ"ע אם הוא יום או לילה, הרי אפשר דרגע זו היא יום ורגע השני' תהי' לילה, וא"כ אסור להתחיל בברכת כהנים משום חשש לאו דבל תגרע, דשמא עכשיו אכתי יום הוא ותיכף אח"כ יהי' לילה ולא יספיק לגמור כל ברכת כהנים ונמצא דעובר על בל תגרע.

אך אכתי יש לדון בזה. דהנה בזבחים ד' פ' תנן:

הניתנין במתן ד' שנתערבו בניתנין במתן א' ר"א אומר ינתנו במתן ד' ר' יהושע אומר ינתנו במתן א' א"ל ר"א הרי הוא עובר על בל תגרע א"ל ר' יהושע ה"ה עובר על בל תוסיף א"ל ר"א לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו א"ל ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד א"ר יהושע כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית בידך מעשה. והקשה הטו"א בר"ה ד' כ"ח, להאי טעמא בתרא, דטעמא דר"י דאף דבאמת איכא בל תגרע או בל תוסיף מ"מ שב ואל תעשה עדיף ויתן במתן א', וקשה, דאם באמת איכא לאו דבל תגרע א"כ לא יזרוק כלל ולא יצטרך לעבור על לאו דבל תגרע. והנה, מדברי התוס' בר"ה שם משמע, דטעמא בתרא אינו טעם בפ"ע, אלא הוא תוספת ביאור, דאפי' אם נימא דאיכא בל תגרע או בל תוסיף מ"מ שוא"ת עדיף ויתן במתן א', ואם הי' באמת כן אז הי' קשה כנ"ל דלא יזרוק כלל, אבל האמת אינו כן, דליכא בזה לא בל תוסיף ולא בל תגרע, כנ"ל, משום דלא נאמר בל תוסיף ובל תגרע אלא כשהוא בעצמו. אך בירושלמי פ"ג דפסחים ה"ג הובא שם המשא ומתן שבין ר"א ור' יהושע בגירסא אחרת, ולא נזכר שם כלום הטעם הראשון דלא נאמר בל תגרע ובל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, רק הטעם השני דשוא"ת עדיף, והלכך יתן במתן א'. משמע מזה דבאמת איכא בזה בל תגרע. וכן תניא להדיא בספרי פ' ראה:

לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו מכאן אמרו הניתנין במתנה א' שנתערבו בניתנין במתן ד' ינתנו במתן א'. הרי להדיא דבאמת איכא בזה בל תוסיף ובל תגרע אלא דשוא"ת עדיף. וא"כ שוב יקשה הקושיא הנ"ל דלא יזרוק כלל ולא יעבור על בל תגרע.

והי' נראה להכריח מזה, דהלאו דבל תגרע אינו עובר על התחלת המצוה, אלא על הגירעון דלאח"כ, וע"כ כאן בשעת התחלת הזריקה כיון דאכתי ליכא בל תגרע שרי להתחיל בזריקה, ולאחר שהתחיל בזריקה הרי שוב הוי אנוס על הגרעון, דהרי אין יכול לבטל למפרע הזריקה שכבר זרק וגם אי אפשר לו לגמור כל הזריקה מפני בל תוסיף של דמים השניים, וע"כ שוא"ת עדיף לעבור על בל תגרע בלי מעשה. ולפ"ז, בנ"ד, בנ"כ בין השמשות, נמי נראה דשרי להתחיל בברכת כהנים, ואם אח"כ לא יוכל לגמור אז יש לו דין אונס ע"ז ופטור מבל תגרע. ומ"מ לדינא אכתי צ"ע בזה.

ז

בס' "חרדים" כתב, דהמצות עשה של ברכת כהנים הוי נמי על ישראל להתברך מן הכהנים. והריטב"א בסוכה ד' ל"א כתב, דהמצוה אינה אלא על הכהנים לבד.

ואני מצאתי ראי' לדברי ה"חרדים" בספר "המקצועות", הובא בפי' הראב"ד למס' תמיד פ"ז מ"ב, כתב וז"ל:

היכא דאיכא נדה בביתא דכהן אסור לי' למיסק לדוכן כל אימת דאיתא בנדתה דחייש דלמא נגע במידי דנגעה היא ואתי לאטמויי דאמר ר' יודן כל כהן שנושא את כפיו ואמו או אשתו או בתו טמאה ונכנס הוא באותו בית שנדה לשם הרי תפלתו על ישראל תועבה ואף וכו' ולא עוד אלא שאינו מוציא את ישראל ידי חובתן ועליו הכתוב אומר ובפרישכם כפיכם אעלים עיני מכם. עכ"ל [אינו ידוע מקור המימרא, אולי באיזה מדרש]. הנה מלישנא ד"ולא עוד אלא שאינו מוציא את ישראל ידי חובתן" משמע כה"חרדים" דאיכא חובה על ישראל להתברך מן הכהנים.

מחניך קדוש

א

ברכות ד' כ"ד: בכל מקום מותר להרהר בד"ת חוץ מבית המרחץ ובה"כ ואפי' במהלך כדתניא הי' מהלך במבואות המטונפות לא יקרא ק"ש ולא עוד אלא שאם הי' קורא ובא פוסק.

ראיתי בס' "יד אליהו" להגר"א מקאליש ז"ל שכתב, לענין איש אחד שנאסר בבית אסורים במקום המטונף, שמותר לו לקרות ק"ש, משום דאתי עשה דק"ש דהוי עשה

דרבים ודחי עשה דיחיד דוהי' מחניך קדוש, וכדאיתא במ"ק לענין אבילות ברגל דאינו נוהג משום דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד. ועוד כתב, דאפשר דבכה"ג ליכא כלל להעשה דמחניך קדוש, דהא לא אסרה התורה שלא לקרות ק"ש במקום המטונף, אלא עיקר המצוה להיות מחניך, היינו מקום שקורין דברי קדושה וק"ש, קדוש וטהור, וא"כ עיקר המצוה אינה אלא אם אפשר לקיימה, אבל במקום דלא אפשר לקיימה ליכא חיובא כלל, ודמיא להא דאיתא בשו"ע או"ח סי' י"ג לענין מצות ציצית. יעו"ש.

ולענ"ד נראה דשתי הסברות מופרכות הן לגמרי, דלפ"ד יקשה, למה אסור להרהר ולקרות בד"ת במקום המטונף אפי' במהלך, הא מצות לימוד התורה היא מצוה חיובית על כל רגע ורגע, כמש"כ הגר"א בשנו"א במס' פאה בשם הירושלמי, ולא שייך בה תשלומין, וא"כ נמצא שבאותו הזמן שמהלך במקום המטונף אי אפשר כלל לקיים המצוה דמחניך קדוש לענין לימוד התורה. וגם למה לא נימא דאתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד. וע"כ מוכח מזה דמחניך קדוש היינו איסור, שהתורה אסרה לומר דברי קדושה במקום המטונף, ולא שייך בזה עשה דרבים דוחה עשה דיחיד, דזהו מה שאסרה התורה.

ב

בשבת ד' מ' מבואר, דמותר לומר ד"ת בבית המרחץ ובביה"כ לאפרושי מאיסורא אפי' בלשון הוראה.

ויש לעיין בזה, אי ההיתר הוא משום דלאפרושי מאיסורא לא מיקרי לימוד התורה ואין בזה משום מחניך קדוש, או דגם זה מיקרי לימוד התורה, אלא דככה קבלו חז"ל דמשום אפרושי מאיסורא הותר האיסור דמחניך קדוש. ונפ"מ בזה לענין אי ספק לו אם חבירו רוצה לעשות איסור אי מותר להורות לו שלא יעשה, דאם ההיתר הוא משום דלצורך אפרושי מאיסורא הותר האיסור דמחניך קדוש, בכה"ג, דהוי ספק לו אם יש כאן צורך אפרושי מאיסורא, הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא:

אבל אם נימא דלאפרושי מאיסורא לא מיקרי לימוד התורה ואין בזה משום מחניך קדוש, גם בכה"ג מותר, כיון דמכוון בהוראתו לאפרושי מאיסורא ולא לשם לימוד.

ומצאתי פתרון לספק זה, ממה שכתב בס' חסידים, הביאו המג"א להלכה באו"ח סי' פ"ה, דאם נכנס בלבו הרהור עבירה בהיותו בבית המרחץ ובביה"כ, דמותר להרהר שם בד"ת כדי להנצל בזה מההרהור עבירה, משום דהוי כאפרושי מאיסורא דמותר. ואם נימא דההיתר הוא משום דלאפרושי מאיסורא לא מיקרי לימוד התורה, א"כ בכה"ג, נהי דנגרם עי"ז הצלת עבירה, מ"מ למה מותר להרהר בד"ת, הא הוי לימוד התורה ממש.

וע"כ מוכח מזה, דבמקום צורך אפרושי מאיסורא הותר האיסור דמחניך קדוש. ונמצא לפ"ז בנידון הנ"ל, לענין אי ספק לו אם חבירו יעשה איסור, אסור להורות לו, דהוי ספיקא דאורייתא ולחומרא.

ג

הנה, לענין אם מותר לקיים מצות במקומות המטונפות, בביה"כ ובביה"מ, אם יש בזה משום מחניך קדוש, עיין במ"ב סי' תקפ"ח בבה"ל שם שנסתפק בזה, ובשם "מטה אפרים" כתב, שאסור לקיים מצות תקיעת שופר במקום שאינו נקי.

והנה, דעת האגור, הובא בב"י סי' מ"ז, דגם מעשה המצות נקרא לימוד, וע"כ כתב דגם כשנכנס לביה"כ ולביה"מ לא הוי הפסק לענין ברכת התורה, משום דגם שם איכא דינים איך להתנהג למעשה ומעשה הוי לימוד. והא דלא צריך ברכת התורה לפני מעשה המצות, משום דלשיטתו אזיל, דעל הרהור ד"ת לבד לא צריך ברכת התורה. כן כתב שם בביאור הגר"א. ולפ"ז, דמעשה המצות הוי לימוד התורה, ודאי דאסור במקום שאינו נקי משום מחניך קדוש ומן התורה.

אך בביאור הגר"א שם חולק עליו, דמעשה לא מיקרי לימוד, מטעם דאינו מכוון ללימוד. אך טעם זה לא מספיק אלא לענין חיוב ברה"ת, דלא מיקרי לימוד התורה כיון שאינו מכוין ללימוד, אבל לענין מחניך קדוש נראה דגם הגר"א מודה בזה דאסור, כיון דיש כאן במציאות הרהור ד"ת וקדושה.

קדושת בית הכנסת

מגילה ד' כ"כ:

אי איצטריך לי' לאינש למיקרי גברא מבי כנישתא אי צורבא מרבנן הוא לימא הילכתא ואי תנא הוא לימא מתני' ואי קרא הוא לימא פסוקא.

ובמ"ב סי' קנ"א כתב, דזה ההיתר, ללמוד מעט בביהב"נ, לא מהני אלא היכא דלית לי' עצה אחרת, שהוא מוכרח ליכנס בביהכ"נ למיקרי גברא:

אבל מי שרוצה ליכנס לביהכ"נ מפני הגשמים, לא מהני מה שילמוד מעט, דהרי יש לו עצה אחרת ליכנס בבית אחר. וראיתו מהא דאיתא כאן בגמ':

רבינא ורב אדא בר מתנה הוו קיימי ושאלי שאילתא מרבא אתא זילחא דמיטרא עיילי לבי כנישתא אמרי האי דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא אלא משום דשמעתא בעי צילותא, ולכאורה ל"ל הטעם הזה, הלא בלא"ה יהי' מותר דהרי נכנסו ללמוד תורה. אלא ודאי משמע דכאן לא מהני זה, דיכול ליכנס לבית של חול.

ולענ"ד נראה שאין מזה ראי' כלל. דשאני התם שכבר עסקו בתורה חוץ לביהכ"נ, וע"כ לא מהני מה שילמדו גם אח"כ בהכנסם לביהכ"נ, כיון שכבר היו עסוקים בלימוד חוץ לביהכ"נ מוכחא מילתא דמשום גשמים הוא שנכנסו לביהכ"נ:

משא"כ מי שלא התחיל עדיין ללמוד חוץ לביהכ"נ, אלא דעתה מפני הגשמים רוצה ליכנס לביהכ"נ ע"מ ללמוד שם, ודאי דמותר, אף שיכול לכנס לבית של חול, כיון דכניסתו לביהכ"נ לא מוכחא כלל דמשום גשמים הוא, אלא מפני הלימוד שרוצה ללמוד שם הוא שנכנס.

ציצית

א

רמב"ם פ"א מה' ציצית ה"ו:

כיצד עושין את הציצית וכו' ויהי' א' משמונה החוטים חוט תכלת והשבעה לבנים.

והשיג הראב"ד:

טעות הוא זה אלא השנים של תכלת והששה לבן. עכ"ל. וטעמו של הרמב"ם כתב בתשובה לחכמי לוניל, מדכתיב "פתיל תכלת", פתיל משמע חד.

ונראה דגם הראב"ד מודה בזה דפתיל משמע חד, אלא דהרמב"ם והראב"ד לשיטתם אזלי.

דהנה דעת הרמב"ם מבואר שם דסבר דעיקר מצות תכלת היא דוקא בכריכה על הענף של חוטי לבן, כדכתיב:

"ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת", וזהו כל מצותה לכרוך התכלת על הציצית:

וע"כ כתב שם הרמב"ם דלא יתכן דינא דהלבן אינו מעכב התכלת אלא כשכרך התכלת על הלבן ואח"כ נפסק הלבן, אבל אם בתחילה לא עשה אלא תכלת לחודא, פסול, דאין כאן כריכה על הלבן, וכמו שביאר הכ"מ:

ומפני זה כתב נמי הרמב"ם בהל' ז' שם, דכל הכריכות של החוליות עושין מהתכלת לחודא חוץ מכריכה ראשונה, משום דבעינן סמוך לכנף מינה, וכריכה אחרונה, משום מעלין בקודש ולא מורידין, וכמו שכתב בתשובה לחכמי לוניל. וא"כ, מדכתבה התורה "פתיל תכלת" דמשמע חד, ע"כ הכוונה חוט של כריכה א' משמונה הכפולים, דהיינו חצי חוט שלם, כיון דעיקר הצורך להתכלת אינו אלא מפני הכריכה.

אבל הראב"ד לשיטתי', שהשיג שם על הרמב"ם, שכתב דכל הכריכות עושין מהתכלת וז"ל:

זה הסדר אין לו שורש ולא ענף ולמה יותר בתכלת מבלבן שהוא מין כנף וממנו מתחיל ובו מסיים ובכריכותיו הוא ממעט אין זה כי אם שגיון גדול וכו'. ומסקנתו דרוב הכריכות עושין מהלבן ולא מהתכלת. הרי משמע דפליג בזה על הרמב"ם וסבר דמצות תכלת אינה תלויה כלל בכריכה, ומה דכתיב "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת" ביאר הראב"ד בהשגתו בפ"ב ה"ח דהכוונה היא דלעולם התכלת יבוא על ציצית הכנף, כלומר שיהא התכלת אחרון בו, דמצוה להקדים לבן לתכלת ולשיטתו דלא בעינן כריכה בתכלת, מדכתבה התורה "פתיל תכלת" דמשמע חד, סתמא משמע דהיינו חוט שלם א' מארבעה החוטין השלמים.

ב

מנחות ד' ל"ט: רב ורבה בר בר חנה הוו יתבי חליף ואזיל ההוא גברא דמיכסי גלימא דכולא תכלתא ורמי לי' תכלתא וגדילא מיגדיל אמר רב יאי גלימא ולא יאי תכלתא רבה בב"ח אמר יאי גלימא ויאי תכלתא במאי קמיפלגי רבה בב"ח סבר כתיב גדיל וכתיב פתיל או גדיל או פתיל ורב סבר לעולם פתיל בעינן וההיא גדילים למנינא הוא דאתא גדיל שנים גדילים ארבעה פתיל עשה גדיל ופותליהו מתוכו. והקשו התוס', דל"ל פתיל, הא מציצית נפקא, כדדרשינן לקמן אין ציצית אלא ענף, וכה"א ויקחני בציצית ראשי: ועוד, דבספרי דריש:

ועשו להם ציצית שומע אני יעשה כולה גדילים ת"ל ציצית הא כיצד כדי שתהא גדיל יוצאת מן הכנף וציצית מן הגדיל, הרי להדיא דבעינן גדיל ופתיל, וקשיא מהא ברייתא לרבה בב"ח, וקשה נמי לרב, דדריש לי' הכא מפתיל והתם דריש לי' מציצית. ועוד הקשו, דלמה קאמר הגמ' אליבא דרב דגדילים למנינא הוא דאתא, הא לרב לגופי' איצטריך, למימר דתרווייהו בעינן גדיל ופתיל.

ולענ"ד הי' נראה לומר פירוש אחר בזו הסוגיא, אליבא דהרמב"ם שסובר דעיקר מצות תכלת היא דוקא בכריכה על הענף. דבאמת הכל מודים דלענין לבן לעולם בעינן תרוייהו גדיל ופתיל, כדנפקא לן לקמן מציצית אין ציצית אלא ענף וכתיב גדילים, וכדתניא בברייתא דספרי הנ"ל. וכל פלוגתתן אינו אלא לענין תכלת, דההוא גברא דרמי לי' תכלתא וגדילא מיגדל היינו שהתכלת שלו הי' כולו גדיל ולא הי' בה ענף כלל, אבל בלבן הי' בהם ענף, ופליגי בתכלת, כיון דכל מצותה בכריכה, אי בעינן בה נמי ענף, דרבה בב"ח סבר כתיב גדיל וכתיב פתיל תכלת או גדיל או פתיל, היינו אם ירצה יעשה נמי פתיל או לא יעשה פתיל כלל, דגדילים אשמעינן דלא בעינן בתכלת פתיל, דגדילים

קאי נמי אתכלת ופתיל אשמעינן דאם עשה בתכלת ענף דכשר, דהו"א כיון דעיקר מצות תכלת היא בכריכה, דבעינן דוקא שיהא כל התכלת כרוך על הלבן ולא יהא בה ענף כלל: ורב סבר לעולם פתיל בעינן. והשתא קשה לרב, גדילים דקאי נמי אתכלת ל"ל. דליכא למימר דלגופי' איצטריך, לאשמעינן דבעינן בתכלת גדיל, דזה נפקא לן מקרא דונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, דהתכלת יהא כרוך על ציצית הכנף. וע"כ מתרץ הגמ' דגדילים למנינא הוא דאתא, גדיל שנים גדילים ארבעה, דקאי נמי אתכלת. והא דמשמע מהרמב"ם והפוסקים דלא בעינן בתכלת ענף, משום דפסקינן הלכתא בזה כרבה בב"ח.

ג

מנחות ד' ל"ח: דתניא מצוה להקדים לבן לתכלת ואם הקדים תכלת ללבן יצא אלא שחיסר מצוה מאי חיסר מצוה אילימא חיסר מצוה דלבן וקיים מצוה דתכלת וכו'. והקשו התוס':

תימה דאיפכא הו"ל למימר דמצות לבן עבד אבל מצות תכלת הנעשית שלא כהלכה חיסר.

לענ"ד איני מבין דבריהם, דאדרבה הרי בתכלת אין שום דין שצריך להיות מאוחר, רק עיקר הדין הוא בהלבן שצריך להקדימו, דהכנף מין כנף כתיב ברישא, וא"כ שפיר קאמר הגמ' דאם הקדים תכלת ללבן הוי חיסר מצוה דלבן דנעשה שלא כהלכה, משא"כ בתכלת שפיר קיים המצוה.

ד

שם: לא נצרכה אלא לטלית שכולה תכלת דמצוה לאקדומי תכלת ברישא דהכנף מין כנף ואי אקדים לבן ברישא לית לן בה אמר רבא מידי ציבעא קא גרים. עיין פרש"י ותוס'. ולדבריהם בטלית שכולה תכלת לא מיקרי התכלת מין כנף כלל, אלא דוקא לבן.

אך מדברי הראב"ד בפ"ב מה' ציצית ה"ח משמע, דבאמת התכלת הוא דמיקרי מין כנף בטלית של תכלת ורק לענין אקדומי גרידא הוא דאמרינן "מידי ציבעא קגרים", דאף דהתכלת הוי מין כנף, מ"מ אין להקדימו ללבן, דגזה"כ הוא "על ציצית הכנף פתיל תכלת", כלומר שיהא התכלת אחרון בו.

ונפ"מ בזה, למ"ד דהתכלת והלבן מעכבין זא"ז, דכתיב הכנף מין כנף וכתיב פתיל תכלת ואמר רחמנא וראיתם עד דאיכא תרווייהו, - דבטלית של תכלת אם הטיל בה רק תכלת לחודא שפיר יוצא בזה, משום דבהתכלת מתקיים בו תרווייהו:

"פתיל תכלת" וגם הוי "מין כנף".

ה

רמב"ם פ"ב מה' ציצית:

תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כפתוך שבכחול וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין השמש, והתכלת האמורה בציצית צריך שתהי' צביעתה צביעה ידועה שעומדת ביופיה ולא תשתנה וכל שלא נצבע באותה צביעה פסול לציצית אע"פ שהוא כעין הרקיע, כיצד צובעין תכלת של ציצית וכו' ואח"כ מביאין דם חלזון וכו'. עכ"ל.

הנה מבואר, שהרמב"ם מחלק בין תכלת של בגדי כהונה לתכלת של ציצית. דתכלת של ציצית צריכה דוקא צביעה העומדת ביופי' שלא תשתנה, והיינו דוקא בדם חלזון: אבל לתכלת של בגדי כהונה לא צריך רק שתהא צבועה כעין הרקיע, ולפיכך לא צריך דם חלזון. ובזה ניחא מה דבהל' כלי-המקדש פ"ח הי"ג גבי בגדי כהונה לא הזכיר שם שצריך דם חלזון. ונסתלקה בזה קושית ה,משנה למלך" שם.

ו

סנהדרין פ"ח, גבי זקן ממרא:

אמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע ואנו אין לנו אלא תפילין, ופריך:

והאיכא ציצית, פי' אם הוסיף על החוטין. ומשני:

אי קשר עליון לאו דאורייתא האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי ואי הוי דאורייתא גרוע ועומד הוא.

והקשו התוס' בריש פ' התכלת:

למה לא מוקי לה בהטיל למוטלת, דכבר היו בה ד' ציציות והטיל בה עוד ד' ציציות אחרות, דעובר בבל תוסיף, כדאיתא במנחות ד' מ', ובכה"ג הוי שפיר אם הוסיף גורע. ותירצו, דדלמא לא מיפסלא בכך אע"ג דעובר בבל תוסיף. וכן היא גם דעת הראב"ד בפ"א מה' ציצית הט"ו, דהטיל למוטלת כשרה, משום דהאי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי, דומיא דהוספת חוטין דאמרינן הכי.

אבל דעת הרמב"ם שם, דהטיל למוטלת פסולה. וטעמו, דדוקא בהוספת חוטין הוא דאמרינן האי לחודי' קאי וכו', כיון דלא הוסיף ציצית שלמה אלא חוטין הרי אין כאן תוספת בהטלית אלא בהציצית, וכיון דהחוטין קאי לחודי' הלכך אין כאן תוספת בגוף הציצית:

משא"כ בהטיל למוטלת, שהוסיף ציציות שלמות, נהי דקאי לחודי' ואינם שייכים עם הציציות דמעיקרא, מ"מ הרי יש כאן תוספת בהטלית, וטלית שיש בה יותר מד' ציציות

פסולה ובחי' הגרעק"א על או"ח בהל' ציצית נדחק בטעמו של הרמב"ם. והדבר פשוט כמש"כ]. ולדעת הרמב"ם יקשה קושית התוס':
למה לא מוקי לה הגמ' בסנהדרין בהטיל למוטלת דפסולה והוי אם הוסיף גורע,
ולענ"ד נראה, דהטיל למוטלת לא מיקרי פירושו מדברי סופרים, דהרי המנין של ד' ציציות לא ילפינן משום דרשה, אלא ממשמעות דקרא, דציצית אחד על כנף אחד אמר רחמנא, כמש"כ התוס' שם. וע"כ אינו מתחייב בזה משום זקן ממרא. שוב מצאתי בחי' הגרעק"א על או"ח הל' ציצית שתירץ כן.
וממו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א שמעתי שאמר בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל בדעת הרמב"ם, דהא דהטיל למוטלת פסולה אינו משום התוספת, דבאמת גם הרמב"ם מודה בזה דאמרינן האי לחודי' קאי, אלא הפסול הוא, משום דכיון דכל ציצית וציצית יכולה להיות קודש, דהיינו שהמצוה תתקיים על ידה, וגם יכולה להיות חול והמצות ציצית תתקיים ע"י ציציות הנשארים, נמצא דהציצית מעורב בהן קודש וחול, ולפיכך פסולין, דאין בהן דין ציצית. וא"כ זה לא מיקרי "ואם הוסיף גורע", דאין הפסול מחמת התוספת, ואינו מתחייב בזה משום זקן ממרא.

ז

מנחות ד' מ': שמא יקרע סדינו בתוך ג' ויתפרנו והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי. פרש"י:
ויתפרנו בחוטי פשתן ויניח סוף החוטין התלוין שם לציצית והו"ל תעשה ולא מן העשוי. והקשו התוס', דל"ל להאי טעמא תיפ"ל משום דבעינן טוויי' או תלי' לשמה. עוד כתבו, דלא שייך בזה תעשה ולא מן העשוי, לפ"מ דסבר רב בפ"ק דסוכה דתלאן ואח"כ פסק ראשי חוטין שלהן כשרים דזו היא עשייתן, וכן הדלה עלי' את הגפן ואת הדלעת, דקציצתן זו היא עשייתן, ה"נ מה דעביד אח"כ היינו העשייה.
ולענ"ד נראה, דהא דבעינן עשיית הציצית לשמה דוקא בשעת תלי', הוא באמת משום הך טעמא גופא דתעשה ולא מן העשוי, דבלא זה הי' שפיר אפשר לעשות הציצית שיהיו לשמה ע"י העשיות דלאח"כ שלאחר התלי', כגון עשיית הקשרים והחוליות דמעכבי בציצית, והי' שפיר חל ע"י הדין לשמה בהציצית משא"כ השתא דבעינן תעשה ולא מן העשוי, לא מהני מה שאח"כ נעשים לשמה, כיון דבשעת עשייה ראשונה, דהיינו תלי', לא היו לשמה ולא חל בהו אז דין ציצית, ממילא דאח"כ הוו להו תעשה ולא מן העשוי ופסולין. והשתא ניחא מה דנקט רש"י טעמא דתעשה ולא מן העשוי, דאי משום תלי' לשמה הי' שפיר אפשר לעשות שיהיו לשמה ע"י העשיות דלאח"כ,

ומה שהקשו מהא דרב בפ"ק דסוכה דתלאן ואח"כ פסק ראשי החוטין דכשרים דקציצתן זו היא עשייתן וכן הדלה את הגפן וכו', נראה דלא דמי להכא. דשאני התם, דכל זמן שלא פסק ראשי החוטין אין כאן עדיין תליית חוטי ציצית, דאינם אלא חוט אחד, וע"י פסיקת ראשי החוטין הוא דנעשים חוטי ציצית, ונמצא דהשתא הוא דהוי תליית החוטין:

וכן הדלה עלי' את הגפן והדלעת, כל זמן שהם מחוברים לא חשיבי עדיין סכך סוכה, כיון דמחוברים הם ולא בטילי להסוכה. וכן כתב הריטב"א שם, דהא דמחובר פסול אין זה פסול בגופו, אלא מטעם דלא נעשה בהם שום עשייה לשם סכך, וע"י קציצתן הוא דנעשים סכך, ונמצא דקציצתן זו היא עשייתן. משא"כ הכא כשהניח חוטי התפירה לציצית הרי כבר יש כאן תליית חוטי ציצית, שהם משום לבן, ואח"כ כשעושה מהם ציצית הו"ל תעשה ולא מן העשוי. אך אכתי צ"ע, מהא דאיתא שם בסוף הסוגיא, לחד לישנא, גבי הדס שהיו ענביו מרובין מעליו, דאם עבר וליקטן דכשר אף שלולב צריך אגד, מטעם דלקיטתן זו היא עשייתן, ולא מיקרי תעשה ולא מן העשוי. ושם לא שייך חילוק זה, דכבר הי' עליו שם הדס מקודם אף בעוד שהיו ענביו עליו, אלא שהי' פסול מטעם מנומר ולא הוי הדר. וצ"ע.

הנה, בהא דרב מכשיר בתלאן ואח"כ פסק ראשי החוטין וכן בהדלה עלי' את הגפן וכו', אין הלכה כוותי', אלא כשמואל ולוי דפליגי התם עלי' ופסלי. וכן פסק הרמב"ם בפ"א מה' ציצית הי"ד וז"ל שם:

תלה החוטין בין ב' כנפים מזו לזו וקשר כנף זה כהלכתה וכנף זה כהלכתה ואח"כ חתכן באמצע פסול שהרי בעת שקשרן היו פסולין לפי ששתי הכנפים מעורות זב"ז בחוטין שביניהם ובשעה שפסקן נעשו ב' ציציות נמצא עושה מן העשוי. עכ"ל. אך קשה, דמשמע דוקא בתלה החוטין בב' כנפים הוא דפסלינן משום תעשה ולא מן העשוי, אבל אם תלאן בכנף א' ואח"כ פסק ראשי החוטין דכשרה, וצ"ע, דמ"ש זמ"ז. וכבר עמד בזה הכ"מ, ותירץ, דהרמב"ם מפרש הא דאמרו בגמ' תלאן ואח"כ פסק ראשי החוטין היינו הטיל בב' כנפים, והרמב"ם דרכו לכתוב רק הדין השנוי בגמ', ולכך כתב רק הדין תלה החוטין בב' כנפים, ומיני' נשמע להיכא דלא תלה אלא בכנף א' ואח"כ פסק ראשי החוטין דהוי נמי מן העשוי ופסול.

ולענ"ד נראה, דהרמב"ם מחלק בזה בין הטיל לב' כנפים, לבין הטיל לכנף א'. דדוקא בהטיל לב' כנפים, דכבר יש כאן ציצית גמורה, אלא שעשויה בפסול, שהטילה על ב' כנפים, דקודם שפסקן ב' הציציות חשובות אחת ומוטלת על ב' כנפים, ולכך כשפסקן אח"כ לא שייך בזה פסיקתן זו היא עשייתן, דכבר הי' ציצית מעיקרא. וכן בהדלה עלי'

את הגפן והדלעת שפסק דפסולה, ג"כ לא שייך בזה קציצתן זו היא עשייתן, דכבר הי' סכך קודם הקציצה אלא דהי' בפסול [דלא כסברה הנ"ל שכתבנו, אלא דבמחובר ג"כ חל עלה שם סכך אלא דפסולה]. משא"כ בתלה בכנף א' ולא פסק ראשי החוטין, דכל זמן שלא פסק ראשי החוטין אין כאן עדיין ציצית כלל, ובפסיקתן דלאח"כ הוא דנעשים ציצית, בזה שפיר אמרינן דפסיקתן זו היא עשייתן, וכולהו מודו בזה.

ח

כתב המרדכי בהל' ציצית, וכן פסק בשו"ע סי' י"א:

בטווית החוטין צריך שיוציא בפיו בתחילת הטווי' שהוא עושה כן לשם ציצית ואם אמר לאשה טווי לי ציצית לטלית תו לא צריד.

ובמ"ב בבה"ל הביא בשם מהר"מ בנעט, דצריך ג"כ שתהא להאשה מחשבה לשמה, דאל"כ מאי מהני אמירת האחרים, שעי"ז לא נקרא לשמה אם באמת אין מחשבתה לשמה. ומה שכתב המרדכי:

"ותו לא צריך", ר"ל שאין ישראל המצוה צריך יותר, לא דיבור ולא מחשבה, אבל האשה עכ"פ צריכה בתחילתה מחשבה לשמה.

ולענ"ד אינו נראה כן, דלישנא "ותו לא צריך" לא משמע כדבריו. ולפלא על המ"ב, דלמה לא הביא להלכה את דברי הגר"א, שכתב כאן להדיא, דמשום שאמר להאשה טווי לי ציצית לטלית תו לא צריך להאשה מחשבה לשמה, דבכה"ג אמרינן סתמא לשמה קאי.

ט

מנחות ד' מ"א: איתמר רב אמר אין מתירין מבגד לבגד ושמואל אמר מתירין מבגד לבגד. וכתבו התוס', דשמואל דאמר מתירין אע"ג דקסבר חובת טלית היא, דהא מחייב לעיל כלי קופסא בציצית, מ"מ כיון דאין לו אלא כדי טלית אחת טוב שיתן באותה שהוא חפץ להתעטף בה.

לענ"ד אינו מובן, נהי דטוב ליתן הציצית בהטלית שמתעטף בה, - זהו רק לכתחילה, אבל כאן, שהציצית כבר קשורים בהבגד אחר, איך מותר להתירם מהבגד וליתנם בבגד אחר, הא בעת שמתירם עד שקושרם בהבגד האחר הרי הוא מבטל באותו הזמן מצות ציצית לגמרי משני הבגדים, ונמצא שעובר על עשה דציצית, דהא קסבר חובת טלית היא. ואין לתרץ דמיירי שמפקיר הטלית על אותו הזמן, דנפטר מציצית דא"כ מ"ט דרב דאמר אין מתירין, כיון דנפטר הבגד מציצית. וצ"ע.

י

במ"ב סי' י"א סעי' ו' כתב שם בבה"ל:

,נסתפקתי, במי שגזל חוטי ציצית מחבירו ואחר שהטילם בבגדו שילם לו עבורם, אם מחויב לחזור ולהתירם. מי נימא כיון דכתיב ועשו להם משלהם בעינן שבעת העשייה יהי' שלו, או תיגלי מילתא למפרע. וצע"ג". עכ"ל.

ולענ"ד הדבר פשוט דלא שייך כאן תיגלי מילתא למפרע, כיון שבעת העשייה היו פסולים הוי לי' תעשה ולא מן העשוי.

אך נראה, דאם גזל טלית של חבירו והטיל בה ציצית ואח"כ חזר ולקחה ממנו, דבזה שפיר הציצית כשרים ולא מיקרי תעשה ולא מן העשוי. משום דהא דבעינן כסותך ולא של אחרים אינו פסול בגוף המצוה, דלא מיקיימא מצות ציצית בכסות של אחרים, דהא כתבו התוס' בחולין ד' ק"י דבטלית שאולה יכול לברך על הציצית, כמו נשים שמברכות על מצות עשה שהזמ"ג. הרי להדיא דכסותך אינו תנאי בגוף המצוה, ושפיר מתקיים המצוה גם בכסות של אחרים, ואינו אלא תנאי בחיובה, דבכסות של אחרים אינו מחויב בציצית. וא"כ, אם הטיל בה ציצית לא מיקרי עשייה בפסול, דשפיר מתקיים בה המצוה. ומשום מצוה הבאה בעבירה נמי לא הוי עשייה בפסול, משום דאינו פסול בגופה אלא בקיום המצוה, ולא שייך זה לדין תעשה ולא מן העשוי.

יח

נסתפקתי, במי שהי' לבוש טלית מצויצת ופשט הטלית ונתנה לחבירו על זמן מועט רק לקיים המצוה ותיכף להחזירה, והי' דעתו תיכף לחזור וללובשה, שלא הסיח דעתו ממנה, אם צריך לברך שנית על הטלית או לא, לפ"מ שפסק הרמ"א דבדעתו לחזור ולהתעטף בה דאינו צריך ברכה. דלכאורה נראה, דהכא בעת שהקנה הטלית עם הציצית לחבירו הרי באותו הזמן שוב אין הבעלים יכול לקיים בה המצוה עד לאחר שיחזירה לו, דאפי' אם נימא דלקיום המצוה אין צריך כסותך ושפיר מתקיימת המצוה גם בטלית שאולה, וכדעת התוס' בחולין ד' ק"י הנ"ל, זהו דוקא לענין הטלית גרידא, אם הטיל בה ציצית משלו, אבל אם גם הציצית שאולים אינה מצוה כלל, כיון דהציצית פסולים, דבעינן ועשו להם משלהם:

וכן כתב בחי' הגרעק"א על או"ח סי' י"ד:

וא"כ הרי בזמן שהקנה הציצית לחבירו הרי יש כאן הפסק בהמצוה וצריך לברך, דומיא דאמרינן בתפילין דאם פשטן אדעתא ליכנס לבהכ"ס, דהוי הפסק לענין ברכה, משום דאסור ליכנס שם בתפילין, והוי הפסק בהמצוה, וכמו שפסק בשו"ע סי' כ"ה. וכן מסתברא לדינא דצריך לברך עליו שנית.

התוס' במנחות ד' מ' כתבו בשם ר"ת, דכלאים בציצית שרי אפי' בזמן דליכא מצוה, דלגמרי התיר הכתוב כלאים בציצית, והלכך שרי אפי' בלילה אע"ג דלאו זמן ציצית היא. וכתבו:
תדע דאמרינן טלית שאולה כל ל' יום פטורה מן הציצית מכאן ואילך חייבת, ומשמע דאפי' של כלאים שרי בה, אע"ג דפטור מדאורייתא:
משום דאין לחלק, כיון דלגבי גברא דהוי דידי' ליכא כלאים הלכך שרי נמי להשואל. וק"ל, דהא מיירי כאן ששאל טלית שאינה מצויצת והשואל הטיל בה ציצית, וא"כ גם לגבי המשאיל נמי הוי כלאים, כיון דהציצית אינם של המשאיל ופסולים לדידי', ונמצא דהוו כלאים שלא במקום מצוה גם להמשאיל. וצע"ג.

יב

מנחות ד' מ"ב: אר"י אר"י וצריך שירחיק מלא קשר גודל ואיצטריך דרב פפא דאמר בתוך ג' אצבעות ואיצטריך דר"י דאי מדר"פ הו"א תוך ג' דלא לירחק טפי וכמה דמקרב מעלי איצטריך דר"י ואי מדר"י הו"א מלא קשר גודל דלא ליקרב טפי וכמה דרחיק מעלי צריכא.
הב"י בסי' י"א הביא בשם הכלבו שכתב וז"ל: אוחז מג' אצבעות על ג' אצבעות שאינו כנף פחות מכן ונוקב שם ונותנן בתוך הנקב. עכ"ל. הנה סובר, דמה שכתוב "ונתנו על ציצית הכנף", "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם", פירושו שיהיו הציצית למעלה על הכנף, ואין נקרא כנף פחות מג' אצבעות, ואם נתנו למטה מג' אצבעות פסול. והקשה הב"י, דהא בהדיא אמרינן בגמ' דכיון שהרחיק מלא קשר גודל כשר,
ונראה, שהכלבו סובר כפי' רבנו גרשום, שפי' בגמ', דמלא קשר גודל היינו קשר השני של גודל, דהיינו כאורך אצבע הגודל, והיינו בתוך ג' אצבעות דקאמר ר"פ, ואידי אידי חד שיעורא הוא, אלא דר"פ אמר שלא להרחיק יותר מזה השיעור ור"י קאמר שלא יקריב יותר מזה השיעור, וזהו הצריכותא שבגמ'. ולפ"ז נמצא דהנקב צריך להיות מכוון על המקום של ג' אצבעות משפת הבגד לא פחות ולא יותר. וזהו דברי הכלבו. וגם הריא"ז סובר כן, הובא בשה"ג בהל' ציצית.

תפילין

א

מנחות ד' ל"ב: והלכתא תפילין לא בעי שירטוט. התוס' בגיטין ד' ו' הקשו:

נהי דליכא הלכה על תפילין שצריכים שירטוט, מ"מ יהיו צריכים שירטוט משום דינא דשתים כותבין שלש אין כותבין בלי שירטוט. ומתוך זה חידשו, דהא דתפילין אין צריכים שירטוט היינו דוקא בין כל שיטה ושיטה, אבל לעולם צריכים שירטוט למעלה מן הצדדין, משום דינא דג' אין כותבין. אך מהרמב"ם משמע שסובר שאין צריכין שירטוט כלל, וישאר עליו קושית התוס'.

ושמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א שתירץ, דבאמת מה שאין כותבין ג' בלי שירטוט הוא משום דאסור לכתוב פסוקים של כתבי הקודש בלי התנאים והדינים של כתבי הקודש, וכן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש בפ"ב דסוטה, יעו"ש, וע"כ זה שייך דוקא על כתיבה בעלמא, לכתוב פסוקים על ניירות ואיגרות שאין להם שום דין כתיבה מיוחדת ואינם רק פסוקים של כתבי הקודש, ולפיכך אסורים לכתוב בלי התנאים של כתבי הקודש, משום דהכתיבה שלהם היא כתיבה של כתבי הקודש:

משא"כ בתפילין, שהדין כתיבה שלהם אינו דין כתיבה של כתבי הקודש, אלא יש להם דין כתיבה בפ"ע, והיינו דין כתיבה של תפילין, ונמצא שההכשר שלהם הוא עם דיני כתיבת תפילין ולא צריך בהם התנאים של כתבי הקודש, ובדין כתיבת תפילין הרי לא נאמר בה דינא דשירטוט.

ב

בדין כתב ע"ג כתב מבואר בב"י סי' ל"ב, דאי כתב עליון אינו כתב, אז כתב התחתון נחשב לכתב, ולא אמרינן דהוי כנמחק, שהרי כתב שם בשם תה"ד וכן הר"י אסכנדרני מצא כן בשם הרא"ש וכן פסק בשו"ע סי' ל"ב סכ"ז דאותיות ותיבות שנמחקו קצת אם רישומן ניכר מותר להעביר עליהם קולמוס להיטיב הכתב ולחדשו ולא הוי שלא כסדרן, משום דכתב התחתון הוא דנחשב לכתב ולא העליון. אך בעיקר הדין כתב ע"ג כתב איכא פלוגתא, דדעת התוס' בגיטין ד' י"ט דכתב ע"ג כתב הכתב העליון אינו כתב, וזהו דקתני שם דהמעביר דיו ע"ג דיו בשבת פטור, רק היכא דהכתב הא' הי' שלא לשמה והכתב הב' עושהו לשמה אז חשיב הכתב העליון כתב, כדאיתא שם בגמ' אבל דעת הרמב"ן והריטב"א שם, דבכל גווני הכתב העליון חשיב כתב, רק גבי שבת גרידא פטור משום דבעינן מלאכת מחשבת, וכן דעת התשב"ץ ח"ג סי' קצ"ג.

ולפי הנ"ל, דאי כתב עליון אינו כתב אז נחשב הכתב התחתון כתב ולא הוי כנמחק, נראה, דאם כתבו ס"ת תפילין ומזוזה לשמה ואח"כ אירע שהעבירו עליהם קולמוס שלא לשמה, דשוב יעבירו עליהם עוד הפעם בקולמוס לשמה ויתכשר ממנ"פ, דאי כתב העליון הוי כתב הרי הכתב השלישי הי' לשמה, ואי כתב עליון אינו כתב אז נחשב הכתב

התחתון כתב ולא הוי כנמחק. אך כל זה בדיו ע"ג דיו, אבל בסיקרא ע"ג דיו, אף אי כתב עליון אינו כתב, מ"מ ודאי דהכתב התחתון לא הוי כתב, מטעם שהסיקרא מכסה אותו והוי כנמחק, וע"כ לא מהני בזה להעביר עוד דיו ע"ג הסיקרא ויתכשר ממנ"פ כנ"ל, דאין כאן ממנ"פ, דהכתב התחתון ודאי הוי כנמחק. וכן פסקו הע"ת והא"ר בסי' ל"ב סעי"ג, ודלא כהמ"ב בבה"ל שם שפקפק ע"ז מטעם דהתחתון והעליון הוי דיו וממנ"פ כשר, דאין כאן ממנ"פ כנ"ל.

צריך להזהר מאד בעת שמתקנים אותיות נפסקים בס"ת, שיעשו התיקון לשמה ע"י דיבור דוקא. דאי יעשו הלשמה רק ע"י מחשבה גרידא, אז יפסל אפי' בדיעבד, כדמשמע מהרמ"א סי' ל"ב סעי"ט דהוי ספיקא דדינא ופסול אפי' בדיעבד. וכן פסקו הפוסקים שם. אך נראה, דאם אירע כן, שיעבירו עליהם עוד הפעם הקולמוס לשמה בדיבור. ואף דזה גופא הוי נמי ספיקא דדינא אם מהני העברת קולמוס לשמה, כדאיתא באה"ע סי' קל"א, אך כאן, דבלא"ה איכא ספיקא אולי סגי בלשמה ע"י מחשבה גרידא וכשר ע"י הכתב הראשון, א"כ השתא ע"י העברת קולמוס הוי ספק ספיקא וכשר. וכעין זה איתא בתשו' הגרעק"א סי' ע'. יעו"ש.

ג

בסדר הנחת הפרשיות בתפילין, דפליגי רש"י ור"ת אם בעינן הויות להדדי, כתב הסמ"ק, דבשל יד לא פליגי ולכו"ע בעינן כסדר שהן כתובות בתורה, בתחילה שמע ואח"כ והי' א"ש. וכן כתב הרמב"ם בתשו', הובא בכ"מ בפ"ג מה' תפילין. אבל הטור בסי' ל"ד והשטמ"ק בשם רבינו ברוך כתבו, דגם בשל יד פליגי. ושמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, שהקשה ע"ז, כיון דבשל יד אם כתבן בד' עורות ג"כ כשר ואין צריך לדבק, א"כ איך שייך כאן סדר כלל. דבשלמא בשל ראש שיש בו ד' בתים מיוחדים שייך שפיר סדר בהפרשיות באיזה בתים הן צריכות להיות מונחות:

משא"כ בשל יד, שהכל בית אחד, לא שייך סדר בהנחתן, כיון דמונחות כלן ביחד, וגם סדר בכתיבתן איך יהיו כתובין ג"כ לא שייך, שהרי אם כתבן בד' עורות כשרין. וצ"ע.

הנה, בסדר הפרשיות איכא עוד פלוגתא בין הרמב"ם והראב"ד, אם הסדר הוא מימין הקורא בו או מימין המניח. ודעת הראב"ד היא דהוי מימין המניח. והא דחששו לפלוגתא דרש"י ור"ת ומחמירים להניח ב' זוגות תפילין ולא חששו נמי לפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד, שמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל שאמר, דהרי הא דמניחים המעברתא לצד מעלה והקציצה לצד מטה אינו אלא מנהג,

כדאיתא בב"י ובשו"ע סי' כ"ז, ומדינא גם אם מניחין להיפך, המעברתא לצד מטה והקציצה למעלה, ג"כ יוצאין, ואף דאז סדר הפרשיות הוא מהופך לא איכפת לן בזה. וא"כ לפ"ז סדר הפרשיות להרמב"ם דהוי מימין הקורא כשר נמי להראב"ד, משום דאמרינן דבאמת הסדר הוא מימין המניח אלא שהתפילין הם מהופכין, דהרי אם יהפכו התפילין המעברתא לצד מטה והקציצה למעלה אז יהי' כסדר הראב"ד מימין המניח, וכן סדר הראב"ד כשר נמי להרמב"ם מה"ט, ונמצא דלעיכובא אין ביניהם פלוגתא כלל.

ד

נשאלתי, לענין ריבוע של תפילי, אם התיתורא והבית כל אחד בפ"ע הם מרובעים בתכלית הדקדוק, אלא שהבית אינו עומד בשוה על התיתורא ריבוע נגד ריבוע, אלא עומד עקום קצת, ונמצא שריבוע הבית אינו נגד ריבוע התיתורא, איך דינם, אם כשרים הם. ואני לא מצאתי מן הש"ס והפוסקים שום גילוי לדין זה לפוסלם, כיון שכל אחד מרובע בתכלית הדקדוק.

והגאון בעל ,חזון איש" אמר לי, דאם נבוא להכשיר בזה אז אין ליתן לזה שיעור ונצטרך לומר שאפי' אם הוא עומד עקום לגמרי זויות ריבוע הבית נגד אמצע התיתורא ג"כ כשר, וזה ודאי דאין להכשיר, כיון שהיא צורה אחרת לגמרי מכפי צורת התפילין המקובלת אצלנו. וע"כ אין להכשיר גם בעקום קצת, ובעינן ריבוע נגד ריבוע דוקא בדקדוק.

ה

בענין היסח הדעת בתפילין, כתב הרא"ש בפ"ג דברכות וכן בהל' תפילין אהא דאיתא בסוכה פ"ב דשינת עראי מותר בתפילין וז"ל:

וא"ת איך שינת עראי מותר והלא אסור להסיח דעתו מהם ובשעה שמתנמנם נמצא שמסיח דעתו. והי' אומר ה"ר יונה מתוך דברי ר"מ ז"ל מצאנו תירוץ לדבר זה דודאי היסח הדעת לא הוי אלא כשעומד בקלות ראש ובשחוק אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אע"פ שעוסק במלאכתו ואין דעתו עליהם ממש אין זה היסח הדעת וכן נמי מתנמנם אין כאן היסח הדעת כי הוא שוכח הבלי העולם ואין כאן קלות ראש. עכ"ל.

והשאגת ארי' סי' ל"ט הקשה ע"ז מדברי הרמב"ם בפ"ד מה' תפילין, שכתב שם:

המצטער ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו פטור מן התפילין שהמניח תפילין אסור להסיח דעתו מהם, עכ"ל, והרי אין אלו עומדים בשחוק וקלות ראש אלא אדרבה עומדים בהכנעה וכובד ראש ואפ"ה פטורין מתפילין. וכן קשה על הטור, שבסי' ל"ח העתיק דברי הרמב"ם ובסי' מ"ד העתיק דברי הרא"ש הנ"ל.

ולענ"ד נראה, דאין כוונת הרא"ש דדוקא שחוק וקלות ראש אסור. אלא עיקר הדין היסח הדעת הוא שצריך לעמוד במצב של יראה, ואם עומד בקלות ראש אין כאן מצב של יראה, וכן נמי אם אין דעתו מיושבת עליו והמצטער ג"כ אינו עומד במצב של יראה, כי מחמת צערו וטרדתו לבבו פונה מיראת שמים. אבל כל שעומד במצב של יראה סגי בזה ולא צריך שיהא דעתו עליהם ממש, וע"כ אם מתנמנם שפיר מקרי עומד במצב של יראה, שאז שוכח הבלי העולם, ואין זה היסח הדעת.

אך בעיקר דינו של הרמב"ם שהמצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו פטור מן התפילין מטעם היסח הדעת, צ"ע. דהרי לכאורה הדין היסח הדעת היא מצוה בפני עצמה הנלמד מק"ו מציץ "והי' על מצחו תמיד", שמצוה שלא להסיח דעתו מהם. וא"כ, נהי דמצוה זו אי אפשר לו לקיים, שהרי מיירי שא"א לו ליישב דעתו, כמש"כ הב"ח, אבל למה יפטר בשביל זה מעיקר המצוה של תפילין. ורבינו שמחה, הובא בשטמ"ק במנחות ד' ל"ו, כתב, דהא דמותר לקרות שמע ולהתפלל בתפילין אף דעי"ז מסיח דעת מהתפילין, הוא משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה ונפטר בשעת ק"ש ותפלה מהמצוה של היסח הדעת, אבל מגוף המצוה של תפילין לא נפטר. הרי להדיא, דהמצוה של היסח הדעת אינה מעכבת לגוף המצוה של תפילין. ודברי הרמב"ם צ"ע.

1

מנחות ד' ל"ו: ת"ר עד מתי מניחן עד שתשקע החמה ר' יעקב אומר עד שתכלה רגל מן השוק וחכ"א עד זמן שינה ומודים חכמים ור"י שאם חלצן לצאת לביה"כ או ליכנס לביה"מ ושקעה חמה שוב אינו חוזר ומניחן. ופרש"י:

מודים שאם חלצן וכו' אין חוזר ומניחן דלילה לאו זמן תפילין הוא כדאמרינן לקמן. והקשה בשטמ"ק:

אם לילה לאו זמן תפילין א"כ למה סברי דאינו חולצן בלילה למר עד שתכלה וכו' ולמר עד זמן שינה, הא לילה לדידהו לאו זמן תפילין כלל.

ונראה, דרש"י סבר כדעת הרמב"ם בפ"ד מה' תפילין הי"א, דהא דלילה לאו זמן תפילין היינו דוקא להניחן בתחלה, וגם עובר בלאו, כדדרשינן מקרא ד"ושמרת את החוקה וגו' מימים ימימה". אבל אם היו עליו התפילין מבעוד יום אינו מחויב לחלצן. ולענין זה שפיר הוי לילה זמן תפילין. ומקורו מהא דאיתא בסמוך, דרב אשי סבר הלכה דלילה זמן תפילין ואין מורין כן, לפי גירסת הרי"ף דגריס וחשך "ולא סליק" תפילי. עיין בכ"מ. ואיתא כן בירושלמי פ"ב דברכות ה"ג:

ר"א בשם ר' אלעזר הנותן תפילין בלילה עובר בעשה אית דבעי מימר לא אמר אלא הנותן אבל אם היו עליו מבעוד יום מותר. וע"כ סובר רש"י, דנהי דלילה לאו זמן תפילין ואין להניחן בתחלה אם חלצן, אבל אם היו עליו מבעוד יום שפיר הוי זמן תפילין לענין זה, למר עד שתכלה וכו' ולמר עד זמן שינה.

ונראה, דגם דעת הרבינו-יונה כן. דבפ"ק דברכות, גבי לתפילין כאחרים, משמע דמפרש בהא דרב אשי דסבר הלכה ואין מורין כן אפי' להניחן בלילה בתחילה, וקשה דהא בברייתא הנ"ל מבואר דאם חלצן הכל מודים דאין חוזר ומניחן. וע"כ דהוא מפרש נמי לברייתא זו כרש"י, דהא דאין חוזר ומניחן משום דסברי דלילה לאו זמן תפילין לענין הנחה בתחלה, אבל רב אשי דסבר לילה זמן תפילין אפי' לענין הנחה וע"כ שפיר סבר דהלכה ואין מורין כן הוי אפי' לענין הנחה בתחילה.

הרמב"ם בפ"ד מה' תפילין ה"י כתב:

זמן הנחת תפילין ביום ולא בלילה שנא' מימים ימימה חוקה זו היא מצות תפילין וכן שבתות ויו"ט אינן זמן תפילין שנא' והי' לאות ושבתות ויו"ט הן עצמן אות. הנה, הא דהביא לשבתות ויו"ט הקרא ד"והי' לאות" כדדריש ר"ע ולא הקרא ד,ימים ימימה" כדדריש ר"י הגלילי מזה נמי למעט שבתות ויו"ט מימים ולא כל ימים, עיין בכ"מ שתירץ, דלא פליג על ר"ע, אלא משמעות דורשין איכא ביניהו. ולענ"ד נראה, דאיכא נפקותא בזה לדינא, לפי דעת הרמב"ם הנ"ל דהא דלילה לאו זמן תפילין היינו דוקא לענין הנחה בתחילה, וע"כ לענין שבתות ויו"ט נמי אם ממעטינן להו מקרא ד"ימים ימימה" יהי' בהו הדין כמו לענין לילה, דדוקא לענין להניחן בתחילה אינן זמן תפילין אבל אם היו עליו מבערב שבת ויו"ט שפיר הוו זמן תפילין לענין זה שלא לחלצן:

אבל אם ממעטינן להו מקרא ד,והי' לאות", יצאו שבתות ויו"ט שהן עצמן אות, אז המיעוט הוא לגמרי, דאינן זמן תפילין כלל, כיון דלא שייך בהן ענינא דתפלין, שהשבתות ויו"ט הן עצמן אות. וזהו שדקדק הרמב"ם בלשונו, שכתב גבי לילה זמן ,הנחת" תפילין ביום ולא בלילה, דוקא מעשה הנחה, וגבי שבתות ויו"ט כתב שבתות ויו"ט אינן זמן תפילין, ולא כתב "הנחת" תפילין, משום דלגמרי אינן זמן תפילין.

תקון תפילין בדברים שצריך להזהר בעשייתן

א) עבוד הקלף והעור והרצועות והשחרתן יהא נעשה לשמה ע"י דיבור דוקא, ולא סגי במחשבה גרידא.

ב) הקלף של הפרשיות עצמו יהי' מתוקן כדין, שיהא לו דין קלף ולא גויל ודוכסוסטוס, והיינו שלא ישאר עליו שום מקום חלק, שזהו סימן לדוכסוסטוס, רק יסיר כל הדוכסוסטוס ממנו.

ג). כל עשיית הבתים ותיקונם המעכבים בהם, כגון ריבוע ועשיית השי"ן ועשיית התיתורא והמעברתא והשחרתן, יהא נעשה לשמה ע"י דיבור דוקא (פמ"ג).

ד) שלא יהיו שום מחיצות של עור אחר מפסיק מבפנים בין הפרשיות ועור הבתים, אפי' כשהם מחוברים לעור הבתים בדבק, דאולי דבק אינו חיבור והוי הפסק, רק הפרשיות עצמן יהיו רואות את אויר הבתים. וע"כ טוב יותר לעשותם מעור בהמה גסה (עפ"י המרדכי בהל' תפילין ובתשו' האחרונים).

ה) בשל ראש יהיו כל דופני הבתים שבין בית לבית שלמות בלי קרע וחתך (מרדכי הובא בב"י סי' ל"ג).

ו) הבתים יהיו מעור אחד עם התיתורא וגם פרודות עד התפר ומרובעות הן ותפירתן בתכלית הדקדוק.

ז) נכון להזהר לעשות השיני"ן שעל של ראש במלקט ולא בדפוס, משום חק תוכות, לצאת ידי הראשונים הסוברים כן, כדאיתא בב"י סי' ל"ב.

ח) תפירתן יהיו לשמה ע"י דיבור, ולפני התפירה לא לדבק בשום דבק, כדי שהחיבור יהי' ע"י התפירה עצמה.

ט) עשיית הקשר והדלי"ת והיו"ד יהיו לשמה ע"י דבור.

י) טוב להזהיר את הסופר שלאחר שיכתוב שום אות מהפרשיות וכבר התחיל באות אחר ששוב לא יניף ידו על אות הקודם לתקנו אפי' בתקון כל דהו.

יא) להזהר לאחר שכבר כתב איזה פרשה כשבא לכתוב פרשה הב' שלא להעביר הקולמוס על שום אות מהפרשה הקודמת משום חשש שלא כסדרן להסוברים כן, עיין בשע"ת סי' ל"ב סעי' כ"ז [דלא כמו שעושין עפ"י הקבלה].

יב) אות ג' הרגל הימנית תהא יותר ארוכה קצת מהרגל המשוכה השמאלית.

יג) אות ח' תהא מב' זייני"ן ולא וא"ו זיי"ן ולא דלי"ת זיי"ן.

יד) אות יו"ד יהא לו תג קטן גם למטה בצד שמאל, וזה כנקודה קטנה יוצאה מהיו"ד, ולא תדמה לחי"ת ולא ללמ"ד.

טו) אות למ"ד לא ימשיך הקו התחתון שיהי' שוה עם הקו העליון, דאז נראית ככ"ף ופסולה (הגר"א).

טז) אות מ"ם כ"ף וא"ו ולא נו"ן וא"ו.

יז) אות פ"א לא יהא שבור מחמת הבי"ת הלבן שבתוכו, כמו שטועים קצת סופרים.

יח) אות צד"י היו"ד שבו לא יהא מהופך, דהיינו שרגל היו"ד בצד שמאל, אלא יהא בימין כמו כל יו"ד ועפ"י הגר"א בתוס' מעשה רב).
יט) אות שי"ן הראשים שלו מימין לשמאל יהיו וא"ו יו"ד זיי"ן.
כ) אותיות שעטנ"ז ג"ץ הראשים השמאליים יהיו זיי"ן.
כא) להזהר בתגים לעשותם כדין, בפרט בשעטג"ז ג"ץ דיש פוסקים דמעכבים בדיעבד, ויהיו התגים נוגעים בגוף האות וגם לא יגעו זב"ז אלא יהיו נפרדים.
כב) לעשות הג' פרשיות הראשונות פתוחות ופרשת והי' אם שמוע סתומה, כדעת המחבר ולא כדעת הרמ"א.
כג) להזהר בכל האותיות לכתוב תמונתן כפי המבואר בב"י סי' ל"ו. יעו"ש.
כד) להשחיר התפילין רק בצבע שאין בו ממשות רק חזותא בעלמא ולא יהא בהם שום טיח על התפילין.

מזוזה

א

מנחות ד' ל"ב: ר' מאיר הי' עושה פרשיות המזוזה פתוחות מ"ט הואיל ואין סמוכות בתורה. פי', דכיון דפרשה סתומה נקראת מה שהפרשה שלפניה סתומה, והיינו כשיש כתב בתחלת השיטה ובסופה והריוח באמצע, וע"כ במזוזה פרשת והי' אם שמוע אינה צריכה להיות סתומה, מפני שפרשת שמע שלפניה אינה סותמה בתורה אלא פרשה אחרת.
וק"ל, לפי דעת המסכת סופרים שהביאו התוספות דפתוחה היא כשהניח חלק מתחילת השיטה והתחיל באמצע וסתומה היא כשמתחלת מתחילת השיטה, נמצא לפ"ז דהסתימה אינה מחמת הפרשה שלפניה, אלא מעצמה הוא דהויא סתומה, מה שהיא מתחלת בראש השיטה ואין בה פתיחה של אויר חלק, וא"כ קשה, למה קאמר דמזוזה אינה צריכה להיות סתומה מטעם דאין סמוכות בתורה, הא הסתימה אינה מחמת הפרשה שלפניה אלא מחמת עצמה.
וצ"ל, דגם להמס' סופרים הסתימה אינה מחמת עצמה גרידא, אלא בצירוף מה שהיא כתובה בין הפרשיות, ונמצא דגם הפרשה שלפניה מסייעה בהסתימה, והואיל ואין סמוכות בתורה, דפרשת שמע שלפניה אינה סותמה בתורה, לפיכך אינה צריכה להיות סתומה.

הנה מסקנת הגמ', דמזוזה מצוה לעשותן סתומות ואי עבדינהו פתוחות שפיר דמי. וכן פסק הרמב"ם בפ"ה ממזוזה ה"ב דלמצוה צריך לעשותן סתומות. וגבי תפילין בפ"ב מתפילין ה"ב כתב דג' פרשיות הראשונות כולן פתוחות ופרשה אחרונה, שהיא והי' אם שמוע, סתומה. ושמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א, שדקדק מלשון הרמב"ם, שיש הפרש בין דין סתומה של מזוזה לדין סתומה של פרשת והי' אם שמוע שבתפילין. שבתפילין הדין הוא על הפרשיות, שג' פרשיות הראשונות צריכות להיות פתוחות והפרשה האחרונה צריכה להיות סתומה אבל במזוזה אין הדין על הפרשיות, אלא על הריוח שבין הפרשיות, שצריך להיות ריוח ביניהן כשיעור פרשה סתומה. וזהו שכתב שם הרמב"ם:

"מצוה לעשות ריוח שבין פרשת שמע לוהי' אם שמוע פרשה סתומה וכו'". וטעמא נראה, משום דבמזוזה הרי לא נאמר בדין כתיבה שלהם שצריך לעשותן סתומות משום תורת מזוזה, אלא שצריך לכותבן כמו שהן כתובין בתורה, ונמצא דהדין סתומה שלהם הוא משום דבתורה היא סתומה, וכיון שאין סמוכות בתורה ממילא דלא נשאר הדין אלא על הריוח, שצריך להניח ריוח לפני פרשת והי' אם שמוע כשיעור פרשה סתומה כמו שהיא כתובה בתורה:

משא"כ בתפילין הא דצריכה להיות סתומה הוא משום דין מסויים הנאמר בכתיבת תפילין שפרשת והי' אם שמוע צריכה להיות סתומה משום דין תפילין, וע"כ לא איכפת לן מה שאין סמוכות בתורה, כיון שאין דינה משום דבתורה היא סתומה, וע"כ הדין הוא על הפרשיות שצריכה להיות סתומה ע"י פרשת שמע שלפניה.

ב

מנחות ד' ל"ב: ס"ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה וכו' הא מורידין עושין והא בעיא שירטוט.

הנה, מדלא משני הגמ' דמיירי במשרטט להו השתא לאחר הכתיבה, הוכיח מזה בתשו' הגרעק"א סי' נ' דבעינן שירטוט דוקא בשעת כתיבה ולא מהני במה דמשרטט להו השתא לאחר הכתיבה. והקשה מזה על מה שהתוס' בסוטה ד' י"ז מספקא להו גבי פרשת סוטה אם מהני בה שירטוט לאחר הכתיבה.

ולענ"ד נראה, דשאני פרשת סוטה, דכיון דהא דצריכה שירטוט הוא משום דבספר אמר רחמנא ולא שתכתב אגרת בלי שירטוט [וצ"ל דהתוס' אינם מפרשים כפרש"י שם דגמרינן מס"ת שצריכה שירטוט, אלא מזה גופא ידעינן, מדנקראת ספר, שצריכה להיות ספר ולא אגרת, כדאיתא בסוטה שם, ע"כ עיקר הדין אינו בכתיבה אלא בגוף

הפרשה, שצריכה להיות ספר ולא אגרת, וע"כ שפיר כתבו התוס' דאפשר דמהני בה שירטוט לאחר הכתיבה לעשותה ספר, כיון דאינו דין בכתיבה. משא"כ במזוזה דנאמרה בה הלכה למ"ס בהכתיבה שצריכה להיות בשירטוט, ע"כ לא מהני בה שירטוט לאחר הכתיבה.

ובזה יתורץ מה דאיתא בסמוך גבי מזוזה:

אר"י אמר שמואל כתבה אגרת פסולה מ"ט אתיא כתיבה כתיבה מספר, ופרש"י:

כתבה אגרת בלי שירטוט, והקשו התוס':

הא לעיל אמרינן דשירטוט של מזוזה הלכה למ"ס והכא יליף כתיבה כתיבה מספר. ולפי הנ"ל ניחא שפיר, דצריך לתרווייהו, ההלכתא והגז"ש, וצ"ל דבההלכתא לא נאמר מפורש דהכתיבה צריכה שירטוט, אלא סתם נאמרה דמזוזה צריכה שירטוט, וע"כ אי לאו הגז"ש הו"א דשירטוט של אחר הכתיבה נמי מהני ולא צריך שירטוט במעשה הכתיבה:

אבל השתא דילפינן זה בגז"ש דצריכה להיות ספר ולא אגרת אלא שתהי' משורטטת לכה"פ לאחר הכתיבה, וע"כ דההלכתא להוסיף אתיא דלא מהני שירטוט לאחר הכתיבה, אלא צריך שירטוט במעשה הכתיבה.

ג

מנחות ד' ל"ג: ההיא פיתחא דעייל בה רבי לבי מדרשא לא הוה לה מזוזה איני והא ההוא פיתחא דהוה עייל בה ר' הונא לבי מדרשא והויא לה מזוזה ההוא רגיל הוה. והא דאיתא לקמן ד' ל"ד: האי אינדרונא דאית לי' ארבעה בבי חייב בד' מזוזות, אע"ג דאינו רגיל אלא בחד, תירץ שם רש"י בשם תשובת הגאונים, דהא דבעינן רגיל היינו שיהי' עשויה בתחילה לכל הנכנסין, לאפוקי פיתחא דרבי שלא הי' עשוי בתחילה אלא לו לבדו:

אבל אם בתחילה נעשה לכל בני הבית ואח"כ נתמעט תשמיש הבית ונעשה לאינו רגיל, שפיר חייב.

אך הרמב"ם בפ"ו מה' מזוזה ה"י כתב:

בית שיש לו פתחים הרבה אע"פ שאינו רגיל לצאת ולבוא אלא באחת מהן חייב לעשות מזוזה בכל פתח ופתח, פתח שבין בית המדרש וביתו אם רגיל לצאת ולבוא באותו הפתח חייב במזוזה, עכ"ל, משמע דאינו מחלק כפרש"י:

וכן כתב הכ"מ:

וא"כ צ"ע מ"ש האי פיתחא שבין ביה"מ וביתו מכל פתחים דבעינן בי' דוקא שיהא רגיל לצאת ולבוא בו.

והי' נראה לומר, דמיירי שההיכר ציר הי' בתוך הביה"מ, ונמצא שהפתח אינו פתח הבית אלא הוי פתח של ביה"מ. או אפשר, דאפי' אם ההיכר ציר הוא בתוך הבית ג"כ נחשב הפתח לפתח ביה"מ, משום דעיקרו עשוי בשביל כניסה ויציאה דביה"מ, וכדאיתא כן לקמן בגמ' גבי קיטונית וגינה דלא אזלינן אחר היכר ציר אלא בפתח דבין תרי בתי, דתרווייהו עיקר, אבל אם אחד יותר עיקר מחבירו לא אזלינן אחר היכר ציר אלא אחר הבית העיקר. ולפיכך, אם אינו רגיל לצאת ולבוא בו הוא פטור מטעם פתח ביה"מ, שאינו בית דירה:

אבל אם הוא רגיל לצאת ולבוא בו אז מתחייב הוא מטעם שפתוח למקום החיוב, לפי שיטת הרמב"ם והריף שסברי דבית שער אכסדרה ומרפסת שאינם בית דירה אם הם פתוחים לבית המחויב דחייבים במזוזה, וה"נ הכא מתחייב הוא מטעם זה.

ואין להקשות דא"כ יתחייבו בו נמי כל פתחי ביה"מ מטעם זה. זה אינו. דפתוח למקום החיוב לא מיקרי אלא אם הפתח עצמו פתוח למקום החיוב, דהיינו שהכניסה והיציאה מן הבית היא דרך אותו פתח, וכאן לא הי' יוצא מן הבית לחוץ ע"י פתחי ביה"מ, רק הי' יוצא מן הבית לתוך הביה"מ, ונמצא ששאר הפתחים של ביה"מ לא הוו פתוחים למקום החיוב, אלא אותו הפתח שבין ביתו לביה"מ לחוד,

ועוד נראה בפשיטות, דהא דפתח שבין ביה"מ וביתו אינו מתחייב אלא א"כ רגיל בו, משום דכיון דביה"מ הוא שייך להצבור והרשות ביד הצבור למנוע ממנו כניסה זו ולסתום הפתח, ע"כ פתח כזה שפתוח למקום הצבור לא מיקרי פתח כל זמן שאינו יוצא ונכנס בו.

ד

רמב"ם פ"ו מה' מזוזה ה"ב:

בית שאין לו ד' אמות פטור מן המזוזה ואם יש בו כדי לרבע ד' אמות על ד"א בשוה אע"פ שהוא עגול או בעל ה' זויות ואין צ"ל שאם הי' ארכו יתר על רחבו הואיל ויש בו לרבע ד"א על ד"א חייב במזוזה. והרא"ש חולק ע"ז וכתב בהל' מזוזה, דד"א על ד"א מרובעות בעינן, דבענין אחר לא חזי לדירה אף שיש בו כדי לרבע ד"א על ד"א.

ונראה דפליגי בזה, דהרמב"ם סבר דהא דבית שאין לו ד"א אין לו דין בית, הוא משום דזה הוי בכלל השיעורין שנאמרו למשה מסיני, וע"כ, כיון שעיקר דינו הוא משום דין שיעור, לא בעינן שיהא מרובע, אלא אפי' עגול נמי, רק שיהא בו השיעור כדי לרבע ד"א על ד"א:

אבל הרא"ש סבר דעיקר הדין הוא משום דבעינן שיהא חזי לדירה, וכל שאין בו ד"א לא חזי לדירה ולא מיקרי בית, וע"כ בעינן דוקא שיהא מרובע בשיעור ד"א, דבענין אחר לא חזי לדירה.

ואין להביא ראיה לזה מהא דאיתא בסוכה ד' ג': מאן תנא להא דת"ר בית שאין בו ד"א על ד"א פטור מן המזוזה ומן המעקה וכו' ואין מערבין בו ואין משתתפין בו ואין מניחין בו עירוב לימא רבי היא ולא רבנן אפי' תימא רבנן ע"כ לא קאמרי רבנן התם אלא לענין סוכה דדירת עראי הוא אבל לגבי בית דדירת קבע הוא אפי' רבנן מודו דאי אית בי' ד"א על ד"א דיירי בי' אינשי ואי לא לא דיירי בי' אינשי, הרי להדיא דדין ד"א בבית הוא משום דבעינן שיהא חזי לדירה אבל לא משום דין שיעור, - זה אינו, דהגמרא לא קאי על הרישא, הא דפטור מן המזוזה ומעקה וכו', דזהו משום דבית כתיב בהו וזה לא שייך לסוכה, אלא על הסיפא הוא דקאי, דאין מערבין ואין משתתפין וכו', דזה אינו מטעם בית אלא משום דירה, כדאיתא שם בגמ', וע"ז משני דשאני סוכה דסגי בדירת עראי אבל לגבי בית אם אין בו ד"א לא דיירי בי' ולא ראוי לעירוב.

אך לפ"ז, דאין בו ד"א באמת לא חזי לדירה, א"כ שוב קשה על הרמב"ם, באין בו ד' על ד' אלא שיש בו כדי לרבע, נהי דמיקרי בית, מ"מ הרי לא חזי לדירה, ובמזוזה הרי בעינן חזי לדירת אדם. ובשלמא להסוברים דבית האוצרות נמי חייב במזוזה, ניחא, אבל דעת הרמב"ם הרי היא דבית האוצרות פטור ובעינן דוקא דירת אדם. וע"כ צ"ל דהרמב"ם סבר דבאין בו ד' על ד' אלא שיש בו כדי לרבע ד' נמי חזי לדירה.

ה

בחי' הגרעק"א ביו"ד סי' רפ"ו סעי' י"ג כתב, דהא דבית שאין בו ד' אמות על ד"א פטור ממזוזה, היינו דוקא מצד עצמותו פטור, אבל בחדר שלפנים מחדר (שקורין קעמערקי), שיוצאים מחדר הגדול לחדר הקעמערקי, הפתח ההוא חייב במזוזה מצד החדר הגדול שיוצאים ממנו דרך הפתח זו לחדר קטן, ויהא נדון חדר קטן כאויר, דמ"מ חייב כאלו יוצא מפתח זו לשוק. עכ"ל.

והנה לענין איזה צד הפתח יקבעו את המזוזה בזה, אם בימין לכניסה מהחדר הגדול להקטן או להיפוך בימין לכניסה מהחדר הקטן להגדול, הדבר ברור, דאף דבכל מקום בחדר לפנים מחדר ואין להפנימי יציאה אלא דרך החיצון שהכניסה נחשבת מהחיצון לפנימי ולא מהפנימי להחיצון, היינו דוקא שגם החדר הפנימי הוא בר חיובא במזוזה, אז חשבינן את הפתח שהוא שייך להפנימי שהוא משמש כניסה לו, שהרי אין לו כניסה אחרת, משא"כ בנ"ד דהפנימי פטור, שאין לו ד"א ונידון כאויר, וכל חיובו של הפתח

הוא רק משום החיצון, שנחשב ג"כ פתח שלו, שהרי משמש ג"כ כניסה לו מהפנימי להחיצון, א"כ הדבר ברור שצריך לקבוע את המזוזה בימין הכניסה מהפנימי להחיצון, שזהו דין תורה דאותו מקום המתחייב במזוזה חייבין לקבוע בימין כניסתו דרך ביאתך לתוכו.

ולא דמי למה שכתב הט"ז לקמן בסי' רפ"ט בשם מהרי"ל, בפתח שבין בית לחצר והחצר סתום מכל צדדיו ואין לו יציאה אלא דרך הבית, דאזלינן בתר ימין הכניסה מבית לחצר. דשאני התם, דהרי חצר הוי בר חיובא במזוזה, וע"כ שפיר חשבינן את הפתח שהוא שייך להחצר וכדין חדר פנימי. וכן מה שכתב עוד שם בשם המהרי"ל, בחדר קטן שבין בית החורף לבין חדר הגדול והחדר הגדול הוא פנימי שאין לו יציאה אחרת אלא דרך בית החורף ע"י חדר הקטן, דצריך לקבוע המזוזה בימין הכניסה מבית החורף לחדר הקטן ובימין הכניסה מחדר הקטן להגדול, - חדא מאן לימא לן דחדר הקטן אין לו ד"א, דלגבי חדר הגדול קטן מיקרי ולעולם דאית בי' ד"א:

ועוד נראה דשאני התם, דחדר קטן ההוא, כיון שמשמש כניסה ויציאה בין בית החורף לחדר הגדול, יש לו דין מרפסת, ובמרפסת לא צריך ד"א, דחזיא למילתיה שפיר גם כשאין לו ד' אמות. דדוקא בית צריך ד"א על ד"א, דלא חזיא לדירה בפחות מהכי, כדאיתא בפ"ק דסוכה, משא"כ בבית שער אכסדרה ומרפסת, דאין חיובם מטעם בית, אלא דאיתרבו מ"ובשעריך" מטעם שהם משמשים להבתים שפתוחים להם, וכמו דאיתרבו שערי חצירות ועיירות ומדינות מטעם שהם משמשים להבתים, ע"כ לא צריך בהם האי שיעורא דד' אמות, דהוי שיעור בדירה, וראויים למילתייהו גם בפחות מהכי.

וכן כתב הפ"ת בשם "חמודי דניאל" דבית שער ומרפסת וגינה לא צריכי ד"א.

ולפ"ז נראה, בגזוזטראות הסתומות שלפני הבתים שאין להם כניסה ויציאה אלא דרך הבתים, שצריך לקבוע המזוזה בימין הכניסה מהבתים להגזוזטראות, אף שאין להם ד"א. משום דגזוזטראות, כיון שאינן עשויות לדירה אלא לשימוש הבתים, שפיר מתחייבים אפי' כשאין להם ד"א, כיון דחזו למילתייהו, וע"כ שפיר הן חייבות במזוזה ודינן כחדר פנימי.

1

רמב"ם פ"ו מה' מזוזה ה"ד:

בית שיש לו מזוזה מכאן ומכאן וכפה כמין קשת על ב' המזוזות במקום המשקוף אם יש בגובה המזוזות עשרה טפחים חייב ואם לאו פטור מפני שאין לו משקוף. עכ"ל. והקשה הכ"מ:

אם אין הכיפה חשובה משקוף א"כ כי הוו המזוזות גבוהות עשרה טפחים מאי הוי ואמאי חייב במזוזה.

ושמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל שתירץ, דבאמת הכיפה יכולה להיות משקוף ויש לה דין משקוף, אלא שאם אין המזוזות גבוהות עשרה טפחים אז הכיפה עצמה נעשית מזוזות ומצטרפת לשיעור המזוזות, כיון שהיא עגולה נעשות המזוזות כאלו הן משופעות ועגולות:

אבל אם יש במזוזות שיעור עשרה טפחים, אז נשארה הכיפה במקום המשקוף [אח"ז מצאתי בט"ז סי' רפ"ז שגם הוא ביאר כן את הרמב"ם, אך הגר"ח ז"ל הוסיף בביאורו כדלהלן. ואין להקשות דלמה אמר הרמב"ם הטעם מפני שאין לו משקוף, אימא איפכא שהמזוזות יצטרפו להכיפה ויעשה כולה משקוף ואין כאן מזוזות, - התירוץ הוא, משום שמזוזות יכולות להיות בלי משקוף אבל משקוף אין יכול להיות בלי מזוזות, ולפיכך, אף אם נימא כן, שהמזוזות נעשות משקוף, אכתי אין כאן משקוף, משום דמשקוף בלי מזוזות לא מיקרי משקוף.

ז

יומא ד' י"א: א"ל אביי לר"ס הני אבולי דמחוזא מ"ט לא עבדו להו רבנן מזוזה וכו'. ופרש"י:

שערי העיר ששמה מחוזא והיו רובן ישראל. וראיתי בתשו' הגרעק"א סי' ס"ו, שדקדק מדברי רש"י, דנקט:

"והיו רובן ישראל", משמע אבל רובן עכו"ם פטור ממזוזה אף דאיכא מיעוט ישראל, וע"כ דסבר דשותפות נכרי פטור ממזוזה. ואח"כ נדחק בזה, דגם ברובן ישראל קשה למה חייב במזוזה הא איכא מיעוט נכרים וליהוי שותפות נכרי מחמת המיעוט וליפטר. יעו"ש מה שנדחק ליישב.

ולענ"ד נראה, דשערי חצרות ועיירות אין חיובם מחמת עצמם, אלא מחמת הבתים שמשמשים כניסה ויציאה להם [וכן כתב הרא"ש בהל' מזוזה לתרץ דעת רש"י במנחות ד' ל"ג גבי בית שאינו מקורה פטור ממזוזה, וע"כ תלוי זה ברוב, ואם רובן ישראל אז מיקרי כל השער שער של עיר ישראל, ואם רובן נכרים אז כל השער מיקרי שער של עיר נכרים, ולא שייך זה כלל להדין שותפות נכרי.

ח

הב"ח בסי' רפ"ו כתב:

בית של מכירת יין שרף שהקונים הם נכרים ורגילים ליקח המזוזות ונוהגים בהם מנהג בזיון שאין לקבוע מזוזה באותו הבית. והביאו הש"ך שם להלכה.
ולענ"ד אינו מובן, נהי דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשוא"ת, זהו דוקא במקום שתקנו, אבל כאן לא מצינו שום תקנה ע"ז, ואיך נבטל אנחנו מצות עשה דאורייתא משום חשש בזיון המזוזה.

ט

הפ"ת בסי' רפ"ו הביא בשם תשו' "ארבעה טורי אבן" ובשם הדה"ח, דאם קבע מזוזה בבית ואח"כ הסירו הקירוי מהבית או שניטל הדלת מהבית, לדעת הפוסקים שאם אין דלת פטור ממזוזה, אח"כ כשחוזרים ונותנים עליו הקירוי ותולים הדלת אין צריך ליקח משם המזוזה ולחזור ולקבוע אותה מחדש משום תעשה ולא מן העשוי, דפסול תולמ"ה לא הוי אלא כשמתחלה נעשה בפסול, אבל אם מתחלה נעשה בהכשר, בחדר שחייב במזוזה, ואח"כ נפסל ונפטר החדר, כשחוזרים ומתקנים אין בזה משום תולמ"ה.
הנה עיקר דין זה מבואר כן בשו"ע או"ח סי' ט"ו סעי' ב' לענין ציצית, דאם נקרע הכנף עם הציצית מהבגד, כשחוזר ומחברו בהבגד אין צריך להתיר הציצית, ולא מיפסלו הציצית משום תולמ"ה, כיון דתחילת עשייתן בבגד זה הי' בכשרות. אך המ"ב פסק שם בשם הדה"ח, דזה דוקא אם קודם שנתחבר הכנף בהבגד הי' הבגד בר חיובא, שהיו לו ד' כנפות, אבל אם נקרע ממנו הכנף בעיגול ונעשה בר ג' כנפות ונפטר מציצית, תו לא מהני החיבור, וצריך להתיר הציצית משום תולמ"ה. ולפ"ז, גם לענין מזוזה, אם נטלו הקירוי או הדלת מהבית, דנפטר ממזוזה, דיש בזה משום תולמ"ה. ומהתימה על הדה"ח דדבריו סתרי אהדדי, דמ"ש מזוזה מציצית.

י

כתוב בס' "מעשה רב" בשם הגר"א:
לא יכרוך המזוזה בקלף וכדומה שלא יהא הפסק דבר בין המזוזה למזוזת הבית. עכ"ל.
ולפ"ד, הא דאיתא בגמ' דנותנין המזוזה בשפופרת, צ"ל דהיינו חצי שפופרת, ולא הי' נתון על המזוזה רק מבחוץ, ולא מצד הפנימי בין המזוזה למזוזת הבית, משום חציצה.
ולכאורה קשה, נהי דאם נתן המזוזה בשפופרת שיש לו בית קיבול, דהוי כלי ומקבל טומאה, דאינו בטל למזוזת הבית אף לאחר שקבעו וחיברו להבית משום דהי' לו שם כלי בתלוש כדאיתא בב"ב ד' ס"ו גבי צנור שחקקו ולבסוף קבעו, שפיר הוי הפסק בין המזוזה למזוזת הבית, אבל אם כרך המזוזה בקלף וכדומה, בדבר שאין לו בית קיבול, דאין לו דין כלי ואינו מקבל טומאה, כדתנן בפט"ז מכלים מ"ז: בית המזוזה טהור, ומיירי

בשאין לו בית קיבול, כדמוקי לה הראב"ד בהשגות פ"ב מה' כלים ה"ח, א"כ קשה, למה לא יבטל למזוזת הבית לאחר שקבעו וחיברו להבית, וממילא דשוב לא יפסיק בין המזוזה להבית כיון דהוא עצמו נעשה מזוזת הבית.

ונראה בדעת הגר"א, דסבר דלא מהני מה שהוא בטל אח"כ למזוזת הבית אחרי הקביעה, כיון דבשעת הקביעה לא נתבטל עדיין והיה הפסק, ואימתי נתבטל ונעשה מזוזת הבית לאחר הקביעה, א"כ הו"ל תעשה ולאו מן העשוי ופסול [כעין זה כתבו התוס' בסוכה ד' י"ג ד"ה "אם"]. ואף דהקביעה והביטול היו בבת אחת, ג"כ לא מהני, דבעינן על מזוזות ביתך שיהיו מזוזות הבית קודם הקביעה.

אך עיקר דינו של הגר"א צ"ע, מה דסבר דחציצה פוסלת בקביעת מזוזה, דהרי מפורש תניא בתוספתא דכלים ב"מ פ"ז, הובאה בתוס' מנחות ד' ל"ג, וכן הרמב"ם הביאה להלכה פ"ב מה' כלים ה"ה:

שפופרת שחתכה ונתן בה את המזוזה ואח"כ נתנה בכותל אע"פ שלא כדרך קבלתה טמאה נתנה בכותל ואח"כ קבע בה מזוזה כדרך קבלתה טמאה וכו', הרי להדיא דמותר לקבוע המזוזה בשפופרת שהיא כלי גמורה ומקבלת טומאה אף לאחר הקביעה, ולא הוי הפסק בין המזוזה למזוזת הבית, אף דהמזוזה מונחת בשפופרת כדרך קבלתה ואז השפופרת מקיף את המזוזה גם מצד הפנימי בין המזוזה למזוזת הבית, הרי להדיא דלא איכפת לן כלל בחציצה בקביעת המזוזה. וגם התוס' בב"מ ד' ק"ב כתבו, דהא דנותן המזוזה בשפופרת היינו כדי שלא תתקלקל המזוזה ע"י לחלוחית הכותל, ולפ"ז ע"כ שהשפופרת לא הי' רק חצי אלא שלם הי' והי' מפסיק בין המזוזה להכותל. וכן משמעות לשון הרמב"ם פ"ה ממזוזה ה"ו ולשון השו"ע ביו"ד ריש סימן רפ"ט, דהמזוזה מונחת בתוך השפופרת והשפופרת מפסיק בין המזוזה לכותל.

וגם קשה מה שכתב הגר"א דלא יכרוך אפי' בקלף, הא הוי מין במינו ואינו חוצץ אפי' במקום דחציצה פוסלת, כדאיתא בזבחים ד' ק"י וביומא ד' נ"ח [עיין בדברינו בהל' לולב מה שכתבנו בזה].

וצ"ל בדעת הגר"א, דדבריו אלו אינם עפ"י גדרי הלכה אלא עפ"י הקבלה והסוד.

יא

יומא ד' י"א: מזוזת יחיד נבדקת פעמיים בשבוע ושל רבים פעמיים ביובל.

לכאורה נראה כשבודקים המזוזה צריכים להכין מזוזה אחרת, וכשמסירים המזוזה לבדוק צריך תיכף לחזור ולקבוע מזוזה אחרת, ואסור להמתין עד שיבדקו המזוזה הישנה, דבזמן הבדיקה הרי הוא מבטל המצות עשה של מזוזה ונמצא עובר בעשה בעת

הזאת, וכמו שכתב הפמ"ג באו"ח סי' ל"א, דאם נודע לו בשבת ויו"ט שאין מזוזה בפתחו ויש לו בית אחר, שמחויב הוא לצאת מהבית. וגם, דהלא עיקר הדין בדיקה אינו אלא מדרבנן, ומדאורייתא מוקמינן לה אחזקתה, וראי' לזה דהא מזוזה של רבים אין צריך לבדוק פעמיים בשבוע, משום טרחא, הרי דהבדיקה אינו אלא מדרבנן, וא"כ איך מותר לבטל עשה ולהמתין עד שיבדוק המזוזה.

אך לפ"ז יקשה, למה מהני הבדיקה, הרי כיון שכבר קבע מזוזה אחרת שוב יהא אסור להורידה ולחזור ולקבוע המזוזה הישנה, וא"כ ל"ל בדיקה כלל.

וע"כ צ"ל דחכמים לא הטריחו כולי האי לחזור ולקבוע מזוזה אחרת, ולא הצריכו אלא בדיקה, ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה ולבטל עשה בכה"ג לשעה מועטת.

מעקה

בדין מצות מעקה, מבואר בספרי פ' תצא דגובה המעקה בעינן עשרה טפחים. וכן פסקו הרמב"ם והשו"ע. וה"מנחת חינוך" במצוה תקמ"ו בהשמטות עמד בזה, דלמה סתמו הדברים הרמב"ם והשו"ע ולא ביארו דעשרה טפחים אלו בעינן שיהיו שוחקות, כפי מסקנת הגמ' בעירובין ד' ג', דבכל שיעורי טפחים אזלינן לחומרא לענין עוצבות ושוחקות.

ולענ"ד נראה, דהא דאזלינן לחומרא בשיעורי טפחים ואמות, אין זה אלא במקום דבעינן דין שיעור, כגון אמות סוכה ומבוי וכלאים, כדאיתא שם, אבל מה דבעינן גובה עשרה במעקה אין זה כלל משום דין שיעור מחיצה, דמעקה אין פירושו מחיצה, אלא כדמתרגם תיקא, ופרש"י דהיינו תיק שמשמר מה שבתוכו, וא"כ נמצא דבמעקה לא בעינן כלל דין מחיצה, אלא תיק המשמר ומגין מנפילה, אלא שאמדוה חכמים שצריך לזה גובה עשרה, אז הוא דמגין מנפילה. וראיה לזה מדברי הראב"ד בפי"א משמירת נפש ה"ג, שכתב, דדוקא במקום דרסו, והיינו מקום הנמוך שבגג, צריך עשרה טפחים, אבל בשאר הצדדין סגי בג' טפחים. ודבריו הם מהספרי. הרי דלא צריך מחיצה, אלא שמירה מנפילה, וכך אמדוה דמקום דורסו צריך עשרה ושאר הצדדין סגי בג' טפחים. ונמצא דגובה המעקה עשרה אינו משום דין שיעור, אלא אומד בשיעור שמירה מנפילה, וע"כ לא בעינן בזה טפחים שוחקות, אלא סתמן הם טפחים מצומצמות, והיינו מדה מדוקדקת עשרה טפחים, דכך הוא האומד.

ולפ"ז נראה, דמה דמרבה בספרי גם בורות שיחין ומערות לחיוב מעקה וכתב הסמ"ג במצוה ע"ט דלא צריך בהם עשרה טפחים כבבית אלא סגי בג' טפחים, ופירש כן את הספרי הנ"ל דמקום מעגלו הוא ג' ובית דורסו עשרה [דלא כפי' הראב"ד הנ"ל], אין להביא ראיה מזה דלא איתרבו בורות שיחין ומערות אלא להלאו גרידא דלא תשים דמים ולא להעשה דמצות מעקה, מדלא בעינן בה עשרה טפחים כשיעור מעקה, וכדכתב כן ה,חיי אדם" בכלל ט"ו סי' כ"ד דלא איתרבו בורות אלא להלאו וע"כ כתב שלא לברך שום ברכה על עשיית מעקה לבורות ובארות, דהרי להדיא משמע מדברי הסמ"ג שם דגם להעשה דמצות מעקה איתרבו, דאחרי שהביא הברייתא דספרי דמרבה בורות שיחין ומערות כתב דהברייתא דספרי מסיים בה ועשית מעקה לגגך זו מצות עשה ולא תשים דמים זו מל"ת, עכ"ל, ומשמע דזה קאי גם על בורות שיחין ומערות והא דחלוק שיעור גובה המעקה של בורות משיעור גובה המעקה של בית, הוא מטעם הנתבאר, דבאמת במעקה ליכא שום שיעור בגופה, ועיקרה אינו אלא שיעור שמירה מנפילה, וע"כ שיערו חכמים דשיעור השמירה מנפילה בבית שהוא מקום גבוה צריך עשרה טפחים ובבורות שהוא מקום נמוך סגי בג' טפחים. וכן משמע נמי דעת הרמב"ם דבורות איתרבו להעשה דמעקה, שהרי כתב שם בהל"ד:

אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה כגון באר או בור בחצירו חייב לעשות חוליה גבוהה עשרה או לעשות לה כיסוי, עכ"ל, הרי דמשוה בור לגג ודין אחד להם. וכן כתב החינוך במצוה תקמ"ו מפורש דבורות הם בכלל העשה דמעקה. וע"כ הדבר ברור להלכה דצריך לברך נמי על עשיית מעקה לבורות שיחין ומערות. וכן כתב שם המנ"ח.

בספרי ממעט גם פרט לכבש שפטור ממעקה. וכן כתבו הסמ"ג הגהות מיימון". וכתב ה"חיי אדם" שם דדוקא המקום שעולין ויורדין בו פטור, אבל שאר הצדדים חייב, דלא גרע מבור. ולענ"ד לשון הספרי לא משמע כן, אלא לגמרי פטור. והטעם כמש"כ הגאון מלבי"ם ז"ל שם בביאורו על הספרי, שטבע האדם להשמר בעלותו עליו ולא צריך שום שמירה.

צריך להזהר, כשבונים עליות שיעשו החלונות גבוהות מרצפת העליה עשרה טפחים. דאם יהיו נמוכות מעשרה טפחים נמצא בשעה שפותחין החלונות נשאר אותו מקום העליה בלי מעקה ועוברין בלאו ועשה דמעקה. דעליה לא גרע מגג לענין חיוב מעקה. ועוד, דאפי' בשעה שהחלונות סגורות ג"כ לא מהני לענין מעקה, דהרי כתב הרמב"ם בפי"א משמירת נפש ה"ג שצריך להיות המחיצה חזקה כדי שישען אדם עלי' ולא תפול, וא"כ מחיצת זכוכית של החלונות ודאי לא מהני.

מצות כתיבת ספר תורה

א

רמב"ם פ"ז מה' ס"ת:

מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב ס"ת לעצמו שנא' ועתה כתבו לכם את השירה כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות. והשאג"א בסי' ל"ד הקשה ע"ז:

הא מותר לכתוב את התורה כל חומש וחומש בפ"ע, וא"כ אכתי אימא שאין צריך לכתוב אלא משנה תורה לחוד שיש בה שירה זו. ולענ"ד נראה, דהרי דעת הרמב"ם שם בהלי"ד, דאף דמותר לכתוב כל חומש בפני עצמו מ"מ אין בהם קדושת ס"ת, וע"כ אי אפשר לכתוב רק משנה תורה לחוד עם השירה, דכוונת התורה "כתבו לכם את השירה הזאת" היינו שיהי' להשירה הכתובה דין קדושת ס"ת. וזהו כוונת הרמב"ם שכתב:

"לפי שאין כותבין התורה פרשיות פרשיות", ומפני זה אף בחומשין שמותר לכתוב אין בהם קדושת ס"ת, אבל אילו הי' מותר לכתוב את התורה פרשיות אז הי' בהם דין קדושת ספר תורה.

ב

סנהדרין ד' כ"א, אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת לאדם מצוה לכתוב משלו שנא' ועתה כתבו לכם את השירה איתיבי' אביי וכותב לו ס"ת לשמו שלא יתנאה בשל אחרים מלך אין הדיוט לא לא צריכא לשתי תורות וכדתניא וכתב לו את משנה וגו' כותב לשמו ב' תורות א' שהיא יוצאה ונכנסת עמו וא' שמונחת בבית גנזיו. עיין פרש"י.

והרמב"ם בפ"ג מה' מלכים ה"א כתב וז"ל:

בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ס"ת לעצמו יתר על הספר שהניחו לו אבותיו אם לא הניחו לו אבותיו או שנאבד כותב ב' ס"ת וכו'. עכ"ל. נראה מדבריו, דאם הניחו לו אבותיו ס"ת אינו חייב לכתוב אלא ס"ת אחת, משום דין מלך, אבל ס"ת השני' שחייב בה משום הדיוט שפיר יוצא במה שהניחו לו אבותיו. וקשה, דמ"ש מלך משאר הדיוט, שאינו יוצא במה שהניחו לו אבותיו. וכבר עמד בזה הכ"מ. יעו"ש תירוצו.

ולענ"ד נראה, דהנה הרמב"ם במנין המצות להלכות תפילין מזוזה וס"ת כתב:

מצות עשה ה' לכתוב המלך ספר שני לעצמו כדי שיהיו לו שני ספרי תורה. עכ"ל. הרי דכוונת התורה במה שכתבה "וכתב לו את משנה התורה", לאו דצריך לכתוב ב' ס"ת, דבאמת אינו מחויב לכתוב רק אחת, אלא עיקר הדין שלעולם צריך שיהי' לו עוד ס"ת א', כדי שתקרא ס"ת שכתב "משנה תורה", היינו ס"ת שני'. ונמצא, שחיובו מטעם מלך

שיהי' לו ס"ת א' אף בלי כתיבה, וס"ת שני' מחויב לכתוב ויהי' לה שם "משנה תורה" ע"י מה שכבר יש לו ס"ת אחרת. ומעתה מבואר היטב מה שכתב הרמב"ם דאם הניחו לו אבותיו ס"ת אינו חייב לכתוב רק ס"ת אחת דכיון דהס"ת האחרת מטעם מלך אינו מחויב לכתוב, רק שיהי' לו עוד ס"ת, והרי יש לו כבר במה שהניחו לו אבותיו ושפיר יוצא בזה חיובו משום דין מלך. וזהו כוונת הגמ' דמשני:

"לא צריכא לשתי תורות", פי', דהא דלא יתנאה בשל אחרים היינו דוקא בס"ת שמחויב לכותבה, אבל בס"ת האחרת שאינו מחויב אלא שיהי' לו שפיר יוצא במה שכתבו אחרים. ומה שהמלך מחויב בכתיבת ס"ת מטעם הדיוט, צ"ל דיוצא יד"ח בהס"ת שכתב משום מלך, דבס"ת אחת שכותב יוצא ידי שני החיובים מלך והדיוט. ונראה דזהו באמת כוונת הכ"מ בתירוצו שם.

ג

ה"**תורת חיים**" בסנהדרין שם כתב, דיחיד הכותב ס"ת לעצמו ונתנה לביהכ"נ לקרות בה בצבור ומקדישה לאו שפיר עביד, דכיון שמקדישה ה"ה של הקדש ולאו שלו היא ואינו יוצא בה יד"ח, דלאו בכתיבה לחוד תליא מילתא דיחיד שכתב ס"ת ואח"כ נאבדה פשיטא שצריך לכתוב לו ס"ת אחרת. והביא ראי' לזה מדברי הרמב"ם הנ"ל, שכתב, דאם הניחו לו אבותיו ונאבדה כשנעשה מלך צריך לכתוב ב' ס"ת.

ולפי הנ"ל אין מכאן שום ראי'. דהרי נתבאר דמשום דין מלך אינו יוצא בכתיבת ס"ת אלא א"כ תהי' לה שם "משנה תורה", והיינו ס"ת שני', וע"כ צריך שיהי' לו עוד ס"ת אחרת בשעת כתיבת ס"ת של מלך, וע"כ אם נאבדה כבר פשיטא שאינו יוצא בכתיבת הס"ת שכותב מטעם מלך, משום דאין לה שם "משנה תורה", אבל לעולם אימא לך דאם בשעת כתיבת הס"ת הי' לו ס"ת אחרת ואח"כ נאבדה שפיר יוצא בזה ואינו מחויב לכתוב ס"ת אחרת, דעיקר תלוי בשעת כתיבה. ועוד, דאפי' אם נימא דאם נאבדה אחר הכתיבה ג"כ אינו יוצא ומחויב לכתוב ס"ת אחרת, זהו דוקא גבי מלך, דכתיב:

"והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו", וע"כ אינו יוצא בכתיבה גרידא אלא צריך שלעולם תהי' לו הס"ת, ובעינן נמי שלעולם תהי' לה שם "משנה תורה", וע"כ צריך שתהי' לו לעולם ס"ת אחרת כדי שיהי' להס"ת שכתב שם "משנה תורה", אבל בס"ת של הדיוט אפשר דעיקר המצוה תליא בכתיבה לחודא, ואם נאבדה אח"כ שפיר כבר יצא יד"ח ואינו מחויב לכתוב ס"ת אחרת. וכן ראיתי בפי"ת ביו"ד סי' ר"ע, שהביא קצת פוסקים דפליגי אתו"ח הנ"ל וסברי דאם נאבדה אח"כ אינו מחויב לכתוב אחרת, דעיקרה תליא בכתיבה.

ולענ"ד נראה שהדין עם התו"ח. שהרי דעת רש"י במנחות ד' ל' דאם קנה ס"ת ג"כ יוצא בזה המצוה של כתיבת ס"ת, וכן פסקו הט"ז והגר"א ביו"ד סי' ר"ע, דלא כהרמ"א שם, וא"כ מוכח מזה דעיקר המצוה היינו שיהי' לו ס"ת כדי ללמוד בה, כדכתיב:
"כתבו לכם את השירה ולמדה את בנ"י שימה בפיהם", וע"כ גם ע"י קנין יוצאין ידי המצוה, דאם נימא דאין צריך שיהי' לו ס"ת ואם נאבדה הס"ת לא איכפת לן, דעיקרה תליא במעשה הכתיבה, א"כ מה שייך בזה לצאת המצוה ע"י קנין, הא אין כאן מעשה הכתיבה. וע"כ מוכח מזה דעיקר המצוה היינו שיהי' לו ס"ת, וא"כ אם נאבדה או הקדישה מחויב לכתוב ס"ת אחרת.
אך לפ"ז צ"ע, במה שפסק הטור באו"ח סי' קנ"ג, וכן דעת הרא"ש והמרדכי בשם ראבי"ה, דהא דאסור למכור ס"ת היינו דוקא ס"ת של רבים, אבל ס"ת של יחיד מותר למוכרו ולעשות בדמיו כל מה שירצה, וכן פסק בשו"ע שם דעה זו, וקשה, כיון דהמצות עשה של ס"ת היינו שיהי' לו ס"ת, א"כ איך מותר למוכרה ולבטל עשה בידים.
אך מהב"ח ביו"ד סי' ר"ע משמע דמפרש, דהא דמותר למכור ס"ת מיירי שאין צריך לס"ת זו, שיש לו אחרת, א"נ שמוכר הישן כדי לקנות חדש.
שוב ראיתי בפ"ת ביו"ד סי' רפ"ב, שהביא בשם ס' "יד הקטנה", דהא דמותר היחיד למכור ס"ת מיירי דוקא שקנה הס"ת, אבל אם כתבה למען קיים המ"ע של "כתבו" ודאי אסור למכרה. וחילוק זה היינו ע"כ אליבא דהרמ"א, שסובר דבקנה ס"ת אינו מקיים המ"ע של "כתבו", אבל לפי דעת הפוסקים הנ"ל דגם בקנה מקיים המצוה, שוב קשה למה מותר למכור הס"ת. ומהתימה על הפוסקים שסתמו דבריהם ולא הזכירו החילוקים הנ"ל של הב"ח.
גם ראיתי בב"י באו"ח שם, שהביא דברי הגמ"י בשם ה"ר משולם ז"ל, שכתב וז"ל: "וכן הדין בס"ת שעשה היחיד לצורכו קודם שהקדישו לקרות בו רבים שיכול למוכרו". עכ"ל. הנה מדכתב לישנא בס"ת שעשה היחיד "לצורכו", משמע דמיירי דאין לו ס"ת אחרת, ואפ"ה מותר למוכרו. וצ"ע.

ד

כתיב בתורה גבי מלך:
והי' "כשבתו על כסא ממלכתו" וכתב לו את משנה התורה וגו'. וכן דקדק הרמב"ם בלשונו ברפ"ג מה' מלכים:
בעת "שישב המלך על כסא מלכותו" כותב לו ס"ת וכו'. נראה מזה, דאינו מחויב במצוה זו של כתיבת ס"ת אלא א"כ כבר נמסרה לו הנהגת המלוכה, מעת שישב על כסא מלכותו

אז מחויב במצוה זו, כדי לקרות תמיד בס"ת, לבלתי רום לבבו מאחיו, שלא יקלקל בעניני המלוכה:

אבל אם עדיין לא נמסרה לו הנהגת המלוכה, אף שכבר נמשח למלך ויש לו דין מלך, מ"מ אינו חייב עדיין במצוה זו (ויתכן זה בגוונא דלהלן).

ובדרך זה אמרתי לבאר מה דאיתא במגילה ד' י"ד, גבי דוד שרצה להרוג את נבל הכרמלי משום דמורד במלכות הוי ולא צריך למידייני', ואמרה לי' אביגיל עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם, אמר לה ברוכה את וברוך טעמך אשר כיליתני מבוא בדמים. והנה דוד כבר הי' לו אז דין מלך, מעת שנמשח למלכות ע"י שמואל, אבל הנהגת המלוכה לא היתה עדיין בידו, שהרי שאול המלך הי' עדיין קיים. והנה דוד הי' סובר, שדין מורד במלכות לא תליא בהנהגת המלוכה, אלא בדין מלך גרידא, וע"כ הי' רוצה להרגו, ואמרה לו אביגיל שלא כך הוא הדין, אלא דגם דין מורד במלכות תלוי בהנהגת המלוכה, והרי שאול עדיין קיים ולא יצא טבעך בעולם.

ונראה, דגם מה שכתב הרמב"ם בפ"ג מה' מלכים ה"י, דכל ההורגים נפשות שלא בראיה ברורה או בלא התראה אפי' בעד אחד או שונא שהרג בשגגה דיש רשות למלך להרגן ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, זה נמי תליא בהנהגת המלוכה אבל לא בדין מלך גרידא. והא דהרג דוד לגר העמלקי שהעיד ע"פ עצמו שהרג את שאול, והיינו ע"כ משום דין מלך הוא דהרגו, שיש לו רשות להרגו אפי' שלא בראייה ברורה, וכן כתב הרמב"ם בפי"ח מסנהדרין ה"ו, שאני התם שכבר מת שאול ותיכף משמת שאול נמסרה לו הנהגת המלוכה מעצמה.

ה

ה"**ברכי יוסף**" ביו"ד סי' ר"ע הביא בשם ס' "בית יהודה" דהקונה ס"ת מברך שהחיינו ובעת עלותו לס"ת גומר בלבו להקנותו לצבור ומברך הטוב והמטיב.

לענ"ד דבריו תמוהים, דהרי הא דהקונה ס"ת מברך שהחיינו, אף דאינה מצוה הבאה מזמן לזמן, ע"כ הוא כמש"כ הרמב"ם בפי"א מה' ברכות ה"ט, דכל מצוה שהיא קניין לו, כגון ציצית ותפילין מזוזה ומעקה, נמי מברך שהחיינו, וא"כ נמצא דהברכה היא על מה שקנה המצוה, כמו קנה כלים חדשים, וא"כ, מכיון שכבר בירך שהחיינו איך יכול שוב לברך הטוב והמטיב על קנין החפץ של הס"ת, הא הברכת שהחיינו נמי היא על קנין הס"ת.

ספר תורה

א

בתשו' נו"ב מה"ת חיו"ד סי' קס"ח כתב, דאם עיבד גויל לשם ס"ת ואח"כ בשעת עיבוד נתן דעתו שלא לכתוב עליו ס"ת רק ספר אחר חול ואמר כן בפירוש שדעתו לכתוב עליו ספר חול, דשפיר כשר הגויל, דאין זה לשמה ושלא לשמה, שהרי לא אמר אח"כ שמעבדו לשם כתיבת ספר חול אלא שדעתו לכתוב עליו ספר חול, וא"כ לא ביטל עדיין הדיבור הראשון שאמר שמעבדו לשם קדושת ס"ת.

ולענ"ד אינו מובן, שהרי לכאורה הדין לשמה אינו רק קריאת שם בעלמא, אלא עיקרו מה שהעור עומד לעשות ממנו ס"ת, וא"כ, אם דעתו בפירוש שלא לעשות ממנו ס"ת, מה מהני מה שמעבדו לשם קדושת ס"ת, הא זה גופא הוי מחשבה שלא לשמה ועוקר ממנו את שם ס"ת והוי לשמה ושלא לשמה דפסול.

ונראה, דהנה הב"י באו"ח סי' ל"ב כתב, דאם עיבד הקלף לשם ס"ת כשר לכתוב עליו תפילין, משום דקדושתה חמורה מתפילין ובכלל מאתים מנה. וכן פסק בשו"ע שם סעי"ח. והשאג"א בסי' מ"ז הקשה ע"ז, מהא דאיתא בריש זבחים גבי קרבנות, דאם שחט קדשים קלים לשם קדשי קדשים דפסולים, ולא הוי שחיטה לשמה, אף דהוי מקדושה חמורה לקדושה קלה אפ"ה לא מהני, ומ"ש הלשמה דתפילין וס"ת מהלשמה של קרבנות. יעו"ש מה שתירץ.

ולענ"ד נראה, דבאמת הרי עיקר הדין עיבוד לשמה בס"ת ותפילין ומזוזה אין ע"ז שום דרשה מקרא, אלא הוא נלמד מסברא, דכל דבר שבקדושה צריך הזמנה ועיבוד לקדושה. כן משמע מדברי הרמב"ן במלחמות פ"ק דסוכה. וראיה לזה מהא דאיתא בירושלמי פ' א"ל הממונה, דגם באבני מזבח צריך חציבתן לשם קודש וגם בגדי כהונה צריך אריגתן לשם קודש אליבא דרשב"ג דצריך עיבוד לשמה בס"ת תפילין ומזוזה. הרי דהוא דין בכל דבר שבקדושה דצריך הזמנה ועיבוד לקדושה. וכן הובא זה ברמב"ן שם. א"כ נמצא לפ"ז, דעיקר הדין לשמה היינו לשם קדושה, אבל אין בהם דין מסויים לשמה לשם אותו הדבר, לשם ס"ת, לשם תפילין וכו', אלא לשם קדושתו. וע"כ שפיר כתב הב"י דאם עיבד הקלף לשם ס"ת דמהני גם לתפילין, דנהי דשם תפילין ליכא בס"ת, אבל מ"מ קדושת תפילין נכלל בס"ת. משא"כ בקרבנות, דבכל קרבן וקרבן צריך לשמה, לשם אותו קרבן, ע"כ לא מהני אפי' מקדושה חמורה לקדושה קלה, כגון אם שחט שלמים לשם חטאת הרי אין כאן שם שלמים.

ולפ"ז אפשר ליתן מובן לדברי הנו"ב הנ"ל, דכיון דאין צריך בהעיבוד עצם שם ס"ת אלא שם קדושתו, ע"כ אפשר דלא בעינן שיהא עומד לעשות ממנו ס"ת, אלא אף שבדעתו לכתוב עליו ספר חול, אם מכוין בעיבודו שיהי' לו קדושת ס"ת נמי מהני וחל בו דין עיבוד לשם קדושה. אמנם גם בזה עדיין יש לפקפק.

אך נראה, דלענין טווית ציצית לשמה, אם אירע כה"ג הנ"ל, שטווה לשם ציצית אך הי' בדעתו שלא לעשות מהם ציצית, שבודאי לא מהני. משום דבציצית הרי בעינן לשמה, לשם עצם שם הציצית, כדנפקא לן מקרא דגדילים תעשה לך, לשם חובך, כדאיתא בסוכה ד' ט'. וכה"ג כתבו התוס' במנחות ד' מ"ב לענין צביעת התכלת לשמה, דאם צבע התכלת לשם ציצית ולשם טעימה, דפסולה, משום דהוי לשמה ושלא לשמה. אף דתרי המחשבות לא סתרי אהדדי כלל, אפ"ה פסולה.

ב

יו"ד סי' רע"ד סעי"ד:

ויהי' בין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה ולא יקרבם ביותר שלא יהיו ב' תיבות נראות כתיבה אחת. ובגליון מהרש"א שם הביא בשם תשו' דבר שמואל אבוהב", דלא מהני בזה לגרר עובי האותיות שביניהם כדי שיפרדו ויהיו נראות כב' תיבות, משום דכיון שנכתב התיבה בפסול יש לחוש משום חק תוכות.

ותמהני עליו מהא דכתב הב"י באו"ח סי' ל"ב בשם הר"י אסכנדרני, גבי פרשיות תפילין, דאם מצא אות א' יתר באמצע התיבה שימחוק האות היתר ואח"כ ימשוך ויעבה האות שלפניה ויעשם תיבה א', ואין בזה משום שלא כסדרן, וכן פסקו הט"ז והמג"א שם, הרי להדיא דדינים הנאמרים בכתיבה, כגון דינא דכסדרן, אינם שייכים אלא לגוף האותיות, אבל לא לענין צירופי תיבות, וכמו כן אף לענין דינא דוכתב ולא וחקק אינו אלא בגוף האותיות, אבל לענין צירופי תיבות לא איכפת לן אף אי הם ע"י חק תוכות, וזה דבר ברור, דמ"ש זמ"ז.

ג

מגילה ד' ח': וספרים נכתבים בכל לשון ורמינהו מקרא שכתבו תרגום וכו' אינו מטמא את הידים עד שיכתבנו בכתב אשורית לא קשיא הא רבנן הא רשב"ג אי רשב"ג הא איכא יונית אלא לא קשיא כאן במגילה כאן בספרים רב אשי אמר בשאר ספרים ור"י היא.

הנה, דעת הרמב"ם דאין חילוק בין ספרים לס"ת, ובכולם הלכה כרשב"ג דכשר יונית, כמו שפסק בפ"א מתפילין הי"ט, וגם במגילה כשר יונית, כמו שפסק בפ"ב ממגילה ה"ג. ולפ"ז גם בכתוב יונית מטמא הידים. ולפ"ז יש לתמוה על מה שפסק הרמב"ם בפ"ט

מאבות הטומאות ה"ז דאינו מטמא הידים עד שיהיו כתובים אשורית, וקשה, הא לדידי' איכא גם יונית שכשר לכתוב הספרים ולמה לא יטמא הידים.
ואפשר, דכיון דטעמא דכשר לכתוב יונית הוא משום דדריש בגמ' יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם יפיפותו של יפת יהא באהלי שם, ופרש"י:
יפיותו של יפת הוא לשון יון לשונו יפה מכל בני יפת, ועכשיו כיון שנשקע לשון יוני מן העולם ונשתבש ואבד, כמו שכתב הרמב"ם שם בהל' תפילין, הרי הוא פסול השתא עפ"י דין לכתוב בו, דכיון שנשתבש שוב אין לשונו יפה ואין כאן יפיותו של יפת והתורה לא התירה לכתוב אלא דוקא יפיותו של יפת, וע"כ אפי' בדיעבד אם כתבו בו ספרים אינם מטמאים הידים.

ד

סנהדרין ד' כ"א: בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש וחזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית וכו' למה נקרא אשורית שעלה עמהם מאשור.
הריטב"א בריש מגילה הקשה ע"ז מהא דאמר שם ר' חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, וזהו באותיות כתב אשורית ולא בכתב עברי, ואם ניתנה התורה בכתב עברי א"כ קשה למה היו המ"ם וסמ"ך עומדים בנס. והעלה שם, דבכתב שבלוחות הכל מודים שהי' כתב אשורית, והא דקאמר דניתנה התורה בכתב עברי היינו לכתוב ס"ת, דכתב אשורית מחמת רוב קדושתו לא ניתן לכתוב בו אפי' ס"ת, כ"א בכתב עברי. עכ"ד.
אמנם בירושלמי מגילה פ"א ה"ט מבואר להדיא דלא כדבריו. וז"ל שם:
א"ר לוי מ"ד לרעץ ניתנה התורה (היינו כתב עברי) עי"ן מעשה ניסים מ"ד אשורי ניתנה התורה סמ"ך מעשה ניסים. עכ"ל. הרי להדיא, דלמ"ד דבכתב עברי ניתנה התורה, גם הכתב שבלוחות הי' עברי, ומעשה נסים לא הי' הסמ"ך אלא העי"ן:
ור' חסדא שאומר דמ"ם וסמ"ך היו עומדין בנס, היינו אליבא דמ"ד דבכתב אשורית ניתנה התורה.

ה

דעת הרמב"ם בפ"ז מה' ס"ת, דחומשין אין בהן קדושת ס"ת. אבל דעת הרשב"א בתשובה, הובא בב"י ובשו"ע יו"ד סי' רפ"ג, דחומשין יש בהם קדושת ס"ת וקדושה אחת היא.
ובירושלמי מגילה פ"ג ה"א מבואר להדיא כהרשב"א. וז"ל שם:
נותנין תורה ע"ג תורה וחומשים ע"ג חומשים תורה וחומשים ע"ג נביאים וכתובים וכו' ר"י בשם ר"ז תורה וחומשין ערק תנא מינה [פי':

ברח התנא מזה ולא פירש אם מותר להניח חומשין ע"ג תורה או לא] כותבין תורה ונביאים כאחת דברי ר"מ וחכ"א אין כותבין ר"י בשם רשבר"י תורה וחומשין קדושה אחת הן, עכ"ל הירושלמי, פי':

וכיון דקדושה אחת הן ע"כ שפיר מותר להניח חומשין ע"ג תורה, ודייק זה דקדושה אחת הן מהא דאמר ר"מ שכותבין תורה ונביאים כאחת, והלכה כדבריו, כדאיתא בב"ב ד' י"ג: מעשה בביתוס בן זונין וכו', דלא קיימ"ל כחכמים אלא כרבי (יעו"ש וברמב"ם פ"ז מה' ס"ת), ולמה מותר לדבק תורה ונביאים כאחת, הרי מוריד התורה מקדושתה, דהא קיימ"ל כל היתר כנטול דמי, והוי ס"ת חסר, וכמש"כ הרמב"ם ספ"ז מה' ס"ת, דכרך זה שיש בו תורה ונביאים אין בו קדושת ס"ת אלא כחומש מן החומשים, וע"כ מוכח מזה דתורה וחומשין קדושה אחת הן ולפיכך מותר לדבק תורה ונביאים כאחת ואין כאן הורדה מקדושתה. כן נראה בביאור הירושלמי.

אך כל זה אליבא דהירושלמי, דתורה וחומשין ברח התנא מינה ולא תנאה בברייתא. אבל דעת הבבלי שם במגילה ד' כ"ז מבואר להדיא, דגריס בברייתא הנ"ל דאין מניחין חומשין ע"ג תורה, הרי דסבר דתורה וחומשין אינם קדושה אחת. ולכאורה סייעתא מזה לדעת הרמב"ם. ולדעת הרשב"א באמת צ"ע, למה אסור להניח חומשין ע"ג תורה, כיון דקדושה אחת הן. וצ"ע.

איסור מחיקת השם

א

הנה, בדין איסור מחיקת השם, כיון דאיסורו הוי אפי' כשאינו כתוב בס"ת, ואפי' כשכתוב ע"ג ידות הכלים וכרעי המטה נמי יש בו משום מחיקת השם, כדאיתא בערכין ד' ו', א"כ הדבר ברור דגם כשכתוב בס"ת איסורו אינו נידון כלל עם דיני הכשר ס"ת.

ולפ"ז אני תמה מה שכתוב בתשו' נו"ב מה"ת חיו"ד סי' קפ"א תשובה מבן המחבר, וכתב דהא דאסור לזרוק עפרות זהב על האזכרות משום מחיקת השם, כדאיתא בנמ"י הל' ס"ת, היינו דוקא כשהאזכרות כתובות בדיו, דכיון דמתחלה הי' השם נכתב בדיו כדינו ואח"כ כשזרק עליו זהב מבטל כתב התחתון שהי' בדיו ופוסל תיבת השם מקדושתו, דאין עליו קדושת ס"ת, דהא הלכה הוא לכתוב בדיו דוקא, ע"כ, כיון שמגרע כתב הראשון מקדושתו, הוי זה מוחק:

אבל כשהי' מתחלה כתוב בצבע אחר, שלא בדיו, אף שמחפה עליו זהב אח"כ אין זה מוחק, דמאי חילוק יש בין צבע אדום לצבע ירוק. ואף שלענין שבת חייב שתים בכה"ג,

כמו בדיו ע"ג סקרא דחייב משום מוחק וכותב, שאני מחיקת השם שאינו אסור אלא דרך השחתה, אבל כשעושה שיהא השם ניכר יותר פשיטא שמותר. ומה"ט התיר הלכה למעשה לצפות בזהב השם שחצבוהו על ארון הקודש ואין בזה משום מחיקת השם. עכ"ד. הנה מה שכתב דבזהב ע"ג דיו דאסור משום מחיקת השם הוא משום דמבטל מיני' דין קדושת ס"ת, הוא תמוה, דמה שייך דין קדושת ס"ת לאיסור מחיקת השם, הא לא תלוי כלל זב"ז, כנ"ל, וא"כ למה הוא נידון עם דיני הכשר ס"ת.

ובעיקר דבריו שכתב להתיר זהב ע"ג סיקרא משום דמחיקת השם אינו אסור אלא דרך השחתה, תמוה מאד, דזה נגד הראשונים, שהביאו ראיה דשם שלא בכוונה אין בו משום מחיקת השם מהא דתניא בגיטין ד' י"ט: הרי שהי' צריך לכתוב השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו ד' מעביר עליו קולמוס ומקדשו וכו', מדמותר להעביר עליו קולמוס ואין ביה משום מוחק השם התחתון, כמו שכתב בהגמי"י פ"ו מיסודי התורה בשם הרא"ם וכן כתבו הסמ"ק והתשב"ץ והובא בב"י בבד"ה סי' רע"ו וגם בט"ז וש"ך שם, ואם כדבריו למה יש כאן משום מחיקת השם, הא אין כאן דרך השחתה, דהרי מעביר עליו קולמוס לתקנו לעשותו לשמה, ומ"ש זהב ע"ג סקרא מדיו ע"ג דיו במקום שהכתב השני מתקן דהוי כתב ומבטל התחתון. וע"כ נלענ"ד שאין לסמוך על הוראה זו נגד הראשונים והפוסקים.

בס' "בני יונה" (הובא בתשו' ח"ס חיו"ד סי' ר"ס) כתב:

מה שאמרו הנטפל להשם מאחריו נתקדש, היינו דוקא שראוי להיות כן, כגון שצריך לכתוב באותו מקום אלקינו ואירע שם קלקול ב"נו" של אלקינו וצריך מחיקה, אסור למחוק, שכבר נתקדש:

אבל אם הנטפל נכתב בטעות, אע"ג שקידשו במחשבתו הו"ל כמקדיש פסולים לגבי מזבח ולא קידשו השם. ולענ"ד אינו מובן, דהרי הא דטעות משוי לי' כמקדיש פסולים למזבח, הוא משום דלגבי הס"ת הוא פסול, דאינו ראוי לכתוב תיבה זו באותו מקום בהס"ת, וא"כ, הרי כבר נתבאר דדין איסור מחיקת השם אינו תלוי כלל בס"ת ואינו נידון עם דיני הכשר הס"ת, ולגבי כתיבת השם עצמו לא שייך מקדיש פסולים, דכל הנטפלים ראויים לו להטפל אחריו.

ב

בתשו' הגרעק"א סי' ע' נשאל, בס"ת שנמצא כתוב בפ' ויחי בפסוק ויאמר יעקב אל יוסף אל וגו' הי' כתוב רק ויאמר יעקב אל שד' וב' תיבות אל יוסף נחסרו, והרי ספק אם הסופר חיסר תיבות אל יוסף ואל הכתוב הוי שם, או דחיסר תיבות יוסף אל ואל הכתוב אינו

שם. והורה לתקן לתלות ביני שיטי, בין תיבת אל לתיבת ש"ד, ב' תיבות אלו "יוסף אל' ולקדש שם אל שכותב השתא. ואף דיש לפקפק בזה אולי קידש הסופר מעיקרא תיבת אל הראשון ועתה יהי' נקרא תיבת אל הראשון בשם אל והוי כמחיקה, וכדמשמע סברה זו מדברי הלבוש ביו"ד סי' רע"ו:

הכותב יהודה ולא נתן בו דלית יתלה הדלית למעלה, וכתב ע"ז הלבוש:

"שהרי לא הי' כוונתו לכתוב השם", עכ"ל, משמע דאם הי' כוונתו לכתוב השם אסור לתלות הד' למעלה, דעי"ז דקוראים עתה התיבה יהודה הוי כמוחק השם, מ"מ י"ל דזה הוי רק מדרבנן, דדמי למחיקה, ובנ"ד, דהוי ספק אם הוא שם, הוי ספיקא דרבנן ולקולא. עכ"ד ז"ל.

ולענ"ד קשה לי על דבריו, דנהי דמשום מחיקה לא חיישינן, דהוי ספיקא דרבנן, מ"מ איך תתכשר הס"ת בזה, הא תניא במס' סופרים פ"ה:

הי' צריך לכתוב יהודה ונתכוון וכתב את השם אע"פ שכתב בו דלת מחטבו וכותב יהודה אחר, והביאו הש"ג בפ"ד דשבועות להלכה [ואין סתירה לזה מדברי הרמ"א בריש סי' רע"ו, עיין בעיקרי הד"ט סי' ל' אות ד'], הרי דתיבה שאינה שם אם כתבה לקדושת השם פסולה, וא"כ בנ"ד הא הוי ספק שמא כבר קידש הסופר אל הראשון לשם קדושת השם ותו אינו יכול לשמש לתיבה אחרת ופסולה. גם מה שהביא ראיה מדברי הלבוש דע"י מה שקוראים אותה לתיבה אחרת הוי מחיקה, ג"כ אינו מוכרח, דדלמא כוונת הלבוש דאם הי' כוונתו לכתוב השם לא מהני בזה תליית הדלת, וכדתניא במס' סופרים דפסולה, אבל לא משום איסור מחיקת השם נגעו בה.

ג

נשאלתי מסופר א', שטעה בכתיבת שם הויה במזוזה וכתב יהיה במקום הויה, היינו שבמקום ו' כתב י', שא"א לתקן לעשות מהיו"ד ו' עד שימחוק ה' אחרונה, משום שלא כסדרן, אם מותר למוחקו, כדין המבואר במסכת סופרים פ"ד וכדפסק בשו"ע ביו"ד סי' רע"ו:

היה לו לכתוב השם וכתב יהודה עושה ה' מהדלת ומוחק ה' אחרונה, הרי דאף דכיון לכתוב לשם קדושת אזכרה, אפ"ה כיון דלא עלתה בכתיבתו אלא תיבת יהודה, לא נתקדש ומותר למחוק הד' וה' אחרונים, כמו"כ כאן בנ"ד, אף דכיון לשם קדושת השם, כיון דלא עלתה בכתיבתו אלא תיבת יהיה לא נתקדש ומותר למחוק היו"ד וה' אחרונים, או אפשר דלא דמי, דהכא אולי הם נעשים ב' שמות של י"ק י"ק, כיון דכתבו לשם קדושת אזכרה:

או שמא אזלינן אחר קריאת צירוף התיבה, וכיון דבתיבה אחת לא מצינו ב' שמות של י"ק סמוכים זל"ז, לא חל עליהם דין שמוה"ק, ואין כאן אלא תיבת יהיה גרידא, ומותר למחוק כנ"ל.

ונראה, דלענין הספק אם אזלינן נמי בכתיבת שמוה"ק אחר צירוף התיבה או דלא אזלינן אלא אחר כתיבת האותיות גרידא, הדבר ברור דדין שמוה"ק אינו תלוי כלל בצירופי תיבות. וראיה לזה ממה שכתבו התוס' בסוכה ד' ה', דאיסורא דהוגה השם באותיותיו הוא אפילו בלי קריאתו בנקודותיו אלא בהזכרת האותיות גרידא, הרי דבשמוה"ק אין צריך כלל צירוף התיבה אלא חיבור האותיות גרידא. ועוד ראיה מהדין הנ"ל גופא, מהיה צריך לכתוב השם וכתב יהודה, דדוקא הד' וה' אחרונים לא נתקדשו ומותר למחוק, אבל י"ק הראשונים משמע דשפיר נתקדשו ואסור למחוק, וכן כתבו הפוסקים, ואם נימא דדין שמוה"ק תלוי בצירוף התיבה, א"כ, נהי דקודם שגמר התיבה בשעה שכתב י"ק הראשונים כבר נתקדשו כדין הכותב י"ק מהויה, מ"מ אח"כ כשגמרו ועלתה בכתיבתו יהודה ליהוי כמחיקה על הי"ק הראשונים, כיון דעכשיו אינו נקרא כלל שם אלא יהודה, וממילא תיבטל קדושתו, כיון דלפי צירוף התיבה אין כאן שם בעולם. וע"כ מוכח מזה דלא אזלינן כלל אחר צירוף התיבה, אלא אחר חיבור האותיות גרידא. וא"כ בנ"ד הדבר ברור דאסור למחוק, כיון דכתבו לשם קדושת אזכרה, נעשו ב' שמות של י"ק בתיבה אחת. וכן מצאתי בפ"ת בסי' הנ"ל בשם "חמודי דניאל":

מי שכתב ב' שמוה"ק ביחד בתיבה אחת בלי שום הפסק ביניהם אסור למוחקן. יעו"ש מה שכתב איך לתקן.

אך בנ"ד עדיין יש כאן ספק אחר. דהרי כתבו הראשונים והפוסקים דשם שנכתב שלא בכוונה אין בו משום איסור מחיקת השם, וצ"ע, אם כתב שם א' מז' שמות שאינם נמחקים אלא שלא כיון בו לשם אותו שם אלא לשם שם אחר מהז' שמות, ונמצא דשם זה לא נכתב כלל בכוונת אותו שם אלא בכוונת שם אחר, אם מותר נמי למוחקו כדין שם שלא נכתב בכוונה, או דלא בעינן כלל כוונה לשם אותו שם, אלא מכיון דנכתב לשם אזכרה סגי בזה ושפיר נתקדש ואסור למוחקו. והנה, אם נימא דבעינן כוונה לשם אותו שם ואם כתבו בכוונת שם אחר לא נתקדש ומותר למוחקו, א"כ בנ"ד שוב אין לומר דנעשו ב' שמות של י"ק לאסור מחיקה, כיון דלא נכתבו לשם שם י"ק אלא לשם הויה, א"כ נמצא דלגבי שם י"ק הוי שם שלא נכתב בכוונת אותו שם ומותר למוחקו.

ומצאתי פתרון לספק זה ממה שכתבו התוס' בסוכה ד' ה', גבי ציץ שהיה כתוב עליו י"ק מלמעלה, וז"ל:

אע"פ שי"ק שם גמור אין זה הוגה שם באותיותיו אם מזכיר שתי אותיות כיון דאינו מזכירם לשם שם שלם, עכ"ל, וכוונתם, דשם י"ק דהוי שם גמור אין זה מטעם דהוי חלק משם הויה שהוא משמש על הויה וקיום, אלא הוא שם אחר לגמרי המשמש על יראה, וכדמתרגם בכל מקום:

"דחילא ה'", וכן כתב רש"י בתהילים מזמור ס"ח על הפסוק סולו לרוכב בערבות וגו' די"ק הוי שם היראה, עיי"ש, וע"כ, מי שהוגה י"ק לא בתור שם בפ"ע, דהוי שם היראה, אלא בתור חלק משם הויה, אין זה שם כלל, דהוי חצי שם משם הויה ולא מקרי שם. אך לפ"ז יקשה הא דתניא בשבועות ד' ל"ה, דהכותב ש"ד משם כדי צ"ב מצבקות נמחק אבל הכותב י"ק משם הויה אינו נמחק, ופרש"י משום די"ק הוי שם שלם במקום אחר, וכן איתא בירושלמי פ"ק דמגילה ה"ט, שמסיים על הברייתא הנ"ל:

כללו של דבר שכיוצא בו שם מתקיים במקום אחר אינו נמחק, וקשה, נהי דהוי שם בפ"ע, אבל הרי הוא לא כתבו לשם שם שלם, דהוי שם בפ"ע אלא לשם חלק משם הויה, דהוי שם אחר לגמרי, וא"כ למה אסור למוחקו, הא י"ק בתור חלק משם הויה לא הוי שם כלל, וכמש"כ התוס', ומ"ש כתיבה מהוגה בפה. וע"כ מוכח מזה, דבאיסור מחיקת השם לא בעינן כלל כוונה לשם אותו שם, אלא אפי' אם כתבו לשם כוונת שם אחר ג"כ נתקדש השם, כיון דכתבו לשם קדושת אזכרה, וע"כ, בכותב י"ק משם הויה, נהי דלא כיון אלא לשם הויה, מ"מ שפיר נתקדש, כיון דכתבו לשם קדושת אזכרה ונעשה שם בפ"ע. וכל זה לענין כתיבה, הוא דשייך לומר דנעשה שם מעצמו אף שלא כיון עליו:

משא"כ לענין הוגה בפה תלוי לפי כוונתו. ומעתה נתברר בנ"ד, דאף שלא כיון בכתיבתו אלא לשם שם הויה, מ"מ כיון דכתבו לשם קדושת אזכרה שפיר נתקדש ונעשו שני שמות של י"ק ואסור למוחקם.

הנה מהתוס' הנ"ל מבואר, דאיסורא דהוגה ה' באותיותיו הוא אפי' בלי קריאתו בנקודותיו, אלא בהזכרת האותיות גרידא. וזה דלא כה"חיי אדם" שכתב בסוף כלל ה', דהוגה השם היינו שקורא השם בנקודותיו דווקא כמו שהוא נקוד. אך בעיקר תירוץ התוס' הנ"ל, שביארנו דשם י"ק הוי שם בפ"ע המשמש על היראה ולא בתור חלק משם הויה המשמש על הויה וקיום, עיין בביאור הגר"א ביו"ד סי' רע"ו, דדעתו דפליגי בזה אמוראי בירושלמי חגיגה פ"ב ה"א, ודעת הבבלי במנחות ד' כ"ט, בדרש על הפסוק מאי דכתיב כי בי"ק ה' צור עולמים וכו', די"ק אינו שם בפ"ע אלא הוא ג"כ משם העצם המשמש על הויה וקיום ובכלל שם הויה הוא. ולפ"ד ישאר קושית התוס'. ולפ"ז יהי'

מוכרח דאיסור הוגה ה' באותיותיו אינו אלא בקריאתו בנקודותיו. אך אולי יתרץ כתירוץ השני שבתוס' שם.

הנה, בדין הנ"ל, בכותב י"ק מהויה דאינו נמחק, נראה לכאורה, דאם כתב גם את הוו, דהו' שפיר נמחק, כיון דאינו שם במקום אחר. וכן משמע מדברי הנו"ב מה"ת חלק יו"ד סי' קע"ז. אך אפשר דאסור למוחקו מטעם נטפל, אף שעתה אין לו שום פירוש ושייכות להשם מ"מ הרי הוא משמש להשם שנוכל לגמור על ידו את שם העצם, ואולי דגם זה מקרי נטפל. עיין בט"ז ביו"ד סי' רע"ו סק"ז.

הנה, לפי הנתבאר דדינא דשמוה"ק אינו תלוי בצירוף התיבה של השם אלא בחיבור האותיות גרידא, נראה, דשם שלא נכתב מקצתו בכוונה לא מהני מה שיקדש את השם בסוף מטעם שקידושו וגמרו באין כאחד וכמש"כ כן הפ"ת בסי' רע"ו בשם פוסקים, דזה לא שייך אלא אם נימא דדין האזכרה תלוי בצירוף התיבה, דלענין צירוף התיבה הוא דנגמר בסוף, משא"כ לפי הנתבאר דאינו תלוי בצירוף התיבה אלא בכתיבת האותיות גרידא, ובאותיות הרי כל אות ואות גמרו נעשה בפ"ע ולא מהני גמר האות האחרון לגמר האות הקודם, וע"כ צריך כוונה בכל אות ואות.

ד

סוכה ד' נ"ג: בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא אמר דוד מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח נשא אחיתופל ק"ו מעצמו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים לעשות שלום לכל העולם כולו אעכו"כ.

בתשו' הרמ"א סי' י"א למד מזה, דמותר להוציא שם רע על אחד מן הצבור כדי להשקיט בזה המריבה שנפלה בין הצבור ולעשות שלום, דעשיית שלום דוחה הלאו דמוציא שם רע, כמו דמבואר כאן בגמ' דעשיית שלום דוחה הלאו דמחיקת השם. וכתב עוד, דאין לחלק ולומר דדוקא עבירות שבין אדם למקום נדחו מפני דרכי שלום, כגון מחיקת השם, משא"כ הלאו דמוציא שם רע דהוי עבירה שבין אדם לחבירו, - זה אינו, דהרי מבואר בפ"ק דסוטה דכשמשקין את הסוטה אומרים לפניה אנשים גדולים תקף יצרן עליהן ונכשלו ואומרין לפניה מעשה ראובן בפלגש אביו על פשטו כדי שתודה ולא תגרום לשם הגדול שימחה על המים, והרי כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, ואיך מותר להוציא שם רע על ראובן הצדיק ולומר לפניה שחטא. הרי דמותר להוציא שם רע כדי שלא למחוק השם. ומעתה ק"ו הדברים, דאם הוצאת שם רע נדחה מפני איסור מחיקת

השם, כ"ש שנדחה מפני עשיית שלום, דהרי גדול השלום שדוחה איסור מחיקת השם. עכ"ד.

והנה, מה דמשמע מפשטות דבריו דבאמת מותר למחוק השם כדי לעשות שלום, לענ"ד תמוה, דלפ"ד כל לאוין שבתורה נדחו מפני דרכי שלום, וזה לא מצינו בשום מקום. דדוקא לשנות התירו ולא איסורים אחרים. ואין ללמוד כלל מסוטה. דדוקא משום מצות השקאת הסוטה התירה התורה מחיקת השם, אבל באופנים אחרים, אפי' לעשות שלום בין איש לאשתו שלא על סדר השקאת הסוטה, ודאי דאסור בזה מחיקת השם, דאין לנו אלא מה שצוותה התורה והתירה להדיא. ואין לנו ללמוד מסוטה אלא דבר זה גרידא, דגדול השלום, שהרי מצינו במצות השקאת הסוטה שהתירה התורה מחיקת השם על סדר השקאת הסוטה כדי לעשות שלום בין איש לאשתו, וכדאיתא כן בגמ' בכמה דוכתי.

ומה דלמד אחיתופל ק"ו מסוטה להתיר מחיקת השם כדי לעשות שלום לכל העולם, אין זה ק"ו גמור, ועיקר הטעם מפני דשם היה מצות פקוח נפשות דכל העולם. וראיה לזה מה שכתב רש"י, שגם דוד בעצמו ידע זה דמותר בזה למחוק השם, אלא שלא רצה להורות הלכה בפני רבו אחיתופל, וע"כ דהוא מטעם פקנ"פ דכל העולם. וכן מצינו ג"כ בשבת ד' קט"ז, גבי ספרים שכתבו מינים דמותר לשרוף אותם עם האזכרות שבהן:

א"ר ישמעאל ק"ו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים הללו שמטילין קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהן שבשמים עאכו"כ, ושם הלא עיקר הטעם מה דמותר למחוק את האזכרות הוא מטעם שהמינים אין כותבין את האזכרות לשם קדושה, מפני שאינם מאמינים בה' ואינם כותבין אותן לשמן, ואין לאותן האזכרות שום קדושה, וכמבואר ברמב"ם בפ"ו מיסודי התורה ה"ה. הרי להדיא דאין זה ק"ו גמור אלא לחזק הענין לבד.

גם מה שהביא ראיה דהותר הוצאת שם רע מפני איסור מחיקת השם מהא דסוטה שאומרין לפניה מעשה ראובן על פשטו, הערני חכם א', דהרי ראובן כבר מת, ועל מת שוב ליכא האיסור דמוציא שם רע, כדאיתא בברכות ד' י"ט דכל המספר אחר המת כאלו מספר אחר האבן, ורק על ת"ח אסור לספר מפני כבוד תורתו, וא"כ אין זה כבר עבירה שבין אדם לחברו אלא עבירה של פגם בכבוד התורה, וכאן, כיון שאין מכוונין כלל ליתן פגם חלילה בכבודו, אלא לתועלת, כדי שתודה ולא ימחה השם הקודש, א"כ אין כאן שום עבירה של הוצאת שם רע.

ודרך אגב הנני להעיר, בהא דהמספר אחר המת כאלו מספר אחר האבן שאלה ע"ז הגמ' שם מהא דחד אישתעי מילתא בתרי' דמר שמואל ונפל קניא מטללא ובזעא לארנקא

דמוחיה, ומתרץ הגמ' דשאני צורבא מרבנן דקב"ה תבע ביקריה דאריב"ל כל המספר אחר מטתן של ת"ח נופל בגיהנום שנא' והמטים עקלקלותם יוליכם ד' את פועלי האון, ולכאורה למה כל המשא ומתן הזה, הרי להדיא מבואר בתהילים כן בפרשה ל"ה פסוק כ':

כי לא שלום ידברו ועל רגעי ארץ דברי מרמות יחשובון, ומבואר בתרגום:

ועל צדיקי ארעא דניחין בעלמא ההוא מלי נכלין מחשלין.

ה

נשאלתי מסופר, באחד שטעה בכתיבת שם אלקיך ובמקום כ' פשוטה כתב כ' כפופה מפני שנדמה לו שצריך לכתוב אלקיכם, אם מותר למחוק הכ'.

והנה, בנטפל להשם מלאחריו, הרי ודאי דלא נתקדש אלא א"כ יש לו שום פירוש ושייכות להשם, כמש"כ הט"ז בסי' רע"ו סק"ז. אך בזה יש להסתפק, באותיות הכפולות מנצפ"ך, אם שינה וכתב בסוף התיבה פתוחין וכפופין, אם אינו מצטרף להתיבה כלל ולא מקרי תיבה, או דאינו אלא חסרון בכתיבה תמה, דלא מקרי כתיבה תמה, אבל מ"מ שפיר מקרי כתיבת תיבה, וא"כ לענין איסור מחיקת השם שפיר הוי נטפל מלאחריו, דהרי איסור מחיקת השם כיון דאיסורו הוי אפי' כשאינו כתוב בס"ת אלא ע"ג ידות הכלים וכרעי המטה, כדאיתא בערכין ד' ו', א"כ ודאי דאינו נידון כלל עם דיני הכשר כתיבת ס"ת תו"מ, ולא צריך לענין זה כתיבה תמה.

ומצאתי ראיה לזה, מהא דתניא בשבת ד' ק"ג: וכתבתם כתיבה תמה שלא יכתוב כפופין פשוטין פשוטין כפופין וכו', ואם נימא דאותיות מנצפ"ך שניתנו בסיני היינו פירושן דאם שינה בהן דאינן מצטרפות כלל להתיבה, א"כ למה צריך לפוסלם מטעם וכתבתם כתיבה תמה. וא"כ ראיה מוכחת מזה דשפיר מצטרפות להתיבה, אלא דלא מקרי כתיבה תמה לענין ס"ת תו"מ. ואף דתני התם בברייתא נמי שלא יכתוב ביתין כפין כפין ביתין וכו' מטעם כתיבה תמה, ואף שזה ודאי מעכב בהתיבה ומשנה אותה לתיבה אחרת, - לאו היינו פירושו שלא יכתוב כ' במקום ב', אלא הפירוש הוא שהביתין לא ידמו לכפין וכפין לביתין, שתהי' צורתם ניכרת היטב, כמבואר בראשונים.

ועוד ראיה, מהא דמצינו בנביאים מם סתומה באמצע התיבה בישעי' ט' פסוק ו':

למרבה המשרה ולשלום אין קץ, כדאיתא בסנהדרין ד' צ"ד דהמ"ם שבמרבה הוי סתומה, הרי דשפיר מקרי תיבה אם כתב סתומין באמצע התיבה, וכמו"כ להיפוך אם כתב פתוחין בסוף התיבה, וכמו"כ לענין כפופין ופשוטין מצינו באיוב ל"ח:

ויען ד' את איוב מן הסערה, הנו"ן של מן הסערה הוא נו"ן כפופה, הרי דמצינו כפופה גם בסוף תיבה. וא"כ, לענין נידון הנ"ל, הדבר ברור, דשפיר מקרי נטפל להשם מלאחריו וקדשו השם ואסור למוחקו. כן נראה לענ"ד.

כבוד ספר תורה

קידושין ד' ל"ג: איבעיא להו מהו לעמוד מפני ס"ת ר' חלקי' ור' סימון ור' אלעזר אמרי ק"ו מפני לומדיה עומדין מפניה לא כ"ש. וכיון שק"ו דאורייתא הוא נמצא דהוי מצות עשה גמורה לקום מפני ס"ת ולכבדה ולהדרה בכל מיני כיבוד והידור כמו בזקן ות"ח. וזהו שכתב הרמב"ם בפ"י מה' ס"ת ה"י:

מצוה לייחד מקום לס"ת ולכבדו ולהדרו יותר מדאי לא ירוק כנגד ס"ת ולא יגלה ערותו כנגדו ולא יפשיט רגליו כנגדו ולא יניחנו על ראשו כמשאוי ולא יחזיר אחוריו לס"ת. ובביאור הגר"א ביו"ד סי' רפ"ב הביא ראיה לכל דברים אלו מכיבוד רבו.

ונראה, דלבד מצות כיבוד איכא נמי בס"ת מצות מורא, להיות במורא לפני הס"ת, כמו ברבו מובהק. וזה נלמד נמי מהאי ק"ו, שהרי כתב הרמב"ם שם דהקימה לפני הס"ת אינה בתוך ד' אמות אלא כמלא עיניו כמו ברבו מובהק, ושמעתי ממו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א, דהא דצריך לקום לפני רבו מובהק מלא עיניו אינו מדין כיבוד, שהרי הא דהקימה מפני ת"ח אינו אלא ד' אמות פרש"י בקידושין שם משום דחוץ לד' אמות אינו ניכר שעומד מפניו ואין כאן כיבוד, וא"כ גם ברבו מובהק אין כאן כיבוד, אלא הוא משום דין מורא רבו שאיכא ברבו מובהק, דתיכף משיראה את רבו צריך לירא ממנו ולקום מחמת יראה. וא"כ, גם בס"ת הא דצריך לקום מלפניה מלא עיניו ג"כ הוא משום מצות מורא. וזהו שכתב הרמב"ם שם בהל' י"א:

כל מי שיושב לפני ס"ת ישב בכובד ראש באימה ופחד, משום דאיכא בי' נמי מצות מורא.

ונראה, הא דאסור לטלטל ס"ת אלא צריך לילך אל הס"ת, כדאיתא בירושלמי יומא רפ"ז וכן פסק בשו"ע סי' קל"ח, נמי הוא משום מצות כיבוד. דהרי כתב הרמב"ם שם שצריך ליחד מקום לס"ת משום כיבוד, ממילא נסתעף מזה שאסור לטלטלו למקום אחר. וכן נראה, דכל מיני שימוש שעושין לס"ת, כגון הגבהה וגלילה והוצאה מן הארון והכנסה לארון, הכל נכלל במצות עשה של כיבוד, דאיזה כיבוד מלביש ומכסה מכניס ומוציא, כמו בכיבוד רבו, דכל מלאכות שהעבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו. וכן נראה, דאם יקראו אותו לעלות לס"ת לקרות ואינו עולה עובר במצות עשה של כיבוד. ומה"ט כתב

המנהיג, הובא בב"י סי' ס"ו, דמי שעומד באמצע ק"ש וברכותי' וקראו אותו לעלות לס"ת דצריך להפסיק מפני כבוד הס"ת. וזהו שאמרו בברכות ד' נ"ה, דכל שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא מקצרין ימיו [ויש לעיין לפ"ז אם קראו לת"ח לעלות לתורה וקראו אותו בשמו בלי שום תואר של כבוד הראוי לו, דזה הוי ביזוי ת"ח ואפקרותא וחייבין ע"ז נידוי, כמו שפסק ה"לקט הקמח" ביו"ד סוף סי' של"ד, וחייבין ע"ז למחות, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ז מה' ת"ת דת"ח אסור למחול על בזיונו ברבים, וע"ז נאמר כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר וכו', - אם מותר לו למחות בזה שלא לעלות לס"ת לקרות: או אפשר, דכיון דגם הת"ח חייב בכבוד הס"ת, א"כ גם באופן זה מחויב לעלות לתורה והמחאה על בזיונו יעשה ע"י אמירת תוכחה להמבזה אותו. וכן מסתברא).

אך אני מסתפק בהא דאיתא בסוטה ד' ל"ט: כיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפי' בדבר הלכה שנא' ובפתחו עמדו כל העם ואין עמידה אלא שתיקה, לפי שיטת הרי"ף והרמב"ם דבכל גווני אסור לספר, אפי' בלחש ואפי' איכא עשרה דצייתי לס"ת בלא הוא, - אם זהו נמי משום כבוד הס"ת וזהו דילפינן מהקרא דנחמי' דהוי בכלל כבוד הס"ת, וא"כ מי שמספר עובר בעשה דאוריתא דכיבוד הס"ת, או דאינו משום כבוד הס"ת אלא משום כבוד המצוה של קריאה, והוי איסור בפ"ע מדברי קבלה הנלמד מקרא דנחמי'.

והנה, רבינו ירוחם כתב, דגם כשהמפטיר קורא בנביא אסור לספר עד שישלים, כמו בס"ת. וכן פסק בשו"ע סי' קמ"ו. והנה, אם נימא דהאיסור הוא משום כבוד הס"ת, מה שייך למילף מזה מפטיר בנביא מס"ת, הא בנביאים ליכא העשה דכיבוד ואין צריך לקום מפניהם. וע"כ דסבר דהאיסור לספר אינו אלא משום כבוד המצוה של קריאה, וע"כ שפיר שייך למילף גם לענין קריאת המפטיר, דמשום כבוד המצוה של קריאה אסור לספר. וצ"ע.

הא דלא יחזיר אחוריו לס"ת, נראה, דאם הוא עוסק בכבוד ס"ת אחרת אז מותר לו לחזור אחוריו לס"ת הראשונה, כגון בשבת שמוציאין ב' ס"ת לקריאה באחת קוראין והס"ת הב' מחזיקין על הבימה אחורי הקוראין, אין זה בזיון להס"ת, כיון שעוסק בכבוד ס"ת אחרת, וכן כשקוראין מפטיר בנביא, אף שאין כאן כבוד ס"ת אחרת, מ"מ נראה דמותר לחזור אחוריו לס"ת בשעת קריאת המפטיר, כיון דהמצוה היא לכתחילה שיהי' פני הקורא והמפטיר נגד המזרח כנהוג, וא"כ הרי הוא עסוק במצוה שהיא חובת צבור, ויש בזה משום כבוד הצבור שהוא דוחה כבוד הס"ת, כדאיתא בסוטה ד' מ': אר"י לעולם תהא אימת צבור עליך שהרי כהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי שכינה. אך בשעה שהש"ץ אומר דברים אחרים, כגון "יקום פורקן", [אב הרחמים" ו"אשרי" וכיו"ב, אז ודאי

שאסור לחזור אחוריו לס"ת שמחזיקין שם על הבימה, רק צריך לעמוד מן הצד. וכן ראיתי מדקדקים עושים. ויישר כחם של הספרדים בזה שעושים פתחי בימותיהם לצד מערב, ונמצא שהספסל של הבימה לעולם עומד מן הצד ושם מחזיקין הס"ת, ואין כאן שום מכשול. ותמה אני על בימותיהם של האשכנזים, למה לא מיחו הגדולים בזה לצוות לסדר הספסל מן הצד כדי להסיר המכשול הזה מעל ישראל.

קדושת כהן ולוי

בב"י סי' קל"ה הביא בשם המהרי"ק, דבמקום שנוגע לכבוד הצבור להעמיד מנהגם (יעו"ש באיזה אופן) לא משגיחין על כבוד הכהן. וכתב הב"י, משום דכבוד הצבור יותר חמור מכבוד הכהונה וכהן נדחה מפני כבודם.

ולכאורה צ"ע הא כבוד הכהן הוי מצות עשה גמורה, וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון, והרמב"ם מנאה במנין המצות, ועל כבוד הצבור לא מצינו עשה מפורשת ע"ז, ולמה דוחים עשה גמורה מפני כבודם.

ונראה, דכיון דכל בי עשרה שכינתא שריא, נמצא שכבודם הוי כבוד השכינה וכבוד ה', וע"כ נדחה כבוד הכהונה מפני כבוד הצבור דהוי כבוד שמים.

וכעין זה איתא נמי בירושלמי פ"ג דבכורים ה"ג, גבי הא דתנן שם דכל בעלי אומניות שבירושלים היו עומדין מפני מביאי בכורים ריב"ב בשם רב חונא ב"ח בא וראה כמה גדול כחן של עושי מצוה שמפני זקן אין עומדין ובפני עושי מצות עומדין אמר ריב"ב אילין דקיימין קומי מיתא לא מקומי מיתא אינון קיימין אלא מן קומי אילין דגמלין לי' חסד. והרע"ב על המשנה שם כתב, דגם מפני נושאי התינוק לברית מילה צריכין לעמוד מה"ט דחביבה מצוה בשעתה. הרי דאף דעמידה מפני זקן הוי עשה מפורשת ועמידה מפני עושי מצוה לא מצינו ע"ז שום עשה, אעפ"כ בעלי אומניות אין עומדין מפני זקן ועומדין מפני עושי מצוה בשעתה. וע"כ היינו מטעם כבוד ה' הוא דעומדין, דבשעה שעוסקין במצוה יש בזה כבוד ה' ומחוייבין לעמוד לתת גודל לשמו.

ב

הטור בסי' ר"א הביא בשם מהר"ם מרוטנברג, דאין ללוי דין קדימה לברך ראשון בסעודה לפני ישראל. והא דקאמר בירושלמי גיטין פ"ה: אמר ריב"ל מימי לא בירך ישראל לפני, לא מצד לויה אלא מצד גדולתו. והמג"א שם הקשה ע"ז ממתני' דסוף הוריות, דלוי קודם לישראל לענין צדקה, וכן פסק ביו"ד סי' רנ"א, וכיון דחזינן דליטול צדקה ולקרות בתורה לוי קודם ה"ה לשאר דברים.

ולענ"ד נראה דהא דלוי קודם לישראל לענין צדקה לאו משום כבוד וקדושת לויה הוא, אלא דזהו דין מיוחד בצדקה, דאנו מצווים להחיותו יותר מישראל, כדכתיב בפ' ראה: השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימיך על אדמתך. ואף שרש"י פי' שם דדוקא על אדמתך אבל בגולה אינך מוזהר עליו יותר מעניי ישראל, וכן הוא בספרי שם, נראה דזהו מדאורייתא, אבל מדרבנן מוזהרים עליו בכל מקום אפי' בזמה"ז. וזהו דתנן בסוף הוריות דלוי קודם לישראל, סתמא משמע אפי' בזמה"ז. ומתורץ בזה קושיא הב' של המג"א שם. והא דהגמ' מביא שם הקרא בעת ההיא הבדיל את שבט לוי וגו', דלוי קודם, הוי אסמכתא בעלמא, ועיקרו אינו אלא תקנתא דרבנן לענין צדקה, ולענין קריאת התורה דלא ליתי לאינצויי, אבל לכל שאר הדברים אין שום קדימה ללוי על ישראל.

קריאת התורה

א

הרא"ש רפ"ג דמגילה כתב, דגם העולה לקרות בתורה יקרא בנחת עם הש"ץ שלא תהא ברכה לבטלה ואותו שאינו יודע לקרות אין ראוי שיקראהו ש"ץ והויא ברכה לבטלה ולא מסתבר שהוא יבורך על קריאת הש"ץ. עכ"ל. וכן כתב בתשובה כלל ג', שיקרא עם החזן מתוך הכתב אבל שיברך הוא על מה שהחזן קורא והוא לא יקרא כלל לא יתכן. עכ"ל. וכן הוא גם דעת הרשב"א והריב"ש והאבודרהם בשם רבינו סעדי', הובאו בב"י בהל' קריאת התורה, דמי שאינו יודע לקרות אסור לעלות לקרות בתורה.

הנה לכאורה קשה, למה לא יוכל לברך על קריאת הש"ץ, הא קיימ"ל דשומע כעונה, ונחשב קריאת הש"ץ כאלו קרא הוא בעצמו. וכן הקשה הב"י סי' קמ"א. וצ"ל דסברי, דעיקר הדין שומע כעונה אינו אלא לענין שיוצא יד"ח ע"י ברכה וקריאה של חבירו, אבל לא נחשב עי"ז כקורא הוא ממש, וע"כ אינו יכול לברך על קריאת הש"ץ, וכדעת רש"י בסוכה ד' ל"ח, דבאמצע התפלה אם שמע קדיש או קדושה ימתין מלהתפלל וישתוק ויכוין. למה שאומר הש"ץ, דשומע כעונה, ואעפ"כ לא חשיבא הפסק בתפלה, משום דשומע כעונה אינו אלא לענין לצאת אבל לא חשיבא כעונה ממש, [אך דעת ר"ת ור"י בתוס' ברכות ד' כ"א, דאדרבה אם שומע כעונה הוי הפסק בתפלה אם ישתוק לכוין להש"ץ, משום דסברי דשומע כעונה נחשב כעונה בפיו ממש, וא"כ לפ"ד שפיר יוכל לברך על קריאת הש"ץ. וכן דעת הנ"י בשם ספר האשכול והאגודה והמהרי"ל, הובאו בב"י סי' קמ"א דגם סומא עולה לקרות בתורה ומברך על קריאת הש"ץ. וכן דעת רבינו יונה בפ' אין עומדין. יעו"ש).

אך קשה, דא"כ מה מהני מה שקורא בלחש עם הש"ץ שלא תהא ברכתו לבטלה הא הברכה היא על הקריאה בצבור נתקנה, ואיך יוכל לברך על קריאתו בלחש, הא לא הויא קריאת צבור, דהא אין הצבור שומעין קריאתו אלא קריאת הש"ץ. ועוד קשה, לפ"מ שכתב ה"חק יעקב" בהל' פסח סי' תל"ב, דאם עושה שליח לעשות מצוה בשבילו, כגון לבדוק החמץ, שפיר יוכל המשלח לברך עלי' ולא מקרי ברכה לבטלה, משום דשלוחו של אדם כמותו ופעולת המצוה מתייחסת להמשלח ומקרי הוא עושה המצוה, א"כ קשה, למה לא יוכל לברך על קריאת הש"ץ, הא הש"ץ קורא בשבילו ומקרי הוא עושה מצות הקריאה ושפיר יוכל לברך עלי'. ונהי דבמצות התלויות בגופו לא שייך לומר כן, אלא דוקא במצות שאינן תלויות בגופו, כגון בדיקת חמץ והפרשת תרו"מ וחלה, שעיקר המצוה אינו אלא שתעשה הדבר, שיבדק הבית ושיופרש התרומה והמעשר, יהי' ע"י מי שיהי', מ"מ הרי גם קריאת התורה אינה מצוה התלויה בגופו, רק שתקרא התורה בצבור וישמעו קריאתה, ונמצא שמעשה הקריאה להשמיע לצבור תוכל להעשות ע"י שליח, ושפיר נימא בזה שלוחו של אדם כמותו שיוכל לברך עלי'.

ומכל זה נראה בדעת הרא"ש וסיעתו, שסברי, דהברכות של קריאה בצבור אינן על מצות הקריאה בצבור, דהא לא מברכי "אשר קדשנו במצותיו וכו'" אלא "אשר בחר בנו וכו'", ועיקר הברכות אינן אלא ברכות התורה על מצות לימוד התורה, אלא דחכמים תקנו וחייבו לברך ברה"ת עוד הפעם בשעת הקריאה בצבור לפניה ולאחריה. וכן דעת רבנו שמעי' תלמידו של רש"י בשם רש"י, הובא בדברינו לעיל בריש הל' ברכות התורה. יעו"ש. ולפ"ז שוב א"א לומר בזה שלוחו כמותו שיוכל לברך על קריאת הש"ץ, כיון דעיקר הברכה היא ברה"ת על מצות לימוד התורה, הוי מצוה שבגופו, ולא שייך בזה שלוחו כמותו, כנ"ל. ואף דגם בהרהור מקיימים מצות לימוד התורה וכ"ש בשמיעה, דשומע כעונה, וכן הקשה הגר"א על מה שפסק בשו"ע סי' מ"ז דעל הרהור אין מברכין ברה"ת, - הרי כבר תירץ הח"א ב,נשמת אדם", דכיון דברה"ת ילפינן מכי שם ה' אקרא הבו גודל וגו', גזה"כ הוא דבעינן דוקא קריאה ולא הרהור ושמיעה. וע"כ שפיר כתב הרא"ש שהעולה יקרא בלחש עם הש"ץ ויברך על קריאתו בלחש, אף שאינה קריאת הצבור, דהא אינם שומעים קריאתו, משום דהברכה אינה על הקריאה בצבור אלא על לימוד התורה שלו, ואך שתקנו לברך אותן בשעת הקריאה בצבור, והרי שפיר מברך בשעת קריאת הש"ץ דהוי קריאה בצבור.

בירושלמי רפ"ד דמגילה:

תני מעשה בר"מ שקרא המגילה מיושב בביהכ"נ של טבעין ונתנה לאחר ובירך עלי' מה נתנה לאחר ומברך עלי' זה קורא וזה מברך ר"ה בשם ר' ירמי' מכאן שהשומע כקורא. לכאורה קשה, מה היתה הקושיא של הירושלמי "וכי זה קורא וזה מברך", וכי לא ידע הדין המוזכר בהרבה מקומות בש"ס וגם בש"ס ירושלמי דשומע כעונה, הלא זוהי משנה מפורשת בפ"ג דסוכה גבי קריאת ההלל דיוצאין יד"ח קריאת ההלל ע"י שמיעת המקרא ההלל, דשומע כעונה. ונראה, דס"ד דירושלמי היתה, דהדין שומע כעונה אינו אלא לענין שיוצא יד"ח ע"י ברכה וקריאה של חבירו, אבל לא נחשב עי"ז כקורא הוא ממש לענין שיוכל לברך ע"ז ברכת קריאת המגילה על מקרא מגילה, וע"ז מסיק הירושלמי:

"מכאן שהשומע כקורא", פי', דשומע כעונה הוי כקורא ממש בפיו ושפיר יכול לברך על מקרא מגילה על שמיעתו. וא"כ, לכאורה קשה מזה הירושלמי על דעת הרא"ש וסיעתו הנ"ל, דלמה לא יוכל לברך על קריאת הש"ץ, הא שומע כעונה הוי כקורא בפיו ממש.

שוב ראיתי בחי' הריטב"א רפ"ג דמגילה, וכן כתבו גם המרדכי בחולין בפ' כיסוי הדם בשם רבינו שמחה, והבעל העיטור בהל' מגילה, דהירושלמי מיירי דוקא בברכה שלאחריה, בברכת הרב את ריבנו וכו', אבל בברכה שלפניה אין נראה שאחד מברך ואחד קורא, אלא הקורא בעצמו חייב לברך. והיינו משום דסברי, דבאמת שומע כעונה לא נחשב כקורא בפיו ממש, וע"כ בברכה שלפניה, דהנוסח הברכה הוי "על מקרא מגילה", בעינן קריאה ממש, משא"כ בברכה שלאחרי'. והיינו כדעת הרא"ש וסיעתו הנ"ל. אמנם בהגהות אשרי פ"ג דמגילה בשם "אור זרוע" כתב, דגם בברכה שלפניה זה קורא וזה מברך, והיינו כדעת התוס' וסיעתם הנ"ל דשומע כעונה הוי כקורא בפיו ממש. הרי לנו מחלוקת מפורשת של ראשונים אם שומע כעונה נחשב כקורא בפיו ממש או לא.

ובמרדכי פ"ג דמגילה בשם רבינו יואל ראיתי, שמפרש הירושלמי הזה, שאותו האחר שנתנו ר"מ לברך לא בירך על שמיעתו, אלא בירך את הברכה בשביל הקורא ר"מ, וכדין כל הברכות שאע"פ שיצא מוציא ומברך בשביל חבירו. אך לשון הירושלמי מכאן "שהשומע כקורא", ולא קאמר "השומע כמברך", לא משמע כדבריו.

ירושלמי מגילה פ"ד ה"ה וברכות פ"ה ה"ג:

הי' קורא בתורה ונשתתק זה שעומד תחתיו יתחיל ממקום שהתחיל הראשון אי תאמר ממקום שהפסיק הראשונים נתברכו לפניהם ולא נתברכו לאחריהם האחרונים נתברכו לאחריהם ולא נתברכו לפניהם וכתיב תורת ה' תמימה שתהא כולה תמימה. הנה כל הראשונים מפרשים, שזה שעומד תחתיו, שמתחיל ממקום שהתחיל הראשון, מברך גם

לפניה. אך דעת הרמב"ם בפי"ב מתפלה ה"ו, שאינו מברך לפניה. וכתב הכ"מ בטעם הרמב"ם, משום דאנו מצרפים קריאתם כאילו היא אחת וברכתו של ראשון תעלה לכל הפסוקים גם לקריאת האחרון. ונראה, הא דסומך על ברכת הראשון אף שהראשון לא כיון להוציאו בברכתו, צ"ל בדעת הרמב"ם, דסבר, דהברכות של קריאה בצבור הן על המצוה של קריאה בצבור [דלא כדעת הרא"ש וסיעתו הנ"ל], ומצוה זו הרי אינה תלויה בגופו, רק שתקרא התורה בצבור, וא"כ שפיר נוכל לומר בזה שלוחו של אדם כמותו והאחרון קורא בשביל הראשון ונחשב קריאה זו כאילו קרא הראשון, וע"כ שפיר עולה ברכת הראשון גם להקריאה שקרא האחרון.

ובמרדכי פ"ג דמגילה בשם רבינו יואל פי' טעם הירושלמי, הא דצריך לברך השני גם לפניה, משום דכיון שנשתתק הראשון ה"ל היסח הדעת, הא לא"ה הי' שפיר יוצא השני בברכת הראשון. אף שהדין שכל אחד מהקרואים מברך לעצמו ואין יוצאין בברכת חברו - כן הקשה לו רבינו אפרים. והשיב רבינו יואל:

אי לאו משום הנכנסים והיוצאים היו כל ז' הקרואים יוצאין בברכת הראשון, הרי דמוציא את הרבים, והיכא שנשתתק ליכא למיחש לנכנסים ויוצאים, דקלא אית לי'. עכ"ל. לכאורה אינו מובן, הרי זה שנשתתק לא הי' יודע שישתתק, וא"כ הרי לא כיון להוציאם בברכתו, וגם השומעים לא נתכוונו לצאת, ואיך יוצאין בברכתו. וצ"ל דסבר רבינו יואל דמצות אין צריכות כונה, וע"כ שפיר יוצאין בברכתו אף שלא כיון להוציאם והם לא נתכוונו לצאת, וכמבואר בב"י סי' רי"ג דהא דבעינן בברכות כוונה לצאת ולהוציא הוא משום מצות צריכות כוונה.

עוד כתב שם רבינו יואל:

מכאן יש לפסוק דאדם העומד לקרות בתורה ובירך לפניה וקרא מקצת ופסק ודיבר דברי תורה או דברי חול צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה אם רוצה לקרות יותר דהוי הפסק. עכ"ל. הנה, ממה שכתב שאם הפסיק בד"ת באמצע הקריאה דהוי הפסק לענין ברכה, ע"כ מוכח דסבר דהברכה היא על המצוה של קריאה בצבור. דאם נימא דסבר כדעת הרא"ש וסיעתו הנ"ל, דעיקר הברכה היא ברה"ת על המצוה של לימוד התורה, א"כ למה יחשב הפסק מה שהפסיק בד"ת. וע"כ דהברכה היא על מצות הקריאה בצבור. אך רבינו אפרים חולק שם עליו ודעתו דגם המפסיק באמצע הקריאה לא הוי הפסק להצריכו ברכה אחרת. וכן פסק בשו"ע סי' ק"מ. וכתב הדה"ח, הובא במ"ב שם, דאם הפסיק בין הברכה להקריאה, אפי' הפסיק בד"ת, לכו"ע צריך לברך. ולענ"ד נראה, שאם

הפסיק בד"ת שאין לחזור ולברך. דהא לדעת הרא"ש וסיעתו הנ"ל דברכות הקריאה הוויין ברה"ת, ודאי דהפסק בד"ת לא הוי הפסק, וספק ברכות להקל.

ב

כתב הדה"ח, הובא במ"ב סי' קל"ט, דאם טעה הקורא בברכה שלאחר הקריאה ובמקום ברכת אשר נתן לנו וכו' אמר ברכת אשר בחר בנו וכו', אינו יוצא ידי הברכה וצריך לחזור ולברך ברכת אשר נתן.

ולענ"ד יש לגמגם בזה הרבה. לבד דעיקר הדבר אינו מוכרח, דאיפה מצא כן דשינוי נוסח הברכה בין מלפניה לאחריה מעכב בדיעבד, בפרט בדבר זה שאין לו עיקר בגמרא אלא במסכת סופרים, - אלא דאפי' אם נימא כדבריו ג"כ קשה, דהרי דעת הרשב"א הובא בב"י סי' נ"ט, וכן היא דעת הרמב"ן במלחמות, דהעיקר תלוי בחתימת הברכה, שאם החתימה היתה כדין, אף שהפתיחה לא היתה כדין, כגון שפתח במעריב ערבים וסיים יוצר המאורות, שפיר יוצא, וכן פסק הגר"א שם בביאורו והרבה להשיג על פסק השו"ע בכמה ראיות, יעו"ש, וא"כ כאן שחתימות הברכות שוה בשניהם, דבין בברכת אשר בחר בנו ובין בברכת אשר נתן לנו החתימה היא נותן התורה, וא"כ אם בירך לאחר הקריאה אשר בחר בנו, נהי דהפתיחה לא היתה כדין, מ"מ הרי החתימה היתה כדין, ושפיר יוצא ידי הברכה:

ג

הנה, עיקר השיעור קריאה בצבור, מדינא אינו אלא כ"א פסוקים לשבעה קרואים, כל חד ג' פסוקים, בשבת, ובמנחה ובב' ובה' עשרה פסוקים. כן כתבו התוס' במגילה ד' כ"ג. אבל מה שמשלימין הסדר בכל שבוע אינו אלא מנהג, דהא במערבא מסקי אורייתא לתלת שנין, כדאיתא במגילה ד' כ"ט וכן כתב הרמב"ם בפי"ג מתפלה.

אלא, דממה דאיתא במס' סופרים פי"א, וכן פסק בשו"ע סי' קל"ז, דאם דלג פסוק אחד בקריאת שבת אפי' קרא כשיעור כ"א פסוקים בלי פסוק המדולג צריך לחזור ולקרות אותו פסוק עם עוד ב' פסוקים, מבואר מזה דהתקנה של קריאה בצבור מתחלה כך נתקנה לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה, אלא שלא תקנו זמן להשלמה, אבל הקריאה צריכה להיות על הסדר וע"כ צריך לחזור על הדלוג.

ולפ"ז הדבר ברור, דאם טעו וקראו בשבת הסדר של שבת שעברה, שכבר קראו אותה, אין יוצאין ידי הקריאה כלל, שהרי צריך לקרותה דרך השלמה על הסדר, והיינו פרשה חדשה שעדיין לא קראו אותה. ודלא כדעת מקצת האחרונים שלא כתבו כן.

וכן לענין יחיד, אם יצא באמצע הקריאה ולא שמע כולה, אם שמע כ"א פסוקים כבר יצא ידי שיעור קריאה, אלא שצריך להשלים מה שהחסיר מלשמוע, כדין דילג פסוק א', וצריך לילך למנין אחר ולשמוע מה שהחסיר.

אך עדיין יש להסתפק בזה, דאולי לא יצא ידי קריאה כלל, אף ששמע שיעור קריאה כ"א פסוקים, דהרי לא שמע אותם משבעה קרואים דוקא:

או אפשר דשבעה קרואים אינו אלא חובת הצבור, אבל לענין היחיד השומע הקריאה לא בעינן שבעה קרואים רק שישמע השיעור קריאה. וצ"ע.

אך כל זה אם יצא באמצע הקריאה ולא הי' בשעת הקריאה. אבל אם הי' שם אלא שהסיח דעתו מהקריאה ולא שמע הקריאה, דעת המחבר בסי' קמ"ו דשפיר יוצא ידי הקריאה. וכן משמע מהראשונים שהובאו בב"י שם. יעו"ש. והטעם נראה, דסברי דקריאה בצבור אינה אלא חובת הצבור להעמיד שבעה קרואים לקרוא התורה ולהשמיע לעם, אבל אינו חוב על כל יחיד ויחיד מהצבור לשמוע הקריאה. אך האחרונים תפסו עיקר לפסק הלכה כדעת ה"שבלי הלקט" בשם רבו והגהמי"י בשם הר"ם דצריך לשמוע כל תיבה ותיבה מפי הקורא מעיקר דינא.

ד

הא דבשבת במנחה מקדימין קריאת התורה לפני התפלה, לכאורה קשה, הא תפלת המנחה הוי יותר תדיר מקריאת התורה, ותדיר קודם. ונראה, משום דקריאת התורה הוי יותר מקודש מתפלה, ותדיר ומקודש הוי בעיא דלא איפשטא בזבחים ד' צ"א איזה קודם, ואיזה שירצה יקדים, וע"כ במנחה ראו להקדים הקריאה קודם התפלה, משום דמצוה להסמיך התפלה להשקיעה, דמצוה להתפלל עם דמדומי חמה, כדאיתא בברכות ד' כ"ט. ואע"ג דלייטי עלה במערבא, כבר פי' הר"ח, הובא בהגהמי"י פ"ג מה' תפלה, דדוקא מאן דמאחר טפי, אבל קודם ביאת השמש מעט שפיר דמי ומצוה. אבל בשחרית הקדימו תפלת שחרית קודם הקריאה נמי מה"ט, כדי להתפלל עם הנץ החמה, וגם משום דתפלה זמנה קבוע עד ד' שעות לכתחילה, וע"כ ראוי להקדימה. עיין בברכות ד' כ"ח.

וכל זה בתפלת שחרית ובתפלת מנחה הוא דהוו שקולים ושווים עם הקריאה, דזה תדיר וזה מקודש. אבל לגבי תפלת מוסף, הקריאה קודמת עפ"י דין, דהוי תדיר ומקודש יותר מתפלת מוסף.

אך נראה, דביום שמחת תורה, במקומות שנוהגים שעושים קידוש לפני ההקפות ושותים ומשתכרים ומתבלבלים הרבה עד שקרוב הדבר שלא יוכלו לכוין בתפלה אפי' בברכה ראשונה ולא יצאו ידי תפלה, שמותר להקדים תפלת מוסף ולקרוא התורה אח"כ.

דבכה"ג, אם יקדימו התדיר תתבטל המצוה השני' לגמרי ואם יקדימו השאינו תדיר יקיים שניהם, בזה לא אמרינן תדיר קודם. וכן כתב המג"א בסי' רפ"ו, דאם לא התפלל תפלת מוסף עד סמוך לערב, ואין שהות להתפלל שתיהן, מוסף ומנחה, יתפלל מוסף ולא מנחה, אף דמנחה הוי תדיר יותר ממוסף, משום דמנחה יש לה תשלומין בערבית, משא"כ במוסף, ובכה"ג לא אמרינן תדיר קודם.

וכן נראה, דבשבת במנחה, אם הוא סמוך לערב ואין שהות כדי לקרות התורה ולהתפלל, דיקרא בתורה ולא יתפלל, מה"ט, משום דתפלה יש לה תשלומין. אד עדיין צ"ע בזה, לפ"מ שכתב המהר"ם מלובלין, הובא במג"א סי' קמ"ג, דקריאה זו כיון דאינה אלא משום יושבי קרנות אינה כל כך חובה, א"כ אפשר דנדחית לגמרי מפני תפלת המנחה דהוי חובה גמורה. וצ"ע.

בתשו' הגרעק"א סי' כ"ד נסתפק, בקריאת המנחה של יוה"כ, אם חיובה מחמת קדושת יוה"כ, כמו במנחה בשבת, וע"כ גם אינו מתענה (חולה מסוכן) יכול לעלות לתורה: או דחיובה אינה אלא משום התענית, אלא דבשאר תעניות קורין ויחל וביוה"כ קורין בפ' עריות, וא"כ אינו מתענה אינו יכול לעלות לתורה. ונשאר בצ"ע לדינא.

ולפלא, שהרי הדבר מבואר בראשונים. דבפ' במה מדליקין, בהא דקאמר הגמ' שם: המפטיר בנביא בשבת אין צריך להזכיר של יו"ט שאלמלא שבת אין נביא במנחה ביו"ט, וכתב ע"ז המרדכי שם:

מכאן משמע דצריך המפטיר לומר ביוה"כ במנחה גם ברכה אחרונה דהיינו על התורה ועל העבודה וכו' מידי דהוי אשבת במנחה, ובהגמ"ר שם בשם רבינו שמואל בר ברוך פליג ע"ז וכתב דאינו דומה לשבת דקריאת התורה והפטרה בשבת במנחה הוא משום קדושת שבת לכך אומרים על התורה וכו' ועל יום השבת וכו' אבל הקריאה והפטרה במנחה דיוה"כ אינו אלא משום תענית כבכל תענית. הרי לנו מחלוקת מפורשת של ראשונים בזה. והגר"א בביאורו סי' תרכ"ב הכריע כדעת רבינו שמואל בר ברוך והביא ראיה לדבריו, שהרי בשבת שחמורה מיוה"כ אין אנו מפטירין במנחה וביוה"כ מפטירין, וע"כ דהוא משום התענית. ולפ"ז נמצא לדינא, דאין לקרות לתורה מי שאינו מתענה.

1

סוכה ד' ל"ח: הוא אומר אנא ד' הושיעה נא והם אומרים אנא ד' הושיעה נא הוא אומר אנא ד' הצליחה נא וכו'. וכתבו התוס':

ואע"ג דאמרינן במגילה ד' כ"ב אין מפסיקין בפסוק הכא שאני שאמרוהו שני בני אדם כדאיתא בערבי פסחים. עכ"ל. וה"נשמת אדם" בכלל ה' סי' ב' דקדק מדברי התוס' הללו,

דמותר לומר חצי פסוק אע"פ שמזכיר את השם, ולכן אם קרא וטעה בנגינה וטעמים מותר לקרותו עוד הפעם אע"פ שאינו חוזר כל הפסוק, כיון שהוא להשלים הפסוק, מדהקשו התוס' איך מותר להפסיק ולחלק פסוק אנא ד' הושיעה לשנים ויותר הי' להם להקשות איך מותר להזכיר השם כשאומרים חצי פסוק. אלא על כרחך מוכח דזה מותר.

ולענ"ד אין שום ראיה מזה. דשאני התם, דהרי תיכף חזרו ואמרו גם החצי פסוק הב':

אנא ד' הצליחה, ואין כאן הזכרת השם של חצי פסוק, ולא הי' כאן אלא הפסק שהייה באמצע אמירת הפסוק, ולא מקרי הפסק לענין הזכרת השם:

אבל לענין הפסק הפסוקים שפיר הקשו התוס'. דודאי לענין זה הוי השהייה הפסק ועושה את הפסוק לשנים, דהרי עצם הפסק הפסוקים דפסקינהו משה היינו שהייה קצת בין פסוק לפסוק.

ז

מגילה ד' כ"ד: פוחח פורס את שמע ומתרגם אבל אינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה. ובגמ' בעי:

קטן פוחח מהו שיקרא בתורה. ופרש"י:

גדול פוחח הוא דאסור משום ולא יראה בך ערות דבר אבל קטן אינו מוזהר וכו'. והקשה הטו"א, דאי משום איסור ערוה א"כ למה הוא פורס את שמע ומתרגם. ולענ"ד נראה בכוונת רש"י, דודאי בפוחח אין בו משום ולא יראה בך ערות דבר ממש, דהרי ערותו מכוסה אלא סובר רש"י דלומר דברי קדושה בצבור גם בפוחח נחשב כערוה, דהוי גנאי להדברי קדושה לאומרם בצבור כשהוא פוחח, ואיכא בי' משום ולא יראה בך ערות דבר. אלא דזה דוקא לענין לקרות בתורה ולעבור לפני התיבה, דאיכא בזה גנאי, אבל לפרוס על שמע ולתרגם ליכא כל כך גנאי ומותר. וזהו הוא דבעי בקטן פוחח מהו שיקרא בתורה כיון דאינו מוזהר על לא יראה בך ערות דבר.

פרשת זכור

פשטא דתלמודא במגילה ד' י"ח: אתיא זכירה זכירה וכו', משמע דקריאת פרשת זכור הוי דאורייתא. וכן דעת הראשונים. וגם הקריאה מתוך הס"ת דוקא הוי דאורייתא, כדקאמר שם:

וממאי דהאי זכירה קריאה הוא וכו'. ודלא כה"מנחת חינוך" במצוה תכ"ג.

אך דעת הרמב"ם משמע דסובר דפרשת זכור לא הוי דאורייתא. שהרי בפ"ה מה' מלכים ה"ה כתב, שהמצוה של זכירת עמלק הוי מצוה תמידית שמצוה לזכור תמיד מעשיו

הרעים ואריבתו, וקריאת פרשת זכור עם שאר הד' פרשיות כתב בפי"ג מתפלה בין סדר הקריאות של כל השנה, ומשמע דדעתו דפרשת זכור עם שאר הד' פרשיות אפי' מצוה בפ"ע דרבנן אינה, ואינו אלא סדר הקריאה בהמצוה של קריאת התורה, שסדרו לקרוא הד' פרשיות בחודש אדר, מפני הטעמים המבוארים בגמ', כמו שסדר הקריאה בכל שאר הזמנים. ונפקא מינה בזה, שאין צריך לכוין לצאת ולהוציא בקריאת הד' פרשיות, כיון שאינו מצוה דרבנן רק סדר הקריאה.

קריאת המגילה

א

מגילה ד' ב': מגילה נקראת בי"א מנלן מכדי כולהו אנשי כנה"ג תקנינהו דאי ס"ד אנשי כנה"ג י"ד וט"ו תקון אתו רבנן ועקרי תקנתא דתקינו אנשי כנה"ג והתנן אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו וכו'.

הנה, לכאורה לפ"מ דאיתא בירושלמי:

תני בשם ר' נתן כל החדש כשר לקריאת המגילה מ"ט והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה וגו', א"כ לפ"ז שפיר אפשר לומר דאנשי כנה"ג רק י"ד וט"ו תקון ואתו רבנן ותקון י"א י"ב י"ג, ואין זה עוקר תקנתא דתקינו אנשי כנה"ג, כיון דמעיקר הדין כל החודש כשר לקריאת המגילה בדיעבד בשעת הדחק, והזמן י"ד וט"ו אינו אלא לכתחילה, א"כ שפיר יכולין רבנן לתקן זמנים אחרים לבני הכפרים, ואין זה מבטל דברי ב"ד חבירו, כיון דכל החודש כשר. וע"כ מוכח מזה, דסתמא דגמ' דהבבלי אינו סובר כהירושלמי. ולפ"ז יש לתמוה על הגמי"י והמרדכי בשם ראבי"ה והג"א בשם או"ז שפסקו להלכה כהירושלמי הזה נגד סתמא דגמ' דהבבלי. וצ"ע.

ב

מגילה ד' ג': תניא כהנים בעבודתן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה ק"ו מעבודה ומה עבודה שהיא חמורה מבטלין ת"ת לא כ"ש ועבודה חמורה מת"ת והכתיב ויהי בהיות יהושע ביריחו וכו'.

לכאורה קשה, מה חידוש הוא שמבטלין ת"ת למקרא מגילה ולמה צריך ללמוד מק"ו מעבודה, הא בת"ת ליכא הדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וצריכין לבטל מת"ת לכל מצוה עוברת, אפי' למצוה דרבנן, כדאיתא במ"ק ד' ט' ובשבת ד' י"א שגם לק"ש ולתפלה מבטלין מת"ת [ותורתו אומנתו כגון רשב"י וחביריו דפטור מתפלה, משום דתפלה רחמי

היא, כן כתבו המפרשים, אבל לשאר מצוה דרבנן גם הם מבטלין]. והטעם הוא, משום דאם לא יבטל מת"ת יפטר לעולם מכל מצות התורה ויהי' לומד ע"מ שלא לעשות ונוח לו שלא נברא. כן איתא בירושלמי שבת פ"א ה"ב.

שוב מצאתי בריטב"א שעמד בזה, ותירץ, דהרבותא היא דמבטלין ת"ת למקרא מגילה אפי' לקרואתה בצבור משום פרסומא ניסא. אך זה ניחא אם נימא דמגילה בזמנה קורין אותה אפי' ביחיד, אבל לרב אסי דסבר לקמן דמגילה בזמנה אין קורין אותה אלא בעשרה, ולפי דעת התוס' והרי"ף לעיכובא הוא, א"כ אכתי פשיטא הוא דמבטלין ת"ת למקרא מגילה לקרותה בעשרה, כיון דבלא עשרה א"א לקיים קריאת המגילה, וא"כ תקשה מברייתא זו על רב אסי. וצ"ל דהרבותא היא דמבטלין ת"ת כדי לקרותה ברוב עם משום פרסומא ניסא, דהא בבית רבי ודאי הי' שם צבור גדול ואפ"ה היו מבטלין והולכין לביהכ"נ לקרותה ברוב עם. וכן כתב הר"ן. אך אכתי ק"ל, הא דפריך הגמ' על הא דקאמר בברייתא:

ק"ו ומה עבודה שהיא חמורה מבטלין ת"ת לא כ"ש, מהא דיהושע, שהעונש של ביטול ת"ת יותר חמור מהעונש של ביטול עבודה, ולפי הנ"ל נימא, נהי דלענין עונש ת"ת יותר חמור מעבודה, מ"מ לענין לבטל מהם לעשיית מצוה אחרת הוא להיפך, דת"ת יותר קל מכל המצות, שהרי מבטלין ת"ת לכל מצוה עוברת ולא אמרינן עוסק במצוה הוא ופטור מן המצוה, משא"כ בכל המצות אין מבטלין מהם לעשיית מצוה אחרת, ונמצא שלענין זה עבודה יותר חמורה מת"ת, ושפיר קאמר ק"ו אם עבודה חמורה מבטלין למקרא מגילה אפי' לקרותה ברוב עם ת"ת לא כ"ש. וצ"ע.

ג

מגילה ד' ד': אריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס.

דעת הבה"ג, הובא בתוס' ערכין ד' ג', דנשים אין חייבות בקריאת המגילה, אלא בשמיעה. ולפ"ז, הקורא את המגילה אין צריך לכוין להוציא הנשים בקריאתו, כיון שאין צריך קריאה אלא שמיעה לחודא, והרי הן בעצמן שומעות ומקיימות המצוה של שמיעה [והא דבשופר צריך התוקע לכוין להוציא השומעים, משום דהתם המצוה היא התקיעה, אף שמברכין לשמוע וכו'. כן משמע מהר"ן פ"ק דפסחים].

אמנם נראה, דזה דוקא בקריאת המגילה של לילה. אבל בקריאת המגילה של יום גם נשים חייבות בקריאה ולא סגי בשמיעה, משום דין הלל שבמגילה, כדקאמר הגמ' לקמן ד' י"ד הא דאין אומרים הלל בפורים משום דקריאתה זוהי הלילה, וכן פסקו הבה"ג והרמב"ם, ודעת המאירי דאם אין לו מגילה לקרות בה צריך לומר הלל, וא"כ נמצא

שקריאת המגילה של יום היא נמי במקום הלל, וע"כ גם נשים חייבות בקריאה משום דין הלל על הנס, שגם נשים חייבות בו, כמש"כ התוס' בסוכה ד' ל"ה שחייבות בהלל דלילי פסחים מטעם שאף הן היו באותו הנס. ולפ"ז, בקריאת המגילה של יום צריך הקורא לכוין להוציא גם הנשים, משום דין הלל.

וכן נראה, דאליבא דר' אסי, דאמר לקמן דמגילה בזמנה אין קורין אותה אלא בעשרה, לפי דעת הבה"ג ורבינו גרשום, הובא במרדכי, דלעיכובא הוא ופסקו הלכה כמותו, ואם אין עשרה פטור מקריאתה, - דזה דוקא בלילה, אבל ביום אפי' ביחידות חייב בקריאתה משום דין הלל.

ד

מגילה ד' ה': רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר מספקא לי' אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא. וכתב הר"ן:

ולענין עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הורו הגאונים שהולכין בהן אחר הרוב ועוד שאפי' תאמר שהוא ספק שקול הו"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פוטרו בשניהם ובטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטור בשני. עכ"ל.

וה"משנה למלך" בפ"א מה' מגילה הקשה על דבריו, ממה שכתב הר"ן בעצמו בפ' ערבי פסחים, גבי הסיבה, דלא תקנו אלא בתרי כסי, אמרי לה תרי כסי קמאי ואמרי לה תרי כסי בתראי, דמסיק הגמ':

השתא דאתמר הכי ואתמר הכי כולהו צריכי הסיבה, וכתב ע"ז הר"ן, דאע"ג דבעלמא קיי"ל איפכא, דכל ספיקא דרבנן לקולא, מ"מ הכא בעו למעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי ניקל בהני טפי מהני ואי ניקל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי, עכ"ל, ומ"ש הסיבה ממגילה, גם בהסיבה הול"ל שיעשה הסיבה בתרי כסי קמאי ואח"כ יפטר מטעם ספיקא דרבנן לקולא. יעו"ש מה שתירץ.

ולענ"ד נראה, דשאני הסיבה ממגילה. דמצות הסיבה אינה מצוה בפ"ע, אלא הוא דין בהכוס שצריך הסיבה, וע"כ כל כוס וכוס הסיבה שלו הוא דבר בפ"ע, וכיון שבתחילה חל הדין בכולם לעשות בהו הסיבה, דהרי להקל א"א, דאי ניזיל לקולא אמאי ניקל בהני טפי מהני, ולהקל בכולם - הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי, וע"כ אינו נפטר עד שיעשה הסיבה בכל כוס וכוס, לפיכך גם לאחר שכבר עשה הסיבה בתרי כסי קמאי אינו נפטר עד שיעשה הסיבה גם בכסי בתראי, משא"כ במגילה, בין אם יקראנה בט"ו או בי"ד גוף המצוה היא אחת, והזמן אינו חלק מהמצוה אלא הכשר בקיומה, וע"כ לאחר שקרא בי"ד

כבר נעשה ספק בעיקר המצוה של קריאת המגילה אולי כבר יצא ידי המצוה, ונמצא שע"ז שאנו מסתפקים בט"ו אם חייבים בקריאת המגילה הרי יש ספק אולי כבר קיימו אותה, אבל בהסיבה על תרי כסי בתראי, שאנו מסתפקים עליהם אם צריכים הסיבה, הרי לא נעשה עוד בהם שום מעשה קיום אפי' של ספק.

אמנם לפ"מ דאיתא בירושלמי פ"ב ה"ג, והר"ן בעצמו הביאו בפ"ב, דבן עיר שעקר דירתו ליל ט"ו ובא לכרך נתחייב כאן וכאן, הרי דדעת הירושלמי דהזמן של קריאת המגילה הוא חלק מהמצוה, וע"כ אף שקיים הבן-עיר כבר קריאת המגילה בי"ד מ"מ אם בא לכרך ונעשה בן כרך אינו נפטר במה שכבר קיים בי"ד, משום דהזמן של ט"ו הוא מצוה בפ"ע, ולפ"ז שוב נסתר מה שכתבנו בספק מוקפין, דהרי לפי הירושלמי הזמן י"ד וט"ו כל אחד הוי דבר בפ"ע וע"י מה שקרא כבר בי"ד לא נעשה עדיין שום מעשה קיום של ספק במצות קריאת המגילה של ט"ו שאנו מסתפקים עליו. אך דעת הבבלי משמע שאינו כן, שהרי הרי"ף והרמב"ם לא הביאו הירושלמי להלכה וגם לא נפסק כן בשו"ע.

ה

ה"**ברכי יוסף**" פסק, הביאו המ"ב להלכה בסי' תרפ"ח בבה"ל שם:

כרך של עכו"ם שאין בו ישראל כלל הנכנס לכרך זה בפורים קורא בט"ו.

ולענ"ד איני יודע למה פסק כן. דהרי מבואר להדיא בירושלמי פ"א ה"א, דחרב הכרך ונעשה של עכו"ם אין קורין בו בט"ו, דאין לו דין כרך. והטעם הוא או משום דבעינן עשרה בטלנין גם בכרך או משום דכרך של עכו"ם אין לו דין קדושת חומה, כדאיתא בתוס' כתובות ד' מ"ה. כן כתב בביאור הגר"א בסי' תרפ"ח בביאור הירושלמי.

ו

מגילה ד' י"ז: הקורא את המגילה למפרע לא יצא. המ"ב בסי' תר"צ כתב שם בבה"ל, דאם תיכף לאחר הברכה התחיל לקרוא המגילה למפרע צריך נמי לחזור ולברך ברכה אחרת, משום דנתבטלה ברכתו, כדין שאר הפסק בין הברכה לתחילת המצוה.

ולענ"ד נראה דאין לחזור ולברך, משום דזה תליא בפלוגתת הפוסקים גבי איסור שיחה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, דפליגי אם מותר לענות אמן על ברכת תפילין שמברך חברו, דדעת ה"דבר שמואל", הובא בבה"ט סי' כ"ה, דאסור משום דהוי הפסק, ודעת ה"פנים מאירות", הובא בשע"ת שם, דמותר ולא הוי הפסק, משום דאמן הוא קבלת דברים שמאמין שצונו השם להניח תפילין, והוי דיבור מענין תפילין, ולפ"ז גם בקריאת המגילה למפרע נהי דלא יצא מ"מ הא הוי שיחה מענין קריאת המגילה ולא הוי הפסק, לפ"ד הפ"מ, וספק ברכות להקל.

ז

בשו"ע סי' תרצ"ב:

אע"פ שיצא כבר מברך להוציא אחר יד"ח. וכ"ש דיכול להוציאם בקריאה אע"פ שיצא כבר. וכתב המג"א, דאף שמוציאם בקריאה יותר טוב שהשומעין יברכו לעצמן אם יודעין לברך, דלכתחילה אין להוציא הבקי, כמו שכתבו הפוסקים כן גבי ברכת שופר בסי' תקפ"ה.

ולענ"ד נראה, דאדרבה יותר טוב שהקורא בעצמו יברך בשבילם. דאף שהרמ"א פסק שם דבקריאת המגילה א' מברך והב' קורא, וכן דעת הגהות אשרי בשם או"ז, מ"מ רוב הראשונים פליגי ע"ז, והם הריטב"א והמרדכי בשם רבינו שמחה והבעל העיטור, ולעיל בהל' קריאת התורה נתבאר בדברינו שם דגם הרא"ש והרשב"א והריב"ש והאבודרהם בשם רבינו סעדיה סברי כן, דאי אפשר לברך על קריאת האחר, משום דהברכה היא על הקריאה ושומע כעונה לא נחשב כקורא בפיו ממש שיוכל לברך, משא"כ לענין תקיעת שופר, דהברכה היא על השמיעה, שפיר יכול השומע לברך. וע"כ הנכון לנהוג כדעת השו"ע שהקורא יברך אף שכבר יצא.

ח

מגילה ד' י"ד: ת"ר מ"ח נביאים וז' נביאות נתנבאו לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה מאי דרוש [פי' הרמב"ן בפ' ואתחנן, דרבנן אסורין לחדש מצוה, משום בל תוסיף, אם לא משום גדר למצות התורה, וגם משום אין נביא רשאי לחדש, כדאיתא בירושלמי] אר"ח בר"א א"ר יהושע ב"ק ומה מעבדות לחירות אמרי' שירה ממיתה לחיים לא כ"ש.

הנה, אף דק"ו הוי דאורייתא, מ"מ לא הוי בשביל זה קריאת המגילה מדאורייתא. משום דגם מעבדות לחירות שאמרו שירה על הים ג"כ לא היו חייבין מדאורייתא, אלא שאמרו מעצמם. אלא עיקר הק"ו אינו אלא לומר שיש בזה סמך מן התורה ושוב אינו בכלל בל תוסיף וגם לא שייך בזה אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. והטו"א נדחק בזה.

קריאת ד' מגילות

יש לעיין, לענין ספרי נביאים וכתובים, אם נמצאו חסרים או שהשמיט הסופר אותיות או פסוקים, מה דינם, אם הם פסולים. והנה לענין קריאת המפטיר לא מיבעיא לן, דהרי לא גרע ספר החסר מספרא דאפטרתא, דמסקנת הגמ' בגיטין ד' ס' דקורין בהן, משום דהאידנא ניתנו ליכתב משום עת לעשות וגו'. כי קמיבעיא לן לענין קריאת ד' מגילות,

דאנו מברכין על מקרא מגילה עם שהחיינו על כולן, כדעת הגר"א עפ"י המס' סופרים, דהוי תקנה גמורה וצריכין לקרותה כולה, וע"כ צריך ספר שלם, מה דינם אם הם חסרים, אם נפסלו בכך או לא.

ולכאורה נראה, דכיון דנביאים וכתובים דינם לענין כתיבה כס"ת, שצריך כתב אשורית על הספר ולא על הנייר ועל הדיפטרא ובדיו דוקא ותפירה בגידין, כדעת התוס' בשבת ד' קט"ו ובמגילה ד' ט', ודלא כדעת רבינו יוסף שם, וכדמשמע פשטא דסוגיא במגילה וכפרש"י שם, וכן דעת הרמב"ן במלחמות פ"ק דסוכה, וכן פסק הרמ"א ביו"ד סי' רע"א והדעה הב' הביא רק בשם יש אומרים, וכן נמי לענין שירטוט דינם כס"ת, שצריכים שירטוט, כדאיתא בפ"ק דגיטין, דדינא דשתים כותבים שלש אין כותבין איתיה נמי בפסוקי נביאים וכתובים, ובפיהמ"ש להרמב"ם בפ"ב דסוטה מבואר דהא דשלש אין כותבין בלי שירטוט הוא מטעם דאסור לכתוב פסוקים של כתבי הקודש בלי הדיני כתיבה של כתבי הקודש, ולפ"ז, כיון דלכל דיניהם הם כס"ת, לכאורה גם לענין זה הם כס"ת, שאם חסר מהם אות אחת שפסולים, שגם הם נקראים ספר ואין ספר אלא כשהוא שלם ולא כשהוא חסר.

ובשם הגאון ר' הירש מראדין ז"ל שמעתי, שהיה אומר שדינם כמגילת אסתר, שצריך שיהא ראש המגילה והסוף קיים בשלימות אלא שבאמצע המגילה לא איכפת לן אם הוא חסר, כדאיתא במגילה ד' י"ח וכמו שביאר הר"ן שם בשם הרשב"א, דכיון דהראש והסוף שלם אלא שבאמצע הוא חסר כיון דאינה חסרה רובה כשרה, דאינו נראה כספר חסר אלא כספר שלם שיש בו טעויות.

ולענ"ד אינו נראה כן, דהרי מבואר שם בר"ן וברמב"ן דהא דמכשירין במגילה הוא מטעם דנקראת נמי אגרת, אף דנקראת ספר, ולפיכך הקילו בה בזה, וכדקאמר הגמ' ג"כ לענין תפירה שם, שאם תפרה בחוטי פשתן כשרה, מדנקראת נמי אגרת, וכן כתב הריטב"א דהא דצריך קרא דברי שלום ואמת מלמד שצריכה שירטוט ולמה לא נפקא לן מדנקראת ספר, משום דכיון דנקראת נמי אגרת היינו מכשירין אותה בלי שירטוט, משא"כ בנביאים וכתובים דאינם נקראים אגרת אלא ספר לחודא ודינם לענין כתיבה כס"ת, מנין לנו להכשיר כשחסרים אפי' רק באמצע. וצ"ע.

אך בעיקר התקנה של קריאת ד' מגילות יש לעיין, אם צריך לקרותה כולה דוקא, כמגילת אסתר, או דסגי במה שקורין בענינן ואפי' בקריאת מקצתן יוצאין יד"ח. ונראה להביא ראיה לזה, מדפליגי גבי קריאת המגילה במגילה ד' י"ט מהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא בה יד"ח ר"מ אומר כולה ר' יהודה אומר מאיש יהודי ר' יוסי אומר מאחר הדברים

האלה רשב"י אומר מבלילה ההוא, ומפרש בגמ' טעם פלוגתייהו מדכתיב ותכתוב אסתר וגו' את כל תוקף ופליגי אם זה תוקפו של אחשורוש או תוקפו של מרדכי או תוקפו של המן או תוקפו של נס, ואם נימא דבכל קריאת המגילה, השייכא לענין היום צריך לקרותה כולה, א"כ קשה, למה פליגי מהיכן הוא קורא, הלא לא גרע מגילת אסתר משאר המגילות שצריך לקרותן כולן. וע"כ מוכח מזה, דמטעם קריאת המגילה, שהוא מענין היום, סגי במה שקורין בענינן אפי' במקצתן, ורק במגילת אסתר, דיש חיוב מיוחד של פרסומא ניסא, בזה הוא דפליגי אם זה תוקפו של נס או תוקפו של אחשורוש. אך יש לדחות, דפליגי מהיכן מתחיל עיקרה של מגילה, מכיון דכתיב ותכתוב את כל תוקף משמע דיש במגילה דברים שאינם מעיקר תוקפו של דבר, אבל בשאר המגילות כולן הם עיקר מתחילה ועד סוף. ונמצא לפ"ז, דגם במגילת אסתר כולם סוברים דצריך לקרות את כולה, אלא דפליגי מהיכן מתחלת עיקרה של מגילה.

נביאים

א

אגדת בראשית פרק י"ד:

חזון ישעי' שני נביאים נתנבאו בלשון זה ישעי' ועובדי' ישעי' גדול שבנביאים ועובדי' קטן שבנביאים חזון עובדי' שניהם שוים כאחד ואיך עובדי' לא נתנבא אלא בפני זקנים גדולים שנא' חזון עובדי' כה אמר ה' הרי מפי הקב"ה מפי סנהדרין מנין שנא' שמועה שמענו אף ישעי'

נתנבא מפי סנהדרין ואשמע את קול ה' אומר את מי אשלח מפי הקב"ה ומי ילך לנו מפי סנהדרין שאע"פ שהיו מתנבאין מן הקב"ה אלו היתה סנהדרין זזה הימנו לא הי' לו רשות להתנבאות לכך אתה מוצא את מי אשלח מפי הקב"ה ומי ילך לנו מפי סנהדרין ולכך שניהם בחזון שחזון גימטריא שבעים ואחד שנתנבאו שניהם בשבעים ואחד סנהדרין.

הנה, בהא דהנביאים היו צריכין להתנבאות עפ"י הסנהדרין, לכאורה צ"ע, מאין נלמד זה הדין, דלא מצינו בשום דוכתא דין זה שהנבואה צריכה להיות עפ"י ב"ד של סנהדרין. ונראה ביאורו עפ"מ דאיתא ברמב"ם ספ"ז מה' יסודי התורה, שאף שהבירור על אמיתת הנבואה הוא עשיית אות ומופת, מ"מ לא כל העושה אות ומופת מאמינים אותו שהוא נביא, אלא דוקא אדם שהיינו יודעים בו מתחלה שהוא ראוי לנבואה בחכמתו ובמעשיו שנתעלה בהן על כל בני גילו והי' מהלך בדרכי הנבואה בקדושתה ובפרישותה ואח"כ בא ועשה אות ומופת ואמר שהשם שלחו אז מצוה לשמוע לו ואף שאפשר שיעשה

אות ומופת ואינו נביא וזה האות יש לו דברים בגו אעפ"כ מצוה לשמוע לו הואיל ואדם גדול וחכם הוא וראוי לנבואה מעמידים אותו על חזקתו שכך נצטוינו כמו שנצטוינו לחתוך את הדין עפ"י שני עדים כשרים ואע"פ שאפשר שהעידו בשקר הואיל וכשרים הם מעמידים אותם על כשרותם, עכ"ל, ולפ"ז, דלא מהני אות ומופת אלא דוקא במי שראוי לנבואה, והנה זה גופא מי הי' מברר שהוא אדם שראוי לנבואה זה הי' תלוי בב"ד הגדול בסנהדרין של ע"א, שאם הסנהדרין הסכימו שהוא אדם שהגיע למדרגת נבואה אז האמינו לו ע"י עשיית האות ומופת ולזה היו צריכים הסכמת הסנהדרין על נבואתו. וזהו כוונת המדרש הנ"ל:

"שאלו היתה סנהדרין זזה הימנו לא הי' לו רשות להתנבאות". והנה כל המפרשים לא ציינו מקור דברי הרמב"ם אלו, ונראה שמהמדרש הזה הוא שהוציא הרמב"ם דבריו אלו.

ב

מגילה ד' י"ד: ז' נביאות נתנבאו לישראל וכו' חולדה דכתיב (מלכים ב' כ"ב) וילך חלקיהו הכהן ואחיקם ועכבור וגו' ובמקום דקאי ירמיה היכי מתנבאת איהי וכו'.

לכאורה קשה, הא הנבואה היא באה מהשם, וא"כ מה שייך השאלה היכי מתנבאת איהי, הא הכובש נבואתו חייב מיתה.

ונראה, משום דבקרא שם כתיב:

"והיא יושבת בירושלים במשנה", ותרגם יונתן "בבית אולפנא", משמע שהיא הכינה שם מקום מוכן לנבואה להשיב שם לכל שואל דבר ה', וזהו השאלה איך הכינה שם מקום מוכן לנבואה להשיב לכל שואל במקום ירמיה הגדול ממנה.

נטילת ידים

א

הרשב"א בת"ה כתב וז"ל:

כלי שניקב נקב גדול עד שהוא מכניס משקין כשאדם מושיבו על המים ה"ז פסול בד"א בזמן שניקב בשולי הכלי עד שאינו מקבל רביעית מהנקב ולמטה אבל אם מקבל רביעית מהנקב ולמטה כשר בד"א בכלי שאין שבירתו זו מעלה אותו מטומאתו אבל כלי שניקב או נשבר שבר המעלה אותו מטומאתו פסול לפי שאין זה כלי אלא שבר כלי. עכ"ל. והט"ז ומג"א בסימן קנ"ט כתבו בכוונת דבריו, דהא דניקב בכונס משקה שרי ליטול כשמחזיק רביעית מהנקב ולמטה, היינו דוקא בכלי שאין שבירה זו מעלה אותו

מטומאתו, כגון בשאר כלים שאינן כלי חרס, ששיעורו גדול מכונס משקה, או בכלי חרס המיוחד לאוכלין, דשיעורו כמוציא זית:
אבל אם הוא כלי או נקב המעלהו מטומאתו, כגון שניקב במוציא זית, או שמיוחד למשקין ששיעורו בכ"מ, פסול לנטילה אפי' כשיטול דרך הנקב, משום דהוי שבר כלי.
וכתבו שזהו נמי דעת הרמב"ם בפ"ו מה' ברכות, שכתב:
כלים שנשברו שבירה המטהרת אותן מידי טומאה אין נותנין בהם לידים מפני שהן שברי כלים, עכ"ל, משמע דאפי' מחזיק רביעית מהנקב ולמטה פסול לנטילה אפי' דרך הנקב.
ולענ"ד צ"ע טובא בזה. דהנה הרמב"ם בפי"ח מה' כלים ה"י כתב וז"ל:
כל הכלים שנשברו ונפסדה צורתן אין שבריהן מקבלין טומאה אע"פ שאותן השברים ראויין לתשמיש חוץ משברי כלי חרס שאם הי' בהן חרס הראוי לקבל ה"ה מקבל טומאה שנא' וכל כלי חרס מפי השמועה למדו שלא בא לרבות אלא שברי כלי חרס. והראב"ד השיג עליו:
א"א כמה אני תמה ע"ז כי כל המשניות והתוספתא מלאות מזה שהכלי הנשבר ועושה מעין מלאכתו ראשונה ובכלי עץ שיהי' לו בית קיבול טמאים וכשרבה הכתוב שברי כלי חרס רבותא שהייתי סבור חרס הנשבר אין לו תקנה. עכ"ל. והנה באמת שהרמב"ם בעצמו פסק כן לעיל בפי"א, דגם השברים של שאר כלים, כגון כלי מתכות, אם עדיין עושין מעין מלאכתן הראשונה, דמקבלין טומאה. אכן דעת הרמב"ם מבוארת בלשונו, דאיכא חילוק בין שברים שנפסדה צורת הכלי מהם לבין שברים שצורתן הראשונה עדיין קיימת בהם, והא דשברי כלים אינם מקבלין טומאה דוקא כשנפסדה צורתן הראשונה, אף שעדיין ראויין לתשמיש. וזהו שדקדק בלשונו וכתב:
כל הכלים שנשברו ,ונפסדה צורתן" וכו', וכן כתב לעיל ברפ"ו:
כל כלי שנטמא ונשבר אחר שנטמא ונפסדה צורתו" טהור. עכ"ל. אבל שברים שלא נפסדה מהם צורתן הראשונה, גם בכלי מתכות מקבלין טומאה אם עושין מעין מלאכתן.
ובזה הוא דמיירי בפי"א, שהרי כתב שם סתם:
"כמה שיעור השבר שישבר כלי מתכת וכו'", ולא הזכיר שנפסדה צורתו. וכמדומה לי שכן שמעתי בשם מרן הגר"ח הלוי מבריסק ז"ל. ולפ"ז, ע"כ דאי אפשר לומר בדעת הרמב"ם דבכלי שניקב נקב המטהרו אפי' מחזיק רביעית מהנקב ולמטה דפסול לנטילה אפי' דרך הנקב מטעם דהוי שבר כלי, דבכה"ג דהכלי שלם אלא שניקב למעלה מרביעית, ודאי דלא מקרי נפסדה צורתו בכך, א"כ אין לו דין שבר כלי ועדיין מקבל טומאה, ולמה

פסול לנטילה. וע"כ דלא פסל הרמב"ם אלא דרך פי הכלי, דלמעלה מהנקב אין עליו דין כלי, אבל דרך הנקב שפיר כשר לנטילה, וכן כתב הב"י בדעת הרמב"ם, אלא א"כ נשבר הכלי שבר המפסיד צורת הכלי, דאז יש לו דין שבר כלי. וכן נראה דעת הרא"ש, דשיטתו דשבר כלי פסול לנטילה [דלא כהטור שמכשיר], כמש"כ בפ"ק דידים גבי הא דתנן שם:

אין נותנין לידים לא בדפנות הכלים ולא בשולי המחץ, ופי' הרא"ש דהוא משום דהן שברי כלים, ואפ"ה כתב בפ' כל הבשר, בכלי שניקב בכ"מ, דאם מחזיק רביעית מהנקב ולמטה דכשר לנטילה דרך הנקב. וע"כ דסבר דכלי שניקב לא מקרי שבר כלי, כיון דלא נפסדה עדיין צורתו. ובדעת הרשב"א נראה דסבר כהראב"ד הנ"ל, דאינו מחלק בשברי כלים בין נפסדה צורתו ללא נפסדה, ולעולם אם ניקב נקב המטהרו תו לא מקרי כלי אלא שבר כלי, ופסול לנטילה, אפי' מחזיק רביעית מהנקב ולמטה.

בביאור הגר"א בסי' קנ"ט הביא ראי' לדעת הרא"ש דאם מחזיק רביעית מהנקב ולמטה דכשר לנטילה דרך הנקב, מהא דתניא בתוספתא דידים, הביאה הר"ש ספ"ק דידים:

הפקיע את המולייר ונטל הימנו לידים או שנטל מן הסילון שיש בו כדי קבלת רביעית ידיו טהורות ור"י אומר ידיו טמאות ומודה ר"י שאם הניח חבית בין ברכיו וכו', ופי' הר"ש:

הפקיע את המולייר שעשה בו סדק ויצאו המים, ופליגי אי מקרי כח גברא, אבל בלא"ה כשר לכו"ע, ואף שניקב וסתמא משמע אפי' בכונס משקה, וע"כ דהוא משום דמחזיק רביעית מהסדק ולמטה ולכך כשר לנטילה דרך הסדק,

ולענ"ד לא הבנתי ראייתו. דהרי הא דכשר ליטול דרך הנקב כשמחזיק רביעית, היינו דוקא כשהטה את הכלי והמים באים מהחלק הכלי שמהנקב ולמטה, אבל אם המים באים מהחלק הכלי שלמעלה מהנקב, אף שבאים דרך הנקב, ודאי דפסול לנטילה, דהא מהנקב ולמעלה לא מקרי כלי ואין כאן נטילה מן הכלי, וא"כ בהפקיע את המולייר, שלא הטה אותו ליטול, אלא המים יוצאים מעצמם דרך הנקב, ע"כ דאותם המים אינם באים אלא מהחלק הכלי שלמעלה מהסדק או מכנגדו אבל לא מתחתיו, וא"כ אכתי קשה, למה כשר לנטילה אפי' מחזיק רביעית מהסדק ולמטה, הא המים אינם באים מהכלי. וע"כ דמיירי בסדק קטן שאינו מכניס משקין, דדין כלי לו אפי' מהסדק ולמעלה, וא"כ תו אין כאן שום ראיה להרא"ש.

אלא דאכתי קשה, לדעת הסמ"ג והסמ"ק דסברי דאפי' ניקב נקב קטן פחות מכונס משקה ומחזיק רביעית למטה מהנקב דאפ"ה למעלה מהנקב לא מקרי כלי ואינו כשר

ליטול דרך פיו אלא דוקא דרך הנקב, וא"כ קשה בהפקיע את המוליר למה כשר לנטילה, הא המים אינם באים אלא מהחלק הכלי שלמעלה מן הנקב, וזה לא מקרי כלי. וצע"ג.

עוד הביא בביאור הגר"א שם ראיה, מהא דתנן בפ"ה דפרה מ"ז: נקבה מלמטה ופקקה בסמרטוט המים שבתוכה פסולין מפני שאינן עגולין כלי מן הצד ופקקה בסמרטוט המים שבתוכה כשרים מפני שהם עגולים כלי, וודאי שסתימת הסמרטוט לא הוי סתימה לעשותה כלי, וכמש"כ בפ"ח דכלים ופ"ט דאהלות:

כוורת פחותה ופקוקה וכו', וכן כתב הר"ש, ואפ"ה כשניקבה מן הצד כשרה, וע"כ כשמקבלת רביעית מהנקב ולמטה דשם כלי עלה. וגם הט"ז הביא ראי' ממשנה זו, דכשמחזיק רביעית מהנקב ולמטה דכשר. אך הרמב"ם בפיהמ"ש שם כתב טעם אחר, וז"ל:

ואם ניקבו הכלים בתחתיתם וסתם הנקב בבלויי הסחבות הנה המים אשר בזה הכלי פסולים לפי שאינם נחין על היקף כלי וזה כוונת אמרו עגולים כלים ואם יהי' הנקב בצד הכלי המים כשרים לפי שהם נחים על היקף כלי, עכ"ל, וכן בחיבורו פ"ו מה' פרה ה"ז כתב, דהא דניקב למטה פסול מפני שהמים שבו אינם על עיגול הכלי אלא על הפקק, עכ"ל, ושמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בביאור דבריו, דהרמב"ם מפרש המשנה דמיירי בשניקב נקב קטן שאינו מבטלו מתורת כלי, אלא דאפ"ה סבר דמקום הנקב עצמו אין עליו דין כלי, וע"כ אם ניקבה למטה, נהי דתורת כלי עלה, מ"מ המים פסולים מפני שאינן מונחין על הכלי אלא על הנקב ומקום הנקב אין עליו דין כלי, וזהו שכתב שהמים שבו אינם על עיגול הכלי אל על הפקק, היינו מקום הנקב, והפקק לא שמה סתימה, משא"כ כשניקבה מן הצד, אפי' הנקב הוא סמוך לשולי הכלי, דאינו מחזיק רביעית למטה מהנקב, אפ"ה המים כשרים, כיון דהנקב הוא קטן שאינו מבטלו מתורת כלי והמים נחים על הכלי ולא על הנקב. ולפ"ז אין כאן שום ראי' להנ"ל. ולפלא שהט"ז בעצמו הביא שם דברי הרמב"ם ולא הרגיש שהרמב"ם נותן טעם אחר לפסול כשניקבה למטה ולא מטעם ביטול כלי.

ובזה אמרתי לבאר הא דאיתא בשבת ד' צ"ה: בעא מיני' ההוא סבא מר"ז שורש כנגד נקב מה לי אר"ש אישתיק וכו' זימנא חדא אשכחי' דיתיב וקאמר ומודה ר"ש שאם ניקב בכדי טהרתו א"ל השתא שורש כנגד נקב בעאי מינך ולא אמרת לי ולא מידי ניקב בכדי טהרתו מיבעיא וכו', ולכאורה קשה, דמה מקשה

ב

במ"ב סי' קנ"ט סעי"ז הביא בשם דה"ח, שאין ליטול ידים מן הפלומ"פ, לפי שאינו כלי, אבל מותר להניח ידו אחת סמוך לארץ ובידו הב' ימשוך הפלומ"פ להביא עליו מים ואח"כ יחליף ידיו, ומהני זה מטעם טבילת ידים, משום דניצוק חיבור, והוי כאלו טובל במעין עצמו אבל אם יחזיק ידיו גבוהות מן הארץ לא מהני הנטילה, משום דהוי כטובל בכיפין, שאין טובלין באויר.

ולענ"ד לא הבנתי דבריהם, למה לא מהני הנטילה באויר, הרי הא דגל שנתלש מן הים והגיעו ב' ראשיו לארץ דמטבילין בראשין ואין מטבילין בכיפין

הנה לענין שיעור תיכף לנטילה ברכה כתבו התוס' בסוטה ד' ל"ט דהוי כדי הילוך כ"ב אמה. וכן פסק הרמ"א באו"ח סי' קס"ו. ודקדקו כן מהא דאיתא בזבחים ד' ל"ג, דכל הסמיכות שהיו שם קורא אני בהם תיכף לסמיכה שחיטה חוץ מסמיכת אשם מצורע שהיתה בשער ניקנור שאין מצורע יכול ליכנס לשם, אלמא כדי מהלך משער נקנור עד בית המטבחים לא חשיב תכיפה, ובמס' מדות משמע שהיה כ"ב אמה. משמע מדבריהם דההליכה עצמה לא הוי הפסק, אלא משום השהייה, מדילפי מזה לענין השיעור שהייה בין נטילה לברכה. וכן משמע במנחות ד' צ"ג, בהא דתנן שם במתני':

במקום שסומכין שוחטין ותיכף לסמיכה שחיטה, ומקשה בגמ' שם:

מאי קאמר - ה"ק במקום שסומכין שוחטין שתיכף לסמיכה שחיטה. הרי להדיא לו מהא דמודה ר"ש בניקב בכדי טהרתו לענין שורש כנגד נקב, הא שאני התם, כיון דניקב בכדי טהרתו א"כ תו אין כאן תורת כלי על העציץ שיפקיע מהזרעים את דין מחובר לקרקע, וע"כ שפיר הוויין הזרעים מחוברים מצד יניקתם, משא"כ לענין שורש כנגד נקב, נהי דהשורש הוא נגד הנקב מ"מ הא מונח הוא עדיין בהכלי והכלי מבטל ממנו הדין מחובר לקרקע, כיון שאין העציץ נקוב אלא בכדי שורש קטן, דעדיין תורת כלי עליו. אמנם לפי הנתבאר דאפי' בניקב הכלי פחות מכדי טהרתו דמ"מ מקום הנקב עצמו אין עליו דין כלי, וא"כ נמצא דכשהשורש הוא נגד הנקב לא מקרי תו מונח בהכלי, וע"כ שפיר הקשה לו, דאם מודה ר"ש בניקב בכדי טהרתו מטעם דאין כאן כלי, גם בשורש כנגד הנקב כך הוא הדין, כיון דהשורש אינו מונח בהכלי. לפי שאין טובלין באויר, ע"כ הוא משום דניצוק אינו חיבור לענין טבילה, ונמצא דהכיפין אינם מחוברין להראשין, ולפיכך הוי טבילת אויר, וכן כתב הר"ש במס' מקואות דהכיפין אינם חיבור עם הראשין מטעם דניצוק אינו חיבור, משא"כ לענין נטילת ידים דניצוק הוי חיבור, א"כ תו לא מקרי טבילת אויר, כיון דהוי חיבור להמעיין והוי כטובל במעין עצמו. וכן כתב המג"א בשם

הש"ג, הביאו המ"ב שם, דאם בא בספינה ואינו מגיע להטביל ידיו במי הים ואין לו כלי שלם רק כלי מנוקב בכ"מ, דולה בו מן הים ומטביל ידיו בו, שמימי הכלי מחוברים להים ע"י ניצוק הכלי דרך הנקב להים ולא הוי טבילת אויר. דהא דבעינן שחיטה במקום סמיכה לאו משום הפסק ההליכה שבינתים אלא משום השהייה, ולפיכך הקשה הגמ': למה קתני להו בתרתי הא תרווייהו חדא מילתא היא ומשני דאיה"נ דחדא קתני, וכן פרש"י שם, יעו"ש בשטמ"ק וברש"י כת"י.

והמג"א בסי' קס"ו הקשה על דבריהם, מהא דבזבחים שם פריך הגמ' מהברייתא הנ"ל למ"ד ביאה במקצת לא שמה ביאה, לעייל ידי' ולסמוך ולשחטי' שם אצל הפתח, דס"ד דכל העזרה כשרה לשחיטה, ומשני דהא מני ר"י בר"י היא דאמר מרחק צפון, משמע דלפ"מ דס"ד דכל העזרה כשרה לשחיטה לא קשיא לי' אלא למ"ד ביאה במקצת לא שמה ביאה, אבל למ"ד שמה ביאה לא קשיא לי' לסמוך לפני הפתח ולעיילה ולשחטה אצל הפתח מבפנים, וע"כ מוכח מזה דההליכה חשיבה הפסק, אפי' הליכה מועטת.

ולענ"ד נראה דלא קשיא מידי. דודאי אם הסמיכה והשחיטה הם בב' רשויות, כגון הכא, שהסמיכה היא חוץ לעזרה והשחיטה היא בתוך העזרה, ודאי דהוי הפסק, דהוי שינוי מקום, וכמו שפסק בשו"ע סי' ח', דהלובש ט"ק ובירך עליו וכשהולך לביהכ"נ מתעטף בט"ג צריך לברך שנית משום דההליכה מביתו לביהכ"נ חשיבה הפסק. וכל ראייתם של התוס' אינה אלא ממסקנת הגמ' דהברייתא סברה דבעינן צפון המזבח ולפיכך אפי' אי לא שמה ביאה ומעייל ידיו בפנים וסמיך לא הוי תיכף לסמיכה שחיטה, וע"כ דאינו אלא משום השהייה, דבכה"ג, דהסמיכה והשחיטה הוי במקום א' בעזרה, אין ההליכה גופא חשיבה הפסק, כנ"ל.

אך מהרמב"ם בפ"ג ממעשה הקרבנות הי"ב משמע דההליכה עצמה הוי הפסק, לא משום השהייה. שהרי כתב שם וז"ל:

במקום שסומכין שוחטין ותיכף לסמיכה שחיטה ואם שחט במקום אחר או ששהה שחיטתו כשרה, עכ"ל, והקשה הכ"מ למה פלגינהו בתרתי ולא כתב כמסקנת הגמ' במנחות במקום שסומכין שוחטין שתיכף לסמיכה שחיטה. וצ"ל שהוא מפרש כאידך לישנא ברש"י שם, שקושית הגמ' מאי קאמר היתה, דס"ד דבמקום שסומכין שוחטין היינו באותו מקום בצואר הבהמה שסומכין שם שוחטין, וע"ז מקשה והלא אין סמיכה בצואר, ומשני דהכוונה במקום שסומכין בעזרה שם שוחטין משום דבעינן תיכף לסמיכה שחיטה, אבל באמת הם תרי מילי נינהו ולהכי פלגינהו הרמב"ם בתרתי. עכ"פ הרי מבואר בדעת הרמב"ם, דהא דבעינן שחיטה במקום סמיכה, לא משום השהייה,

אלא משום ההליכה ממקום למקום, וכדעת המג"א. וכן הסכים בביאור הגר"א לדינא כהמג"א, דהליכה ממקום למקום הוי הפסק אפי' הליכה מועטת.
אך לענ"ד הי' נראה, דאין ללמוד מזה לענין דינים אחרים, כגון לענין תיכף לנטילה ברכה. דדוקא גבי קרבן, דמצות השחיטה נעשית בצירוף המקום שחיטה, דהיינו עזרה או צפון המזבח, דכיון דהמקום הוא חלק ממעשה השחיטה ע"כ אמרינן בזה דתרי מקומות מפסיקין בין סמיכה לשחיטה:
משא"כ לענין תיכף לנטילה ברכה, דהמקום אינו שום תנאי במצות הברכה, לא שייך למילף דתרי מקומות מפסיקין בין נטילה לברכה. ובדברי המג"א והגר"א צ"ע.

ברכות הנהנין

א

ברכות ד' נ"א: בעו מיני' מר"ח מי שאכל ולא ברך מהו שיחזור ויברך וכו' אמר רבינא הלכך אפי' גמר סעודתו יחזור ויברך דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אשר קבמ"ו על הטבילה ולא היא התם מעיקרא גברא לא חזי הכא מעיקרא גברא חזי והואיל ואידחי אידחי. ופרש"י:
התם מעיקרא לא חזי והוי דיחוי מעיקרא ולאו דיחוי הוא אבל הכא נראה ונדחה הוא ושוב אינו חוזר ונראה. וכן כתבו הרי"ף והרמב"ם.
לכאורה אינו מובן, למה צריך להאי טעמא דדיחוי וגם מה הי' ס"ד דרבינא שיברך ברכת המוציא אחר גמר האכילה, הא בברכת הנהנין עיקר הברכה דלפני' נתקנה לפני האכילה, משום דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, ולאחר האכילה מחויב שוב בברכה אחרת, וא"כ לכאורה לא שייך כלל לברך אותה אחר האכילה, ומה דמיון הוא לברכת המצות שמברך על הטבילה אחר הטבילה.
וע"כ מוכח מזה, דבברכת הנהנין איכא תרי דיני, חדא דין איסור, כדקאמרה הגמ' לעיל ד' ל"ה: סברה הוא אסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה וכאילו מעל כנהנה מקדשי שמים, ועוד איכא דין מצוה, שתקנו מצות ברכה לפני' כמו ברהמ"ז לאחרי', כדתניא לעיל ד' מ"ח: אין לי אלא לאחריו לפניו מנין אמרת קו"ח כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש. וע"כ, לאחר האכילה, נהי דהברכה משום דין האיסור שוב לא שייך כאן, שהרי כבר נעשה האיסור, מ"מ הי' ס"ד דרבינא שיברך משום דינא דמצוה גרידא. וזהו שהביא ראייתו מברכת טבילה, דכמו ששייכא המצוה דברכה אחר הטבילה, כמו"כ שייכא אחר האכילה. וע"ז דחי הגמ', דשאני התם דהוי דיחוי מעיקרא, משא"כ הכא

הוי נראה ונדחה ושוב אינו חוזר ונראה. אבל אם יתכן גם באכילה דיחוי מעיקרא, כגון בשכח והכניס משקין לתוך פיו, דתניא לעיל דבולען, ולא הי' יכול לברך אז, באמת כתב הרא"ש דמברך אח"כ ברכה דלפניו, דהוי דיחוי מעיקרא ולא הוי דיחוי.

אך בזה אני מסתפק, אם בלע משקה פחות מכשיעור, אם חייב לברך עליו הברכה דלפניו. דלכאורה נראה דדינא דמצות ברכה לא נתקנה אלא בשיעור אכילה ושתיי', דומיא דברהמ"ז, כדיליף מקו"ח והא דצריך לברך לפניו גם על פחות מכשיעור אינו אלא משום דינא דאסור ליהנות בלא ברכה, משא"כ בבלע משקה, דדינא דאיסור אין כאן אלא דינא דמצוה לחודא, אפשר דפטור מלברך על פחות מכשיעור. וצ"ע.

ב

ברכות ד' ט"ז: תניא הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעה"ב אוכלין פתן ואין מברכין לפניו. כן גירסת רש"י ותוס'. וטעמא מפני שאינה מן התורה. אבל גירסת הרי"ף והגאונים:

ומברכין לפני'. ונ"ל בטעמם, דאף דברכת הנהנין אינו אלא מדרבנן, מ"מ לא התירו לפועלים אלא מצות, אבל לא איסורים, ואסור ליהנות בלא ברכה.

לקמן ברפ"ג תניא:

מי שמתו מוטל לפניו אינו מברך ברכת המוציא. ולכאורה קשה, דהא משום דטרוד טירדא דמצוה אינו נפטר אלא ממצות, אבל לא הותר לו משום זה לעבור על איסורין, וא"כ למה מותר לאכול בלי ברכה, הא זה הוי איסור. ונראה דאיסור זה נמי נובע הוא מכח המצוה דברכה, וכיון שנפטר ממצות ברכה ממילא שוב אין כאן איסור ליהנות בלי ברכה.

ג

ברכות ד' ל"ה: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ ה"ד אילימא דקא שתי לי' אזוקי מזיק לי' דתניא השותה שמן של תרומה משלם הקרן ואינו משלם החומש וכו'. הנה מבואר דמדמי הגמ' דין ברכה לדין אכילת תרומה, וכל דהוי מזיק לענין אכילת תרומה הוי נמי מזיק לענין ברכה. וקשה מכאן על מה שכתב הראב"ד בפ"י מה' תרומות ה"ז, שפסק שם הרמב"ם דהכוסס את החיטים משלם קרן וחומש, והשיג הראב"ד וז"ל:

א"א פלוגתא דרבי ורבנן היא וקיי"ל כרבנן ואע"ג דמברכין עלי' בורא פרי האדמה אפשר דלגבי תרומה מזיק הוא. עכ"ל. וכן הקשה הצל"ח.

ונראה, דשאני מזיק דשותה את השמן ממזיק דכוסס את החיטה. דמזיק דכוסס את החיטה היינו שהוא מזיק את החיטה, דלא מקרי אכילה בהכי כיון דהוי שלא כדרך אכילתו, וע"כ לענין חיוב תשלומי תרומה דבעינן מעשה אכילה, כדכתיב:
ואיש כי יאכל קודש, הוי מזיק ופטור, אבל לענין ברכה אין צריך מעשה אכילה, אלא הנאת הגוף, דאסור ליהנות מן עוה"ז בלא ברכה, וע"כ גם בכוסס מחויב בברכה, דהרי מ"מ נהנה גופו, אבל המזיק דשותה את השמן היינו שהוא מזיק את עצמו ולא מקרי הנאת הגוף כלל, וע"כ שפיר מדמי הגמ' דכמו דפטור מתשלומי תרומה פטור נמי מברכה. והערני לזה א' מידידיי.
אבל הרמב"ם לשיטתי' אזיל, שהרי פסק בפ"ח מה' ברכות ה"ב דהשותה את השמן אף דהוי מזיק מ"מ מברך שהכל, הרי דסבר דגם בשותה את השמן מקרי דיש כאן הנאת הגוף, ואפ"ה אינו מברך ברכתו הראוי' לו בורא פה"ע, וע"כ משום דסבר דגם לענין ברכה בעינן מעשה אכילה, ולפ"ז שפיר פסק הרמב"ם בכוסס את החיטה דמשלם קרן וחומש, מדמברך עלה בורא פה"א ע"כ מוכח מזה דהלכה כרבי דכוסס הוי מעשה אכילה, משום דברכה ואכילת תרומה דין א' להם.
וזה דוקא בחיטים, אבל בכוסס את השעורים פסק שם להדיא דפטור מן החומש מפני שהזיק את עצמו, וכדאיתא ביומא ד' פ"א, ולשיטתו גם מברכה הוא פטור בכוסס השעורים. ולפ"ז צ"ע דבפ"ג מה' ברכות ה"ב כתב וז"ל: אכל דגן שלוק כמו שהוא מברך בורא פה"א, עכ"ל, ולכאורה קשה למה סתם דבריו ולא פירש דדוקא בחיטים אבל בשעורים אינו מברך בפה"א אלא שהכל. ואפשר דדוקא בשעורים חיין הוי מזיק, אבל בשעורים שלוקים שפיר מקרי אכילה ומתחייב עליהם בתשלומי חומש ומברך עליהם בפה"א.

ד

רמב"ם פ"ד מה' ברכות ה"י:
אין מברכין על האוכלין או על המשקין עד שיבוא לפניו ואם בירך ואח"כ הביאו לפניו צריך לחזור ולברך. עכ"ל. והוא מן הירושלמי פ' כיצד מברכין.
מספקא לי, אם בירך על אוכל ואח"כ נזכר שהוא טבל, דודאי מותר לתקנו ולהפריש תרו"מ, ואין זה הפסק בין הברכה ובין האכילה, כיון שהוא לצורך האכילה, כדאיתא בברכות ד' מ': הבא מלח הבא לפתן אין צריך לברך, אך יש להסתפק, אליבא דהרמב"ם דכל דבר האסור אין מברכין עליו, א"כ נמצא דבשעה שבירך לא הי' כאן עדיין אוכל

הראוי לברכה ולאכילה, א"כ לכאורה דמי למברך עד שלא בא לפניו האוכל דחוזר ומברך:
או אפשר דשאני הכא, כיון דאפשר לתקנו הוי כבא לפניו בשעת ברכה. וצ"ע.
ונראה דדמי לשותה מאמת המים, דברכתו ברכה, משום דסוף מים לבוא, כמו"כ כאן דבידו לתקנו. עיין בסי' ר"ו בפמ"ג ובמ"ב.

ה

שו"ע סי' ר"ח סעי' ט"ז:
שתה יין ומים אין לו לברך על המים בורא נפשות רבות שברכת היין פוטרתן. ובמ"ב בשעה"צ שם כתב, דלא יצוייר רק אם שתה רביעית יין, שמחויב לכ"ע בברכה, ואם שתה פחות מכשיעור זה יש לעיין בדבר איך יעשה לענין ברכה אחרונה דמשקין, דהלא יש דעות שסוברין דאפי' על רוב רביעית צריך לברך מעין ג', וממילא לא יוכל לברך בנ"ר על המשקין, דכי משום שאין אנו יודעין לברר ההלכה יחוייב עי"ז לברך בנ"ר. וצ"ע. עכ"ל.
לענ"ד אינו מובן, דהרי הא דעיקר פוטר הטפל אין פירושו דהטפל אין צריך ברכה, דניטל החיוב ברכה ממנו, אלא פירושו שהטפל הוא בכלל העיקר ונפטר בברכת העיקר, וראיה לזה, דהא אם לא הי' הטפל לפניו בשעת ברכה ולא הי' דעתו עליו, דלא מפטר הטפל, כמש"כ התוס' להדיא בברכות ד' מ"ד, וכן הוא בשו"ע ס"ס קע"ז:
וא"כ בנ"ד נהי דאיכא פלוגתא אם בשתיית רוב רביעית מחויב לברך מעין ג', אבל מ"מ כיון דסוף סוף אינו מברך על היין מעין ג', מטעם דהוי ספק ברכה, א"כ ממילא דשוב צריך בודאי לברך על המים בנ"ר, כיון דלא בירך על העיקר ולא נפטר הטפל. וזה ברור.

ו

נשאלתי מחכם א':
מי שמוצץ פירות האילן, כגון תפוחי זהב, שמוצץ בפיו את מימיהם ופולט וזורק את האוכל, מה דינו, אם זה מקרי אכילה, או דכיון דאינו בולע את האוכל אלא את מימיו, לא מקרי אכילה אלא שתייה. ונפ"מ לענין ברכה ראשונה, דאם זה מקרי אכילת הפרי, חייב לברך בורא פרי העץ, כאוכל גוף הפרי, ואם לא הוי אכילה אלא שתייה, מברך שהכל, ככל מי פירות היוצאין מהן, דאינו אלא זיעה בעלמא. וגם נפ"מ לענין שיעור לחיוב ברכה אחרונה, אם מקרי אכילה ושיעורו בכזית, או דלא הוי אלא שתיית משקין ושיעורן ברביעית. ועוד נפ"מ לענין יום הכפורים, אם שיעורו בככותבת כדין אוכלין, או

שיעורו כמלא לוגמיו כדין משקין. ואותו חכם רצה להביא ראיה מהא דאיתא בב"מ ד' פ"ז, גבי אכילת פועל:
ואכלת ולא מוצץ, אלמא דמוצץ לא מקרי אכילה. ואינה ראיה, דאין המיעוט ממשמעות לשון אכילה, אלא מכח דרשה, דהוי דרשה מיוחדת למעט מוצץ, ולעולם אימא לך דגם מוצץ מקרי אכילה.
והשבתי לו, דמסברא נראה פשוט דלא מקרי אכילה אלא כשבולע האוכל בתוך מעיו, אבל כל שאינו בולע האוכלין אלא מוצץ וסוחט את המשקין בתוך פיו ובולען אין זה אלא שתיית משקין. אך מ"מ, לענין גוף האוכל, נהי דאכילה לא מקרי דהרי חוזר ופולטן, מ"מ טעימה מקרי, דלא גרע מלועס אוכלין בתוך פיו וחוזר ופולטן, דדעת האחרונים בסי' ר"י דחייב בברכה, דהא דמטעמת פטורה דוקא כשכוונתו רק לטעום את התבשיל אבל כשכוונתו להנאת אכילה חייב בברכה [דלא כמג"א שם, עיין במ"ב בבה"ל בסי' קס"ז סעי' ו']. אך נראה, דבנ"ד, כיון דעיקר כוונתו למצוץ המשקין, א"כ נמצא דטעימת האוכלין הוי טפל לשתיית המשקין, ומברך על העיקר, על המשקין, ופוטר הטפל, את האוכלין.
אמנם לאחר החיפוש והעיון מצאתי, דפליגי בזה הפוסקים. דהנה הרמב"ם בפ"ח מה' ברכות ה"ה כתב וז"ל:
הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בורא פרי האדמה ומקצתם אמרו בורא פרי העץ וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל שלא יהא דבש אלו הקנים שנשתנה ע"י האור גדול מדבש תמרים שמברכין עליו שהכל. עכ"ל. וביאר בכ"מ, שהרמב"ם חולק על הגאונים בשתיהן, והכי קאמר:
"ואני אומר שאין זה פרי", וכיון שכן המוצץ קנים אלו אינו מברך אלא שהכל, ועוד, דאפי' אם היינו מודים שהוא פרי והמוצץ אותם קנים מברך בפה"ע, מ"מ בסוקאר היוצא מהן לא יברך אלא שהכל, דאינו גדול מדבש תמרים, דהוי זיעא בעלמא שמברך שהכל. והטור בסי' ר"ב כתב, שאפשר להשיב על דברי הרמב"ם, שאינו דומה לדבש תמרים, שהתמרים הם פרי ונטעי להו אדעתא לאוכלם, הלכך כשנשתנו נשתנית ברכתן, מידי דהוי אכל הפירות שמברכין על המשקין היוצאין מהן שהכל, חוץ מיין ושמן, אבל אלו הקנים שאינם ראויין לאכילה ועיקר נטיעתן על דעת הדבש, ודאי זהו פריין ומברך עליו בורא פרי העץ. עכ"ל הטור. והכ"מ השיב על דברי הטור, שאילו היו קנים הללו נמצאים בארצות של הטור לא הי' טוען כן, שבמקום שנמצאים מוכרים מהם לאלפים

ולרבבות למצוץ אותם והרי המים היוצאים מהם כשאר מי פירות. עכ"ל. וכן כתב לתרץ בתשו' הרדב"ז. והנה, אם נימא דמוצץ האוכלין לא מקרי אכילה אלא שתיית משקין היוצאין מהן, א"כ אכתי קשה, דמה תירצו הכ"מ והרדב"ז דעיקר הקנים אלו אינם עומדים להוציא מהן מימיהן אלא למצוץ אותם בעצמם, הא גם כשמוצץ אותם בעצמם נמי לא מקרי אלא שתיית משקין היוצאין מהן, דהקנים עצמם הוו כעץ בעלמא, דלא חזו לאכילה, ואפ"ה מברך עליהן בורא פרי העץ, א"כ אכתי ראייה מזה דמים היוצאין מהן זהו פריין ואינו זיעה בעלמא, וא"כ גם על הסוקאר יברכו בורא פרי העץ, כטענת הטור. שוב ראיתי להט"ז בסי' ר"ב שתמה ע"ז וכתב, דאדרבה מזה סיוע גדול להטור, כיון דנטעי להו להכי למצוץ זהו פריין. וכוונתו כמו שכתבתי. גם בביאור הגר"א שם כתב, דדברי הכ"מ תמוהין ושגם הט"ז הקשה עליו, והכל מטעם הנ"ל, דסברי הט"ז והגר"א דמוצץ לא מקרי אכילה אלא שתיית משקין היוצאין מהן. ובדעת הכ"מ והרדב"ז צ"ל, דסברי דמוצץ שפיר מקרי אכילת הקנים עצמם, משא"כ כשאוכל הסוקאר הוי זיעה בעלמא. הרי לנו מחלוקת הפוסקים בזה.

שוב הראוני את דברי התוס' בסוגיא דב"מ הנ"ל, גבי אכילת פועל, דממעט ואכלת ולא מוצץ, כתבו התוס' שם מפורש, דמוצץ הוי שתייה. וזהו כדעת הט"ז והגר"א הנ"ל. ואחר זמן רב מצאתי בחי' הגרעק"א על או"ח בסי' ר"ב סעי' ח' בשם פר"ח, דמוצץ פירות מברך ברכת הפרי. ובס' ר"י כתב ג"כ בשם הפר"ח, דמוצץ הפירות שיעורו כזית.

ולהלכה נראה, דכיון דדעת התוס' מפורש דמוצץ הוי שתייה, ולזה הסכים הגר"א, ע"כ הכי נקטינן דמוצץ הפרי מברך שהכל ושיעורו ברביעית.

דין לחם לענין ברכה

א

הנה, לענין ברהמ"ז בעינן דוקא לחם, כדיליף בגמ' ברכות ד' מ"ד מקרא דארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וכתיב ואכלת ושבעת וברכת. ולכאורה דליכא דין לחם מיוחד גבי ברהמ"ז, אלא כל מידי דמקרי לחם לכל דיני התורה דבעינן בהו לחם, גם לענין ברהמ"ז הוי לחם, כמבואר בברכות ד' ל"ז, דיליף דין לחם דגבי ברכה מדין לחם דגבי מצה. וכן משמע מירושלמי ריש חלה, דיליף דין לחם דגבי חלה מדין לחם דגבי מצה. ועוד יליף שם דאין לחם אלא מה' מינים, מקרא דישעיה כ"ח:

ושם חטה ושורה ושעורה נסמן וכסמת גבולתו, עד כאן גבולתו של לחם. הרי מבואר דדין לחם הוא דין כללי לכל הדינים דבעינן בהו לחם.

והנה לענין חלה איתא בירושלמי ריש חלה, דהעושה עיסה בלולה מן ה' מינים, הא דמצטרפין לענין חלה אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא כל מין רבה על חבירו ומבטלין זה את זה. ומסיק שם, דאפי' מאן דסבר איסורין אין מבטלין זא"ז, היינו משום דלענין איסור הם הכל דבר אחד, אבל לענין מינים הכל מודים דמבטלין זא"ז ואין כאן אפי' מין א' מה' מינים, וממילא דבטל מהם הדין לחם מדאורייתא. ולפ"ז גם לענין ברהמ"ז אין עליו דין לחם מדאורייתא אלא מדרבנן. ונפ"מ לענין להוציא חבירו שאכל לחם ממין א', דמחויב בברהמ"ז מדאורייתא, דלא אתי דרבנן ומוציא חבירו המחויב מדאורייתא, לדעת הבה"ג. אד צ"ע בעיקר דברי הירושלמי אם הלכה כן. וכבר הרי"ט אלגזי תמה על הפוסקים שהשמיטו הירושלמי הלז.

בברכות ד' ל"ח איתא, דכובא דארעא גובלא בעלמא הוא ומברכין עלי' בורא מיני מזונות מר זוטרא קבע סעודתי' עלי' ובריך עלי' המוציא אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בהן יד"ח בפסח מ"ט לחם עוני קרינן בי'. וכן פת הבאה בכיסנין מברכין עלי' במ"מ ואי קבע סעודתי' עלי' מברך המוציא, כדאיתא שם בד' מ"ב.

והנה הא דמברכין עליהן במ"מ, לאו משום דלא איקרו לחם, דהא לענין חלה תנן דעיסה שנילושה במי פירות והיינו פת הבאה בכיסנין חייבת בחלה, וכן כובא דארעא אדם יוצא בהן יד"ח בפסח, ומדלענין חלה ומצה הוי לחם ה"ה לענין ברכה, דדין לחם הוא דין כללי לכל הדינים כאשר נתבאר. אלא עיקר טעמא הוא משום דלא קבעו חכמים לברך המוציא וברהמ"ז אלא בלחם שדרך לקבוע עליו סעודה, משא"כ בהני. וכן כתב הכ"מ בפ"ג מה' ברכות ה"ט. אך זה ניחא אם נימא דמניין הברכות של ברהמ"ז אינו מן התורה אלא מדרבנן, כדעת הרמב"ם והרמב"ן בסה"מ מצוה י"ט, וע"כ גם בברכת מעין ג' יוצאין ידי חובת ברהמ"ז מדאורייתא. אבל לפי שיטת התוס' בברכות ד' ט"ז, דמנין הברכות הוי מן התורה ובמעין ג' אין יוצאין יד"ח ברהמ"ז דאורייתא, א"כ קשה, בכובא דארעא ובפת הבאה בכיסנין למה אין מברכין עליהן ג' ברכות שלמות, כיון דמדאורייתא הוי לחם גמור.

וע"כ צ"ל דמדאורייתא בעינן נמי קביעות סעודה ובלחם בלי קביעות סעודה אין חייבין עליו מדאורייתא בברהמ"ז אלא מדרבנן וע"כ סגי בברכת מעין ג'. שוב מצאתי בחי' הגרעק"א בשו"ע סי' קס"ח שכתב כן.

ב

הנה לענין פת הבאה בכיסנין דמברכין עליו במ"מ ומעין ג' אף דאיקרי לחם, כנ"ל, כתב הב"י בסי' קס"ח, דהוא משום דלא קבעו חכמים לברך המוציא וברהמ"ז אלא בלחם

שדרך לקבוע עליו סעודה. והי' נראה לכאורה לומר, דזהו עיקר הדין, דבעינן לחם של קביעות סעודה, וכל מיני לחמים דאין קובעים עליהם סעודה אין מברכין עליהם אלא במ"מ ומעין ג'. ולפ"ז, מה שנתחדשו כיום שעושין מיני עוגות ואין לשין אותן אלא במעט מי פירות ושמן והרוב מים או בעסענ טיי ואין קובעין עליהן סעודה אלא אוכלין אותן לשם תענוג, אף דאין להם דין פת הבאה בכיסנין, מ"מ אין מברכין עליהן אלא במ"מ ומעין ג', כיון דאין קובעים עליהם סעודה. ואף שבדורות הקודמים ובזמן חז"ל הי' הדרך שלא לקבוע סעודה אלא דוקא על פת הבאה בכיסנין ולחמניות ולא בלחמים אלו, מ"מ לא משגחינן אלא בכל זמן וזמן כפי מנהגו.

אולם מכל הפוסקים משמע דגם השתא בזמה"ז אין מברכין במ"מ ומעין ג' אלא דוקא על פת הבאה בכיסנין ולחמניות, כפי המנהג שהי' בזמן חז"ל, ולא משגיחין בכל זמן וזמן כפי מנהגו. וע"כ מוכח מזה דלחם של קביעות סעודה אינו עיקר הדין, דזה אינו אלא טעם על התקנה, אלא עיקר הדין הוא שתקנו דעל מיני לחמים של פת הבאה בכיסנין ולחמניות אין מברכין אלא במ"מ ומעין ג', ועל מיני לחם שתקנו תקנו ועל מה שלא תקנו לא תקנו.

וגדולה מזו מצינו להמרדכי שכתב בפ' כיצד מברכין, וכן פסק בשו"ע סי' קס"ח סעי' י"ב, דהשורה פתו ביין אדום דאין מברך עליו אלא במ"מ ומעין ג' הואיל ונעשה אדום ודומה לפת הבאה בכיסנין לא מקרי תוריתא דנהמא, ואף דפת הבאה בכיסנין ולחמניות גופא הוו לחם לענין חלה ומצה כנ"ל. הרי להדיא דעיקר התקנה היתה דפת הבאה בכיסנין ולחמניות אין להם דין לחם לענין המוציא וברהמ"ז, וע"כ כל לחם שיש לו צורת פת הבאה בכיסנין לא מקרי תוריתא דנהמא לענין המוציא וברהמ"ז.

ברכת הזימון

ברכות ד' מ"ה: שלשה שאכלו כאחד ויצא אחד מהן לשוק קוראין לו ומזמנין עליו והוא דקרו לי' ועני אמר מר זוטרא ולא אמרן אלא בג' אבל בעשרה עד דנייתי מ"ט כיון דבעי לאדכורי שם שמים בציר מעשרה לאו אורח ארעא אמר רבא ג' שאכלו כאחת א' מפסיק לשנים וכו'. כתב הרשב"א, דא' מפסיק לשנים על כרחו, ואפי' לא רצה להפסיק ולענות עמהם הן מזמנין עליו בין עונה בין אין עונה, כיון שעומד שם.

ונראה, דביצא א' מהם לשוק דמזמנין עליו בקרו לי' ועני, דוקא כשעונה עמהם, אבל בקרו לי' ואינו עונה עמהם אין מזמנין עליו. משום דנראה דאיכא תרי דיני זימון, חדא דין זימון ע"י צירוף שלשה ואז אין צריך שיענו כולם, ועוד איכא דין זימון ע"י ג' דעות

אף כשאין בהם צירוף ג', כדקאמרה הגמ' לעיל גבי נשים דמזמנות לעצמן, אף שאין בהן דין צירוף, דמאה נשים כתרי גברי דמיין, אפ"ה מזמנות משום דאיכא ג' דעות, ומתקיים בהו כי שם ד' אקרא הבו גודל וגו', ובזה בעינן שיענו כולם, דאז יש כאן ג' דעות, וע"כ ביצא א' מהם לשוק, כיון שעומד בחוץ אין כאן צירוף ג', והא דמזמנין עליו אינו אלא משום דינא דזימון ע"י דעות, וע"כ בעינן דוקא שיענה עמהם. וזהו דקאמר הגמ', דלענין עשרה, דבעינן בהו צירוף לאדכורי שם שמים משום דבר שבקדושה, אינו מצטרף עד דנייתי, דבזה לא מהני דעות.

ולפ"ז יש להסתפק, בהא דאמר ר' נחמן לקמן ד' מ"ח: קטן היודע למי מברכין מזמנין עליו, אם הוא משום דין צירוף שלשה, או דאינו אלא משום דינא דדעות. ונפ"מ לדינא, לענין אם לא יענה עמהם אם מזמנין עליו, דאי הא דמזמנין עליו אינו אלא משום דינא דדעות אז צריך שיענה עמהם דוקא, כנ"ל. והנה, אליבא דהרמב"ם בפ"ה מברכות ה"ז, שכתב דמצטרף הוא בין למנין ג' בין למנין עשרה, אף דקטן ממש אינו מצטרף אפי' לעשרה, א"כ ע"כ דהוא משום דין צירוף. אלא כי מספקא לי אליבא דר"ת, שסבר דלעשרה אפי' קטן המוטל בעריסה מצטרף אבל לג' לא, וא"כ אפשר דאפי' יודע למי מברכין ג"כ אינו מצטרף לג', דסוף סוף קטן הוא, והא דמזמנין עליו אינו אלא משום דינא דדעות.

לקמן ד' נ': א"ר הונא ג' שבאו מג' חבורות של ג' בני אדם אינן רשאין ליחלק אמר רבא ולא אמרן אלא דלא אקדימו הנך ואזמון עלייהו בדוכתייהו אבל אזמון עלייהו בדוכתייהו פרח זימון מינייהו. ופרש"י:

אזמון עלייהו דהני כגון שנצטרפו אלו עמהם לזימון כדאמר לעיל קורין לו ומזמנין עליו ועכשיו הם באין לברך לא מזמני דפרח מינייהו חובת זימון. עכ"ל. והקשו הראשונים, דאם זימנו כל אחד בחבורתו, א"כ זה פשיטא שאין אדם מזמן ב' פעמים על אכילה אחת, ומהו הלשון פרח זימון מינייהו, הרי כבר יצאו ידי זימון. אך לפי הנתבאר, דבקרו לי' ועני באמת אינו מצטרף לג', והא דמזמנין עליו אינו אלא משום דינא דזימון ע"י דעות, - א"כ נראה בדעת רש"י, שסבר דדוקא השנים הוא שיוצאין ידי זימון ע"י צירוף דעתו של הג', אבל הוא עצמו, כיון שעומד בחוץ ואינו קבוע עמהם בחבורה, אינו יוצא כלל ידי זימון. וזהו דקאמר הגמ', דנהי דלא יצא עדיין ידי זימון אפ"ה שוב אינו מצטרף עם אחרים לזמן, דכבר פרח זימון מיני'. שוב ראיתי ברבינו יונה שכתב נמי הכי בדעת רש"י, אבל לא מטעמא דידי, אלא מטעם אחר, משום שלא נתכוון לצאת. יעו"ש.

והראב"ד, הובא בחי' הרמב"ן, מפרש לה, דמיירי שאותן הג' שבאו מג' חבורות של חיוב אכלו השתא שלשתן כאחת, אלא שלא הסיבו ולא קבעו להם מקום, ואעפ"כ, כיון שבאו ממקום חיוב, אינן רשאין ליחלק:

אבל אם לא אכלו השתא כאחת, אין עליהם חיוב זימון כלל. ותמה עליו הרמב"ן, דממנ"פ, אם הועילה להם חבורה הראשונה וחיוב שהי' עליהן מתחילה, אע"פ שלא אכלו השתא כאחת יזמנו, ואם לא הועיל להן חיובן הראשון, אף אם אכלו השתא כאחת, כל זמן שלא הסיבו ולא קבעו להן מקום אינם מתחייבין בזימון, וא"כ יהיו רשאין ליחלק. **ולענ"ד** נראה פשוט בדעת הראב"ד שסובר, דנהי שכל אחד ואחד כבר נתחייב בזימון בחבורה שלו, מ"מ איך אפשר לאותן הג' לזמן השתא ביחד, כיון שאין בהם שום צירוף ולא יתכן בהו המעשה זימון כלל. וע"כ מפרש דמיירי שאכלו השתא כאחת בלי הסיבה ובלי קביעות מקום, והוא סבר כדעת הריב"א בתשובה, הובא בב"י סי' קצ"ג, דאם אכלו בלי הסיבה אין בהם חיוב זימון אלא רשות, ואם רוצים לזמן יכולים לזמן, וא"כ נמצא דמחמת אכילה דהשתא אין בהם חיוב זימן, וכל החיוב שלהן אינו אלא מחמת חבורתן הראשונה, אלא דכדי שיתכן בהו המעשה זימון צריך להאכילה דהשתא לצרפן שיהיו יכולין לזמן ולצאת ידי חיוב זימון שלהם דמעיקרא.

ברכת המזון

א

הרמב"ם בפ"א מה' ברכות הי"ט כתב:

כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף. והראב"ד השיג עליו, שלא אמרו שאין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם שאין להם חשיבות קביעות אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו. עכ"ל,

מספקא לי בדעת הראב"ד, אם אכל בשגגה דבר איסור שנפשו של אדם קצה בו, כגון נבלות וטרפות שקצים ורמשים, אם מחויב לברך עליו. דהא תניא בבכורות ד' ל"ז: המוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור פירות ונמצא טבלים יין ונמצא יי"נ מה שאכלו אכלו ויחזיר להם הדמים רשב"א אומר דברים

ב

ברכות ד' מ"ח: כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ לא יצא יד"ח. במ"ב סי' קפ"ז בשעה"צ כתב, דאם סיים ברכת הארץ ונזכר קודם שפתח בברכת רחם נא, שאין מחזירין אותו, אלא מזכיר שם ברית ותורה, כמו שמצינו הדין בשאר הזכרות, כגון "יעלה ויבוא"

ו"משיב הרוח", דאם נזכר קודם שהתחיל ברכה הב' דאומרם במקום שנזכר. עיין בסי' קי"ד. שהנפש קצה בהן יחזיר להם הדמים ושאין הנפש קצה בהן ינכה להן הדמים ואלו הן דברים שהנפש קצה בהן נבלות וטרפות שקצים ורמשים ואלו שאין הנפש קצה בהן בכורות טבלים וי"נ, הרי דבאוכל דבר איסור שנפשו קצה בו, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', לא מקרי הנאה ועיין ברמב"ם בפ"י מה' תרומות ה"י, שפסק שם הלכה כת"ק דגם תרומה לזרים הוי נפשו של אדם קצה ממנו ולא מקרי הנאה, וה"ה כל דבר איסור: וא"כ לכאורה לענין ברהמ"ז נמי לא מקרי הנאה. דאין לומר דמ"מ שבע מהם ואיכא הנאת מעיו, דא"כ הי' צריך לנכות להם הנאה זו מן הדמים ומדמחזיר כל הדמים, ע"כ מוכח דאין כאן שום הנאה. וצ"ע.

ולענ"ד נראה, דאין ללמוד משאר הזכרות, דהוו דברים בפ"ע ואינם מגוף הברכה, אלא דלכתחילה קבעום לאומרם בתוך הברכה, משא"כ הזכרת ברית ותורה דאינה דבר בפ"ע אלא מגוף הברכה של ברכת הארץ, וע"כ אינה שייכא אלא לתוך הברכה ולא מהני הזכרתן לאחר חתימת הברכה. וזה ברור.

ג

בפ' במה מדליקין איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה בברהמ"ז ופשיט דאין צריך ואם בא להזכיר מזכיר דרשות הוא. ב"הגהות מיימון" סוף פ"ב מה' ברכות הביא בשם ראבי"ה שפסק, כיון דנהוג עלמא להזכיר וגם בירך על דעת להזכיר שווייא עלי' כחובה, וכיוצא בזה פסק בה"ג גבי תפלת ערבית אע"פ שהיא רשות כיון שהתחיל להתפלל שווייא עלי' כחובה ואם טעה ולא הזכיר של ראש חודש חוזר וכו'. עכ"ל.

לענ"ד אינו מובן. דודאי שווייא עלי' כחובה לא שייך אלא גבי תפלה, דהיא במקום קרבן ובאה בנדבה, שייך בזה קבלת חובה להביא נדבה:

משא"כ לענין הזכרת ר"ח וחנוכה, מה שייך בזה קבלת חובה. ועוד, דאפי' נימא דהוי קבלת חובה, אם שכח להזכיר החנוכה איך יברך עוד הפעם ברהמ"ז משום קבלתו, כיון שכבר יצא ידי ברהמ"ז, כשחוזר ומברך הוי ברכה לבטלה:

משא"כ לענין תפלה לא הוי לבטלה, כיון שבאה בנדבה.

ד

בשו"ע סי' ר' סעי' ב' בהגהה:

יש אומרים שצריך להפסיק עד שיאמר הזן את הכל ואם הי' דעתו לחזור ולאכול פת אע"פ שלא אכל אח"כ כשרוצה לברך מברך מתחילת ברכת הזן. וכתב המג"א, דאם לא הי' דעתו לאכול פת רק פרפרת יצא ידי ברכת הזן ואין צריך לחזור אלא למקום

שפסק לתחילת ברכת הארץ (ד"מ אגור וב"ח) ואם אכל פרפרת צריך לברך עליהם ברכה אחרונה מעין ג' ולא נפטר בברהמ"ז כיון דלא אמר השתא ברכת הזן.

לענ"ד דבריו אינם מובנים. דמה שכתבו הד"מ בשם האגור והב"ח לחלק כן בין פת לפרפרת, זהו דוקא לפי דעת הרא"ש והטור, דסברי דבאמת נפטר מברכת הזן על מה שאכל כבר אפי' כשדעתו לחזור ולאכול פת, ואין צריך להתחיל מתחילת ברכת הזן אלא דוקא כשאכל אח"כ, משום האכילה דהשתא, וע"כ דוקא כשאכל פת דמתחייב בברהמ"ז, אבל אם אכל פרפרת ליכא עלה חיוב ברהמ"ז. יעויין בדבריהם שכן כתבו להדיא. אבל לפי דעת הרבינו יונה דאיירינן בי', שפסק ההגהה כמותו, דאם דעתו לחזור ולאכול אע"פ שלא אכל אח"כ אינו נפטר מברכת הזן משום דאין כוונתו לצאת ידי ברהמ"ז אלא ידי זימון לחודא, א"כ פשיטא דאפי' כשאינו רוצה לאכול פת אלא פרפרת גרידא בלי ברכה ראשונה דגם זה לא מקרי עדיין גמר סעודתו ואין כוונתו לצאת ידי ברהמ"ז כלל. גם מה שכתב דברהמ"ז מברכת הארץ ואילך אינה פוטרת מעין ג' של פרפרת כיון שלא אמר ברכת הזן, לענ"ד אינו מובן, הא בברכת הארץ כלול בה נמי ברכה על המזון וא"כ למה לא תיפטר המעין ג' של פרפרת.

ה

בענין שינוי מקום גבי ברכת הנהנין והמצות דהוי הפסק, כדאיתא בפסחים ד' ק"א, פסק הרמ"א באו"ח סי' קע"ח כמ"ד דדבר הצריך ברכה במקומו לא הוי הפסק ואין צריך לחזור ולברך.

ונראה, דדוקא כשאותה ברכה עצמה שאנו דנין עלי' לענין הפסק צריך לברך אותה במקומה הראשון, הוא דאמרינן דלא הוי הפסק, אבל אם מחמת אותה ברכה עצמה לא צריך לחזור למקומו הראשון, אלא מחמת ברכה אחרת, כגון מי שעומד באמצע סעודה והתחיל לשחוט הרבה עופות על סמך ברכה אחת, אם שינה מקומו בינתים, דשוב צריך לחזור ולברך ברכה אחרת על שחיטת העופות שישחוט עתה, ולא מהני בזה מה שצריך לחזור למקומו הראשון מחמת ברכת המזון של הסעודה, כיון שהשחיטה עצמה לא טעונה ברכה במקומה הוי לענין השחיטה הפסק.

וכן משמע להדיא מדברי התוס' בפסחים ד' ק"א, שכתבו וז"ל:

ולכל הפירושים אם הלך באמצע סעודה למקום אחר יכול לשתות יין או מים בלא ברכה דכיון שהוא בתוך הסעודה לקיבעי' קמא הדר. עכ"ל. הרי להדיא דדוקא באמצע הסעודה הוא דלא הוי הפסק, משום דשייך לסעודה, דהרי אין צריך לברך אחר היין והמים אלא ברהמ"ז פוטרתן כדין דברים הבאים בתוך הסעודה, ומפני זה לקיבעי' קמא הדר:

אבל אם שתה יין או מים לאחר הסעודה לפני ברהמ"ז, דאז אין ברהמ"ז פוטרתן אלא צריך לברך ברכה בפ"ע אחר היין והמים, אם שינה מקומו אז צריך לחזור ולברך על היין והמים, אף דצריך לחזור למקומו מחמת הברהמ"ז לא מהני זה להיין והמים, כיון דאינו שייך להסעודה. וכמו"כ לענין דין ברכת השחיטה הנ"ל.

איבוד אוכלין

ירושלמי פ"ב דסנהדרין ה"ה (וכ"ה במדרש שמואל פ"כ, מדרש רות פ"ה):
ופלשתים נאספים וגו' כתוב אחד אומר ותהי שם חלקת השדה מליאה שעורים וכתיב מלאה עדשים רשב"ג אמר שנה א' וב' שדות היו אחת שעורים ואחת עדשים פשיטא לי' לאבד וליתן דמים דלמא פשיטא לי' לאבד שלא ליתן דמים איזה מהן יאבד של עדשים או של שעורים של עדשים מאכל אדם ושל שעורים מאכל בהמה של עדשים אינה חייבת בחלה ושל שעורים חייבת בחלה עדשים אין עומר בא ממנה שעורים עומר בא ממנה.
לכאורה משמע שהי' דוד המלך ע"ה מסתפק איזה מהן יותר חשוב, אם עדשים או שעורים, כדי שלא לאבד אלא השאינו חשוב. וקשה, דהרי בברכות ד' מ"א קסבר ר' יהודה דלענין ברכה שבעת המינים שנשתבחה בהן א"י קודמין לשאר הדברים, ופסקינן הלכתא כוותי', וא"כ הא ודאי דשעורים חשובים יותר מעדשים, שהרי שעורין הוא מז' מינים שנשתבחה בהן א"י, משא"כ בעדשים.
ונראה, דודאי לענין חשיבות שעורין חשובין יותר, שהם מז' המינים. וע"כ לענין ברכה התליא בחשיבות שעורים קודמין. אבל לענין איבוד אוכלין, לענין הלאו דבל תשחית, זה לא תליא כלל בחשיבות, מה שהוא חשוב יותר, אלא במה שהוא צורך יותר, דכל מה שהוא צורך יותר לאדם, אף שאינו חשוב כל כך, הוי השחתה אם מאבדין אותו. וזהו מה שנסתפק, מה הוי צורך יותר, אם עדשים דהוי מאכל אדם יותר מן השעורים, או השעורים הוי צורך יותר כדי להביא ממנו העומר ולהפריש ממנו חלה כדי שגם הכהנים יאכלו. וזה דקאמר דשעורים חייבת בחלה והעומר בא ממנה, אין זה רק מעלת חשיבות אלא מעלת צורך יותר, כדפירשנו.
ולפ"ז, בזמה"ז, שאין מביאין עומר ואין נותנין שום חלה לכהן, אפי' לכהן קטן, כדאיתא ביו"ד בהל' חלה, וא"כ נמצא שאין עתה שום צורך אדם בהפרשת חלה, שהרי הולכת לאבוד, ואין מפרישין אלא משום מצוה ותיקון הטבל, וא"כ ודאי דעדשים הוי צורך אדם יותר, דהוי טפי מאכל אדם, כנ"ל, ויאבד השעורים ויצוייר שיהא מותר לאבד אוכלין וזרעים, כגון שהוא צריך לבנות בית בתוך שדהו, דאז מותר לעקור הזרעים ואין בזה

משום בל תשחית, כמש"כ הרא"ש בפ' החובל, ומסתפק באיזה מקום לבנות, אם במקום העדשים או במקום השעורים.
אך כמדומה לי שכהיום נשתנה מנהג העולם, וכהיום הוי שעורים יותר צורך ומאכל האדם מעדשים, שהרי רוב מיני תבשילין שעושים הם מהשעורים, כידוע.

הלכות דרך ארץ

א

אבות פ"ב מ"י:
ר"א אומר יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך. וכתב רבינו יונה:
הלכות דרך ארץ שנו כאן לחזר אחר כבוד חברו ויחפוץ כי יכבדוהו כאשר חפץ בכבוד עצמו והוא מדרך המוסר. עכ"ל.
לענ"ד אינו מובן, למה לא יהא זה חיוב מן התורה ובכלל ואהבת לרעך כמוך, כמוך ממש. וכן מבואר להדיא ברמב"ם פ"ו מה' דעות ה"ג:
מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנא' ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו. עכ"ל. הרי מפורש שחייב להיות רוצה בכבוד חברו כמו שהוא רוצה בכבוד עצמו, לפיכך חייב מן התורה לספר בשבח חברו כדי להרבות בכבודו.

ב

רמב"ם פ"ז מה' ברכות הי"ב:
אין מכבדין לא בגשרים ולא בדרכים אלא בפתח הראוי למזוזה ובשעת כניסה. עכ"ל.
וכתב הכ"מ:
במס' דרך ארץ זוטא אין מכבדין ביציאה. וק"ל מהא דאיתא בתוספתא מגילה פ"ג הט"ו:
איזהו הדור שאמרה תורה והדרת פני זקן לא עומד במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו נוהג בו מורא ויראה במשא ומתן ובכניסה ויציאה והן קודמין לכל אדם, עכ"ל התוספתא, הרי דגם ביציאה מכבדין.
והי' אפשר לומר עפ"מ דאיתא במס' ד"א זוטא פ"ו:
בכניסה הגדול קודם ליציאה הקטן קודם, נמצא לפ"ז שגם ביציאה מכבדין, במה שיוצא באחרונה. וזהו כוונת התוספתא. וכוונת הרמב"ם שאין מכבדין אלא בכניסה, היינו לילך בראש. אך גירסת הגר"א בתוספתא:

ובכניסה וביציאה קודמים לכל אדם, ומוחק תיבת "והן", נמצא שהפירוש לדבריו שבכניסה ויציאה קודמים לכל אדם לילך בראש.

ונראה שיש חילוק בזה בין כיבוד למורא. דהנה ברמב"ם בפ"ה מת"ת מבואר, דבזקן ות"ח ואפי' ברבו שאינו מובהק, ליכא כ"א מצות כיבוד, אבל ברבו מובהק לבד מצות כיבוד איכא בי' נמי מצות מורא. וכן כתבו התוס' בב"ק ד' מ"א, דהא דמרבינן מאת ד' אלקיך תירא לרבות ת"ח, דוקא ברבו מובהק. ולפ"ז, דוקא לענין כיבוד בזקן וברבו שאינו מובהק הוא דאמרינן דאין מכבדין אלא בכניסה ולא ביציאה. אבל התוספתא הרי מיירי לענין מורא, והיינו ע"כ ברבו מובהק, ולענין מורא אין שום חילוק בין כניסה ליציאה, דלעולם צריך להיות במורא לפני רבו ורבו ילך בראש והוא אחריו.

שוב מצאתי במדרש רבה פ' בהעלותך סי' י"ג, גבי כיבוד רבו, וז"ל:

וחייב להקדימו לכל אדם בכניסה וביציאה ולנהוג בו מורא וכבוד שנא' את ה' אלקיך תירא את לרבות בעלי תורה. עכ"ל. הרי להדיא, דהא דחייב להקדימו לכל אדם בכניסה וביציאה, הוא משום דין מורא, הנלמד מאת ה' אלקיך תירא.

ג

סוכה ד' ל"ד: אמר להו שמואל להנהו דמזבני אסא אשוו וזבינו ואי לא דרישנא לכו כר' טרפון מ"ט אילימא משום דמיקל ולידרוש להו כר"ע דמיקל טפי. וכתבו התוס', שבא להוכיח דשמואל לטעמי', דכר"ט ס"ל, דאי מפחד להו במידי דלא סבר כדי שימכרו בזול הי' לו להפחידם מר"ע דמיקל טפי. והריטב"א הקשה ע"ז, דהיכי אפשר דלהוי שמואל גונב דעתם להפחיד בשקר,

ולענ"ד איני יודע מה קשה לו. דהרי איסור שקר הותר לצורך מצוה ולצורך דרישת טובה ושלום. כן כתב רבינו יונה בס' שע"ת בשער ג'. וכדמצינו כן בכמה דוכתי בש"ס, דלבד הג' דברים דמשנו רבנן במילייהו, כדאיתא בב"מ ד' כ"ג, מצינו עוד הרבה דברים שהותר לשקר בהן:

בפסחים ד' קי"ב: אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול, ופרש"י:

אם בקשת לומר דבר שיהי' נשמע לבריות ויקבלו ממך אמור בשם אדם גדול, וכן בקידושין ד' מ"ד, גבי קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, דפליגי בזה שמואל וקרנא אם צריכה גט ומיאון, אפכוה הדברים ושדרו לפני רב, הרי שאמרו שקר כדי לברר הלכה:

וכן בברכות ד' מ"ג, גבי פלוגתא דב"ש וב"ה בשמן והדס בהי מינייהו מברך ברישא, אמר ר' פפא שם שקר שהלכה כב"ה כדי דלא ליכסיף נפשי', וכן בב"מ ד' ל', גבי ר'

ישמעאל בר"י שאפקיר פתכא דאופי, מצינו שאמר שקר, דלכולי עלמא אפקרינהו ולך לא אפקרינהו, כדי דלא ליטרח נפשי', דהוי זקן ואינו לפי כבודו:
וכן במגילה ד' י"ג, שאמר יעקב לרחל אחיו אני ברמאות, אמרה לי' ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא, א"ל אין עם נבר תתבר ועם עקש תתפל:
ובמדרש תהילים מזמור י"ב:
ר' חייא צפוראה אזל למזבן חיטי מסורתא א"ל ר' יונתן כד תהוי בעי חיטי אימי שערי אנא בעי וכד תהוי בעי שערי אימא חיטי אנא בעי ולא יסקון לך תרעא. הרי מבואר דבמקום הצורך מצוה הותר איסור שקר, וכן הותר לשקר כדי שהתגרים לא יעלו בסחורתם יותר מהמחיר. ומה"ט אמר נמי שמואל אשוו וזבינו והותר לשקר בזה.
ומה דאיתא בב"מ הנ"ל, דבהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במילייהו, לאו דבשאר מילי צורכי מצוה אסור, דהא לא כתיב כאן ההיתר על הנהו תלת מילי אלא דעבידי רבנן דמשנו בהם, והיינו דבאמת מותר לשנות בכל צורכי מצוה ודרישת טובה ושלום, אלא דרבנן מחמירין על עצמם ואינם רגילים לשנות אלא בהנהו תלת מילי.
ומה שהקשו התוס' שם הא דלא חשיב נמי דמותר לשנות מפני דרכי שלום, נראה, דהרי מבואר ביבמות שם דמפני דרכי שלום מצוה לשנות, ובמצוה לא קמיירי, דודאי משנין בו, אלא דאפי' בהנהו תלת מילי דאין בהם מצוה לשנות אלא רשות, נמי רגילים לשנות בהם.

ברכת המצות

א

הנה, לענין ברכת המצות, יכול א' לעשות המצוה ואחר מברך בשבילו, כדאיתא בר"ה ד' כ"ט, דכל הברכות אע"פ שיצא מוציא, מטעם דכל ישראל ערבין זל"ז. וכן פסק ביו"ד סי' א' סעי' ז', דאלם שוחט ואחר מברך בשבילו. והא דתנן בפ"ק דתרומות, דאלם אינו תורם מפני הברכה ואינו יכול אחר לברך בשבילו, תירץ הט"ז שם, דדוקא מצוה שא"א לעשות ע"י אחר, אחר מברך בשבילו מטעם ערבות, אבל מצוה שאפשר לקיימה ע"י אחר, אין חולקין הברכה והמצוה לשנים, אלא העושה המצוה הוא מברך, הלכך אלם אינו תורם מפני שאחר אין יכול לברך בשבילו, ושאני שחיטה דהברכה אינה על מצות השחיטה, דהא ליכא חיובא לשחוט אם אינו רוצה לאכול, אלא עיקר הברכה היא נתינת שבח על איסור אכילת בשר שאינו זבוח, וע"כ כל ישראל שייכים באותה ברכה, משא"כ בהפרשת תרומה עיקר הברכה היא על מצות ההפרשה, לא על איסור אכילת טבל, שהרי

מצות ההפרשה היא אפי' אם אינו רוצה לאכול מהתבואה. ובחי' הגרעק"א הקשה עליו, דגם בהפרשת תרומה לא מצינו שהיא מצוה אפי' כשאינו רוצה לאכול, ובפשוטו דאינו מחויב בהפרשה אלא דוקא כשרוצה לאכול, מפני איסור טבל. והמג"א רסי"ח כתב כן לענין הפרשת חלה, דאינה מצוה, אלא לתקן מאכלו, דומיא דשחיטה, וה"נ בתרומה.

ולענ"ד נראה ברור כדברי הט"ז, דהפרשת תרו"מ היא מצוה חיובית אפי' כשאינו רוצה לאכול הפירות. וראי' לזה ממצות ביעור המעשרות בשנה ד' וז' של שמטה, דתנן במס' מע"ש פ"ה מ"ח, דגם פירות טבל חייבין בביעור, להפריש מהן תרו"מ וליתנם לבעליהם, ואם נימא דהפרשת תרו"מ אינה מצוה חיובית אלא כשרוצה לאכול, משום תיקון הטבל, א"כ מה שייך זה למצות ביעור המעשרות. ואף דבירושלמי שם יליף זה, מבערתי הקודש וגו' דטבל איקרי קודש, מ"מ קשה, דאם בכל שנות השמטה ליכא כלל חיובא להפריש, איך ישתנה דינם בזמן הביעור, הא עיקר חיובא דביעור אינו ממציא לנו חיובים חדשים, אלא בכל הדברים דבלא"ה חייב להוציאם מביתו, כגון תרו"מ ליתנם לבעליהם או מע"ש ונט"ר ובכורים להוליכם לירושלים. וע"כ מוכח מזה דתרו"מ היא מצוה חיובית להפריש לעולם, אפי' בלי צורך אכילה. וכן משמע מדברי התוס' בר"ה ד' ד', שכתבו שם לחד לישנא, דגם על טבל אם אינו מפריש עובר בבל תאחר.

ושמעתי רבים מסתייעים כדברי הגרעק"א מדברי רש"י בגיטין ד' מ"ז, גבי המוכר שדהו לנכרי לוקח ומביא בכורים, וז"ל רש"י:

וכיון דבכורים מצוה דרמיא עלי' היא ולא טבלי לאסור הפירות באכילה מיחייב ליקח ולהביא ולא דמי למעשר דאפי' למ"ד אין קנין לא מיחייב לעשר על חלקו של נכרי דמעשר טביל ואסר לי' באכילה ולאו מצוה דרמיא עלי' היא אלא א"כ אוכלן או מוכרן דקא משתרשי לי', עכ"ל, הרי דלא רמיא עלי' להפריש אלא כשאוכלן. אך תשובתם בצדם, דהא גם כשמוכרן כתב רש"י דחייב להפריש דקא משתרשי לי'. אולם הדבר מבואר, דרש"י מיירי לענין לעשר על פירות של הנכרי, ולזה כתב דדוקא לענין בכורים דהוי חובת הגוף חייב ליקח ולהפריש מפירות הנכרי, משא"כ לענין מעשר דהוי מצוה בהפירות, לפיכך לא רמיא עלי' להפריש אלא כשהפירות הן שלו, אבל לא כשהן של הנכרי, אלא א"כ בא לאוכלן, שהנכרי נתנם לו לאכילה, או כשמוכרן להנכרי, אז רמיא עלי' להפריש, דקא משתרשי לי'.

שוב מצאתי בביאור הגר"א או"ח סי' ח', שכתב על המג"א הנ"ל וז"ל:

דברי המג"א שכתב שחלה אינה מצוה דבריו אין להם שחר והלא אסור לעשות עיסתו קבין ואמרינן בפ"ג דפסחים מאי דעתך לחומרא חומרא דאתי לידי קולא דקא מפקע לה מחלה וכו'.

ב

בקידושין ד' ס"ב מסיק הגמ', דמותר להפריש תרו"מ מפירות מחוברין לכשיתלשו, ואין זה דבר שלא בא לעולם, משום דכל שבידו לתלוש לאו כמחוסר מעשה דמי. ונסתפקתי לענין ברכה מתי מברך על ההפרשה, אי השתא בשעת הקריאת שם או בשעת חלות התרומה, והיינו בשעת תלישה.

והנה לענין מוקף כתב הר"ש ברפ"ג דחלה, דאם מפריש חלה מהעיסה על קמח, שתחול החלה לאחר שיתגלגל הקמח ויעשה עיסה, דלא בעינן מוקף אח"כ בשעת חלות החלה, כיון דהשתא בשעת קריאת השם הי' מוקף. הרי דהמעשה קריאת השם דהשתא, אף דלא חלה עדיין התרומה, שפיר מקרי מעשה הפרשה לענין דיקויים בה השתא דיני הפרשה, כגון מוקף. וא"כ אפשר דגם לענין ברכה שייך בה השתא לברך עלי', דמקרי השתא מעשה המצוה. אך מסתברא דבשעת תלישה שפיר יכול לברך, כיון דעושה מעשה שע"י חלה המצוה, והיינו התלישה.

אולם עדיין יש להסתפק גם בזה, באופן שחלות התרומה נעשה אח"כ ממילא, כגון במפריש תרו"מ מפירות תלושין ומתנה שהתרומה לא תחול עד לאחר ל' יום, אם שייך לברך אח"כ בסוף ל', כיון דאז אינו עושה שום מעשה המצוה. וכן יש להסתפק במקדש אשה לאחר ל' יום מתי מברך ברכת אירוסין. וצ"ע.

שוב מצאתי בת"ה, הובא במג"א סי' של"ט, דאם פודה בנו הבכור בתוך ל' יום ע"מ שיחול הפדיון לאחר ל', דאינו יכול לברך השתא על הפדיון, דאיך יאמר וצונו והוא עדיין לא נתחייב בפדיון, ולאחר ל', בעת שחל הפדיון, ג"כ לא יכול לברך, דאז אינו עושה כלום. הרי מבואר בדבריו, דדוקא בפודה בתוך ל' הוא דאינו יכול לברך השתא על הפדיון, משום דאינו יכול לומר וצונו, משמע אבל אם פודה לאחר ל', שכבר מחויב בפדיון, שפיר יכול לברך השתא על הפדיון, אף שמתנה שהפדיון יחול לאח"ז, דשפיר יכול לומר בזה וצונו. הרי נפשטו כל ספיקותינו, ולפ"ז גם במפריש תרו"מ שיחולו לאחר ל' יום וכן במקדש אשה לאחר ל' ג"כ צריך לברך השתא בעת מעשה ההפרשה ומעשה הקידושין, אבל אח"כ בעת חלות התרומה והקידושין אינו יכול לברך אז, כיון דאינו עושה אז כלום, ובמפריש תרו"מ מפירות מחוברין לכשיתלשו אינו יכול לברך השתא, דומיא דפדיון הבן, דאינו יכול לומר וצונו, כיון דאכתי מחוברין הן.

ג

עובדא בא לידי באשה שבעת הדלקת הנר של שבת שכחה ובירכה הברכה קודם ההדלקה, וכיון שאשה מקבלת השבת בברכתה שוב לא הדליקה אלא צוותה לבעלה להדליק, ובא בעלה והדליק הנרות בשבילה בלי ברכה, אם עשה כהוגן ואם מועיל זה להציל את האשה מחשש ברכה לבטלה במה שהדליק בשבילה, אם אמרינן בזה שלוחו כמותו שיוכל המשלח לברך על פעולת המצוה של השליח.

נראה עפ"מ שראיתי ב"חק יעקב" הל' פסח סי' תל"ב, גבי בדיקת חמץ, שכתב, דאם בירך בע"ה על הבדיקה ולא שמעו בני ביתו הברכה שבירך, דמשמעות הפוסקים דאינו יכול לשלוח אותם לבדוק בשבילו. ובע"ש תמה ע"ז וכתב:

אם הוא כבר בירך למה לא יעשה שליח לבדיקה הא קיימ"ל בכל מקום שלוחו של אדם כמותו ובאמת שגג בזה דאף שבע"ה מותר לשלוח שלוחו מ"מ השליח אינו יוצא במה שעושה המצוה בלי ברכה וכ"ת ה"נ יברך השליח י"ל כיון דבירך בע"ה והוא רק חדא מצוה אין לברך ב' פעמים עלי' לכך יעמוד אצלו לצאת בברכתו של בע"ה. עכ"ל. הרי מבואר, דאם עושה שליח לעשות בשבילו המצוה, שפיר יכול המשלח לברך עלי' ולא מקרי ברכה לבטלה, דפעולת המצוה מתייחסת להמשלח ומקרי הוא עושה המצוה, אלא דאסור לעשות כן מפני חיובו של השליח, שגם הוא מחויב בברכה, וב' ברכות א"א לברך.

וע"כ נראה בנ"ד, כיון דהאשה כבר בירכה וא"א לה בעצמה להדליק, ואם לא ידליקו בשבילה תהי' ברכתה לבטלה, דהוי איסור דאורייתא לדעת הרמב"ם דעובר בלא תשא, - דמוטב להדליק בשבילה ולבטל החיוב ברכה שלו, דהוי מצוה דרבנן, כדי להצילה מאיסור חמור, מלאו דלא תשא. דבמקום דלא פשע חבירו בזה אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך, כדאיתא בתוס' שבת ד' ד'.

אך חכם א' העיר, דכל זה אם אין לו רק נר א'. אבל אם יש לו ב' נרות, ידליק נר א' בשבילה ונר הב' בשביל עצמו, ויברך על שלו ויכוין לפטור גם את שלה, ויצא בזה ידי כל החששות.

תוספת שבת ויום טוב

נסתפקתי, לענין תוס' שבת ויו"ט, דהוי דאורייתא לרוב הפוסקים, ומדינא אפי' קביל עלי' מפלג המנחה ולמעלה חל עליו תוס' שבת דאורייתא, כמבואר בפוסקים, - אם קביל עלי' שביתה רק ממקצת מלאכות ידועות, אם חל עליו תוס' שבת ויו"ט בקבלה זו. ואם

נימא דשפיר חל עליו תוס' שבת ויו"ט לגבי אותן מלאכות, יש לעיין, אם יכול לקדש מבעוד יום, כיון דלא קיבל עליו תוס' שבת לגמרי לשבות מכל המלאכות.

והנה, לפי המבואר בתוס' ריש פ' ערבי פסחים, דאי לאו דגלי קרא בפסח מצה ומרור דבעינן לילה הי' שפיר אפשר לקיים אותם מבעוד יום משום דין תוס' יו"ט, וכן כתבו הרא"ש והמרדכי שם, הרי דעיקר דין תוס' שבת ויו"ט אינו רק לענין שביתת מלאכה, אלא הוא דין בעיקר קדושת שבת ויו"ט, דע"י התוס' נעשה כשבת ויו"ט ממש, א"כ לכאורה מסתברא דהקבלה צריכה להיות בעיקר השבת ולא שייך קבלה על חלק מהשבת,

אך לפי דעת הספר חסידים, הובא במג"א סי' רס"ז, דסעודת שבת אין יוצאין ע"י תוס' שבת אלא א"כ אכלו כזית בליל שבת, א"כ לכאורה דדעתו דעיקר דין תוס' שבת אינו אלא לענין שביתת מלאכה, לדידי' אפשר דשייך תוס' שבת גם על חלק משביתת שבת. וצ"ע.

קידוש והבדלה

א

פסחים ד' ק"ה: רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא וקאי עלייהו רב המנונא סבא א"ל זיל חזי אי קדיש יומא נפסיק ונקבעי' לשבתא א"ל לא צריכיתו שבתא קבעה נפשה דאמר רב כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש.

ופי' רשב"ם:

קובעת למעשר פי' אכילת עראי דשבת חשבי אותה קבע למעשר משום דהוי עונג ואין אוכלין בשבת אפי' עראי מתבואה שלא נגמרה מלאכתה למעשר. עכ"ל. ובהגהות הר"ב מרנשבורג תמה עליו, דלמה פי' נגד מסקנת הגמ' בביצה ד' ל"ה דשבת אינה קובעת אלא בדבר שנגמרה מלאכתו למעשר.

והדבר פשוט דפי' הרשב"ם הוא מוכרח. דהא עיקר השאלה היתה כאן אי יתכן בשבת סעודת חול. ולשוויא סעודת שבת צריך לקבעי' לשם שבת בעקירת שולחן. וזהו דקאמר רב:

"כשם שהשבת קובעת למעשר", פי' דבקביעות שבת למעשר איכא תרי ענינים, דבדבר שנגמרה מלאכתו הוקבעו הפירות בטבל ואסורין באכילת עראי לעולם ובדבר שלא נגמרה מלאכתו אינו אסור באכילת עראי אלא באותה שבת לבד אבל לאחר שבת מותרין, וכן כתבו התוס' להדיא בביצה שם, וכן משמע כאן מלשון הרשב"ם, שכתב:

"ואין אוכלין בשבת וכו'", משמע דוקא באותה שבת, וכן מבואר ג"כ בלשון הרי"ף כאן, וטעמא משום דפירות שלא נגמרה מלאכתן באמת אינן נקבעין בטבל ומותרין באכילת עראי, אלא דבשבת לא יתכן אכילת עראי, דאפי' אכילת עראי חשיבא קבע בשבת, וא"כ עיקר הראי' היא דוקא מפירות שלא נגמרה מלאכתן, דאינן נקבעין בטבל ומותרין באכילת עראי, ואפ"ה בשבת אסורין, משום דלא יתכן בשבת אכילת עראי, דשבת מעצמה קבעה לאכילתו בקבע, כמו"כ קבעה לקידוש, דמעצמה קבעה לסעודתו לסעודת שבת, ולא יתכן בשבת סעודת חול. אבל מפירות שנגמרה מלאכתן אין שום ראי' לקביעות קידוש, דשאני התם דהפירות נעשו טבל גמור ואסורין לעולם באכילת עראי.

הרי"ף גריס כאן:

זיל חזי אי נגה יומא וכו'. והשאלה היא לענין בין השמשות, אי שבת קובעת לקידוש. והביא ע"ז ראי' מקביעות מעשר, דשבת קובע למעשר אפי' בין השמשות. דהא ספק חשכה אין מעשרין את הודאי, וטעמא משום דהוי מתקן דאסור אפי' באכילת עראי. כן פירשו הרמב"ן במלחמות והר"ן כוונת דברי הרי"ף. הנה מבואר בדבריהם, דהא דאין מעשרין בשבת הוא משום דאסור אפי' באכילת עראי, ולפיכך הוי מתקן. וקשה, דא"כ למאן דאית לי' דשבת אינה קובעת בדבר שלא נגמרה מלאכתו ומותר באכילת עראי אפי' בשבת, כמבואר בביצה שם, א"כ יהי' מותר לעשר בשבת פירות שלא נגמרו מלאכתן. וזה לא משתמיט בשום דוכתא דלימא הכי. והבעל המאור כאן באמת פליג על דבריהם.

ב

פסחים ד' ק"ה: בעא מיני' רבינא מרנב"י מי שלא קידש בע"ש מהו שיקדש והולך כל היום כולו א"ל מדאמרי בני ר"ח מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל השבת כולה ה"נ מקדש והולך כל היום כולו.

הנה לכאורה משמע, דהא דמקדש והולך כל היום כולו, אינו בתורת תשלומין, דהא קידוש הוי דאורייתא ומה שייך כאן תשלומין בדאורייתא. ועוד, דאפי' אם נימא דקידוש דאורייתא הוא יוצא בתפלה ועל הכוס אינו אלא מדרבנן ובדרבנן שפיר יש לומר דהוי בתורת תשלומין, מ"מ יקשה אהא דמקשה הגמ' בסמוך, בהא דתניא דאם אין לו אלא כוס אחד אומר עליו קידוש היום מפני שקידוש היום קודם לכבוד היום ואם איתא לשבקי' עד למחר ולעביד בי' תרתי וכו', ואם נימא דהוא בתורת תשלומין א"כ לא קשה כלום, דהא לכתחילה אין לעבור הזמן של קידוש ולקיים אותו אחר זמנו בתור תשלומין. וע"כ מוכח דהזמן קידוש דאורייתא הוי כל היום, וזהו דפשיט מהבדלה. וא"כ מוכח דגם בהבדלה הא דמבדיל כל השבת כולה הוא מדינא, שזהו זמנו, ולא בתורת תשלומין.

וקשה מכאן על שיטת הרא"ש בפ"ג מברכות, גבי אונן במוצ"ש, שכתב שם להדיא דהוי בתורת תשלומין. וכן הר"ן כתב כאן בשם בה"ג דהוי בתורת תשלומין. וצע"ג.

המג"א בסוף סי' תרי"ח כתב, דחולה שאכל ביוה"כ, אף שצריך להזכיר של יוה"כ בברהמ"ז מ"מ אין לו לעשות קידוש, דיש לחוש לברכה לבטלה. ובחי' הגרעק"א שם הקשה, דודאי מיירי ביום, וא"כ מה שייך בקידוש של יום ברכה לבטלה, הא אין שם רק ברכת בורא פרה"ג, ובברכת הנהנין הרי ודאי חייב. ולענ"ד נראה, דלפי הנ"ל דנתבאר דהא דאם לא קידש בלילה דמקדש והולך כל היום כולו אין זה בתור תשלומין אלא דכל היום זמנו הוא, וא"כ בחולה ביוה"כ אף שבלילה הי' פטור מקידוש, מ"מ כיון דעתה ביום מותר לו לאכול משום סכנה, א"כ אם נימא דחייב בקידוש חל עליו השתא ביום החיוב לעשות הקידוש של לילה, אלא דכיון דאין דין זה ברור ע"כ שפיר כתב המג"א דיש לחוש לברכה לבטלה ושלא לעשות הקידוש של לילה.

ג

בתשו' רבינו אברהם בן הרמב"ם סי' פ"ד ראיתי שכתב תשובה לאנשי תימן שאין להם לחם מה' מיני דגן רק לחם דוחן וגם אין להם יין כלל רק שאר מיני משקין שאסור לקדש עליהם בשבת ויו"ט וכדי שלא ישתכח מצות הקידוש לגמרי מאנשי תימן כתב שיאמרו נוסח הקידוש בלי הזכרת השם ומקודם יברכו ברכת שהכל על המשקה ואח"כ יאמרו נוסח הקידוש.

ולענ"ד תמוה, איך מותר לומר אחרי הברכה על המשקין נוסח הקידוש בלי הזכרת השם, הא הוי הפסק גמור בין הברכה להשתי', כיון שאינו יוצא באמירה זו ידי מצות קידוש. ואין לומר כיון שצריך לקדש ולהזכיר השבת לפני האכילה נמצא דהקידוש הוי מעניני צורכי סעודה, וע"כ אף שאינו יוצא בזה ידי קידוש מ"מ הוי כשח בעניני צורכי סעודה, דלא הוי הפסק, - דזהו רק אם שח בצורכי סעודה ממש, אבל אם אינו צורך הסעודה אלא מענין סעודה גרידא, הוי הפסק. וא"כ כאן, שאינו יוצא בזה ידי קידוש, תו הוי אמירת הקידוש אינו צורך הסעודה, והוי הפסק. וכן כתב הפמ"ג, דאם ענה אמן אחר ברכת המוציא של עצמו, דהוי הפסק וצריך לחזור ולברך, ואף דאמירת אמן הוי שח בענין הברכה והסעודה, מ"מ כיון דהוי שלא לצורך הוי הפסק, וצ"ע.

ד

פסחים ד' ק"ד: אומר הבדלות במוצאי שבתות ובמוצאי יו"ט וכו' אבל לא במוצאי יו"ט לשבת. ופרשב"ם, דאפרכוס יוצא והמלך נכנס אין דרך ללוות האפרכוס שהכל נמשכין אחר המלך.

וק"ל, לפי דעת הרמב"ם בפכ"ט מה' שבת דהבדלה הוי נמי בכלל המצות עשה של זכור את יום השבת לקדשו, דמצוה לזכרהו בכניסתו וביציאתו, וכן פי' המפרש בנזיר ד' ד', וקידוש והבדלה של יו"ט משמע נמי דדעת הרמב"ם דהוי דאורייתא, שהרי כתב שם בהל' י"ח וז"ל:

כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין כך מקדשין בלילי יו"ט ומבדילין שכולם שבתות השם הן, עכ"ל, וכן כתב החרדים בדעת הרמב"ם, ודלא כהמ"מ שם, וכן ראיתי בתשב"ץ בשם מהר"ם מרוטנבורג דקידוש יו"ט הוי דאורייתא, וכן כתב השטמ"ק בפ"ק דביצה, וא"כ קשה, במוצאי יו"ט לשבת למה בטלה כאן המצות עשה של זכור זכרהו ביציאתו ולמה אין מבדילין בו כבשאר מוצאי יו"ט.

ואפשר דקבלה היתה בידם דמצות זכירה ביציאתו אינו אלא בלשון הבדלה, או דילפינן זה מקרא דלהבדיל בין הקודש ובין החול, דמקרא זה נדרש למצות הבדלה, כדאיתא בשבועות ד' י"ח, וע"כ במוצאי יו"ט לשבת כיון דיוצאין מקדושה קלה לקדושה חמורה, לא שייך בו לשון הבדלה ואין כאן מצות הבדלה.

ה

בטור סי' רצ"ט:

כתב בה"ג אע"ג דקיי"ל טעם מבדיל ה"מ היכא דאבדיל לאורתא אבל אי מבדיל למחר אי טעים מידי אינו מבדיל. וכתב ע"ז הטור:

ואיני יודע מה יש בין לילה ליום לענין אי טעם מבדיל.

ולענ"ד נראה דהבה"ג לשיטתי' אזיל, שכתב עוד לענין תשעה באב שחל במוצ"ש [הביאו הר"ן בפ' ערבי פסחים] שאע"פ שהבדלה אין לה תשלומין אלא כל יום א' כיון שאי אפשר להבדיל במוצ"ש כשחל בו תשעה באב מבדיל במוצאי תשעה באב. והר"ן בפ' ערבי פסחים ביאר דבריו, דסבר דמוצ"ש לא מקרי אלא בלילה, והא דמבדיל כל היום אינו אלא משום תשלומין, והא דלא נתנו לו תשלומין אלא יום א' בלבד, משום דהוי כמזיד, כיון דעבר יום א' ולא נזכר, ובמזיד ליכא תשלומין, כדאמרינן גבי תפלה דאין לה תשלומין במזיד, ולפיכך בתשעה באב שלא הי' אפשר לו להבדיל הלכך מבדיל במוצאי תשעה באב. ומטעם זה נראה, דסבר דהא דטעם מבדיל אינו אלא בזמן ההבדלה, והיינו בלילה, כיון דעדיין הוי בזמן חיוב הבדלה, אבל למחר, דכבר עבר זמן ההבדלה ורק דנתנו לו תשלומין כשלא פשע בדבר, וע"כ מכיון דטעם ופשע וזילזל בהבדלה לא נתנו לו בזה תשלומין.

ו

שבת ד' כ"ג: נר חנוכה וקידוש היום מהו קידוש היום עדיף דתדיר או דלמא נר חנוכה עדיף משום פרסומא ניסא בתר דבעיא הדר פשטה נר חנוכה עדיף משום פרסומא ניסא. **לכאורה** קשה למה באמת פרסומא ניסא עדיף, הלא מעלת תדיר הוא דין דאורייתא, הנלמד מקרא דהעולה דתדיר קודם, כדאיתא בזבחים פ' כל התדיר, וא"כ למה הוא נדחה מפני מעלת פרסומא ניסא אשר לכאורה אין לה יסוד בדאורייתא.

ונראה, דהא דמדאורייתא תדיר קודם, אינו אלא בשאין אחד נדחה מפני חבירו, ורק לענין סדר הקדמה הוא דאמרינן דבסדר העשייה התדיר קודם, אבל לענין לדחות את חבירו לגמרי, כדהכא, בזה לא נאמר הדין דתדיר קודם, ורק מדרבנן הוא דאמרו דגם בזה מעלת תדיר עדיף ודוחה את האינו תדיר, אבל במקום פרסומא ניסא אמרינן דפרסומא ניסא עדיף.

ועוד נראה, דאפי' אם גם זה לענין לדחות את חבירו תדיר קודם מדאורייתא, אפ"ה פרסומא ניסא עדיף. משום דגם פרסומא ניסא יש לה יסוד בדאורייתא, לפי דעת הרבינו יונה במנין המצות דאיכא מצות עשה מדאורייתא לזכור חסדי השם ולהתבונן בהם, שנא' וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' זה ארבעים שנה במדבר ויאכילך את המן שמלתך לא בלתה וגו', וא"כ פרסומא ניסא לזכור ולפרסם חסדי השם הוי בכלל מצוה זו, ובאמת דמפני זה הוא דקאמר דפרסומא ניסא עדיף, משום דבזה קאי בחיוב עשה דאורייתא.

ברכת הלבנה

בספר תניא רבתא בסי' ל"א כתב, דבברכת הלבנה יכולים לחתום ג"כ מקדש חדשים. וכן בשבלי הלקט הביא נוסחת ספרים אחרים מקדש חדשים. וכן מצאתי במס' סופרים פ"כ הנוסח מקדש חדשים.

אך לכאורה יש לעיין בזה, דאפשר דזה דוקא בזמן שהיו ב"ד מקדשין החודש עפ"י הראיה שייך לומר מקדש חדשים, משא"כ היום דבטל קידוש החודש ואין קובעין ר"ח אלא עפ"י חשבון. וכן מצאתי להדיא במדרש רבה סדר בא פרשה ט"ו וז"ל:

הרואה את הלבנה איך צריך לברך בזמן שהיו ישראל מקדשין החודש יש מרבנן אמרין ברוך מחדש חדשים ויש מהם אומרים ברוך מקדש חדשים ויש מהם אומרים מקדש ישראל שאם אין ישראל מקדשין אותו אין אותו קידוש כלום. ע"כ. הרי להדיא דדוקא בזמן שמקדשין ב"ד החודש הוא דפליגי בנוסח ברכת הלבנה אם מחדש חדשים או מקדש או מקדש ישראל, משא"כ בזמה"ז שכבר בטל קדוש החודש. וכן המס' סופרים

הנ"ל איכא לאוקמי בזמן שהיו מקדשין החודש, דלעיל בסמוך שם מביא ג"כ הברכה שהיו ב"ד מברכין בשעת קדוש החודש הרי דמיירי בשעת קדוש החודש.
ונראה בדעת בעל התניא, דסבר, דכיון דאם אין ב"ד מקדשין החודש מקדשין אותו בשמים, כדאיתא בר"ה ד' כ"ד דמה"ט שלא בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו בשמים, ע"כ שפיר שייך לומר גם בזמה"ז מקדש חדשים, כיון שמקדשין החודש בשמים.
והא דאיתא במדרש הנ"ל דדוקא בזמן שמקדשין החודש עפ"י הראי' פליגי, אינו אלא משום המ"ד מקדש ישראל, דלא שייך זה בזמה"ז, שאין ישראל מקדשין החודש.
אך לא ראיתי בשאר פוסקים שיביאו נוסח זה מקדש חדשים, הלכך לכתחלה אין לומר רק מחדש חדשים, ובדיעבד אם אמר מקדש חדשים אין צריך לחזור ולברך.

קדוש החודש

א

ר"ה ד' כ': מאיימין על העדים על החודש שנראה בזמנו לעברו ואין מאיימין על העדים על החודש שלא נראה בזמנו לקדשו. הרמב"ם בפ"ג מה' קדה"ח הט"ו כתב וז"ל:
ב"ד שישבו כל יום ל' ולא באו עדים והשכימו בנשף ועברו את החודש ואחר ד' או ה' ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החודש בזמנו שהוא ליל ל' ואפי' באו בסוף החודש מאיימין עליהם איום גדול ומטריפים אותם ומשתדלים ב"ד שלא יקדשו חודש זה הואיל ויצא שמו מעובר ואם עמדו העדים בעדותן ונמצאת מכוונת מקדשין אותו וחוזרין ומונין לאותו החודש מיום ל' הואיל ונראה הירח בלילו ואם הוצרכו ב"ד להניח חודש זה מעובר כשהי' מניחין וזהו שאמרו מעברין את החודש לצורך. עכ"ל. ובפי"ח הי"א כתב:
וכן זה שאמרו חכמים שמעברין את החודש לצורך הוא בחדשים אלו שמעברין אותן לפי חשבון בזה הוא שמעברין לצורך מפני שלא נראה הירח בזמנו אבל בעת שיראה הירח בזמנו שהוא תחילת היותו נראה אחר שנתקבץ עם השמש מקדשין לעולם. עכ"ל.
הנה מבואר דעת הרמב"ם, דהא דמאיימין על העדים על החודש שנראה בזמנו לעברו, וכן הא דמעברין החודש לצורך, היינו דוקא כשלא באו עדים בזמנו להעיד על הירח, אלא שאחר זמן באו והעידו שראו הירח בזמנו, ואם עמדו בעדותן מקדשין החודש למפרע:
אבל אם באו עדים בזמנו מקדשין לעולם. ולכאורה, לפ"ד דיכולין לקדש החודש למפרע, קשה, למה מותרין העדים שראו את החודש לחלל את השבת, ימתינו העדים עד למחר וילכו ויעידו לב"ד ויקדשו החודש למפרע על פיהם, דהא מבואר לעיל בגמ' דבמקום

שיש עצה לקדש החודש למחר עפ"י הראייה אסור לחלל השבת. ונהי דבזמן המקדש היו צריכין לחלל השבת משום קרבן ר"ח, דאם לא יעידו היום ורק למחר יקדשו למפרע לא יהי' שום תקנה לקרבן ר"ח, מ"מ קשה, הא דעל ב' חדשים, ניסן ותשרי, מחללין השבת לעולם, אף בזמה"ז דליכא קרבנות, משום תקנת המועדות גרידא, ולתקנת המועדות הרי יועיל גם הקדוש למפרע.

ונראה בדעת הרמב"ם, דעיקר המצוה לקדש החודש עפ"י הראי' אינו אלא כשמקדשין אותו בזמנו עפ"י העדים. ד"כזה ראה וקדש" בזמנו משמע. אבל כשלא באו עדים בזמנו אלא אח"כ, ליכא שוב שום מצוה לקדש החודש על פיהם. אלא דאעפ"כ, אם רוצים ב"ד יכולים לקדש למפרע משום איזה צורך. וע"כ עדים שראו את החודש מחללין את השבת לילך תיכף להעיד, משום דמצוה לקדש עפ"י הראי', דמשום זה מותר לחלל השבת, כדקאמר הגמ' לעיל. אבל אם לא יבואו אלא למחר ויקדשו למפרע, לא מקיימין בזה מצות קדוש החודש כלל. וזהו באמת טעמא דהרמב"ם, דמחלק בין באו עדים בזמנו לבין באו אח"כ. דאם באו עדים בזמנו, כיון דמצוה לקדש החודש עפ"י הראי', אי אפשר לדחות מצות עשה דאורייתא ולעבר החודש מפני איזה צורך או לאיים על העדים שלא יעידון משא"כ כשלא באו העדים בזמנו אלא אח"כ, שוב אין כאן שום מצוה לקדש החודש למפרע על פיהם, והואיל ויצא שמו מעובר מאיימין עליהם שלא יעידו, ואם לא הועיל האיום ונמצא עדותן מכוונת, הואיל וגנאי הדבר שלא יקבלו עדותן, מפני זה ב"ד מקבלין אותן ומקדשין החודש למפרע, אם לא שיש איזה צורך לעבר החודש אז ב"ד מעברין החודש ואין משגיחין על עדותן. ונמצא לפ"ז, דמדאורייתא עיקר המצוה לקדש החודש בזמנו, ואם לא באו עדים בזמנו שוב ליכא שום מצוה לקדש החודש, וע"כ תיכף מעברין ב"ד החודש ולא ממתינין כלל על עדים. וזהו שכתב הרמב"ם ברפ"ג, דעדים שראו את החודש אם הי' ביניהם ובין מקום ב"ד יותר ממהלך לילה ויום, לא ילכו להעיד, שאין עדותן מועלת, שכבר נתעבר החודש, ר"ל, דכיון דליכא שום מצוה לקדש על פיהם, ע"כ אין לקבל עדותן ולסתור העבור, כיון שאין עדותן מועלת בעיקר המצוה של קדוש החודש, ע"כ לא ילכו להעיד כלל. והא דתנן לקמן:

נחקרו העדים ולא הספיקו ב"ד לומר מקודש עד שחשיכה ה"ז מעובר, אף שיכולין לקדש למפרע, מ"מ, כיון שאין שום מצוה בזה, נראה שזה תקנת חכמים היא שתקנו ששוב לא יקדשו החודש לאחר זמנו היכא שהעכוב הי' מצד ב"ד, כדי שלא להרגיל העדים לבוא לאחר זמנו ותיבטל מצות קדוש החודש.

והא דאיתא בגמ' לעיל:

שלחו למר עוקבא אדר הסמוך לניסן לעולם חסר אר"נ אף אנן נמי תנינא על ב' חדשים מחללין את השבת וכו' אי אמרת בשלמא לעולם חסר משו"ה מחללינן דמצוה לקדש על הראי' אלא אי אמרת זמנין מלא וזמנין חסר אמאי מחללינן ניעברי' האידנא ונקדשי' למחר, ואף שאמרנו דמצות קדוש החודש הוא רק לקדשו בזמנו, שאני הכא דהרי הגמ' אזלה כאן אליבא דמ"ד דגם שלא בזמנו מקדשין אותו, דהיינו ביום ל"א, מדמשני הגמ' דהבמ"ע דאיקלע יום ל"א בשבת דמצוה לקדש על הראייה, הרי להדיא דהגמ' סברה דגם שלא בזמנו מקדשין אותו עפ"י ראית עדים, וא"כ נמצא דאכתי זמנו הוא, ושפיר פריך הגמ' דנקדשי' למחר ביום ל"א עפ"י העדים שראו הירח אתמול, וכפרש"י, ושפיר מקרי קדוש בזמנו עפ"י הראייה. משא"כ לפ"מ דפסקינן כמ"ד דשלא בזמנו אין מקדשין אותו כלל, שכבר קידשוהו שמים ואין נזקקין לעדים כלל, ותיכף בכניסת ליל ל"א נעשה מעובר, כדאיתא בסנהדרין בפ' בן סורר וברמב"ם פ"א ופ"ג מהל' קדה"ח, וא"כ נמצא דביום ל"א תו ליכא שום קידוש, וע"כ אפי' יקדשו למפרע תו ליכא בזה שום מצוה כיון דהוי שלא בזמן קידוש.

ונראה, דהא דסבר הרמב"ם דמועיל קידוש למפרע, היינו דוקא לפ"מ דפסקינן כמ"ד דשלא בזמנו אין מקדשין אותו ורק מעצמו נעשה מעובר. דכיון דלא הי' בו שום קידוש, בזה מועיל קידוש למפרע. משא"כ למ"ד דגם שלא בזמנו מקדשין, אם לא באו עדים בזמנו וקידשו ב"ד החודש ביום ל"א, אם יבואו עדים אח"כ להעיד על החודש שנראה בזמנו שוב לא יוכלו לקדש החודש למפרע את יום ל' ולסתור הקידוש הראשון שקידשוהו ביום ל"א, דכיון שכבר קידשו ב"ד החודש אי אפשר שוב לסותרו. וזה פשוט. ונמצא לפ"ז, דהסוגיא הנ"ל, דמאיימין על העדים על החודש שנראה בזמנו לעברו וכו', לפ"מ שמפרשה הרמב"ם דמיירי בקידוש למפרע, אזלא אליבא דמ"ד דשלא בזמנו אין מקדשין דוקא.

אולם נראה דהסוגיא מתפרשת יפה אליבא דכ"ע. דלפ"מ שביארנו, הא דהוכרח הרמב"ם לפרש אותה דמיירי בקידוש למפרע, הוא משום דסבר דכיון דמצוה לקדש עפ"י הראייה א"א לדחות מצות עשה דאורייתא של קידוש החודש ולאיים על העדים שלא יעידו כדי לעבר החודש מפני הצורך. וא"כ זהו דוקא למ"ד דשלא בזמנו אין מקדשין. אבל למ"ד דגם שלא בזמנו מקדשין, לדידי' גם אם יעברו החודש ויקדשוהו ביום ל"א ג"כ מתקיימת מצות קדוש החודש, כדפריך הגמ' לעיל:

ניעברי' האידנא ונקדשי' למחר, כנ"ל. וא"כ, אליבא דזה המ"ד, הסוגיא מתפרשת כפשוטה, כשבאו עדים בזמנו להעיד ומאיימין עליהם לעברו מפני הצורך. ונמצא

דהסוגיא מתפרשת אליבא דכ"ע. למ"ד שמקדשין החודש שלא בזמנו, היא כפשוטה, כשבאו העדים בזמנו, ולמ"ד דשלא בזמנו אין מקדשין, מיירי בשבאו העדים אחר זמנו ובקידוש למפרע, וכנ"ל. והרמב"ם, לפ"מ דפסקינן דשלא בזמנו אין מקדשין, העתיק הדין בקידוש למפרע. הרי נתבארו כל דברי הרמב"ם בבירור נכון.

וב"מנחת חינוך" במצוה ד' האריך לפלפל הרבה בדברי הרמב"ם אלו. ולענ"ד כל דבריו אינם נכונים. מה שכתב בדעת הרמב"ם, דלכתחלה מקדשין למפרע אם באו עדים ביום ל"א, ומפני זה שלא בזמנו אין מקדשין אותו מפני שממתינים על העדים לקדשו למפרע, וגם מפני זה אין צריכים העדים לחלל השבת על שאר חדשים חוץ מניסן ותשרי, שגם אם יבואו לאחר השבת ביום ל"א ג"כ יקדשו החודש למפרע ביום ל', ובזה האריך לפרש פירושים חדשים בכמה סוגיות דלא כרש"י ותוס', - לענ"ד איני יודע איך יתכן לומר כן. הרי מבואר מפורש ברמב"ם רפ"ג, דעדים שראו את החודש אם הי' ביניהם ובין מקום הב"ד יות ממהלך לילה ויום לא ילכו להעיד שאין עדותן מועלת, ולדבריו למה אין עדותן מועלת, הרי אדרבה הרי הב"ד ממתינין על העדים לקדשו למפרע, וא"כ לדבריו אדרבה מצוה היא על העדים ללכת ולהעיד. גם מה שכתב לפרש המשנה דראוהו ב"ד וכל ישראל או נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה ה"ז מעובר, דהיינו דלעת עתה בליל ל"א החודש מעובר ולא מקודש עדיין עד למחר ביום ל"א, ולמחר מקדשין ב"ד החודש למפרע, - לבד שפירושו זה רחוק מהפשטות ואין הלשון סובלו כלל, הרי מפורש להדיא ברמב"ם פ"ב מקדה"ח ה"ח, דאם לא הספיקו ב"ד לומר מקודש עד שחשכה שוב אין מקדשין אותו כלל ויהי' החודש מעובר ולא יהי' ראש חודש אלא יום ל"א. עכ"ל. מה שכתב לפרש בדברי ר"א בר"ש דסבר דבין בזמנו ובין שלא בזמנו אין מקדשין החודש כלל דשנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים, היינו פי' דליכא מצוה על הב"ד לומר מקודש מקודש, אבל מ"מ גם הוא מודה דמצוה לקבוע החודש אם מלא ואם חסר עפ"י עדים שיראו הלבנה, דכזה ראה וקדש כתיב ואין שום חולק על מצות עשה זו, ושכן מצא בסה"מ להרמב"ן, הדבר מפורש בירושלמי ר"ה פ"ב ה"ה. יעו"ש. אך מה שכתב דלר"א בר"ש גם קביעות החודש שלא בזמנו הוא דוקא עפ"י עדים שראו החודש בליל ל"א וצריכין העדים לבוא להעיד לב"ד, - לענ"ד אינו נראה כן. דדוקא למ"ד דאיכא מצות קידוש לומר מקודש מקודש הוא דבעינן עדים גם שלא בזמנו לקדש על פיהם, דלמעשה הקידוש צריך עדים, אבל למ"ד דליכא מצות קידוש כלל, רק לקבוע ידיעת החודש אם מלא אם חסר שלא עפ"י חשבון אלא עפ"י ראיית העדים, א"כ אין זה אלא בתור ידיעה, שצוותה התורה לדעת קביעות החודש עפ"י ראיית העדים, וא"כ

לידיעה גרידא הרי סגי במה שלא נראה הירח בזמנו, דממילא יודעים דיהי' החודש מלא ויראה הירח בליל ל"א. ולענ"ד כל מה שביארנו בדברי הרמב"ם הם כנים ואמתיים בלי שום פקפוק כלל.

ב

שם: שלח לי' ר"י נשיאה לר"א כל ימיו של ר' יוחנן הי' מלמדינו מאיימין על העדים על החודש שלא נראה בזמנו לקדשו אע"פ שלא ראוהו יאמרו ראינו. לכאורה קשה, איך מותר לאיים על העדים שיאמרו ראינו אע"פ שלא ראו, והלא זה עדות שקר ועוברים על לא תענה.

ונראה, דהנה איתא בירושלמי ר"ה פ"ג ה"א, דאם קדשו ב"ד החודש עפ"י עדים ונמצאו זוממיזה"ז מקודש משום דאין מדקדקין בעדות החודש, ומשמע ברמב"ם פ"ב מה' קדה"ח ה"ב דהיינו מטעם דאין צריכין דרישה וחקירה מן התורה [ומה שכתב הרמב"ם ספ"א:

מצות עשה על ב"ד שיחשבו וידעו אם יראה הירח ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החודש, היינו לאחר שתקנו רבנן שיהיו דורשים וחוקרים את העדים נכלל גם הדרישה והחקירה בהמצות עשה, כיון דזה מעכב בהקידוש החודש. והלח"מ נדחק בזה]. ומשמע דאין זה מטעם אתם אפי' שוגגים אתם אפי' מזידים דחל הקידוש אפי' בלי עדים, דבירושלמי פ"ב ה"ז מבואר דאם קדשו עפ"י עדים ונמצאו זוממין גרע משאם קדשו במזיד שלא עפ"י עדים, כיון דקדשו עפ"י עדים ונמצאו שקר הוי קידוש בטעות. אלא הא דחל הקידוש היינו מטעם דכך נאמרה הלכה דאין מדקדקין בעדות החודש וגם עידי שקר מועיל עדותם בקדוש החודש ומקרי שפיר קידוש עפ"י עדים אפי' נמצאו זוממין וע"כ נראה דבעדות החודש ליכא כלל הלאו דלא תענה, כיון דגם עדות שקר מועיל בקידוש החודש, והאיסור מדבר שקר תרחק הרי הותר לצרכי מצוה. וע"כ שפיר מותר לאיים על העדים שיאמרו ראינו החודש אע"פ שלא ראו במקום הצורך.

ג

אם שכח יעלה ויבוא" בתפלת המנחה בר"ח איכא פלוגתא דרבוותא אם יש לה תשלומין בתפלת ערבית במוצאי ר"ח, כיון דשוב לא יוכל לומר יעו"י. וכתב המג"א ס"ס ק"ח, דאם בלילה ג"כ ר"ח לכ"ע יחזור ויתפלל דהא ירויח שיאמר יעו"י. ובס' "בנין אריאל" השיג עליו, שהרי ב' ימים ר"ח הוא מספק, וממנ"פ, אם ביום הי' ר"ח איך יאמר בלילה יעו"י, ואם בלילה ר"ח א"כ ביום אינו ר"ח ולא טעה כלל בתפלתו ביום. והצל"ח בברכות ד' כ"ו תירץ, דמשום דתיקנו שלא יהיו מקבלים עדות החודש מן המנחה ולמעלה, ומשמע

ברמב"ם דבכל החדשים תיקנו כן, ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש ומפני זה ב' ימים דר"ח הם קדושה אחת לענין תפלה.
ולענ"ד תמוה לי, דמאין לקח הבעל "בנין אריאל" לומר דב' ימים דר"ח הם מטעם ספיקא, וגם למה צריך לטעמו של הצל"ח דהוא משום התקנה שלא יקבלו עדים מן המנחה ומעלה, הא גם לפני התקנה זו כבר היו נוהגים ב' ימים ר"ח, מטעם המבואר ברמב"ם פ"ח ה"ד מה' קדה"ח דיום ל' לעולם עושין אותו קודש אף שאין מונין אלא מיום המחרת, דהיינו מיום ל"א משום דמקצתו של יום הל' הוא מהחודש הבא, דהיינו חצי יום, דהרי חדשה של לבנה הוא כ"ט יום וחצי, וכיון שמקצתו קודש נוהגין כולו קודש. וכן כתב ה"שיבלי הלקט" בסי' קס"ח בשם רבינו שלמה ורבינו ישעי' ז"ל, דנוהגין יום ל' קודש מפני שחציו הוא לחודש הבא וגם מקדשין את יום המחר שהוא יום ל"א להיות מונין ממנו ושניהם הוו ראש חודש זה לקידוש וזה למנין, וכתב שם דכן היו נוהגין מזמן הנביאים, כדכתיב בדוד: ביום החודש השני. וכן כתב גם הטור בסי' תכ"ח. ונמצא דשניהם קדושה אחת לענין תפלה מהאי טעמא, ושפיר קם דינא דהמג"א.

עבור השנה

א

רמב"ם פ"ד מה' קדוש החודש הי"ז:
כשמעברין ב"ד את השנה כותבין אגרות וכו' והוספנו על שנה זו כך וכך רצו כ"ט יום רצו ל' יום שחודש העבור הרשות לב"ד להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעים אותם אבל הם לפי הראי' עושים אם מלא אם חסר. עכ"ל.
כוונת דבריו, דלמ"ד דחודש העבור לעולם עושין ל' יום, לא משגיחין כלל על הראי' לקדש החודש עפ"י עדים, דכיון דלעולם מוכרחין לעשותו ל' יום אי אפשר בחודש זה לקיים מצות קדוש החודש עפ"י הראי'; משא"כ למ"ד דליכא כלל דין לעשותו מלא, אלא תליא ברצון ב"ד אם כ"ט או ל', ממילא מוכרחין לקדש החודש עפ"י הראי', דזהו מצות עשה. וזהו שכתב הרמב"ם דהרשות לב"ד להוסיפו מלא או חסר, וממילא מה"ט מוכרחין הם לעשות עפ"י הראי'.

ב

ירושלמי פאה רפ"ה גבי לקט דרבנן שהוא פוטר מן המעשרות מן התורה מטעם הפקר ב"ד, מסיים הירושלמי וז"ל:

ומניין שהוא פטור מן המעשרות ר"י ברי' דריב"א שמע לה מן הדא אין מעברין את השנה לא בשביעית ולא במוצ"ש ואם עברוה ה"ז מעוברת וחודש א' שהוא מוסיף לא פטור ממעשרות הוא א"ר אבין מהדא אין את ש"מ כלום שמור את חודש האביב שומרהו שיבוא בחידושו.

לכאורה קשה מה היתה ס"ד דר"י ברי' דריב"א, הא ודאי דעיקר דינא דעבור השנה הוא מן התורה אליבא דכ"ע, וא"כ מאי מייתי ראי' מעבור השנה לדין לקט דרבנן. ועוד, דאם עבור השנה הוא מדרבנן, איך יכולים חכמים לעקור כל המועדות מזמנן, שהוא מן התורה, בקום עשה, לאכול חמץ בפסח ואכילה ביוה"כ ומלאכה ביו"ט.

ונראה ביאורו, עפ"מ שכתב הרמב"ם בפ"ד מה' קדה"ח הט"ז:

אין מעברין את השנה בשנת רעבון ואין מעברין בשביעית יראה לי שזה שאמרו חכמים אין מעברין בשנת רעבון ובשביעית שלא יעברו בהם מפני צורך הדרכים והגשרים וכיו"ב אבל אם היתה השנה ראויה להתעבר מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן מעברין לעולם בכל זמן. עכ"ל. ושמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בביאור דבריו, דלכאורה הא דמעברין השנה מפני האביב ותקופה ופירות האילן הוא מפני צורך המועדות, שזהו דין במועדות דבעינן פסח בזמן האביב, כדכתיב:

שמור את חודש האביב, ועצרת בזמן ביכור האילנות, כדכתיב:

וחג הקציר ביכורי מעשיך, וחג הסוכות בתקופה חדשה, כדכתיב:

וחג האסיף תקופת השנה. וכן כתב רש"י בר"ה ד' כ', גבי הא דתניא התם:

יכול כשם שמעברין את השנה לצורך כך מעברין החודש לצורך וכו', פרש"י:

הא דמעברין השנה לצורך היינו מפני האביב והתקופה ופירות האילן. הרי להדיא דכל אלה נכללים בדין עבור השנה מפני הצורך, מפני שהם צורך המועדות, כנ"ל. אך דעת הרמב"ם אינו כן, שהרי כתב בסה"מ מצוה קנ"ג:

ואמרו שמור את חודש האביב הורה כי שנותינו ראוי שנשמור בה פרקי השנה ולכן תהי' שמשית. עכ"ל. וכן כתב בריש הל' קדה"ח:

השנים שאנו מחשבים הם שני החמה שנא' שמור את חודש האביב. עכ"ל. הרי להדיא דסבר דאביב, תקופה ופירות האילן, אינו דין בהמועדות, אלא הוא דין בהשנה, שתהי' השנה לפי מהלך החמה, וסדר שנת החמה הוא שיהי' פסח בזמן האביב, וכן פירות האילן ותקופה. ונמצא דאביב ופירות האילן ותקופה אינם כלל צורך המועד, אלא הם סימנים על סדור השנה. וזהו שכתב הרמב"ם בפ"ד מקדה"ח ה"ב:

על ג' סימנים מעברין את השנה על התקופה ועל האביב ועל פירות האילן כיצד ב"ד מחשבין אם תהי' תקופת ניסן וכו' ועל סימן זה סומכין ומעברין ואין חוששין לסימן אחר. הרי שלא כתב הרמב"ם "על ג' דברים מעברין", כגירסת הגמ', אלא "על ג' סימנים מעברין וכו'", "על סימן זה סומכין ומעברין וכו'", משמע שכן היתה גירסתו בגמ', וכן הגירסא ברבנו חננאל, וכן הגירסא בתוספתא פ"ב דסנהדרין, מפני שכל אלה אינם אלא סימנים על סדור השנה. וזהו שמסיים שם הרמב"ם:

ואלו הן הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן כדי שיהיו השנים שני החמה ויש שם דברים אחרים שמעברין בשבילן מפני הצורך ואלו הן מפני הדרכים שאינם מתוקנים ומפני הגשרים שנהרסו וכו'. עכ"ל. הרי דאיכא תרי דיני בעבור השנה:

חדא דין אביב ותקופה ופירות האילן, שהן העיקר שמעברין בשבילן, כדי שיהיו השנים שני החמה, ואינם שייכים כלל לדין עבור השנה מפני הצורך, ועוד איכא דין עבור השנה מפני הצורך, כגון מפני הדרכים והגשרים וכיו"ב. וכן איתא להדיא בתו"כ פ' אמור פ"ט: ומנין שמעברין את השנה מפני הצורך ת"ל אשר תקראו אותם במועדם. הרי דלבד עיקר הדין עבור השנה מפני אביב ותקופה ופירות האילן איכא עוד דין בפ"ע שמעברין מפני הצורך הנלמד מקרא דאשר תקראו אותם במועדם. וע"כ סובר הרמב"ם דהא דאין מעברין השנה בשנת רעבון ובשביעית אינו אלא כשצריכין לעבר מפני הצורך לבד, כגון מפני הדרכים והגשרים וכיו"ב, אז דוחין העבור שמפני הצורך דאדרבה הרי בשנת רעבון ושביעית יש נגדו צורך אחר שלא לעבר, וצורך הזה הוא יותר גדול מהצורך ההוא:

אבל כשהיתה השנה צריכה להתעבר מפני האביב ותקופה ופירות האילן, שהן העיקר העבור, כדי להשוות שנת החמה עם שנת הלבנה, אי אפשר לדחות עיקר העבור מפני צורך רעבון ושביעית. עכ"ד. ומו"ר האריך עוד בזה לבאר כמה דברים מדברי הרמב"ם וגם כמה תוספתות בסנהדרין שם. ולפ"ד הרמב"ם נמצא דהברייתא דאין מעברין בשביעית ואם עברוה ה"ז מעוברת מיירי בשעיברו את השנה מפני צורך הדרכים והגשרים וכיו"ב. וע"כ נראה, דר"י ברי' דריב"א הי' סובר, דודאי דעיקר דינא דעבור השנה הוא מן התורה, אבל זה דוקא כשמעברין מפני האביב ותקופה ופירות האילן, שזהו עיקר העיבור, כדי להשוות שנת הלבנה עם שנת החמה, אבל מה שמעברין מפני הצורך, הי' סובר דהוא רק מדרבנן, אבל אעפ"כ שפיר מהני זה מדאורייתא לענין מועדות, משום דינא דאתם אפי' שוגגין אתם אפי' מזידין דכתיבא גבי מועדות גם לענין עבור השנה אמרי' אתם אפי' שוגגין וכו'. כן משמע בתוספתא סנהדרין פ"ב וכן מפורש בתו"כ פ' אמור. דלא כהצל"ח ברכות ד' ס"ג]. וסובר, דכיון דדרשה זו כתיבא גבי מועדות, לא מהני זה רק לענין מועדות

גרידא, אבל לא לענין עצם השנה, שיהי' חודש העבור מכלל השנה שעברה. ונמצא דבחודש העבור אינו נוהג בו שביעית מדאורייתא אלא מדרבנן, וע"כ שפיר הביא ראיה מזה לדין לקט דרבנן שפטור מן המעשרות. וע"ז א"ר אבין מהדא אין את ש"מ כלום שמור את חודש האביב שומרהו שיבוא בחידושו, פי', דכיון דעיקר דינא דעבור השנה הוא מן התורה, כדילפינן מקרא דשמור את חודש האביב, ע"כ גם עבור השנה מפני הצורך נכלל בזה, וכולהו הוו מן התורה.

הנה, בפלוגתת רש"י ורמב"ם הנ"ל אם אביב תקופה ופירות האילן הוא משום צורך המועדות או הוא דין בסדור השנה, מצאתי במכילתא פ' בא:

שמור את חודש האביב חודש הסמוך לאביב אתה מעבר ואיזה זה אדר אבל לא שמענו מכמה מעבר ר"י אומר הואיל וטומאה מעכבת (פי' בפסח) ואביב מעכב מה טומאה אין פחות מל' יום (פי' שנדחה לפסח שני) אף אביב אין פחות מל' יום. הרי מבואר להדיא, דאביב הוא דין בפסח, כמו שצריך טהרה לפסח, עד שלמידים זה מזה במה מצינו שצריך ל' יום. דאם נימא כדעת הרמב"ם, דאביב אינו כלל דין בפסח, אלא הוא סימן על השנה, איך שייך למילף זה מזה במה מצינו, הא לא שייכים זל"ז כלל. וצ"ע.

ג

איתא בברכות ד' ס"ג, וכן פסק הרמב"ם בספ"א מה' קדה"ח, דאין קובעין חדשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל בלבד שנא' כי מציון תצא תורה וגו' ואם הי' אדם גדול בחכמה ונסמך בארץ ישראל ויצא לחו"ל ולא הניח כמותו בא"י ה"ז קובע חדשים ומעבר שנים בחוץ לארץ ומפני זה ר"ע עבר שנים בחו"ל מפני שלא הניח כמותו בא"י.

אולם בפרקי דר"א פ"ח ראיתי כתוב שם:

יצא יעקב לחו"ל ובקש לעבר את השנה בחו"ל א"ל הקב"ה יעקב אין לך רשות לעבר את השנה בחו"ל הרי יצחק אביך הוא יעבר את השנה בארץ שנא' וירא אלקים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם ויברך אותו ולמה עוד שפעם ראשונה נגלה עליו ומגעו מלעבר את השנה בחו"ל כשבא לארץ א"ל הקב"ה קום עבר את השנה שנא' וירא אלקים אל יעקב וגו' ויברך אותו על שנכנס בסוד העבור מכאן אמרו אפי' צדיקים וחכמים בחו"ל ורועה צאן ובקר בארץ אין מעברין את השנה אלא ע"י רועה צאן ובקר אפי' נביאים בחו"ל והדיוטים בא"י אין מעברין את השנה אלא ע"י הדיוטים שבארץ גלו לבבל היו מעברין את השנה ע"י הנשאר בארץ לא נשאר אחד בארץ היו מעברין את השנה בבבל עלה עזרא וכל הקהל עמו ורצה יחזקאל לעבר את השנה בבבל א"ל הקב"ה יחזקאל אין לך רשות לעבר את השנה בחו"ל הרי ישראל אחיכם והם יעברו את השנה שנא' בן אדם בית

ישראל יושבים על אדמתם שלהן היא לעבר את השנה. ע"כ. הרי מבואר דאפי' חכמים בחו"ל ולא הניחו כמותם בא"י אלא רועי צאן ובקר, אין מעברין בחו"ל, אלא ע"י הרועי צאן שבא"י. ולכאורה דהפרקי דר"א פליג על גמרא דידן.

והי' אפשר לומר, דהנה הרמב"ם ברפ"ה מקדה"ח כתב, דהלכה למשה מסיני הוא שבזמן שיש סנהדרין קובעין חדשים ושנים עפ"י הראיה ובזמן שאין שם סנהדרין אין קובעין חדשים ואין מעברין שנים אלא עפ"י החשבון שאנו מחשבין בו היום, וע"כ אפשר, דהפרקי דר"א לא קאמר אלא בזמן שאין קובעין עפ"י הראיה, אלא עפ"י חשבון, דלפני מתן תורה, בזמן האבות, אפשר דלא הי' להם דין סנהדרין סמוכין והי' הכל מתנהג עפ"י חשבון, וע"כ לא צריכים סנהדרין וחכמים, וע"כ אפי' לא הניח כמותו בא"י ג"כ אין מעברין בחו"ל, אלא ע"י ההדיוטים שבא"י, כיון דלא בעינן סנהדרין. וזה שמסיים: מכאן אמרו אפי' חכמים בחו"ל ורועי צאן בא"י וכו', מיירי בזמן שקובעין עפ"י חשבון. אך קשה, מה שאמר דגם כשגלו לבבל לא היו מעברין את השנים שם עד שלא נשאר אחד בארץ, וקשה, הלא בבבל היו החרש והמסגר וכל חכמי ישראל והיו קובעין עפ"י הראיה, וא"כ למה לא עברו אז את השנים עד שלא נשאר אחד בארץ. ואין לתרץ דמחמת גזירות המלכות שבבבל לא הניחו לסנהדרין לקבוע חדשים ולעבר השנים והי' הכל מתנהג אז עפ"י חשבון. דהרי בירמיה פרשה כ"ד וכ"ט משמע, דגלות יכניה שגלו לבבל לא סבלו שם צרות והי' להם שלום, וא"כ ודאי שהיו קובעים עפ"י הראיה ועפ"י סנהדרין. וע"כ צ"ל דהפרקי דר"א פליג על גמרא דידן.

הרמב"ן בסה"מ מצוה קנ"ג פליג על הרמב"ם הנ"ל וסובר, דלעולם בעינן לקדוש החודש ועבור השנים ב"ד סמוכין, ומה שלא נתבטלו המועדות אצלינו היום, שאין לנו ב"ד סמוכין, מפני שהנשיא האחרון רב הלל, שתקן חשבון העבור, הוא עמד וקדש חדשים ועבר כל השנים עד ביאת הגואל. וקשה עליו מהא דאיתא בפרקי דר"א הנ"ל:

יעקב מסר ליוסף ונכנס בסוד העבור ועיבר את השנה במצרים מת יוסף ואחיו נתמעטו העבורין מישראל וכשם שנתמעטו בשעבוד מצרים כך עתידים לימעט בסוף שעבוד מלכות הרביעית עד שיבוא מלך המשיח, ע"כ, ולפי דברי הרמב"ן שרב הלל הנשיא האחרון כבר עיבר כל השנים עד ביאת הגואל, א"כ כבר נקבעו כל השנים עפ"י סנהדרין סמוכין, ואיך שוב יתכן במציאות שיתמעטו עיבורי השנים מישראל בסוף הגלות לפני ביאת המשיח. אבל לפי דברי הרמב"ם שקובעין עפ"י חשבון בני א"י, ניחא, שבסוף הגלות יתגברו הצרות ר"ל ולא יעברו השנים עפ"י קביעות החשבון מפני הגזירות והצרות.

ועוד קשה עליו, מהא דאיתא במדרש רבה סדר בא פרשה ט"ו וז"ל:
הרואה את הלבנה איך צריך לברך בזמן שהיו ישראל מקדשין החודש יש מרבנן אמרין ברוך מקדש חדשים ויש מהם אומרים מקדש ישראל וכו', משמע דדוקא בזמן שהיו מקדשין החודש הוא דפליגי אם לברך מקדש חדשים או מקדש ישראל, אבל בזמה"ז לדברי הכל אין לברך אלא מחדש חדשים, כיון דליכא בזמה"ז קדוש החודש, ולפי דברי הרמב"ן שרב הלל הנשיא קידש כל החדשים עד ביאת הגואל, א"כ לא משכחת לה כלל זמן שלא היו מקדשין חדשים, שהרי גם בזמה"ז כל חודש וחודש הוא מקודש עפ"י ב"ד סמוכין. ואין לומר דהמדרש מיירי לפני תקנת רב הלל, ולא הי' נודע אז שעתידים לקדש כל החדשים. דמלשון המדרש, דקאמר בזמן "שהיו" ישראל מקדשין החודש, ולא קאמר בזמן שמקדשין וכו', משמע דכבר בזמן ההוא בטל קדוש החודש, וע"כ קאמר בזמן שהיו מקדשין, לשון עבר. וא"כ ע"כ דמיירי לאחר תקנת רב הלל, בסוף ימי אביי ורבא, שכבר בטל קדוש החודש עפ"י הראי'. וצ"ע.

סדר ליל פסח

א

פסחים ד' קי"ד: מתני':
הביאו לפניו מצה וחזרת. לעיל ד' ל"ט תנן גבי חמשת מיני מרור דיוצאין גם בקלח שלהן. וב"הגהות מיימון" פ"ז מה' חמץ ומצה הביא בשם ר"ת, שדקדק דדוקא בקלח שלהן יוצאין אבל לא בשורש.
ומצאתי ראיה מפורשת לזה, מהא דתנן במס' עוקצין פ"א מ"ב:
שרשי השום והבצלים והקפלוטות וכו' שרשי החזרת והצנון כו' הרי אלו מיטמאין ומטמאין ומצטרפים. פי', משום דין שומר לטומאה. ומשמע דגם שרשי החזרת דמצטרפין הוא משום דין שומר, דהא כל המשנה בדיני שומרין לטומאה איירי, דאתיא לפרושי הא דתנן התם במשנה א':
כל שהוא שומר אע"פ שאינו יד מיטמא ומטמא ומצטרף. ואם נימא דיוצאין בשרשי החזרת יד"ח מרור בפסח, א"כ יהי' מוכח מזה דשרשים הוויין אוכל, דהא אין יוצאין יד"ח מרור אלא במידי דבר אכילה, והיינו דבר הניקח בכסף מעשר, כדאיתא התם, וא"כ קשה, בשרשי החזרת ל"ל לטעמא דמצטרפים משום דין שומר לטומאה, תיפוק לי' דאינהו גופייהו אוכל נינהו. וע"כ מוכח מזה דשרשים לא הוויין אוכל וע"כ אין יוצאין בהן יד"ח מרור ודוקא בקלח יוצאין דהוי אוכל.

ב

בשו"ע סי' תע"ב סעי"ה:

תלמיד לפני רבו אין צריך הסיבה אפי' אינו רבו מובהק.

הא דאין צריך הסיבה, מבואר בפסחים ד' ק"ח, משום דמורא רבך כמורא שמים. ודקדק שם הרא"ש מהסוגיא, דגם ברבו שאינו מובהק אין צריך הסיבה, דגם עליו מצווה ביראתו כמורא שמים.

אך מהרמב"ם בפ"ה מתלמוד תורה מוכח, דמצות מורא ליכא ברבו שאינו מובהק, אלא מצות כיבוד גרידא. שהרי כתב שם בריש הפרק:

כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו, ובהלכה ט' שם מסיים דזה דוקא ברבו מובהק. וכן התוס' בב"ק ד' מ"א כתבו, דהא דמרבינן מאת ד' אלקיך תירא לרבות תלמידי חכמים, דוקא ברבו מובהק. וא"כ לפי דבריהם ודאי, דברבו שאינו מובהק צריך הסיבה, כיון דאינו מצווה ביראתו. וא"כ קשה על פסק השו"ע, למה סתם כדעת הרא"ש, הי' לו לפסוק שיטול רשות מרבו משום ספיקא שמא צריך הסיבה. וצ"ע.

ג

פסחים ד' ק"כ: אמר רבא אכל מצה אחר חצות לר"א בן עזרי' לא יצא יד"ח דאיתקש לפסח.

הנה, לענין מצות ספור יצ"מ אחר חצות ג"כ לא יצא, דג"כ איתקש לפסח, דבעינן "בעבור זה" בשעה שמצה ומרור מונחין לפניך. וכן כתב המנ"ח.

ולכאורה קשה, בהא דתניא בהגדה:

מעשה בר"א ור"י ור"א בן עזרי' ור"ע ור"ט שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרין ביצ"מ כל אותה הלילה עד שבאו תלמידיהם וא"ל רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית, וקשה, למה השתתף עמהם ר"א בן עזרי' והאריך לספר ביצ"מ כל הלילה, הא לדידי' אחר חצות שוב אינו זמן סיפור יצ"מ ולא שייך בזה כל המרבה לספר ה"ז משובח.

וצ"ל, דהא דהשתתף עמהם בספור אחר חצות, לאו משום מצות ספור יצ"מ של אותה הלילה, אלא משום מצות זכירה של כל השנה, דהא בכל השנה איכא חיובא להזכיר יצ"מ ביום ובלילה.

שוב מצאתי בנוסח ההגדה של הרמב"ם כתוב שמה אחר המעשה הנ"ל:

"אמר להם" ר"א בן עזרי' הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יצ"מ בלילות עד שדרשה בן זומא שנא' למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך וכו'. משמע

שזהו שהשיב להם אז באותה הלילה, דהא דמשתתף עמהם בספור לאו משום מצות ספור של אותה הלילה, אלא משום מצות זכירה של כל השנה, וכמו שדרשה בן זומא **אלא** דעיקר הדבר צ"ע, דמה שייך כל המרבה לספר ה"ז משובח במצות זכירה, הא מכיון שהזכיר יצ"מ מיד יצא ושוב אינו עושה שום מצוה:

משא"כ במצות ספור, כל מה שמרבה לספר הוי הכל מצוה אחת ונכלל בהספור.

ואולי דהא דהשתתף עמהם הוא משום דלא רצה לעשות כדבריו לפרוש מהם בהגיע חצות לילה, דהא גם בי"ש לא עשו כדבריהם, וכ"ש כאן דהוי יחיד במקום רבים. ולפ"ז נראה מכאן ראי' מוכחת לפסק הרמב"ם, שפסק כר"ע דהפסח נאכל כל הלילה, דהא רבים סבירי להו כוותי', והיינו ר"א ור"י ור"ט, ויחיד ורבים הלכה כרבים:

ודלא כתוס' שנסתפקו בדבר אי הלכה כר"א בן עזרי'.

אך יש לדחות, דהא דסיפרו ביצ"מ כל הלילה, לאו משום מצות סיפור, אלא משום דחיוב לעסוק בהלכות חג בחג הל' פסח בפסח, ותניא בתוספתא דחייב אדם לעסוק בהל' פסח כל הלילה, ונכלל בזה ג"כ לדרוש ולעסוק בנפלאות יצ"מ, דהוי נמי מענין הפסח. וכן מצאתי ב"שיבולי הלקט", שכתב בשם החכם ר' בנימין בר"א הרופא ז"ל, דהא דקאמר עד שבאו תלמידיהם וא"ל הגיע זמן ק"ש של שחרית בא להודיענו בזה שאלמלא ק"ש שהיא מצוה עוברת לא היו נמנעין מלספר ביצ"מ גם אח"כ. עכ"ל. הרי להדיא, דגם אחר שהגיע זמן ק"ש, שהוא ודאי יום, לא היו נמנעין מלספר ביצ"מ אי לאו משום מצות ק"ש, וביום לכ"ע שוב לא שייך כלל מצות סיפור. וע"כ דהוא משום הל' פסח בפסח.

ד

ה"**דגול מרבבה**" בסי' תע"ז כתב במי שאירע לו אונס שלא הי' יכול לעשות הסדר של פסח ונשתהה עד סמוך לחצות ושוב לא נשאר לו רק זמן מועט עד חצות, יקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, וגם יברך על המרור ויאכל תיכף קודם חצות ואח"כ יאמר ההגדה לאחר חצות.

ותמהני עליו, דהרי הא דצריך למהר באכילת מצה קודם חצות הוא משום דמספקא לן דלמא הלכה כראב"ע דאמר דאם אכל פסח ומצה לאחר חצות לא יצא, וא"כ לדידי' גם מצות ההגדה צריכה להיות קודם חצות, דהא בעינן, בעבור זה" בשעה שיש מצה ומרור לפניך, כנ"ל, וא"כ, כיון דמרור בזמה"ז אינו אלא דרבנן ומצות ההגדה הוי דאורייתא, הי' לו להניח מלאכול המרור עד אחר חצות, ובמקומו למהר לומר קצת ההגדה כדי לצאת מצות סיפור יציאת מצרים דאורייתא.

הגדה

א

בהגדה של פסח:

אמר רבי אלעזר בן עזרי' הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנא' למען תזכור וכו'.

לכאורה קשה הלא האי מימרא דראב"ע היא משנה בפ"ה דברכות לענין חיוב זכירת יצ"מ של כל השנה, ומה שייך זה למצות ספור יצ"מ שבליל פסח דאיירינן בי' השתא באותה הלילה.

ונראה, עפ"מ ששמעתי ממו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, שבכל שנה בשעת הסדר של פסח הי' מבאר לפני ב"ב מה היא המצוה של סיפור יצ"מ, הרי בכל השנה יש מצוה של זכירת יצ"מ, וא"כ מה ניתוסף אותה הלילה ע"י המצוה של ספור מה שאין בזכירה, והי' אומר, שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא בג' דברים:

חדא, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יצ"מ, אבל ספור הוא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה, כדכתיב:

והי' כי ישאלך בנך וגו' והגדת לבנך וגו', הבן שואל מה נשתנה וכו' והאב משיב עבדים היינו, ואפי' הי' לבדו שואל לעצמו מה נשתנה וכו' כדרך ספור לאחר:

ועוד חילוק, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר היציאה ממצרים לבדה, אבל בספור צריך לספר כל ההשתלשלות וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח:

ועוד ניתוסף במצות ספור, לספר טעמי המצות של אותה הלילה, רבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח ואלו הן פסח מצה ומרור וכו'. וכל זה עיקר המצוה של ספור יצ"מ. וכן מבואר להדיא ברמב"ם פ"ז מה' חו"מ וז"ל:

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן שנא' זכור וגו' ומנין שבליל ט"ו ת"ל והגדת לבנך וגו', ואח"כ מבאר הרמב"ם מה היא המצוה של ספור וכתב שם בהל"ב:

מצוה להודיע לבנים שנא' והגדת לבנך לפי דעתו של בן אביו מלמדו כיצד אם הי' קטן או טפש וכו' ואם הי' הבן גדול וחכם וכו' וצריך לעשות שינוי כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה וכו' אין לו בן אשתו שואלתו הי' לבדו שואל לעצמו, ובהל"ד:

וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרין וטועין אחר ההבל ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו

מן האומות וקרבנו ליחודו וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בניסים ונפלאות שנעשו לנו, ובהל"ה שם:
כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום מה וכו', ומסיים הרמב"ם:
ודברים האלו כולן נקראין הגדה. עכ"ל. הרי להדיא, שכל הג' חילוקים אלו כולן נכללין בהמצוה של "והגדת לבנך" בהמצוה של ספור. וכיון שמצות צריכות כוונה ע"כ הי' מצוה לכוין לצאת בג' דברים אלו. עכ"ד,
ולפ"ז נראה, שהבעל הגדה, שרצה ג"כ לבאר לנו עיקר המצוה של ספור יצ"מ והחילוקים שבה, ע"כ הקדים בדבריו המשנה של ראב"ע, לומר, שגם בכל השנה איכא מצוה להזכיר יצ"מ בלילות, וא"כ מה ניתוסף אותה הלילה בהמצוה של ספור מה שאין בזכירה, וע"ז הוא דמסיים:
ברוך המקום כנגד ארבעה בנים דברה התורה בהמצוה של ספור, והיינו שמצוה להודיע לבנים וכפי דעתו של בן אביו מלמדו, ואח"כ מבאר מתי היא המצוה של ספור לבנים:
יכול מר"ח וכו' ת"ל בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואח"כ מתחיל בגנות ומסיים בשבח:
מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו ומתחיל לדרוש מארמי אובד אבי ומאריך בדרש פרשה זו עד שגומר כל הפרשה, כדתנן בפ' ערבי פסחים, ואח"כ מביא דברי ר"ג כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח וכו', ובזה נגמרה המצוה של ספור, ואח"כ מתחיל ענין אחר, אמירת ההלל, ומתחיל:
בכל דור ודור חייב לראות עצמו וכו', שזהו הקדמה לחיוב ההלל, ומתחיל באמירת הלל.
ונמצא שכל דברי ההגדה אין בהם מענין אגדה ודרוש, אלא כולם בנויים על יסוד ההלכה וחלקי המצוה של ספור יציאת מצרים.

ב

בברכת "אשר גאלנו" שלאחר ההלל מסיימים:
כן ה' אלקינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים שמחים בבנין עירך וששים בעבודתיך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון וכו'. צריך ביאור על אריכות הלשון הזה, שהוצרכו לבאר שנאכל שם מן הפסחים, מן איזה פסחים - "אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון". הרי זה פשיטא, שכל קקבן אם מקריבים אותו כדינו והוא כשר הרי הוא לרצון.

ונראה בזה, עפ"מ ששמעתי בשם הגאון הנצי"ב מולוז'ין ז"ל לבאר מה דאיתא במדרש (הביאו הגאון מוהר"י עמדין ז"ל), שלאחר חורבן המקדש עד חורבן ביתר הקריבו ישראל קרבן פסח בירושלים במקום המקדש, והנה מדהקריבו קרבן פסח ע"כ שבנו שם מזבח, וא"כ קשה למה לא הקריבו גם שאר קרבנות כיון שהי' להם מזבח:

ואמר ע"ז, דכיון דבעינן שחיטת הזבח לשם ריח לשם ניחוח, כדתנן דלשם ששה דברים הזבח נזבח וכו' לשם ריח לשם ניחוח, ונהי דאין זה אלא לכתחלה ואינו מעכב בדיעבד, זהו משום דראוי לשם ריח ניחוח וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, אבל לאחר החורבן, שהתורה אמרה:

והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם, והעידה התורה שהקרבנות שוב לא יהיו לריח ניחוח, ונמצא ששוב אינם ראוים לריח ניחוח, וע"כ שאר קרבנות כיון דצריך בהם ריח ניחוח אי אפשר להקריב, דפסולים הם מטעם דכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בהם, משא"כ בקרבן פסח, דלא כתיב ביה ריח ניחוח ולא צריך בו שחיטה לשם ריח ניחוח, שפיר הי' אפשר להקריב גם לאחר החורבן. עכ"ד ז"ל.

וטעם הדבר, מה שקרבן פסח שאני מכל הקרבנות דלא צריך ריח ניחוח, נראה, עפ"מ שכתב הרמב"ן בסה"מ מצוה א' בטעם בעל הלכות גדולות שלא מנה במנין המצות האמונה במציאות השם, וכתב, שאין מנין תרי"ג מצות אלא גזירותיו יתעלה שגזר עלינו לעשות או שלא לעשות אבל האמונה במציאות ה' שהודיע אותה אלינו באותות ובמופתים ובגילוי שכינה לעינינו הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצות לא ימנה בחשבונם. ועפ"ז נראה, שכל הקרבנות היסוד שלהם הוא עשיית רצון השם, כמו שאמרו חז"ל:

ריח ניחוח נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני, וע"כ צריך בהו ריח ניחוח:

אבל קרבן פסח עיקר יסודו אינו אלא משום ביטול ע"ז שהמצרים היו עובדים להם, והיו צריכים לשחוט הצאן כדי למשוך ידיהם מע"ז, כמו שאמרו חז"ל:

משכו וקחו משכו ידיכם מע"ז, ולהראות בזה האמונה בהשם, והאמונה בהשם אינו נכנס תחת סוג רצון ה' וגזירותיו, כמו שאינו נמנה במנין המצות לדעת הבה"ג, וע"כ לא שייך בי' ריח ניחוח שענינו אמרתי ונעשה רצוני.

וזהו שאנו מבארים בברכת אשר גאלנו, ששוב נזכה לאכול מן הפסחים, ולא כפסחים שהקריבו אחר חורבן המקדש, שלא הי' בהם ריח ניחוח ולא היו לרצון לפניו, אלא מן הפסחים "אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון", שיהיו לרצון ויהא בהם ריח ניחוח, שיבנה בית המקדש וישיב שכינתו לציון.

ג

התוס' בפ' ערבי פסחים ד' קט"ז, גבי סדר הגדה של פסח, כתבו, דבברכת לפיכך אנחנו חייבים להודות שלפני ההלל גרסינן ונאמר לפניו "שירה" חדשה ובברכת אשר גאלנו שלאחר ההלל גרסינן ונודה לך "שיר" חדש על גאולתינו דהכי תניא במכילתא כל השירות לשון נקבה חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר כלומר שהנקבה יש לה צער לידה אף כל הניסים יש אחריהם צער חוץ מלעתיד שאין אחריה צער. עכ"ל. ועיין בשל"ה שהקשה, כיון דאומרים "שירה" חדשה ע"כ דקאי על גאולת מצרים שעברה, וא"כ למה אומרים ונאמר לפניו שירה חדשה, לישנא דלעתיד. וע"כ הגיה דצ"ל ונאמר, בניקוד סגול. וכן הגיהו המהרש"ל והב"ח והט"ז והמג"א בסי' תע"ג. אך בכל סידורי נוסח ההגדות הגירסא ונאמר בחולם.

ולענ"ד דבריהם תמוהים, דהרי הדבר פשוט ומובן מאד. דהנה, הא דאנו אומרים ונאמר לפניו שירה חדשה, ולכאורה למה אותה השירה נקראת "חדשה", והביאור הוא, דלא דמי אמירת הלל שאנו אומרים בפסח לאמירת הלל שאנו אומרים בחנוכה, אף דשניהם הם הלל על הנס. משום דאמירת הלל בחנוכה אין הנס מחייב השתא לומר עליו הלל, כיון דהנס כבר עבר וכבר אמרו אבותינו עליו הלל בשעתו, ומה שאנו אומרים השתא הלל אינו אלא תקנת חכמים לזכרון על הנס ההוא שאמרו עליו אבותינו הלל, ונמצא דאמירתינו הלל השתא אינה שירה חדשה, אלא היא היא אותה השירה של אבותינו שאמרוה בשעתו, אבל אמירת ההלל בליל פסח אינו משום הנס של אבותינו, אלא משום הנס שלנו, וזהו שאנו אומרים:

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שלא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו גאל שנא' ואותנו הוציא משם וגו', וברמב"ם פ"ז מה' חו"מ ה"ו מבואר שחייב להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים באותה הלילה, ומסיים הרמב"ם שם דעל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית, וזהו שאנו מסיימים:

לפיכך אנחנו חייבים להודות, פי', כיון שאנו בעצמינו יצאנו עתה לחירות וכל הניסים של גאולת מצרים עשה גם לנו לפיכך אנו חייבים לומר שירה. על הנס שלנו לפאר להלל לשבח לרומם וכו' למי שעשה לנו את כל הניסים האלו והוציאנו מעבדות לחירות ומשעבוד לגאולה וכו', ולפיכך ונאמר השתא לפניו שירה חדשה, פי', השירה שלנו אינה על נס של אבותינו אלא על גאולתינו, ולפיכך היא חדשה, על ניסים חדשים שלנו.

חג העומר

מדרש תדשא פ"ו:
ז' מועדות הן שבת חג המצות חג העומר חג השבועות חג השופרות חג יוה"כ וחג הסוכות.
הא דחשיב חג המצות וחג העומר בשנים, נראה הטעם, משום דבאותו יום היו מקריבין קרבן נוסף על מוספי החג, והיינו כבש העולה הבא בגלל הקרבת העומר, וכיון שיום זה של הקרבת העומר הוא חלוק בקרבנות משאר ימי החג, מפני זה נחשב לחג בפ"ע, וכדאיתא כעין זה בערכין ד' י': מאי שנא בחג דאמרינן כל יומא הלל ומ"ש בפסח דלא אמרינן כל יומא, ומשני:
דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, הרי דחילוק קרבנות משויא לי' לחג בפ"ע לומר עליו הלל בפ"ע, וכמו"כ לענין יום הקרבת העומר דנחשב מה"ט לחג בפ"ע.
אך לפ"ז, העיר לי חכם א', יקשה, למה לא נימא הלל ביום שני של פסח, משום חג העומר, דהוי חג בפ"ע.
ולכאורה היה נראה, דזה תלוי בפלוגתא של רב ור"ל במנחות ד' ד', גבי מנחת העומר שקמצה שלא לשמה, דלרב דסבר דפסולה הואיל ובאת להתיר ולא התירה הרי דסבר דהקרבת העומר אין בה כלל הקרבה משום חובת היום, וכל עיקרה אינה אלא להתיר חדש, וע"כ כיון שלא התירה פסולה, ולפ"ז לא שייך כלל לעשות יום ב' של פסח לחג בפ"ע, כיון שהקרבת העומר עם הכבש הבא בגללו אינם כלל חובה ליום, אבל לר"ל דסבר דמנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה ושיריה אינן נאכלין עד שיקריבו מנחת העומר אחרת, הרי דסבר דמנחת העומר יש בה נמי הקרבה משום חובת היום, ומפני זה, נהי דלא התירה את החדש, מ"מ כשרה משום חובת היום, דמקרי קרבן של אותו יום, לדידי' שפיר שייך לעשות אותו יום ב' של פסח לחג בפ"ע, משום חילוק הקרבנות של אותו יום, דהיינו משום העומר עם כבש העולה הבאין נמי חובה ליום. וצ"ע.

שופר

א

ר"ה ד' כ"ז: וכמה שיעור תקיעה פירש רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן. ובנדה ד' כ"ו מבואר דהיינו טפח. ובטור סי' תקפ"ו כתב דהיינו טפח עוצב. והמנ"ח

במצוה שכ"ה הקשה מהא דמסיק הגמ' בעירובין ד' ג' דבכל שיעורי טפחים אזלינן לחומרא לענין עוצבות ושוחקות, וא"כ למה לא ניבעי טפח שוחק לחומרא.
ולענ"ד הדבר פשוט, דכל זה לא נאמר אלא לענין שיעורי טפחים ואמות, אבל כאן לענין שופר לא נאמר כלל דין שיעור טפח, ועיקר השיעור הוא מה שאמר רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן, אלא שמדדו חכמים זה השיעור ומצאוהו שעולה טפח עוצב, וא"כ לא שייך זה כלל להההיא דעירובין. וראיה לזה, דהרמב"ם בפ"ה מה' שופר ה"ה לא הזכיר כלל האי שיעורא דטפח, אלא כתב שיעור השופר כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן, וא"כ זהו עיקר דינא דשיעור שופר.
אמנם מצאתי ברבינו גרשום בחולין ד' פ"ט שכתב, דהא דבעינן שיעור השופר כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן טפח היינו פירושו דבעינן שיראה לכאן טפח ולכאן טפח חוץ ממה שאוחז בידו. וזהו פירוש חדש לגמרי לא מצאתי למי מהראשונים שיאמר כן. ולפ"ד נמצא דשיעור השופר עולה קרוב לג' טפחים. ומהנכון להחמיר לכתחילה לצאת ידי דעה זו.

ב

הא דמברכין "לשמוע קול שופר" ולא "על התקיעה", כתב הרא"ש, משום דבעינן נמי שמיעה, דגם התוקע עצמו אם תקע לתוך בור ודות ולא שמע לא יצא.
אך הרמב"ם ריש הל' שופר כתב:
מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בר"ה שנא' יום תרועה יהי' לכם. משמע לכאורה מדבריו, דסבר דעיקר המצוה אינה אלא לשמוע גרידא ולא בעינן נמי תקיעה. אך זה אי אפשר לומר כן, דא"כ למה צריך התוקע לכוין להוציא השומעים, כדאיתא בגמ', הא לא בעינן כלל תקיעה, אלא שמיעה גרידא, והרי הם שומעים בעצמם וסגי בזה. וע"כ מוכח מזה, דכ"ע מודים דבעינן נמי תקיעה עם השמיעה, אלא דדרכו של הרמב"ם לבאר כל מצוה עפ"י לשון המקרא איך שנאמרה בתורה, וכאן לשון המצוה, ,יום תרועה יהי' לכם", עיקרה משמע שמיעה, דהיינו שיהי' יום תרועה, שישמעו התרועה. אבל מ"מ נכלל בזה גם חובת תקיעה.
וכן מה שכתב בפ"י משמטה ויובל ה"י:
מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל שנא' והעברת שופר תרועה, ג"כ נראה דנכלל בזה נמי שמיעה. וראיה לזה, דהרי כתב שם הרמב"ם:
אחד ר"ה וא' היובל לתקיעות ודין אחד להם, וא"כ, כמו דגבי ר"ה אם תקע לתוך בור ודות לא יצא, כמו"כ גבי יובל נמי לא יצא, משום דבעינן נמי שמיעה. אלא דכיון דלשון

המצוה "והעברת שופר תרועה" עיקרה משמע העברת קול, דהיינו תקיעה, לפיכך כתב הרמב"ם דהוי מצות עשה לתקוע בשופר וכו', כלשון המקרא, אבל לעולם נכלל בזה ג"כ שמיעה. וגם אפשר דר"ה ויובל לומדים זמ"ז בגז"ש, להצריך תקיעה ושמיעה בשניהם, ומתורץ בזה קושית הרא"ם, הובא בלח"מ שם. יעו"ש.

ג

התוס' בר"ה ד' ל"ג כתבו, דצריך ליזהר בשברים שלא יהא מאריך על כל שבר בפ"ע כג' יבבות של ג' קולות של כל שהוא דא"כ נעשה תקיעה ולא שברים דהא שיעור תקיעה כתרועה דהיינו כג' יבבות. וכן כתבו הרא"ש והר"ן והגמי"י והמרדכי וכ"ה גם בטור ושו"ע סי' תק"ץ.

ולכאורה קשה, מה איכפת לן אם יאריך בשבר כשיעור תקיעה, ואיך נעשה עי"ז לתקיעה, הלא לכאורה התקיעה והשבר אינם משתווים בקול, והם ב' מיני קולות, דתקיעה הוא קול פשוט ושבר הוא קול שבור, ואינם דומים זל"ז כלל.

וע"כ מוכח מדבריהם דסברי, דגם שברים כל שבר ושבר בפ"ע הוא קול פשוט ואינו נשבר בסופו, ואין בינו לבין התקיעה ולא כלום, אלא בשיעור גרידא, דתקיעה הוא קול ארוך ושברים כל שבר הוא קול קצר מתקיעה וכמו התרועה שכל יבבא ממנה הוא קול פשוט אלא שקולותיה הם קצרים ביותר ומופסקים, ושברים הם יבבות ארוכות יותר מתרועה אלא שלשיעור תקיעה לא הגיעו. וכן כתב הרמב"ן דשברים הם יבבות ארוכות. ונמצא לפ"ז, דאין שום חילוק באיכות הקול בין כל יבבא מתרועה ושבר ותקיעה, אלא בשיעור גרידא הם מחולקים. וע"כ שפיר כתבו, דאם מאריך על כל שבר כשיעור תקיעה נעשה תקיעה ופסול.

שוב ראיתי בריטב"א שביאר כן וז"ל:

ונראין דברים שהשבר קטן מתקיעה דאי לא הוי תקיעה ואין לומר שאין הפרש בין תקיעה לשבר באריכות הקול אלא בשינויו זה אינו שהתקיעה קול פשוט בלא שבירה וכל שבר בעצמו אינו נעשה לשברים שא"כ חזר יבבות וע"כ שבר ותקיעה קול פשוט ואין בהם כדי שינוי בנגון אלא באריכות הקול. עכ"ל.

ולפ"ז צריך ליזהר כשעושין שברים, שכל שבר ושבר עצמו לא ישברו אותו, ודלא כיש תוקעין שכל שבר עושין בו טו בסופו, דהיינו שתוקעים טו-או-טו ותנועת הטו האחרון אינו שבר אלא יבבא מתרועה, וכמש"כ הריטב"א הנ"ל, ודינו כמתחיל להריע באמצע השברים, דהוי הפסק בסדר תש"ת וגם בסדר תשר"ת. אף שפסק בשו"ע סי' תק"ץ דלא הוי הפסק והשברים עלו לו, כדעת הראב"ן, הובא ברא"ש, - זהו בדיעבד, אבל לכתחילה

ודאי דאין להפסיק באמצע שברים. ועוד, דהרי דעת רבינו יואל, הובא במרדכי, דגם בדיעבד לא מהני והוי הפסק וחוזר לראש. והב"ח והט"ז ועוד אחרונים צדדו להחמיר כדבריו. וע"כ אין לשבר כל שבר, אלא לעשותו פשוט, דהיינו תנועת טוראו לבד. שוב שמעתי כן ממו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, שהי' מדקדק ע"ז מאד שלא לתקוע טו-או-טו.

סוכה

א

סוכה ד' ב': סוכה שחמתה מרובה מצלתה פסולה. ופרש"י:
המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ועל שם הסכך קרויה סוכה. עכ"ל. לכאורה קשה, ל"ל לטעמא דמיעוט הצל בטל ברוב הלא בלא"ה כיון דאין סוכה אלא שיש לה צל וא"כ הלא בעינן כל השיעור סוכה של זע"ז טפחים שיהא צלתה מרובה, וא"כ אם חמתה מרובה אין כאן זע"ז טפחים צל אלא מעט.
ונראה, עפ"מ שכתבו התוס' לקמן בסמוך ד' ב' ע"ב, ד"ה "יש בה יותר מד"א אפי' למעלה מעשרים כשרה", וז"ל:
אי נמי קים להו לרבנן דאפי' בגובה אלף א"א שלא יהא כאן צל סכך פורתא אם היתה רחבה יותר מד"א. עכ"ל. הרי מבואר, דאף דאין סוכה אלא המביאה צל, מ"מ לא בעינן צל בכל השיעור סוכה, אלא דאפי' אם כל הסכך לא גרם להביא צל אלא משהו, כבר מקרי מחמת זה סוכה, דאין סכך אלא הסוכך ומגין מן החמה והרי הגין והביא משהו צל, וע"כ גם בחמתה מרובה מצלתה אי לאו טעמא דביטול הי' סגי במיעוט הצל להיות לה שם סוכה. וע"כ הוכרח רש"י לפרש הא דפסולה הוא מטעם דהמיעוט צל בטל ברוב חמה ולא מקרי צל כלל. אך כל זה ברוב חמה הוא דבטל הצל, אבל במיעוט צל כשר ברוב צל פסול לא בטל הצל, דאין צל מבטל צל, וע"כ בסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה אם יש בה יותר מד"א לא בטל מיעוט הצל סכך ברוב צל הדפנות.
ובזה יתורץ מה שהקשו הראשונים בהא דתנן לקמן במתני' ד' ט"ו: המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה אם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה, והקשו, נהי דפרוץ כעומד מותר מ"מ הא בעינן צלתה מרובה וא"כ ליבעי כאן צל סכך כשר מרובה מצל הפסול. עיין בר"ן ובמגיד משנה. ולפי הנ"ל, דבגרמת משהו צל כבר סגי להקרא שם סוכה אם אין מי שיבטל אותו, יתורץ שפיר, דשאני התם דהוו שניהם צל ואין צל מבטל צל, וע"כ סגי בשהסכך כשר כפסול.

ב

סוכה ד' ד': היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה תבן ובטלו הוי מיעוט וכ"ש עפר ובטלו. הראשונים פליגי בשיעור הביטול, אם סגי בביטול לז' הימים, דהיינו לכל זמן משך מצות סוכה, או דבעינן ביטול לעולם. והרא"ש הכריע כפרש"י, דסגי בביטול לז' הימים כל זמן מצות סוכה, וראייתו מהא דאיתא בעירובין ד' ע"ז, גבי כותל שבין ב' חצירות, אם בא למעטו משיעור גובה עשרה, דדבר שאינו ניטל בשבת ממעט, הרי להדיא דלא בעי ביטול לעולם אלא סגי בביטול לאותה שבת בלבד. ולכאורה מזה קושיא אלימתא על הסוברים דבעינן ביטול לעולם.

ונראה, דהא דסברי דבעינן ביטול לעולם, אין זה מטעם דלא מועיל ביטול לזמן. דלו יצוייר ביטול לזמן באמת, שבשעתו יהיה ביטול, אף הם מודים דמועיל הביטול. אלא דסברי, דכל זמן שלא ביטלו בפיו לעולם, אף בשעתו לא מקרי ביטול, דכל שעה יחזור מביטולו, כיון דסוף סוף עתיד לחזור מביטולו ולהתבטל לאחר זמן, לפיכך אף עתה אינו מסיח דעתו ממנו ואין כאן ביטול אפי' לזמן. משא"כ בדבר שאינו ניטל בשבת מחמת מוקצה, דהוי ביטול הכרחי, ואינו תלוי בדעתו ורצונו, אלא מעצמו הוי ביטול מחמת איסור נטילתו, ונמצא שבשעתו הוי ביטול לזמן באמת, וע"ס שפיר הוי ביטול ומועיל למעט הכותל משיעור מחיצה.

ג

במ"ב סי' תרכ"ח בבה"ל שם מביא בשם מי שמסתפק, בסוכה ע"ג סוכה, דעליונה כשרה, אי מותר לבנותה למעלה מעשרים מן הארץ, כיון שהיא תוך כ' מגגה של תחתונה. עיי"ש דהוא פשיט זאת מסברא להיתירא.

ותמוה, דהרי זה גמרא מפורשת כאן דסוכה שהיא למעלה מעשרים מועיל למעטה בתבן ועפר וכשרה, אף שהמחיצות גבוהות מן הארץ יותר מעשרים והוי בנין קבע ואפ"ה כשרה, וע"כ הטעם משום שכל שמיעטה רואין את המיעוט כקרקע גמור וחושבין את המחיצות מקרקעיתה של סוכה ולמעלה, ונמצא שאין המחיצות גבוהות כ' מקרקעיתה של הסוכה. עיין במאירי שביאר זה והביא שם, שהרי"ף בתחילה הניח מלכתוב סוגיא זאת בהלכותיו, מטעם שהיה סובר שאינה אליבא דהלכתא, לדעת רבא דקיימ"ל כוותיה, שטעם פסול סוכה למעלה מכ' הוא משום דבעינן ראוי לבנין עראי, ואח"כ חזר הרי"ף והגיהו ויסדו בהלכותיו מטעם הנ"ל. יעו"ש.

ד

שם: היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא באמצעיתה אם יש משפת איצטבא ולכותל ד' אמות פסולה פחות מכאן כשרה דאמרינן דופן עקומה. וברא"ש הביא בשם הרי"ץ גיאות, דדוקא באיצטבא שאינה גבוהה עשרה טפחים, אבל באיצטבא גבוהה עשרה לא אמרינן דופן עקומה, דרשות אחרת היא. והרא"ש פליג ע"ז וסובר, דגם ברשות אחרת אמרינן דופן עקומה, דלא איכפת לן מה שהיא רשות אחרת, כיון דע"י דופן עקומה המחיצות עולות לרשות ההוא ונמצא שיש להאיצטבא מחיצות. וכן בהא דבנה בה עמוד גבוה עשרה ויש בו הכשר סוכה, דמסיק הגמ' דלא אמרינן גוד אסיק, משום דבעינן בסוכה מחיצות הניכרות ולא מהני בה גוד אסיק, הביא ג"כ הרא"ש בשם הרי"ץ גיאות, דאף שעומד העמוד בתוך ד' אמות של דפנות ג"כ פסולה ולא אמרינן דופן עקומה, מטעם דהעמוד הוי רשות בפ"ע, כנ"ל. והרא"ש לשיטתו הנ"ל חולק גם בזה וסובר, דדוקא כשהעמוד רחוק מהדפנות ד"א, אבל בתוך ד"א אמרינן דופן עקומה גם בזה וכשרה.

ולענ"ד לכאורה צ"ע בזה, לפ"מ דאיתא לקמן ד' ז'. אמר רבה וכן לשבת מגו דהויא דופן לסוכה הויא דופן לשבת, הרי מוכח מזה דבסוכה, לבד דינא דדפנות הנאמר בסוכה, איכא בה נמי דינא דרשות היחיד, כמו בית דירה, דבעינן תשבו כעין תדורו, ואם יצוייר אופן סוכה כזאת שלא יהא לה דין רשות היחיד, אף שיש לה כל דינא דדפנות, תהי' פסולה, דאם לא נימא כן, איך למידין דמהני דופן סוכה לדין דופן שבת לעשותו רשות היחיד, הא לא בעינן כלל בסוכה דינא דרשות היחיד, וע"כ מוכח מזה דבסוכה צריך נמי לדינא דרשות היחיד, ומדמהני בזה שתי דפנות כהלכתן ושלישית אפי' טפח, ע"כ מוכח דזה מהני נמי לדופן שבת לעשותו רשות היחיד, ולפ"ז לכאורה צ"ע, בהא דבנה בה עמוד גבוה עשרה, איך כתב הרא"ש דאם הוא בתוך ד"א לדפנות דאמרינן דופן עקומה, נהי דסבר דאמרינן דופן עקומה אפי' ברשות אחרת, מ"מ הרי כאן אותו העמוד יש לו כבר מחיצות, דהרי אמרינן גוד אסיק, ורק לענין דין דופן סוכה הוא דלא מהני משום דאינן מחיצות הניכרות, אבל לענין דינא דרשות שפיר מהנות, וא"כ איך תתכשר הסוכה ע"י הדפנות החיצונות, כיון דבעינן בסוכה דינא דרשות היחיד, וא"כ נמצא דמחיצות הפנימיות הוא דעושות אותה לרשות היחיד, וא"כ לא תוכל שוב להתכשר ע"י המחיצות החיצונות, כיון דמחיצות הפנימיות מפסיקות ביניהן להסוכה. ואין לומר דב' המחיצות מצטרפות להדדי ונעשו שתיהן דופן אחד, דהרי איתא בעירובין ד' כ"ה, גבי קרפף שלא הוקף לדירה, דאם בנה מחיצה שניה לפנים ממחיצה הראשונה לבטלה לעשותה כמי שהוקפה לדירה, דאם אין ביניהם ג' טפחים לא מהני לבטלה, דהוו שתיהן חדא מחיצתא

ע"י לבוד, אבל אם יש ביניהן ג' אז לא מצטרפות להדדי ושפיר מהניא לבטל הראשונה, וא"כ כאן, דהדפנות רחוקות מהעמוד קרוב לד"א ודאי דאין מצטרפות.

אך נראה דשאני הכא כיון דע"י דופן עקומה עולות המחיצות החיצונות עד כנגד העמוד, א"כ נמצא דהשתא ב' המחיצות הן סמוכות להדדי, ושפיר אמרינן בהו לבוד לצרף שתיהן להיות מחיצה אחת. ולפ"ז יוצא לנו לענין דינא, לענין דין הנ"ל, בקרפף שלא הוקף לדירה ואח"כ בנה מחיצה שני' לפנים ממחיצה הראשונה לבטלה, כנ"ל, והיה ביניהם יותר מג' טפחים, אלא שעשה סוכה מחוץ למחיצה החיצונה והסכך הי' נמשך עד מחיצה הפנימית, והמחיצה החיצונה היתה פסולה לסוכה, כגון שלא היתה ניכרת אלא ע"י גוד אסיק, באופן הנ"ל, דאם אין ביניהם ד"א, דאמרינן דופן עקומה, אז לא תועיל המחיצה הפנימית לבטל הראשונה לעשותה כמי שהוקפה לדירה, כיון דאמרינן דופן עקומה א"כ נתקרבו ב' המחיצות ביחד וחשובות חדא מחיצתא. וזה דוקא כשבנה מחיצה הפנימית בתוך החג, כשכבר היתה הסוכה בנויה כאן, דתיכף ומיד כשבנה המחיצה הפנימית חל עליה דין דופן עקומה.

ולפי הנ"ל נמצא לענין דינא, בסוכה שיש לה ב' מחיצות מחיצה לפנים ממחיצה והפנימית היתה גזולה שפסולה לסוכה, אז אם אין ביניהם ד"א אמרינן דופן עקומה וכשרה ע"י המחיצה החיצונה, אבל אם יש ביניהם יותר מד"א, אף שהסכך מגיע עד המחיצה החיצונה, פסולה, משום שהמחיצה הפנימית מפסקת בין דופן החיצונה להסכך שבתוכה.

ה

סוכה ד' ז': סוכה שיש לה ב' דפנות כהלכתן עושה לו טפח שוחק ומעמידו בפחות מג' טפחים סמוך לדופן סוכה העשויה כמבוי עושה לו פס ד' ומשהו ומעמידו בפחות מג' סמוך לדופן א"ר וצריכא נמי צורת הפתח.

דעת מקצת הראשונים, דדוקא בשתים כהלכתן, דסגי לי' בטפח שוחק, הוא דבעינן צורת הפתח:

אבל בסוכה העשויה כמבוי, כיון דבעינן בה פס ד', דופן גמור הוא ותו לא בעינן בה צורת הפתח. אך דעת הרמב"ם בפ"ד מה' סוכה, דגם בסוכה העשויה כמבוי ג"כ בעינן צורת הפתח. וכן כתב המ"מ בשם הגאונים. והרא"ש דקדק דגם הרי"ף סובר כן, מהא דהשמיט הא דאמר רבה וכן לשבת מגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת, וע"כ היינו טעמא משום דפסק כלישנא דרבא דצריכה נמי צורת הפתח, וע"כ תו לא צריך בשבת לטעמא דמגו דהוי דופן לסוכה וכו', דבלא"ה מועיל זה לענין שבת, כיון דאיכא ג' מחיצות

מעלייתא ע"י הצורת הפתח. וטעם זה צריכין נמי לומר על הרמב"ם, שגם הוא השמיט הך מימרא דרבה מגו דהוי דופן לענין סוכה וכו'. ונראה בדעת הרמב"ם, דהא דבעינן בסוכה צורת הפתח הוי מדאורייתא, דאם נימא דאינו אלא מדרבנן, אכתי תקשה למה השמיט מימרא דרבה, דאכתי נפ"מ לענין דאורייתא, אם עשה סוכה הנ"ל בלי צורת הפתח והוציא בשבת מרשות הרבים לתוכה, דיתחייב משום הוצאה בשבת מרשות לרשות קרבן וסקילה, משום מגו דהוי דופן לסוכה מדאורייתא הוי נמי דופן לשבת והוי רשות היחיד גמור. וע"כ מוכח מזה, דהא דבעינן בסוכה צורת הפתח הוי מדאורייתא. ומסתמא גם דעת הרי"ף כן. ומהשתא באמת צריך ביאור, מאין נלמד זה הדין, דצריך צורת הפתח בסוכה, הרי בההלכתא לא נאמר אלא דסגי בטפח שוחק.

ונראה, לפי הנתבאר לעיל, דבסוכה, לבד דינא דדפנות הנאמר בסוכה, הנלמד מקרא דבסוכת וכו', איכא בה נמי דינא דרשות היחיד, שצריך שתהי' רשות היחיד בפ"ע כמו בית דירה, דבעינן תשבו כעין תדורו, שתהי' ראויה לדירה, - וע"כ, אף דלענין דינא דדפנות אתי הלכתא וגרעה לדופן שלישית ואוקמה אטפח, כל זה לענין דינא דדפנות, אבל מ"מ בעינן בה נמי צורת הפתח להשלים דינא דרשות היחיד ולעשותה מחיצה גמורה כדין רשות היחיד דבעינן בה היקף ג' מחיצות. וע"כ סברי הרי"ף והגאונים, דגם בסוכה העשויה כמבוי בעינן בה צורת הפתח, כדי להשלים בה דינא דרשות היחיד, אף שיש בה ג' מחיצות גמורות, מ"מ כיון שהיא מפולשת הרי אין לה דין רשות היחיד עד שיבטל הפילוש ע"י צורת הפתח.

ולפ"ז יוצא לנו נפ"מ לדינא, לענין עצי אשרה, לפ"מ שכתב הרמב"ם, בפי"ז מה' שבת הי"ב, דקורה של אשרה פסולה משום דרוחב הקורה צריכה שיעור ועצי אשרה כתותי מיכתת שיעוריה ולחי של אשרה כשרה משום דאין לרוחב הלחי ועוביה שיעור ואף דגם לחי יש לו שיעור בגובה, דאין מחיצה פחותה מעשרה גובה, וכמו שהשיג הראב"ד, - כבר ביאר מרן הגר"ח הלוי מבריסק ז"ל בחיבורו, דהא דמחיצות צריך עשרה גובה אין זה דין בגוף המחיצות, אלא בהמקום, דהמקום עד גובה עשרה צריך להיות מוקף מחיצות, אבל גוף המחיצות אין להם שיעור בגובה, וע"כ לא שייך בזה כתותי מיכתת שיעוריה. אך כל זה לענין דינא דרשויות, אבל לענין סוכה הרי ודאי דבעינן חפצא של דפנות, ושיעורא דעשרה הוא בגוף המחיצות. ונמצא לענין סוכה חלוק בזה דפנות הסוכה מצורת הפתח של סוכה. דדפנות הסוכה אם הם מעצי אשרה פסולות, כיון דשיעורא דעשרה הוא בגוף הדפנות אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה:

משא"כ לענין צורת הפתח של סוכה, דנתבאר דאינו משום דינא דדפנות אלא משום דינא דרשויות, להשלים דינא דרשות היחיד בסוכה, שפיר כשר הוא גם מעצי אשרה, דשיעורא דעשרה בזה אינו בגוף הצורת הפתח, אלא בהמקום, רשות הסוכה.

ולפ"ד נמצא דבסוכה העשויה כמבוי, גם אם יש לה ג' דפנות גמורות, ג"כ בעינן בה צורת הפתח כדי להשלים בה דינא דרשות היחיד. אך הר"ן כתב לדעת הרמב"ם, דדוקא כשאין לה דופן שלישית גמורה, אלא פס ד' ומשהו, שהכשירוה ע"י לבוד, בזה הוא דהצריך הרמב"ם צורת הפתח, משא"כ אם יש לה ג' דפנות גמורות, אז לא צריך בה צורת הפתח. ומזה סתירה לדבריו הנ"ל.

אך באמת דכל דברינו הנ"ל אינו אלא להסוברים דג' מחיצות הוי רשות היחיד לענין שבת, וזוהי שיטת כל הראשונים, אבל להרמב"ם הרי דעתו בפי"ד מה' שבת דד' מחיצות בעינן לשוויא רשה"י דאורייתא, וא"כ לדידי' א"א כלל לומר דהא דבעינן צורת הפתח בסוכה הוא כדי להשלים דינא דרשוה"י, דהא אכתי אין כאן אלא ג' מחיצות, וע"כ דהוא משום דין דופן בסוכה.

אמנם גם בעיקר דברינו הנ"ל עדיין יש להקשות, דלפ"ד, דצורת הפתח בסוכה הוא כדי לעשותה רשוה"י, א"כ בסוכה העשוי' כמבוי אין זה אלא בסוכה גדולה, דהפרוץ מרובה על העומד, אבל בסוכה קטנה הרי בלא"ה הוי רשוה"י, דהא העומד מרובה על הפרוץ, וא"כ אכתי קשה, בסוכה קטנה העשוי' כמבוי למה צריך צורת הפתח, וע"כ צ"ל דהוא משום דין דופן סוכה. ובמאירי מצאתי דהוא מדרבנן וכן כתב הב"ח.

1

המנ"ח במצוה שכ"ה מסתפק, בסכך של עצי אשרה, אם פסולו בד' טפחים, ככל סכך פסול, או דכיון דלשרפה קאי נידון כאויר ופוסל בג' טפחים.

ולענ"ד אין בזה שום ספק. דהרי מהרמב"ם והראב"ד הנ"ל, גבי לחי וקורה של אשרה, מבואר, דדוקא בדבר הצריך שיעור אמרינן כתותי מיכתת שיעורי' ומבטל מיני' הדין שיעור, אבל עיקר הדבר לעולם נידון כאיתי' בעין, וכן כתב מפורש הר"ן בפ"ב דגיטין גבי כתבו הגט על איסורי הנאה, יעו"ש, וא"כ לפ"ז ודאי דאינו נידון כאויר אלא כסכך פסול.

עוד כתב שם המנ"ח, דבסכך של עצי אשרה לא אמרינן דופן עקומה להכשיר עד ד"א. דהרי הטעם ההכשר של דופן עקומה הוא משום דאמרינן דהסכך עצמו נעשה דופן, וכאן, לענין עצי אשרה, לא מהני זה, דהרי גם דופן פסול מעצי אשרה מטעם דכתותי מיכתת שיעורי'.

ולענ"ד אינו מובן. דהא דדופן מעצי אשרה פסול, ודאי דאינו אלא עד עשרה, דהיינו עד שיעורא דדופן, דאמרינן דמיכתת שיעורי:
משא"כ אם הדופן עד עשרה גובה הוא מעצים כשרים אלא דלמעלה מעשרה הוסיף קצת דופן מעצי אשרה, לא איכפת לן בזה מה דמיכתת שיעורי' למעלה מעשרה, כיון דכבר יש שיעור דופן עד עשרה מעצים כשרים, וא"כ ודאי דגם בסכך עצי אשרה אמרינן דופן עקומה, דהסכך עצמו נעשה דופן, וכשר בכה"ג דיש למטה שיעור דופן מעצים כשרים.

ז

בדין דופן עקומה כתב הר"ן, דדוקא כשהדפנות מגיעות לסכך, אבל אם אין הדפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה. ובתשו' הגרעק"א סי' י"ב ביאר דעת הר"ן, דסבר, דלא אמרינן גוד אסיק ודופן עקומה ביחד, דלא אמרינן ב' הלכתות ביחד כל היכא שא"א לדון על אחד אלא מכח אידך, כגון הכא, שא"א לדון על דופן עקומה רק אחר שדנת גוד אסיק, ושהר"ן לשיטתי' אזיל, שכתב כן לקמן בד' י"ט, גבי פלוגתא אי אמרינן לבוד באמצע, דלמ"ד אין לבוד באמצע, אם מיעט האויר מצד הדופן, שהוסיף שם סכך כשר, לא אמרינן דופן עקומה כדי לדון על האויר כדין לבוד מן הצד, דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כהדדי. ומפני זה תמה על מה שכתב בשו"ע סי' תר"ל סעי' ט', דאם אין הדפנות מגיעות לסכך וגם אינם מכוונות תחת הסכך, אם הם בתוך ג' כנגד הסכך אמרינן גוד אסיק ולבוד ביחד, והא לפ"ד הר"ן הנ"ל אינו כן, דהא א"א להתחיל לדון לבוד עד שנדון תחלה גוד אסיק, ולדברי הר"ן הנ"ל הרי לא אמרינן בכה"ג ב' הלכתות ביחד. יעו"ש בדבריו.
ולענ"ד, מה שהסביר בדברי הר"ן דלא אמרינן ב' הלכתות ביחד בגוונא הנ"ל וזהו הטעם מה דלא אמרינן דופן עקומה כשאין הדפנות מגיעות לסכך, אינו נכון כלל. דהרי להדיא משמע מדברי הר"ן, דטעמו הוא בפשיטות, דכיון דדופן עקומה הוא משום דנעשה הסכך פסול מכלל הדופן ורואין כאלו הכותל נעקם והגיע עד הסכך הכשר, א"כ ע"כ דלא שייך זה אלא כשהדפנות מגיעות להסכך, משא"כ אם הדפנות אינן מגיעין לסכך, לא שייך לומר שהסכך נחשב מכלל הדופן, כיון שאינו מחובר כלל להדופן ויש הפסק ביניהן, ואף אי אמרינן גוד אסיק אין זה אלא לענין דינא דרואין המחיצות כאילו הן עולות למעלה, אבל סוף סוף הרי במציאותם הסכך והדפנות אינן מחוברין ביחד ולא שייך לעשות בזה הסכך לדופן. וכן הוא משמעות דברי הב"ח והמג"א בסי' תרל"ב. ומה שכתב הר"ן לענין לבוד באמצע דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד ביחד, אין זה מטעם דלא אמרינן ב' הלכתות ביחד בכה"ג בכל מקום, אלא כוונתו דלא נאמרה ההלכתא דדופן

עקומה אלא דוקא אם על ידה תיכף נכשרה הסוכה, משא"כ בכה"ג דיש אויר באמצע שהסוכה פסולה, לא נאמרה בזה ההלכה דדופן עקומה, משום דגם אחרי שנגיד דופן עקומה עוד לא נכשרה הסוכה עי"ז לבד עד שתצא מזה תוצאה שהאויר יתהפך לדין לבוד מן הצד, ובכה"ג לא נאמרה זאת ההלכה. אבל בשאר ההלכתות, כגון לבוד וגוד אסיק, שפיר אמרינן שניהן ביחד אף שאין לדון על אחת אלא מכח האחרת. וכן בלבוד באמצע ודופן עקומה, אילו נאמרה ההלכתא דדופן עקומה גם בכה"ג, שפיר הוי אמרינן לבוד אף שאינה באה אלא מכח דופן עקומה. וכן בדופן עקומה וגוד אסיק, אילו היה שייך דופן עקומה גם כשאין הדפנות מגיעות לסכך, אז שפיר הוי אמרינן דופן עקומה ע"י גוד אסיק. ומעתה פסק השו"ע הנ"ל בא הכל על נכון.

ח

סוכה ד' ז': א"ר סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי כשרה וא"ר סיכך ע"ג פסי ביראות כשרה משום דאמרינן מגו דהוי דופן לשבת הוי נמי דופן לסוכה.

לענ"ד אינו מובן איך למידין דופן סוכה מדופן שבת ומה מהני בזה מגו, הא סוכה ושבת חלוקין הן לגמרי זמ"ז, דבסוכה הרי בעינן דפנות ממש ולא מהני אפי' צורת הפתח, משא"כ לענין דינא דרשויות בשבת לא בעינן מחיצות ממש, רק שיהי' המקום מוקף למנוע בו רגל רבים, וע"כ גם אם עשה כל היקיפו ע"י צורת הפתח מהני לעשותו רשות היחיד. וכן כתבו ג"כ התוס' לעיל ד' ד', גבי סוכה שאין תוכה עשרה וחקק בה להשלימה לעשרה, דגבי סוכה צריך שלא יהי' בין שפת החקק ולכותל ג' טפחים כדי לעשותן מחיצות גמורות, אבל גבי שבת לא צריך זה, אלא אפי' יש הרבה בין שפת החקק ולכותל ג"כ מהני לעשותו רשות היחיד, דאין צריך אלא למנוע בו רגל רבים. וא"כ, בסיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי, לפי פי' רש"י והרא"ש דמיירי במבוי מפולש עם ב' מחיצות, איך מהני זה לענין סוכה דאורייתא, הא שאני שבת דאין צריך בה אלא מקום מוקף, וע"כ שפיר מהני זה לעשות המקום מוקף כדין רשות היחיד, משא"כ לענין סוכה דצריך בה דין דפנות ממש, שיהא לה ג' מחיצות, איך מהני בה זה. וכן בפסי ביראות לא מצינו אלא דנחשב מוקף לענין שבת, אבל מנלן דנחשב מחמת זה כמחיצות ממש לענין סוכה. וצ"ע.

ט

סוכה ד' ח': ב' סוכות של יוצרים זו לפנים מזו הפנימית אינה סוכה וכו'. ופרש"י: אם בא לישב בתוכה בחג לשם סוכה אינה סוכה דלא מינכרא מלתא דלשם סוכה הוא דר בו דהא כל ימות השנה דייר התם ורוב תשמישו וסעודתו ושנתו שם. עכ"ל. הנה, מדלא פירש כהר"ן, דהפנימית אינה סוכה משום דאינה עשוי' לצל אלא לדירה, משמע

דסבר דבאמת היא עשויה לצל, אלא דאפ"ה היא פסולה, משום דלא ניכר שיושב בה לשם סוכה. וכן מצאתי במג"א סי' תרל"ה שפירש כן דבריו. ונמצא לפ"ז, בסוכה שעשאה לשם חג, אם גר בה אח"כ כל השנה פסולה אח"כ לסוכה, משום דלא ניכר שיושב בה לשם סוכה ולא מקרי אח"כ סוכה. וכן העתיק המ"ב להלכה בסי' תרל"ו.

אלא שהביא שם בשם ה"בכורי יעקב", דלא מהני בזה מה שיגלה ויסיר הגג מעל הסכך, אלא צריך להגביה הסכך ולחזור ולהניחו לשם סוכה. ולענ"ד אינו מובן, למה לא תועיל בזה הסרת הגג לבד. דהרי מה שדר בה כל השנה אין זה מקרי שדר בהסוכה, דהרי כל השנה היה עלי' גג מקורה, ונמצא שהיה דר בדירת קבע, ועתה שהסיר הגג נסתר בזה הדירת קבע ועשאה לדירת עראי, והוי כדירה חדשה, וא"כ שפיר ניכר השתא שיושב בה לשם סוכה.

וכן יש לתמוה על מה שכתב השע"ת בסי' תרכ"ו להקשות על הפר"ח שכתב, בחדרים מקורים עם מזוזה ובסוכות פותחים הקירוי ומסככים בסכך ואחר הסוכות חוזרים ומקרים בקירוי והמזוזה כדקאי קאי, דיש בה משום תעשה ולא מן העשוי, וצריך ליקח המזוזה ולחזור ולקבעה מחדש ולברך עלי':

והקשה ע"ז השע"ת, דאף דסוכה פטורה ממזוזה, דהוי דירת עראי, מ"מ הכא שאני, דשפיר חייבת במזוזה אף בחג, מאחר שכל השנה היא דירת קבע, ולענ"ד הדבר פשוט, דמה שדר בה כל השנה תחת תקרת הבית לא יועיל זה לעשותה עתה דירת קבע, אחר שכבר הסיר התקרה ממנה, כיון דעתה נתבטלה ממנה הדירת קבע ועשאה לדירת עראי, והוי כדירה חדשה, כנ"ל, ודאי דהשתא פטורה היא ממזוזה ככל סוכה. ובעיקר דברי הפר"ח יעויין בחידושי בהלכות מזוזה אות ט' מה שכתבתי בזה.

ו

סוכה ד' ט': סוכה ישנה בית הלל מכשירים. ובירושלמי תני:

וצריך לחדש בה דבר. וכן פסק בשו"ע. וכתב הח"א, והעתיקו המ"ב להלכה בסי' תרל"ו, דסוכה העומדת משנה לשנה, אף דמתחלה עשאה לשם חג, כיון שעבר החג בטלה העשי' וצריך שוב לחדש בה דבר לשם חג, וכמש"כ המג"א בסי' תרל"ח לענין איסור עצי סוכה, דאינה אסורה עד שישב בה בחג, אע"ג דכבר ישב בה בשנה שעברה מ"מ כשעבר החג בטלה קדושתה.

ולענ"ד דבריו תמוהים. דמה שכתב המג"א דאין הסוכה אסורה מחמת שנה שעברה, אין זה מטעם דבטלה גוף עשיית הסוכה, אלא מטעם דאיסור עצי סוכה לא תליא בגוף

הסוכה אלא בקיום המצוה של סוכה, וע"כ אין איסורה אלא כל זמן משך מצותה, דהיינו בחג, אבל כשעבר החג דבטלה המצוה בטלה גם קדושתה ואיסורה:
משא"כ לענין דינים שבגוף עשיית הסוכה, כגון דין זה שצריך עשייתה לכתחילה לשם מצות סוכה, ודאי דאם מתחילה עשאה לשם חג, דשוב לא בטלה עשייתה ממנה לעולם, אף אם עומדת משנה לשנה, ואין צריך לחדש בה שום דבר.

יא

שם: מניין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לד' כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל על הסוכה. במ"ב סי' תרל"ח בבה"ל הביא בשם "מור וקציעה", דאם ישב בסוכה אחר שקידש היום, דלא איתסרא כולא יומא אלא לשעה שישב בה בלבד, דהא אכתי לא הוי איתקצאי לבין השמשות ולא איתקצאי לכולא יומא, ולכי נפק ממנה תשתרי.
הנה, מה שכתב בפשיטות דאיסור עצי סוכה תלוי באיתקצאי לבין השמשות ואם לא איתסר בין השמשות שוב לא איתסר כולא יומא, לענ"ד אינו נראה כן. דנהי דלענין נויי סוכה מבואר בביצה ד' ל' דתליא באיתקצאי בבין השמשות, זהו רק בנויי סוכה דאיסורם משום מוקצה, דהוקצו למצותן, ודין מוקצה הרי תלוי באיתקצאי בין השמשות, משא"כ לענין סוכה עצמה דאיסורה מן התורה, דכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל על הסוכה, הדבר ברור דלא שייך זה כלל לדין איתקצאי בין השמשות, ותיכף מעת שישב בה חל עלי' מיד שם שמים לאוסרה בהנאה משום קיום מצותה.

יב

שם: חג הסוכות תעשה לך למעוטי גזולה. הקשו התוס':
ל"ל קרא למעט גזולה תיפ"ל דסוכה גזולה פסולה מטעם מצוה הבאה בעבירה כדפסלינן לקמן ד' ל' אתרוג הגזול ביו"ט שני.
לכאורה הי' אפשר לתרץ, לפ"מ שכתבו המאירי והראב"ד לקמן ד' ל', בסוגיא דאוונכרי, דאם בשעת לקיחת האתרוג היו תולין ברוב שאינו גזול ואח"כ נתברר שהי' גזול, דשפיר יצא ידי המצוה ולא הוי מצוה הבאה בעבירה, כיון דבשעתו לא הי' כאן עבירה:
ורק לענין יו"ט ראשון, דבעינן שלכם, אינו יוצא, כיון דנתברר שלא הי' שלו. וא"כ לפ"ז שפיר צריך למעט סוכה גזולה ולא סגי בטעם מצוה הבאה בעבירה, דנפ"מ טובא בזה לענין גוונא הנ"ל, היכא דסבור שהסוכה היא שלו, שהיו תולין ברוב, כנ"ל, ואחרי שגמר סעודתו בליל א' של סוכות נתברר לו דהסוכה היא גזולה, דמשום מצוה הבאה בעבירה

אין כאן, - דאפ"ה לא יצא יד"ח וצריך לחזור ולאכול בסוכה כשרה, כיון דנתברר השתא דהיתה גזולה וגזולה הרי נתמעט מקרא דפסולה.

אך אפשר, דהא דנתמעט סוכה גזולה, הוא ג"כ דוקא היכא דנעשה בה עבירה של גזל, משא"כ בגוונא הנ"ל, דלא הי' בה שום עבירה של גזל, אפשר דשפיר יוצא בה יד"ח אף שהיא אינה שלו.

והמנ"ח במצוה שכ"ה תירץ, דאיצטריך למעוטי גזולה באופן זה, היכא דהעמיד דופן גזול פחות מג' טפחים סמוך לדופן הסוכה העשויה כמין גאם, ושאר הדופן עשה משלו, דהשתא משום מצוה הבאה בעבירה ליכא, לפמש"כ התוס' בר"פ לולב הגזול דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה אלא אם ע"י העבירה נעשית המצוה, דהיינו דהעבירה מסייעה להמצוה, וכאן הרי העבירה לא מסייעת להמצוה, דדל הסכך פסול מהכא ג"כ היתה הסוכה כשרה ע"י דאמרינן לבוד בכל פחות מג' טפחים, ונמצא שהעבירה לא סייעה בהמצוה, משא"כ השתא, דנתמעט גזולה, הסוכה פסולה, כיון דהשתא דאיכא דבר המפסיק באויר, הרי לא אמרינן לבוד, והכשירה ע"י הדופן הוא, ע"כ פסולה.

ולענ"ד אינו מובן. דמה שכתבו התוס' דאם אין העבירה מסייעה להמצוה לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, היינו דוקא דגם לפי המצב של השתא אינה מסייעה כלום להמצוה, כגון בלולב של אשרה, שכתבו התוס' דהעבירה הקודמת לא סייעה כלום להמצוה:

משא"כ בנ"ד, נהי דאילו לא הי' כאן כלל הפחות מג"ט דופן הגזול ג"כ היתה הסוכה כשרה, ע"י לבוד, מ"מ סוף סוף הרי השתא הסוכה אינה יכולה להתכשר ע"י לבוד, דהרי הדופן הגזול מפסיק באויר, וא"כ נמצא דלפי המצב של השתא באמת העבירה מסייעת להמצוה להכשירה ע"י דופן הגזול. ולא שייך כלל לומר דאילו לא הי' הדופן ג"כ היתה הסוכה כשרה ע"י האויר, משום דאז היתה נחשבת לסוכה אחרת העשויה ע"י דופן לבוד:

משא"כ השתא הרי אין כאן דופן לבוד רק דופן אחר ממשי, וא"כ סוכה זו הרי נכשרת ע"י דופן גזול, והוי ממש מצוה הבאה ע"י סיוע העבירה. וזה ברור.

עוד תירץ שם המנ"ח, דנפ"מ במה שנתמעט סוכה גזולה, לענין סוכה שתחת סוכה והסכך העליון גזול, לשיטת קצת הראשונים דבסכך פסול ליכא פסול דשני סככים, וגם פסול דסכך כשר שתחת סכך פסול ליכא, לשיטת הגאונים המובא בתוס' ד' י': כל היכא דהסכך התחתון צלתו מרובה מחמתו מעצמו ולא צריך להכשירו של העליון, והשתא אי לאו מיעוטא דסוכה גזולה, מטעם מצוה הבאה בעבירה לחוד היתה הסוכה

התחתונה פסולה מטעם שני סככים, דהסכך העליון לא מקרי סכך פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה, כיון שיש לו סוכה התחתונה ולא צריך למצותה של העליונה, נמצא דאין העבירה מסייעה להמצוה ואין המצוה נעשית ע"י העבירה, משא"כ השתא דנתמעט סוכה גזולה מקרא, נמצא דהסכך הוי סכך פסול, וממילא דהסוכה התחתונה כשרה, דאין כאן שני סככים כשרים, דהסכך העליון פסול הוא.

ולענ"ד נראה, דהטעם מה דבעינן ב' סככים כשרים ובסכך פסול ליכא הפסול דשני סככים, הוא משום דפסקי הלכתא כשמואל, דלא מיפסיל בסוכה שתחת סוכה אלא א"כ שגם הסוכה העליונה גבוהה עשרה וחזיא לדירה, דבעינן כהכשירה כך פסולה, וא"כ בעינן שגם הסכך העליון יהי' כשר לגמרי, ולפ"ז גם בלי מיעוטא דסוכה גזולה הי' ג"כ הסכך התחתון כשר, משום דהסכך העליון נהי דאין עליו שם פסול משום מצוה הבאה בעבירה לחוד, כנ"ל, מ"מ סוף סוף הרי אינו כשר למצות סוכה, וא"כ גם הסכך התחתון תו לא מיפסיל משום שני סככים, דבעינן כהכשרה כך פסולה, שהסכך העליון יהי' ראוי לצאת בו ידי מצות סוכה. וא"כ אכתי אין שום נפ"מ בזה במה דנתמעט סוכה גזולה מקרא.

יג

סוכה ד' ט': העושה סוכתו תחת האילן כאלו עשאה בתוך הבית א"ר לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה הא קמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר אר"פ בשחבטן וכו' ה"נ תנינא הדלה עלי' את הגפן וסיכך ע"ג פסולה ואם הי' סיכך הרבה מהן או שקצצן כשרה ה"ד אי בשלא חבטן הא קמצטרף סכך פסול אלא כשחבטן.

רש"י פירש:

בשחבטן היינו שהשפילן ועירבן עם סכך כשר והסכך כשר רבה על הפסול ומבטלו. אכן דעת הרמב"ם בפיהמ"ש ובחיבורו פ"ה מה' סוכה הי"ב, דאדרבה, כל שעירב סכך פסול עם סכך כשר ונעשה חד סכך, לא מהני בזה רוב סכך כשר לבטלו, דכיון דנעשה חד סכך נקרא שם פסול על כל הסכך [מה שפירש המ"מ בדעת הרמב"ם, דמפרש בשחבטן היינו שהפרידן זמ"ז, דאז שפיר מהני כשהסכך כשר רבה על הפסול, משום דהם ב' סככים נפרדים ולא נקרא שם פסול על כל הסכך כשר, - לענ"ד קשה, דא"כ למה השמיט הרמב"ם זה הדין דבהפרידן אינו מצטרף סכך פסול עם רוב סכך כשר, ואין בדבריו אפי' שום רמז לזה. ומש"כ המ"מ שזהו הדין שכתב הרמב"ם שם בהל' ט"ז:

סיכך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה אם הי' הכשר יותר על הפסול כשר, - אינו מובן, דהרי כתב מפורש דמיירי בסיכך בזה מצד זה אבל לא מיירי כלל בסיכך זה ע"ג זה. אלא ודאי האמת הוא כמש"כ הרמב"ם בעצמו בפיהמ"ש, וכמש"כ הכ"מ. ולפ"ז, גם בהפרידן זמ"ז ג"כ נחשב לחד סכך ולא מהני רוב סכך כשר], וזהו הדין דמצטרף סכך פסול עם סכך כשר לפוסלו. ובתירוץ הגמ' "בשחבטן", כתב הרמב"ם בפיהמ"ש, דהיינו בשקצצן. ואף דעדיין פסול הוא משום תעשה ולא מן העשוי, מ"מ אז מהני בזה רוב סכך כשר. עיין בכ"מ בביאור דבריו.

והנה, הא דשאני בזה הפסול דתעשה ולא מן העשוי מפסול מחובר ושאר פסולים בסכך, נראה, משום דמחובר ושאר הפסולים הם פסולים בגוף הסכך, וע"כ לא מהני בהו רוב כשר ושפיר מצטרף הפסול עם הכשר לפוסלו, כנ"ל:

משא"כ בפסול דתעשה ולא מן העשוי, דאין הפסול בגוף הסכך אלא בעשיית הסכך, ובעשייה יש כלל דרובו ככולו, וע"כ כיון דרוב הסכך נעשה לשם סוכה בהכשר די בזה ותו לא צריך עשייה גם על מיעוטו, ונמצא דכל הסכך הוי סכך כשר ואין כאן שום סכך פסול כלל.

יד

בדין סוכה ע"ג סוכה פסקו רוב הפוסקים כשמואל, דאין התחתונה פסולה עד שיהא ביניהם עשרה טפחים, דכהכשרה כך פסולה, וגם בעינן שהסוכה העליונה תהא ראוי' לדירה, וע"כ בעינן שתהא התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה, כדאיתא בסוכה ד' י'. ולפ"ז פשוט, דבעינן נמי שהסוכה העליונה יהא לה כל ההכשר סוכה, ואז הוא דמיפסלא התחתונה משום סוכה שתחת סוכה. וע"כ בעינן נמי שהעליונה יהא לה הכשר דפנות וגם שיהא לה שיעור סוכה ז' טפחים על ז' טפחים. וכן כתבו הפמ"ג וה"בכורי יעקב", העתיקם המ"ב להלכה בסי' תרכ"ח בשעה"צ.

ונראה להלכה, דגם בשאין בסוכה העליונה שיעור הכשר סוכה, ז' על ז' טפחים, רק ו' על ו' טפחים, ג"כ אין להכשיר הסוכה התחתונה. משום דהרי שיטת הרי"ף ורבינו ישעי' (הובא ברא"ש) היא, דמן התורה שיעורא דסוכה הוא ו' על ו' טפחים, דגברא באמתא יתיב, והא דצריך עוד טפח מקום שולחנו, דהיינו ז' על ז', אינו אלא מדרבנן, גזירה שמא ימשך אחר שולחנו. וא"כ נמצא דמדאורייתא סוכה כשרה היא גם בו' על ו'. וע"כ התחתונה פסולה משום סוכה שתחת סוכה.

טו

סוכה ד' י': ר"ח ורבה בר"ה איקלעו לבי ריש גלותא וכו' אמרו אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין מן הסוכה. ופרש"י:

שלוחי מצוה אנן להקביל פני ראש גולה דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל.

ובהגהות "מצפה איתן" הקשה ע"ז, דאמאי מיפטרו מסוכה, דהיא מצות עשה דאורייתא, מחמת מצות קבלת פני רבו ברגל, דהוי מצוה מדברי קבלה, הנלמד מקרא דלא חודש היום ולא שבת, ומדברי הר"ן בפ"ב דשבת מוכח דלא דחינן מצוה דאורייתא אפי' בשב ואל תעשה משום קיום מצוה דרבנן.

ולענ"ד נראה, דנהי דעיקר החיוב של קבלת פני רבו ברגל הוא מדברי סופרים, ומדאורייתא ליכא חיובא כלל, - מ"מ זהו רק לענין חיוב, אבל לענין קיום מצוה, ודאי דבעת קבלת פני רבו הוא מקיים מצוה דאורייתא של כיבוד רבו והדרת פני זקן, וא"כ שפיר מיפטר מחמת זה ממצות סוכה, דהא גם בעוסק במצוה קיומית לבד, אף שאינה חיובית, ג"כ אמרינן בי' עוסק במצוה פטור מן המצוה, כדאיתא להדיא לקמן בסוכה ד' כ"ו: כותבי ספרים תפילין וכו' פטורין מכל מצות שבתורה, משום עוסק במצוה, אף דהוי רק מצוה קיומית.

ובזה יתורץ מה שהקשה הצל"ח בברכות, דאמאי סתמו הפוסקים וכתבו דחתן פטור מק"ש ולא חילקו בין כבר קיים מצות פרי' ורבי' או לא, דהרי מדאורייתא אם כבר קיים מצות פ"ו שוב ליכא חיובא עלי' לישא אשה. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דנהי דאם כבר קיים פ"ו שוב ליכא חיובא עלי', מ"מ אם נושא אשה ודאי דמקיים בזה מצוה דאורייתא, ונמצא דהוי עוסק במצוה קיומית דאורייתא ופטור מכל המצות, כנ"ל.

טז

סוכה ד' י"ב: החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה משום תעשה ולא מן העשוי.

לעיל ד' י"א פרש"י, דהפסול הוא משום דהסכך נעשה מאיליו ובעינן תעשה ולא מן העשוי מאיליו.

אך הרמב"ם בפיהמ"ש כאן ובחיבורו פ"ה מסוכה ה"ט כתב, דהטעם הוא משום דבשעה שעימר את הגדיש לא עשאו לצל,

ונראה ביאורו, דסבר, דבאמת בסוכה לא בעינן כלל עשייה בגופו של סכך, דגם חטיטת הגדיש, דעושה מעשה בחלל הסוכה ועי"ז נעשה ממילא הסכך, ג"כ מקרי עשייה, ובכלל תעשה הוא. דדוקא בכתיבת הגט, דכתיב קרא "וכתב" ולא וחקק, נתמעט חק תוכות דלא מקרי כתיבה, אבל כאן גבי סוכה, דליכא קרא למעט, גם חק תוכות, כחטיטת

הגדיש, מקרי עשיית סוכה. אלא הפסול הוא משום דבעינן סוכה עשויה לצל, וכאן, נהי דחטיטת הגדיש מקרי עשיית סוכה, מ"מ לענין עשוי לצל לא מהני זה כיון דלא עשה שום מעשה בגופו של סכך, וגוף הסכך הי כבר מקודם ונעשה לשם גדיש ולא לצל, וע"כ פסול הוא, אף דהשתא מיחד אותו לצל סוכה לא מהני, משום תעשה ולא מן העשוי כבר בפסול.

יז

סוכה ד' י"ד: מסככין בנסרים דברי ר"י ר"מ אוסר משום גזירת תקרה. ובגמרא קאמר רב, דדוקא בנסרים שיש בהן ד' טפחים אוסר ר"מ, דרגילין לסכך בהן הבתים, אבל בנסרים שאין בהן ד' כשרה, משום דלא רגילי לעשות בהן תקרה ואין כאן משום גזירת תקרה.

ובהג"מ כתב והביאו הד"מ בסי' תרכ"ט), דכהיום אפי' בנסרים שאין בהן ד' אסור מדינא לסכך בהן, כיון דבזמן הזה רגילים לסכך בהן תקרות הבית שוב איכא בהם גזירת תקרה. וכעין זה כתב ג"כ הכלבו, הביאו הרמ"א להלכה בסי' הנ"ל, דבמקום שנהגו לקבוע מחצלאות בגגין כעין תקרה, אין מסככין בהן משום גזירת תקרה.

ולענ"ד אינו מובן. דהא ודאי כיון דבזמן חז"ל לא היו רגילין לסכך הבתים בנסרים שאין בהם ד' ובמהצלאות ולא גזרו אז עליהן גזירת תקרה, וא"כ נהי דהשתא נשתנו המנהגים ושפיר שייך בהם השתא גזירת תקרה, מ"מ אין בכחנו לחדש גזירות מעצמנו מה שלא תיקנום חז"ל. וע"כ, נהי דלכתחלה אין לסכך בהן, מטעם הנ"ל, אין זה אלא בתור מנהג, אבל לא מדינא, וא"כ ודאי דאין לפוסלם בדיעבד עבור זה.

וביותר תמוה מה שכתב הב"ח בסי' תרכ"ט על דברי הרא"ש ספ"ק דסוכה, במי שצוה לאומן לעשות לו מחצלת לסיכוך במקום שמנהג אנשי המקום לעשות מחצלאות לשכיבה דאין מסככין בה מטעם מראית העין, דלא ידעי שצוה לאומן לעשותה לסיכוך ואתו כולי עלמא לסכוכי במחצלאות שלהם העשויות לשכיבה, וכתב הב"ח שם, דמה"ט גם בדיעבד אם סיכך בה הסוכה פסולה, וזה תמוה, מניין לנו לחדש גזירות מה שלא תיקנום חז"ל ולפסול הסוכה גם בדיעבד.

יא

סוכה ד' י"ז: סכך פסול פחות מד' ואויר פחות מג' כשרה ואין מצטרפין זע"ז לפסול כיון דלא שוו שיעורייהו להדדי. וכתבו התוס':

ומיהו היכא דאיכא ב' טפחים סכך פסול ועוד ב' טפחים סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג' איכא לספוקי אם ב' סככין הפסולין מצטרפין לד' לפסול את הסוכה דשמא כיון דאויר מפסיק בינתים לא מצטרפי או שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין ומיהו היכא

דליכא בסככין הפסולין ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לד' במה שחושבו כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר. עכ"ל התוס'.

ובתשו' הגרעק"א סי' י"ב תמה על דברי התוס' אלו שמסתפקים בזה, והרי הא דאויר פחות מג' אינו פוסל הוא מטעם דאמרינן לבוד, כדאיתא בגמ', וא"כ בנדון זה, דאויר מפסיק בין הסכך פסול דד' טפחים הא אין לנו מקום הכשר דלבוד, דהא אם באת לדון דהוי לבוד, ממילא איכא שיעור סכך פסול ד' טפחים, ואם לא נימא לבוד, הרי האויר לחודא פוסל הסוכה.

ולענ"ד נראה, דעיקר דינא דלבוד אין פירושו דרואין כאלו נתקרב הדבר זל"ז, דא"כ איך מהני זה לענין מחיצות מצומצמות גבוהות עשרה שיש בהן פרצות פחות מג', וכן לענין דופן סוכה, הרי חסר השיעור אם חשבינן אותן כאלו נתקרבו. וע"כ דלבוד פירושו, דמקום האויר והפרצה נחשב כסתום וכנתמלא. וכן כתב הריטב"א בפ"ק דסוכה. וא"כ לפ"ז שפיר נסתפקו התוס', אם האויר פחות מג' מפסיק בין הסכך פסול דד"ט. דאף דבאויר אמרינן לבוד ונחשב כסתום וכנתמלא בסכך, מ"מ מפסיק הוא בין הסכך פסול ואינם מצטרפין לפסול הסוכה:

או שמא כיון דאין באויר ג' לא חשיב הוא להפסיק ומצטרפין.

והנה, במה שסיימו התוס', דהיכא דליכא בסככין הפסולין ד' ודאי דאין האויר המפסיק משלים לשיעור ד' מטעם לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר, הקשה ע"ז בהגהות מצפה איתן", מהא דאיתא בשבת ד' קל"ח: כילת חתנים מותר לנטותה ולפורקה ולא אמרן אלא שאין בגגה טפח ולא בפחות מג' סמוך לגגה טפח אבל אם יש בפחות מג' סמוך לגגה טפח אסור מטעם לבוד, הרי דגם להחמיר אמרינן לבוד. וכן איתא בשבת ד' ה', דאם צירף ידו למטה מג' סמוך לקרקע הוי כמונח ע"ג קרקע וחייב משום הוצאה ומעביר מטעם לבוד, אף דהוי להחמיר.

ולענ"ד נראה, דהנה מצינו דאיכא תרי דיני לבוד:

חדא, דכל פחות מג' נחשב כאילו נתחבר ונתקרב הדבר ועוד איכא דין לבוד הנאמר לענין מחיצות, דפחות מג' הוי כסתום ומועיל לענין מחיצה. וראיה לזה דהם תרי דיני, מדפליגי אמוראי לקמן ד' י"ח, אי אמרינן לבוד באמצע, דהיינו בגג, ובאמת בעיקר דין לבוד הנאמר בכל התורה כולה לא מצינו שום חילוק בין דופן לגג ובכל גווני אמרינן לבוד. וע"כ מוכח דהם תרי דיני, דודאי לענין דין לבוד הנחשב כנתקרב ונתחבר אמרינן לבוד בכל גווני, ומה דפליגי הוא לענין דין לבוד הנאמר ביחוד לענין מחיצות, דפחות מג' נחשב כסתום, בזה הוא דפליגי, אם דין זה נאמר דוקא לענין דופן ולא לגג, או דגם

לענין גג נאמר, ומאן דסבר דלא נאמר לענין גג, לדידיה פוסל הסוכה אם יש אויר פחות מג' באמצע הסכך, משום דמקום הפרצה אינו סתום:

ואידך דינא דלבוד לא מהני בזה, דאף דנחשב כנתקרב ונתחבר, זהו שייך דוקא לענין גוף הסכך, כשאנו דנין עליו איפה הוא מונח, אמרינן דנחשב כנתקרב אל הסכך השני, אבל מ"מ הפרצה עצמה לא נתבטלה עי"ז, משום דכשאנו דנין על מקום הפרצה הרי היא בעינה, ואין כאן דבר המבטל אותה, דהא ע"י לבוד לא נשתנה השיעור דנימא כאילו נתקרב ונתמעט השיעור, כנ"ל, וא"כ נמצא דמקום שטח הפרצה איתיה כדמעיקרא ופוסל הסוכה. שוב ראיתי, שכן מבואר להדיא בשבת ד' ח', בסוגיא דכוורת, דהם תרי דיני לבוד, דדין לבוד הנאמר במחיצות לא אמרינן בכלים ודין לבוד הב' מצינו אפי' בכלים, כדאיתא בכמה דוכתי דכל פחות מג' לקרקע נחשב הנחה אפי' בכלים, יעו"ש ברמב"ן והרשב"א שם מפורש בדבריהם.

ולפ"ז נראה, דמה שכתבו התוס' דלא אמרינן לבוד להחמיר, זהו דוקא לענין דין לבוד הנאמר במחיצות, דפחות מג' נחשב כסתום, בזה אמרינן דלא נאמר האי דינא אלא להקל, לשוויא מחיצה וסכך, אבל לא לפסול, לשוויא כסכך פסול:

אבל לאידך דינא דלבוד, דכל פחות מג' הרי הוא כנתקרב ונתחבר, ודאי דאין שום טעם לחלק בזה בין להקל לבין להחמיר, ובכל גווני מהני.

ובזה יתורץ ג"כ מה שהקשה בתשו' "חכם צבי" סי' נ"ט, מהא דאיתא בעירובין ד' כ"ה, גבי קרפף יותר מב' סאתים שלא הוקף לדירה, דאם הרחיק מכותל הקרפף פחות מג' ובנה מחיצה אחרת לדירה, לא הועיל לבטל הכותל הא', מטעם לבוד, הרי דאמרינן לבוד להחמיר, - דשאני התם, דלא אתינן עלה מטעם לבוד של מחיצות, אלא מדין לבוד הנאמר בכל התורה, דפחות מג' הוי כנתקרב ונתחבר וכאלו נתחברו ב' המחיצות ונעשו מחיצה אחת, וע"כ לא הועיל לבטל המחיצה הא'.

ומה שהקשה המג"א בסי' תק"ב, מהא דאיתא בעירובין ד' ט': מבוי שרצפו בלחיים פחות פחות מד' במשך ד' אמות, דלמ"ד אמרינן לבוד עד ד' הוי מבוי וצריך לחי אחר להתירו, הרי דאמרינן לבוד להחמיר, - נראה, דכוונת התוס' במה שכתבו דלא אמרינן לבוד להחמיר, היינו דדין לבוד הנאמר במחיצות לא נאמר אלא להקל, היינו לשוויא מחיצה כשרה, ולא להחמיר, לשוויא מחיצה פסולה. ונמצא דכוונת התוס' להקל ולהחמיר אינו אלא לענין עצם המחיצות, אבל לענין דברים המסתעפים מהמחיצות לכל דיני התורה, בזה לא דברו כלל התוס', וודאי דמחיצה הנעשית ע"י לבוד, והיינו להקל במחיצות לעשותה מחיצה כשרה, שוב דנים עי"ז לענין דברים המסתעפים מזה לכל דיני התורה

בין להקל ובין להחמיר. וע"כ בדין הנ"ל, בלחיים פחות מד', כיון דנעשית מחיצה ע"י לבוד, וזהו להקל במחיצות לעשותה מחיצה ונעשית עי"ז מבוי, שוב דנים עי"ז להחמיר בדבר המסתעף מזה להצריכו לחי אחר כדין מבוי של ד"א.

ובזה סרה ג"כ השגת הד"מ על הב"י בסי' תק"ב, במה שאוסר ביו"ט להעמיד שולחן שרגליו מגיעות עד פחות מג' סמוך לארץ, מטעם לבוד, והשיג עליו הרמ"א מדברי התוס' הנ"ל, דלא אמרינן לבוד להחמיר, וכן כתב הרא"ש והטור בסי' תרל"ב, - דשאני התם, דהוי דבר המסתעף מדין מחיצה לענין איסור מלאכה ביום טוב, ושפיר אמרינן בזה לבוד להחמיר, כיון דלענין גוף המחיצה הוי קולא לשוויא מחיצה.

הנה, לענין סכך פסול פחות מד' ואויר פחות מג' דאין מצטרפין זע"ז לפסול את הסוכה, הדבר ברור דישינים תחת הסכך פסול אף שיש בהסכך פסול והאויר ביחד משך ד' טפחים. משום דכיון דאין מצטרפין זע"ז א"כ כל אחד נידון בפ"ע, האויר נידון כלבוד והסכך פסול נידון כסכך פסול פחות מג', דישינים תחתיו מטעם פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה, כדאיתא לקמן ד' י"ט. וזה דבר ברור, ודלא כמו שראיתי לחכם א' שלא כתב כן.

יט

סוכה ד' כ"ד: אמר רב אחא בר יעקב כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה תנן העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה והא קאזיל ואתי הבמ"ע בקשין והאיכא נופו דעביד בהוצא ודפנא.

הרמב"ם בפיהמ"ש כאן כתב וז"ל:

האילנות אין ראויות שיהיו דפנות אלא בב' תנאים הא' שיהיו האילנות בתכלית העובי והחזוק כדי שלא תניעם הרוח ויטו לארץ כאשר יקרה לענפים הדקים והב' שימלא ראש האילן ובין הענפים בתבן כדי שתתקיים ולא יניענו הרוח כי העיקר אצלנו מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה אינה מחיצה. עכ"ל.

הנה, מדכתב "שלא תניעם הרוח ויטו לארץ", משמע, דהא דמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, היינו דוקא שע"י הגעת הרוח היא באה לידי ביטול מחיצה, כגון שמטה את המחיצה לצדדין וממעט אותה משיעור גובה עשרה בההיא שעתא, או שמפזר הענפים זמ"ז ביותר מג' טפחים וכיו"ב. אבל כל שאין בכח הרוח לגרום לה ביטול מחיצה אפי' חדא שעתא שהיא מחיצה חזקה אלא שמתנודדת ברוח אנה ואנה, לא איכפת לן, ושפיר הוי מחיצה העומדת ברוח.

אכן, מדברי הרמב"ם בחיבורו פ"ד מה' סוכה ה"ה ומיתר דברי הראשונים כאן משמע, דאם רק המחיצה מתנודדת ברוח, אף שאינה באה לידי ביטול מחיצה, אלא שהולכת ובאה ברוח, שוב לא חשיבא מחיצה. וכן כתב כאן הריטב"א להדיא:

כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה פי' שהרוח מנענעה. עכ"ל. וכן כתב המג"א בסי' שס"ג סק"ד ועוד אחרונים. וכן העתיק המ"ב להלכה בכמה דוכתי.

ולכאורה קשה, דהרי עיקר דין זה מה דבעינן שתהא המחיצה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה, לכאורה הוא מטעם דבעינן מחיצה גמורה, וכל שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה הוי כמחיצה עראי ולא חשיבא מחיצה, וא"כ צ"ע, מה איכפת לן מה שהמחיצה מתנודדת קצת והולכת ובאה ברוח, הרי מ"מ היא מחיצה חזקה שאין בכח הרוח להפילה או להביאה לידי ביטול מחיצה אפי' חדא שעתא, וא"כ בכה"ג למה לא חשיבא מחיצה. אך נראה, דהנה לעיל ד' כ"ג, גבי העושה סוכתו בראש הספינה, דפליגי בה ר"ג ור"ע, מוקי לה הגמ', דמיירי בדיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים וכו', ור"ע סבר סוכה דירת ארעי בעינן וכיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשרה, ולכאורה קשה, נהי דלר"ע לא מיפסיל הסוכה מטעם דירה, דלא בעינן בסוכה דירת קבע, מ"מ הרי ודאי דבעינן בדפנות הסוכה דין מחיצה, וא"כ מה מועיל בה מה שיכולה לעמוד ברוח מצויה של מקום אחר, דהיינו דיבשה, הרי סוף סוף במקום שהיא עומדת, דהיינו בים, אינה יכולה לעמוד באן ברוח מצויה של אותו מקום ולא חשיבא מחיצה.

וע"כ מוכח מזה, דעיקר דין זה דכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, אינו נלמד מסברא מטעם שהרוח מפילה ומביאה לידי ביטול מחיצה, אלא עיקרו הוא דין שיעור בחוזק המחיצה, והוא בכלל ההלכתא דשיעורין ומחיצין הנאמר למשה מסיני, דשיעור חוזק המחיצה הוא שתהא יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, וסגי בזה אף כשהיא עומדת בים והרוח מצויה דים מפילה, וכדמסיים שם בברייתא:

למחר נשבה הרוח ועקרתה לסוכתו של ר"ע שבראש הספינה וא"ל ר"ג עקיבא היכן סוכתך, משום דכך נאמר השיעור דלא משגיחין אלא על רוח מצויה דיבשה. וכן מורה לשון הרמב"ם בפ"ד מה' סוכה ה"ה:

כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה אינה מחיצה. עכ"ל. הרי דהוא דין שיעור במחיצות. ולפ"ז שפיר מובן מה דבעינן שהרוח לא יהא מנידה כלל, שלא תהא הולכת ובאה ברוח אפי' בלי ביטול מחיצה, כיון דאין זה מטעם ביטול מחיצה,

אלא משום דין שיעור בחוזק המחיצה, וכך נאמר השיעור דבעינן שלא תהא הרוח מצויה דיבשה מנידה כלל.

ולפ"ז ודאי, דאפי' אם זו המחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה עומדת במקום שהוא מוקף מחיצות אחרות ואין הרוח מגיע אליה, ג"כ לא מהני ולא חשיבא מחיצה. כיון דאין זה מטעם שהרוח מפילה, אלא משום דין שיעור בחוזק המחיצה, והרי חסר השיעור בעצמותה. וכן כתב המג"א בסי' שט"ו בשם תשו' הרשב"א, דלא מהני, ודלא כבעל הלק"ט ח"ב סי' נ' שלא כתב כן. ומה שהביא ראיה מדברי הר"ן פ"ק דסוכה, בסוכה העשויה כמבוי, דבעינן בה פס ד' טפחים, שכתב הר"ן דאם נתונה הסוכה בתוך חצר מוקף מחיצות דתו לא בעינן בה פס ד' אלא סגי בטפח ומשהו, הרי דמהני היקף מחיצות החיצונות להמחיצות הפנימיות לעשותן מחיצות, - אין זה ראיה, דשאני התם, דהמחיצות הפנימיות הם מחיצות גמורות בעצם, אלא דלא מהני דופן טפח ומשהו בסוכה שהיא כמבוי מפולש, לענין זה הוא דכתב הר"ן דאם עומדת בחצר מוקף מחיצות תו לא הויא הסוכה כמבוי מפולש, כיון דיש עוד מחיצות הסותמות את הפילוש. וגם בעיקר דברי הר"ן עיין במג"א סי' תר"ל שפירשם באופן אחרי לגמרי, ולפ"ד ממילא נפלה עיקר ראיתו.

כ

סוכה ד' כ"ו: ת"ר הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבין בלילה וכו'. עיין במאירי שהביא כאן דעת הסוברים, דהא דחייבין בלילה בשעת חנייתם בסוכה, היינו אפי' כשאין מוצאים שם סוכה מזומנת חייבין לטרוח לעשות סוכה מתחילה. ודעת המאירי עצמו אינו כן, שאין חייבים לטרוח לבנות שם סוכה, אלא דוקא אם מוצאים שם סוכה מזומנת הוא דחייבין בסוכה. וכתב שכן המנהג. וכן פליגי בזה הפוסקים הלבוש והמג"א בסי' תר"מ. ואין בזה הכרעה ברורה למעשה, דיש מאחרונים שמכריעים כך ויש להפך. עיין במ"ב שם בבה"ל.

וע"כ נראה, דאף דמדינא דגמרא אין שום חיוב למנוע אדם עצמו מלכת בדרכים בחג הסוכות אף שיבוא לידי ביטול סוכה, משום דתשבו כעין תדורו כתיב, כעין ישיבת ביתו, כשם שכל השנה אין אדם נמנע מלכת בדרכים כך בחג הסוכות לא הצריכו הכתוב למנוע:

כן פרש"י כאן:

מ"מ מפני ספק הנ"ל ראוי כהיום למנוע מלכת בדרכים בחג הסוכות. ואין לומר דיחמיר על עצמו לבנות שם סוכה במקום חנייתו, דהרי נגד זה הוא נכנס בחשש איסור מלאכה

בחוה"מ. דהרי אם הוא פטור מלבנות שם סוכה ממילא דאסור לבנותה, מטעם איסור מלאכה בחוה"מ. וא"כ, איך שיעשה הוא נכנס בחשש דאורייתא, להקל או במצות סוכה או באיסור מלאכה בחול המועד. וע"כ ראוי למנוע מזה.

כא

סוכה ד' כ"ז: וחכ"א אבל יוצא יד"ח בסוכתו של חבירו דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת. ופרש"י:
דמשמע סוכה אחת לכל ישראל שישבו בה זא"ז וא"א שיהא לכולן דלא מטי שוה פרוטה לכל חד. עכ"ל.
המנ"ח במצוה שכ"ה כתב ע"ז, דנראה מדברי רש"י אלו, דהיכא דבעינן לכם, כל שאינו שוה פרוטה לא הוי לכם. וא"כ, תמה, איך אנו יוצאין בארבעה מינים יד"ח, הלא הערבה אינו שוה פרוטה ולא מקרי שלכם, וכן איך אנו יוצאין יד"ח בכזית מצה בלילי פסח, דבעינן שלכם, הלא הכזית מצה אינו עולה לשוה פרוטה:
וגם למה לא התעורר בזה שום פוסק קדמון או אחרון.
ולענ"ד נראה, דודאי גם רש"י מודה דבעלים על פחות מפרוטה מקרי בעלים, ושפיר מקרי שלכם בכל דבר דבעינן שלכם. וכוונת רש"י אינה אלא לומר, דדוקא בשותפין, אם נימא דגם בשל שותפות יוצאין משום החלק שיש לו בה, בזה הוא דבעינן שיהא לו בה שוה פרוטה:
אבל אם אין לו בה אלא פחות מפרוטה, לא מסתבר דיהא מקרי עי"ז שלכם, כיון דעיקר הדבר אינו שלו.

כב

סוכה ד' י"א: דתניא כי בסוכות הושבתי את בני ישראל ענני כבוד היו דברי ר"א ר"ע אומר סוכות ממש עשו להם.
הט"ז בסי' תרכ"ה כתב, דאף דמצות סוכה היא זכר ליציאת מצרים, מ"מ יש חילוק בין ר"א לר"ע בזה. דלר"א עיקר המצוה היא זכרון על נס של ענני כבוד, וזהו תכלית מצוה זו, אלא שהכתוב תלה ג"כ מצוה זו ביציאת מצרים:
אבל לר"ע, דסוכות ממש עשו להם, אין שום זכרון בזה על אותן הסוכות, דמה רבותא באותן הסוכות ומה זכרון יש בדבר, אלא הזכרון הוא על היציאה ממצרים, דאז יצאנו ממצרים, ונמצא דעיקר תכלית מצות סוכה לר"ע אינו אלא לזכור יציאת מצרים.
אמנם ברמב"ן על התורה פ' אמור מבואר להדיא דלא כדבריו, דגם למ"ד דסוכות ממש עשו להם עיקר הזכרון הוא על אותן הסוכות, והזכרון הוא שידעו ויזכרו חסדי השם

שהיו במדבר לא באו בבית ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה ואעפ"כ לא חסרו שום דבר והשם הי' עמהם. וכעין זה כתב ג"כ הרשב"ם שם. וכן משמע מהא דתניא בתו"כ פ' אמור פי"ז:

למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי וגו' ר"א אומר סוכות ממש היו ר"ע אומר ענני כבוד היו, בהוציאי אותם מארץ מצרים מלמד שאף הסוכה זכר ליציאת מצרים. משמע דעיקר המצוה אינה לזכרון יציאת מצרים, אלא לזכרון הסוכות ההן, ולפיכך מרבה דהוי נמי זכרון ליציאת מצרים, וסיומא דברייתא סתמא קתני לה, משמע דגם למ"ד סוכות ממש עשו ג"כ הכי הוי.

לולב

א

סוכה ד' כ"ט: לולב הגזול והיבש פסול וכו' קפסיק ותני ל"ש ביו"ט ראשון ול"ש ביו"ט שני בשלמא יבש הדר בעינן אלא גזול בשלמא יו"ט ראשון דכתיב לכם משלכם אלא ביו"ט שני אמאי לא.

הנה, דעת הרמב"ן והר"ן והריטב"א, דסוגיא זו מיירי ביו"ט שני דאורייתא, דהיינו בלולב במקדש כל שבעה דהוי דאורייתא. ומבואר, דהפסולין שהן משום הדר פוסלין גם בלולב במקדש כל שבעה, אבל שלכם לא בעינן וכשר גם שאול. וטעמא ביאר הריטב"א, משום דפסולי הדר, דהוו פסולין בגוף המינים, פוסלין גם בלולב במקדש כל ז', דהתורה אמרה ושמחתם לפני ד' שבעת ימים עם הד' מינים כמו שהם כתובים בפרשה, אבל שלכם אינו פסול בגוף המינים, אלא תנאי בקיום המצוה ולא נאמר זה אלא במצות לולב בגבולין ביום ראשון.

והנה לפ"ז, לכאורה דגם ביום ראשון חלוק בזה מצות לולב במקדש ממצות לולב בגבולין, דבגבולין בעינן שלכם ובמקדש לא בעינן שלכם וכשר גם שאול. ונפ"מ, דאם לא יהי' לו ביום ראשון אלא שאול, דמ"מ יצטרך ליטלם, כדי לצאת מצות לולב במקדש.

אך הריטב"א כתב:

ולקחתם לכם משלכם ביום ראשון אכולהו קאי אפי' אמצות לולב במקדש, ונמצא דביום ראשון גם במקדש בעינן שלכם ואינו יוצא בשאול.

ולענ"ד נראה עוד לומר, דבאמת ביום ראשון ליכא כלל מצוה מיוחדת ליטול לולב במקדש, ומי שכבר קיים מצות לולב בגבולין ואח"כ בא למקדש ביום ראשון לא יצטרך ליטול לולב במקדש עוד הפעם, דלא חייבה התורה ליטול לולב במקדש אלא בשאר

הימים, אבל ביום ראשון אין שם אלא מצות לולב בגבולין לבד. וכן משמע מדברי הרמב"ם פ"ז מה' לולב הי"ג, שכתב:
מצות לולב להנטל ביום ראשון של חג בלבד בכל מקום ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל ז' ימי החג, עכ"ל, משמע דביום ראשון אין שום חיוב בפ"ע ליטול אותו במקדש. וכן משמעות לשון המשנה בריש פ' לולב וערבה, דתנן בה:
וכשראו ב"ד שבאו לידי סכנה התקינו שיהא כל א' וא' נוטל בביתו, ולא משמע כלל דע"י תקנה זו ביטלו מצות עשה של לולב במקדש, משום דביום א' אין שם אלא מצות לולב בגבולין. שוב מצאתי בבעל המאור ריש פ' לולב וערבה, שכתב:
בשאר הימים מצותו מן התורה אינה אלא במקדש דכתיב ושמחתם לפני ד' שבעת ימים וכאילו אמר עד תשלום שבעת ימים כי הראשון מצותו מן התורה בכל מקום, עכ"ל, הרי להדיא דמה שאמרה התורה ושמחתם שבעת ימים היינו פירושו עד תשלום ז' ימים חוץ מיום ראשון, אבל ביום ראשון אין שם אלא מצות לולב בגבולין לבד.
סוכה ד' מ"ג: אי הכי יום ראשון נמי לא לידחי שבת ראשון הא תקינו לי' רבנן בביתו. וכתבו התוס':
וכי תימא א"כ ליתקנו נמי כל שבעה בביתו כשחל בשבת וכו'. וכן הריטב"א כתב נמי ע"ז:
ובדין הוא דמצי פריך דשאר הימים נמי לידחי שבת במקדש שהוא מן התורה וליתקנו לי' בביתו אלא דאידך פירכא עדיפא לי'. עכ"ל.
לכאורה דבריהם תמוהים, דהרי בשאר הימים אם יתקנו נמי ליטול בביתו ולא במקדש א"כ קבטלה לגמרי מצות לולב של תורה, דבשאר הימים אין שם מצות לולב אלא במקדש לבד. ואין לומר דסברי כדעת הרמב"ם בפיהמ"ש, דבמצות לולב במקדש גם ירושלים בכלל, וכן איתא בירושלמי פ"ג הי"א, - דלהדיא כתב הריטב"א לעיל ד' מ"א דירושלים היא בכלל גבולין.
וצ"ל דסברי, דמי שבא לפני ד' במקדש נתחייב בלולב אפי' כשהולך למקום אחר, ושמחתם לפני ד' היינו מי שבא לפני ד' למקדש.
לולב הגזול והיבש פסול. פרש"י, דיבש פסול משום דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו. והקשו התוס', דהא הידור מצוה אין זה אלא לכתחילה, ולא מיפסיל בהכי.
והיה נראה לומר בדעת רש"י, דודאי יבש פסול משום דבעינן הדר, אלא דכוונתו לומר דהדר אינו פסול בגוף המינים אלא בקיום המצוה, דבעינן מצוה מהודרת, דכתיב ואנוהו, וכאן בלולב כתבה התורה דזה מעכב. ונפ"מ בזה לענין לולב במקדש כל ז', דנתבאר לעיל

דפסולין שהם בגוף המינים נהגי בי' ופסולין שאינן בגוף המינים אלא בקיום המצוה לא נהגי בי', וא"כ גם פסולי הדר יתכשרו בלולב במקדש כל ז', כיון דאינן פסולין בגוף המינים אלא בקיום המצוה, לדעת רש"י. אך זה אינו. דא"כ קשה מה דמסיק הגמ' כאן דביו"ט שני במצות לולב דרבנן נמי פסול יבש משום דבעינן הדר, וכפרש"י, ואמאי, הרי מצות לולב בגבולין כל ז' אינו אלא זכר למקדש, ואם במקדש לא בעינן הדר אמאי החמירו רבנן בגבולין דליבעי הדר יותר מבמקדש

וע"כ צ"ל דסבר רש"י כדעת התוס' והרא"ש, דכל הפסולין הנוהגין ביום א' בגבולין נוהגין גם במקדש כל ז', אפי' פסולין שהן משום קיום המצוה, כגון שלכם, נמי בעינן במקדש, וא"כ כ"ש דפסולי הדר נוהגין נמי בי'.

והנה, לפי דעת רש"י דהדר אינו פסול בגוף המינים אלא בקיום המצוה, יבואר היטב מה דקאמר בירושלמי לקמן בהל"ד, בהא דתנן שם דר"י אומר ג' הדסים וב' ערבות וכו' אפי' שנים קטומים וא' אינו קטום, דקאמר בגמ' דילן דחזר בו ר' ישמעאל מתחילת דבריו ממה שהי' מצריך ג' וסגי בחד, אבל דעת הירושלמי לפי פירושו של ה"קרבן עדה" שם אינו כן, אלא דלעולם מן התורה צריך ג' הדסים, ובעינן גם הדר, ואפ"ה סגי בחד שיהא הדר שאינו קטום ומועיל זה גם לשאר הב' הדסים אף שהם קטומים. וכן מצאתי להראב"ד, הובא ב"מגדול עוז" פ"ח מלולב ה"ה, שביאר כן את הירושלמי הזה. והיינו טעמא, משום דהדר לא בעינן בגוף המינים, אלא בקיום המצוה, שתהא מצוה מהודרת, וע"כ לא בעינן בכל חד וחד שיהא הדר שאינו קטום, אלא שבכללן יהיו הדר, וע"כ אם איכא בהו חד שאינו קטום אז המצוה בכלל נחשבת למצוה מהודרת.

ב

סוכה ד' כ"ט: לולב שנקטם ראשו פסול. כתב הריטב"א (הביאו הביאור הגר"א להלכה סוף סי' תרמ"ה):

מכיון דקתני סתמא נקטם ראשו יש לחוש אפי' בנקטם כל שהוא, וכן אם יבש ראשו חוששין לו כאלו נקטם [באמת בירושלמי כאן איבעיא להו ביבש ראשו אם זה דומה לנקטם ראשו ופסול, ומחלק דזה הדור וזה אינו הדור. אך עיין בראש"ש כאן בשם הראב"ד דאיכא נוסחא אחרינא בירושלמי בזה], וכן מה שאמרו בגמ' סדוק כפוף היינו בכל שהוא לפי שאינו הדר ואע"פ שאין הדרו מתמעט בכך במשהו כיון שאינו הדר במיעוטו שוב אין לו שיעור להכשיר, עכ"ל. וכן כתב גם הר"ן, לפי שעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג דאפי' כל שהוא פוסל בו.

יש לעיין, באותם לולבים שקצה הראש שלהם נשרף קצת מחום השמש ויש חשש שיבש ראשם, אם הם פסולים. דאולי כיון שאינו אלא משהו מן המשהו, רק ראשם החד הוא שנשרף וגם דרך הלולבים כן שראשם החד נשרף מהשמש, אין זה בכלל נקטם ראשו ונחסר. וגם יש לצרף דעת המבי"ט, והביאוהו הפוסקים להלכה, בפסולי הדר דכל שאין נראה לעין אלא צריך עיון והסתכלות בהם היטב אינו פוסל. א"כ גם באלו הלולבים אינם נראים חסרים אלא לאחר העיון והסתכלות בהם היטב. וגם אינו ברור דהוי יבש לגמרי, דאולי עוד יש בהם קצת לחלוחית. הלכך מכל אלו הטעמים נראה דיש להכשירם.

ג

סוכה ד' ל'. התוס' בד"ה "משום" כתבו, דהעיקר כגירסת הספרים לקמן דאתרוג של אשרה פסול משום דהוי כתותי מיכתת שיעוריה, דאתרוג נמי בעי שיעור כאגוז או כביצה, דאע"ג דאמרינן לקמן דטעמא משום דלא גמר פרי, מ"מ בעינן דמינכר לקיחתה, דמה"ט פסלינן לקמן פלפלין. וכן כתב גם הרא"ש.

הנה לפ"ז, דאגוז או כביצה אין זה מטעם שיעור אלא השיעור הוי מה דבעינן מינכרה לקיחתה, נראה, דאם השתחוה לחצי אתרוג דרך חציו נאסר, כדאיתא בחולין ד' קכ"ח, דהמשתחוה לחצי דלעת אסרה, דנמצא דחציו השני שפיר הוי מינכרה לקיחתה. ונהי דביו"ט ראשון, כיון דחסר פסול, נמצא דצריך לכל האתרוג לקיום המצוה, ובעינן מינכרה לקיחתה בכל האתרוג, וכיון דחציו נאסר וכתותי מיכתת שיעורו באותו חצי דהוי פסול, - מ"מ ביו"ט שני, דחסר כשר בו, א"כ שפיר יהא כשר אתרוג זה, דמינכרה לקיחתה בחציו שלא נאסר.

ד

סוכה ד' ל"א: ת"ר סוכה גזולה חכמים מכשירין דסברי קרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה היא. וכתבו התוס', דקרא דממעט סוכה גזולה איכא לאוקמא כגון ראובן שבנה סוכה בחצרו של שמעון שלא מדעתו ובא שמעון ותקף את ראובן והוציאו מסוכתו דאין עליה תורת שאולה כיון דלא קיימא ברשותו של ראובן ולא דמיא לקרקע דבחזקת הבעלים עומדת. עכ"ל. והגרעק"א ב"גליון הש"ס" הקשה ע"ז, הא אמרינן יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות א"כ אם גזל עבדים והכניסן לביתו אין נגזלים ואם שטפם נהר אין חייב באחריותן הרי אף דאין קיימין ברשות בעלים והם ברשות הגזלן ואפ"ה אין נגזלות וצע"ג. **ולענ"ד** נראה פשוט, דאין כוונת התוס' כלל לומר דהיכא דקיימא הסוכה ברשותו של הגזלן דאז היא נגזלת וחייב באחריותה. דודאי גם בכה"ג אינה נגזלת ואינו חייב באחריותה, דבכל גווני נתמעט קרקע מגזילה. אלא כוונת התוס' היא, דבכה"ג, היכא

דקיימא הסוכה ברשותו של הגזלן, נהי דאינה נגזלת ואין חייב באחריותה, מ"מ אין עליה תורת שאולה. דלא מקרי סוכה שאולה אלא היכא דקיימא ברשות הבעלים, והוי כמשתמש בשאלה בסוכתו של חברו, משא"כ היכא דקיימא ברשותו של הגזלן אם גזלה, נהי דאין חייב באחריותה, מ"מ אין זה סוכה שאולה אלא סוכה גזולה ופסולה.

ה

סוכה ד' ל"א: תנא יבש פסול ור' יהודה מכשיר א"ר מחלוקת בלולב דרבנן סברי מקשינן לולב לאתרוג ובעי הדר ור"י סבר לא מקשינן לולב לאתרוג וכו' ובלולב לא בעי ר"י הדר והתנן ר"י אומר יאגדנו מלמעלה מי"ט לאו משום דבעי הדר.

לכאורה קשה דמאי קושיא היא, דלמא אין זה אלא לכתחלה, משום הדור מצוה, דהא הכל מודים בלולב דמצוה לאגדו משום זה ד' ואנוהו, א"כ מה"ט סבר ר"י דמצוה לאגדו למעלה אם נפרדו עליו משום הדור מצוה. ובשלמא לפי' התוס', דהא דר"י סבר דלא מקשינן לולב לאתרוג לענין הדר הוא משום דלא שייך הדר אלא בפירות ולא בלולב, א"כ כמו דלא שייך הדר בלולב כמו"כ לא שייך הדור מצוה, כיון דאינו אלא עץ בעלמא, וזוהי הקושיא:

אבל לפרש"י, דהוא משום דלא הוקשו ללמוד זמ"ז, קשה.

וצ"ל דהקושיא היא, משום דבברייתא דתני ר"י מכשיר ביבש משמע אפי' לכתחלה ולא בעי אפי' הדור מצוה.

ו

סוכה ד' ל"א: ד' מינין שבלולב כשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן. הרמב"ם בפ"ז מה' לולב ה"ז כתב, דדוקא בהדס מותר להוסיף על מנינו משום נוי מצוה אבל שאר המינין אין מוסיפין על מנינם ואין גורעין מהן ואם הוסיף או גרע פסול. עכ"ל. והל"מ הקשה ע"ז, דמ"ש מוסיף בד א' של ערבה על הד' מינים דפסולה ממוסיף בית א' על הד' בתים של תפילין דאמרינן האי לחודיה קאי וכו', וכן אם מוסיף חוט א' על הציצית הח', למ"ד קשר העליון לאו דאורייתא, דאמרינן האי לחודא קאי, כדאיתא בסנהדרין ד' פ"ט.

ולענ"ד נראה, דדוקא היכא דההוספה היא בחפצא של המצוה, לענין זה הוא דאמרינן דהאי לחודא קאי, דכיון דאין להם קשר אינו מגרע לפסול החפצא של המצוה. וע"כ לענין תפילין, אם הוסיף בית חמישי אינו פוסל התפילין כאלו הם מחמשה בתים, דהאי לחודא קאי וכו'. וכן לענין ציצית, אם הוסיף חוט א' על הציצית. משא"כ לענין ד' מינים, דנהי דלענין החפצא של המצוה אמרינן האי לחודא קאי, מ"מ כיון שאם נטלן אחד אחד בזאח"ז יצא, נמצא דכל מין ומין לענין קיום המצוה הוי דבר שלם בפני עצמו, וע"כ אם

מוסיף בכל מין ומין על מנינו הוי שפיר הוספה בקיום המצוה ועוברין ע"ז בבל תוסיף, כדאיתא בעירובין ד' צ"ה, לענין מניח ב' תפילין, דהוי הוספה בקיום המצוה. אבל לענין תפילין אם הוסיף בית חמישי, לא שייך בזה הוספה בקיום המצוה, דבית א' אינו חפץ המצוה כלל, וכאלו הוא מין אחר לגמרי, וכן לענין ציצית, ובמין אחר הרי ליכא בל תוסיף בקיום המצוה, רק היכא דההוספה היא בחפצא של המצוה, וכדכתב המ"מ כאן. **עיין** בכ"מ, שהביא דברי הר"א בנו של הרמב"ם בתשובה, שחזר בו הרמב"ם מדבריו הנ"ל וצוה לתקן את דבריו בחיבורו כך:

אבל שאר המינין אין מוסיפין על מנינם ואין גורעין מהן ואם הוסיף או גרע לא פסל. עכ"ל. ובס' "כפות תמרים" הקשה ע"ז, בהא דאם גרע מד' מינין לא פסל, אמאי, הא ד' מינים שבלולב מעכבין זא"ז, כדתנן בפ"ג דמנחות.

ולענ"ד נראה, דדעת הרמב"ם לומר, דאע"ג שעבר בבל תוסיף ובל תגרע מ"מ לא פסל המצוה ויצא יד"ח. וכן משמע בתשו' הרשב"א סי' תקל"א בביאור דברי הרמב"ם. וא"כ צ"ל בכוונתו, דהא דאם גרע, היינו שלקח ג' מינים והתכוון לצאת בהם על דעת שלא ליקח את המין הד', ולבסוף חזר מדעתו ולקח גם את המין הד', ואעפ"כ עבר כבר בבל תגרע במה שהתכוון לצאת כל המצוה רק באלו הג' מינים, בפרט לדעת הרמב"ם דמצות צריכות כוונה, וא"כ כמו שקיום המצוה תלוי בכוונה כן גם הלאו דבל תגרע תלוי בכוונה, וקמ"ל דאף שעבר כבר בבל תגרע מ"מ לא פסל המצוה, ואם לבסוף חזר ולקח גם המין הד' שפיר יצא יד"ח.

הנה, בהא דמבואר כאן בסוגיא ובסנהדרין ד' פ"ח, דכל היכא דאמרינן האי לחודא קאי והאי לחודא קאי ליכא משום בל תוסיף, הביא הריטב"א כאן בשם הרמב"ן, שהקשה, במה שאמרו דהישן בשמיני בסוכה לוקה משום בל תוסיף, ותירץ דלא חשיב זה דקאי לחודא, כיון שכל הימים רצופים ואין הפסק בינתים. ולענ"ד אינו מובן. דלא מצינו בגמ' דאמרינן האי לחודא קאי אלא היכא דההוספה היא בחפצא של המצוה, כנ"ל, אבל הישן בשמיני בסוכה אין זה הוספה בחפצא של המצוה אלא בקיום המצוה, שמוסיף על זמן קיום מצותה, והוי כמניח ב' תפילין דעובר בבל תוסיף בקיום המצוה אף דקאי לחודא.

ז

סוכה ד' ל"א, תוס' ד"ה "באשרה דמשה":

ור"ת מפרש דכולהו בע"ז דנכרי וכאן קודם בטול וכאן לאחר בטול ולאחר בטול נמי לכתחלה לא יטול ולא יתקע דמאיס לענין מצוה לפי שהי' עליו שם ע"ז וכן לא תחלוץ בו לכתחלה ואפי' אם תימצי לומר דשרי לכסות לכתחלה בעפר ע"ז לא דמי כיסוי לחליצה.

עכ"ל. וכן כתבו התוס' ס"פ כיסוי הדם, דלענין כיסוי לא חיישינן ממאי דמאיס. ובס' "כפות תמרים" הקשה ע"ז, אמאי לא חיישינן בכיסוי למיאוס, הא אמרינן בשבת ד' כ"ב: ושפך וכסה במה ששפך יכסה ולא יכסנו ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו.

ולענ"ד כוונת התוס' לומר, דהא דהי' עליו שם ע"ז הוא מאיס למצוה לא שייך זה אלא אם הוא נעשה חפץ המצוה. וע"כ לענין לולב ושופר וכן לענין חליצה דהוי חפצא של מצוה, לכתחלה פסול הוא, דגם המנעל של חליצה נחשב לחפצה של מצוה. אבל בכיסוי הדם אין העפר נחשב לחפצא של מצוה, ואין המצוה אלא מעשה הכיסוי גרידא, אלא שמעשה הכיסוי צריך להיות בעפר, וע"כ לא איכפת לן בזה מה שיש שם ע"ז על העפר. אבל גוף המצוה, דהיינו מעשה הכיסוי עצמה, ודאי דצריכה להיות דרך כבוד ולא דרך ביזוי ומיאוס ולא יכסה ברגל.

ח

סוכה ד' ל"ב: שיעור הדס וערבה ג' ולולב ארבעה כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח תנן לולב שיש בו ג' טפחים כדי לנענע בו כשר אימא וכדי לנענע בו כשר.

הנה, מדחלקה המשנה השיעור ג' טפחים לבד וכדי לנענע בו דהיינו טפח הד' לבד, וכן מדנקיט שמואל הטעם בלולב ארבעה כדי שיהא יוצא מן ההדס טפח לנענע בו, הי' נראה מזה, דהשיעור דאורייתא של לולב הוא רק ג' טפחים, כהדס וערבה, והטפח הד' הנוסף אינו אלא מדרבנן, כדי לעשות בו נענועים. אך מסתימת לשון הרמב"ם פ"ז מלולב ה"ח, שכתב דשיעור לולב הוא ד' טפחים, משמע דהכל שיעור אחד מדאורייתא. יעו"ש.

ט

המג"א בריש סי' תרמ"ה כתב, דאם השדרה בעצמה נשברה ותלוי' למטה נ"ל דכשר דדוקא נפרצו ברוב עלין פסול דדמי לבהמה שנשברו רוב צלעותיה טרפה ונשברה השדרה כשרה. עכ"ל.

ולענ"ד אינו מובן. חדא דלא מצינו דלמדו חז"ל מטריפות הבהמה אלא לענין אתרוג לחוד, כדאיתא בסוכה ד' ל"ו, דקים להו לחז"ל דחיות וקיום האתרוג שוה לחיות וקיום הבהמה, אבל מנא לן להשוות גם לולב לטריפות הבהמה, ואין לזה שום יסוד ומקור. ועוד, דאפי' אם נימא דשוים, מ"מ לא שייך לדמות לטריפות אלא בדבר דאין בזה שום חסרון מחמת הדר, אז אמרינן דטריפות בעצמה הוי מום באתרוג, אבל כאן, בנשברה השדרה, נהי דאין בזה שום מום של טריפות, מ"מ הא ודאי לא עדיף מנקטם ראשו דאינו הדר. והרבה אחרונים באמת חלקו עליו בזה. עוד כתב שם המג"א בסק"ז, לענין נסדק בעביד כהימנק דפסול, דגם אם העלין שאצל התיומת העליונה נסדק ג"כ פסול.

וזה תמוה, דבכל הראשונים מבואר דאין שום עדיפות בעלין שאצל התיומת יותר משאר עלין, ואין פסולין אלא ברוב עלין, אם רוב עלין נעשו כן. ומה שכתב הרמ"א שם: "ואפי' לא נחלקה התיומת העליונה בענין שיפסל מחמת נחלקה התיומת", עיין בביאור הגר"א בשם הראשונים בכוונתו. ובהריטב"א ובהר"ן שדיברו בזה מבואר מפורש היפוך דבריו.

ו

במ"ב סי' תרמ"ה הביא בשם ה"ביכורי יעקב", שיש להסתפק בלולב שהוא גדול יותר משיעורו ונפרצו רוב עליו של הלולב ונשאר רוב שיעור הלולב שלם, אם אזלינן בתר רוב הלולב ופסול או אזלינן בתר רוב השיעור וכשר. וכתב שם, דאם רוב השיעור הוא למעלה נראה דכשר, דהא אם ירצה יחתוך אותו היותר מלמטה ויעמידנו על שיעורו ואז רובו שלם וכשר:

אלא כי קמספקא לי' אם רוב השיעור הוא למטה בלולב, ולמעלה נפרצו העלין.

לענ"ד נראה דאין בזה שום ספק, דאפי' אם נימא דאזלינן בתר רוב השיעור, מ"מ כיון שאותו חלק העליון של הלולב, כיון שרובו של הלולב נפרצו עליו, א"כ אותו חלק העליון ודאי דאינו הדר ופסול, א"כ שוב הוי הלולב כנקטם ראשו, כיון דראשו פסול הוי כלולב בלי ראש ופסול.

בעלי הלולב שאין ראשו של זה מגיע לעיקרו של זה, הביא המ"ב בסי' תרמ"ה בשם הלבוש דפסול מטעם שאין זה הדר. לפ"ז יהיה כשר ביו"ט שני למאן דמכשיר פסולי הדר ביו"ט שני. אך הריטב"א כתב להדיא דפסולו משום שאין שמו עליו והוי אופתא ופסול כל ז'. ומהתימה על המ"ב שלא העיר בזה.

יא

סוכה ד' ל"ב: תנא עץ עבות כשר ושאינו עבות פסול ה"ד עבות והוא דקיימי תלתא טרפא בקינא. הטור בסי' תרמ"ו הביא, דבעל העיטור כתב, אפי' אין בו רק פעם א' תלתא בחד קינא כשר, ושכן כתב הרמב"ם. ודעת הראב"ד בהשגות פ"ז מלולב ה"ב, דבעינן עבות בכל שיעור אורך ההדס או רובו. ודעת הגאונים, דבעינן עבות בכל שיעור ההדס,

ונראה בטעם פלוגתתם, דהראב"ד והגאונים סברי, דהא דבעינן עבות הוא תנאי בהכשר ההדס שיהא עבות, כמו באתרוג דבעינן שיהא הדר, וע"כ צריך דכל ההדס יהא עבות כמו דצריך שיהא כולו הדר, אלא דהראב"ד סבר דרובו ככולו, אבל הרמב"ם ובעל העיטור סברי, דעבות אין זה תנאי בהכשרו, אלא הוא סימן על המין, דאיזה הדס הכשירה התורה זה שהוא עבות, ואף דעבות ושאינו עבות שניהם גדילים באילן אחד, מ"מ התורה חלקה

אותם לשני מינים, וע"כ סגי בזה בתלתא טרפי בחד קינא, דזה מראה כבר שזה ההדס הוא ממין שהוא עבות. וכן מוכח דעת הרמב"ם, מדכתב להך דינא דעבות בריש פ"ז מלולב, במקום שהוא מבאר שם גוף הד' מינים, ולא כתבו בפ"ח בין הפסולים של הד' מינים, הרי מוכח שסובר שאין זה תנאי בהכשרו אלא הוא סימן על גוף המין.

עיין בראש"ש כאן סי' י"ד, שהביא, דנחלקו הגדולים לענין בל תוסיף בהדס שוטה, אם מותר להוסיף הדס שוטה על המינים, אם הוא נחשב כמין אחר או לא. ונראה דזה נמי תליא בפלוגתא הנ"ל, אם עבות הוא תנאי בהכשרו או הוא סימן על המין. דאם נימא דהוא סימן על המין, נמצא דחלקה התורה אותם לשני מינים והוי כמין אחר, אבל אם נימא דהוא תנאי בהכשרו, נמצא דאין כאן כלל חילוקי מינים, אלא הכל הוי מין אחד.

הנה, בדעת הראב"ד דבעינן רוב שיעור אורך ההדס שיהא עבות, וכן הסכים הרא"ש והטור וכן פסק השו"ע סי' תרמ"ו, נראה פשוט, דלא תליא זה ברוב העלין או ברוב הקינים שיהיו עבות, אלא תלוי ברוב שטח ההדס, שהעלין היוצאין בו לפי טבע גידולו שיהיו עבות, בין שהן סמוכין הרבה בין שהן מפוזרין בשטח ההדס, ובלבד שיהיו עבות. וגם לא צריך שיהא רובו מחופה בעלין. ומה שכתב בשע"ת סי' תרמ"ו בשם "מור וקציעה", דהדס שאין העלין שלו ראשו של זה מגיע לעיקרו של זה פסול מק"ו דלולב וכו' כ"ש בהדס דילפינן מקרא דבעינן ענפיו חופין את עצו, - לענ"ד זה תמוה, דלא מישתמיט בשום ראשון ופוסק שיאמר כן דענפיו חופין את עצו הוא תנאי בהכשרו, ומדלא הזכירו הראשונים והפוסקים תנאי זה משמע דסברי דאין זה תנאי כלל בהכשרו, אלא הוא סימן על המין של הדס, ולא מעכב כלל:

משא"כ בלולב דממעטינן אופתא מקרא דבעינן כפות מכלל דאיכא פירוד, וע"כ אם אינו מחופה כולו בעליו הוי אופתא ופסול. עיין בהגהות על הש"ס מהגאון ר' אלעזר משה מפינסק מה שכתב בזה, וגם המ"ב לא העתיק כלל דברי המו"ק הנ"ל להלכה.

יב

סוכה ד' ל"ג: ענביו מרובות מעליו פסול ל"ש אלא ענביו שחורות אבל ענביו ירוקות מיני דהדס הוא וכשר.

בס' "כפות תמרים" כתב, דאם היו הענבים משאר גוונים, כגון לבנים וכיו"ב, ג"כ פסול, דלאו מינא דהדס הוא.

וברש"י כאן מבואר להדיא דלא כדבריו. דבהא דקאמר ר"פ אדומות כשחורות דמיין, פרש"י:

דלאו מין ירוק הוא וזהו שחרירותן וכו', אלמא דכל המראות חוץ משחורות הוו בכלל ירוקות דמין ירוק הם וכשר. וכן משמע מדברי הגר"א בסי' תרמ"ח סעי' ט"ז, שדקדק ג"כ מדברי רש"י אלו. יעו"ש בדבריו.

יג

סוכה ד' ל"ג: נקטם ראשו מערב יו"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט מהו יש דחוי אצל מצות או לא. בסוטה ד' ט"ו, גבי כלי חרס של השקאת סוטה, קאמר הגמ', דאם נתאכמו פניו פסולין מ"ט דומיא דמים מה מים שלא נשתנו אף כלי שלא נשתנה בעי רבא נתאכמו והחזירן לתוך כבשן האש ונתלבנו מהו מי אמרינן כיון דאידחו אידחו או דלמא כיון דהדור הדור. ובתוס' שם הקשו:

תימה מ"ש דקמיבעיא לי' הכא בנראה וחוזר ונראה והא בפ' לולב הגזול קמיבעי לן ולא איפשוט.

ולענ"ד נראה, דהא דמיבעי לי' בכלי של השקאת סוטה אם אמרינן כיון דאידחו אידחו, אין זה מטעם פסול דיחוי במצות, אלא מטעם כיון דבעינן כלי דומיא דמים שלא נשתנה, בזה הוא דמסתפק אם בעינן שעתה לא יהא נשתנה פניו, או דבעינן דבכל הזמן לא הי' נשתנה אף בשום פעם, וע"כ, כיון דמקודם שהחזירו לכבשן הי' נשתנה פניו, אף שעתה חזר, מ"מ כבר אידחי ונפסל, דבעינן דומיא דמים שלא נשתנה בשום פעם מעולם.

יד

סוכה ד' ל"ד: אתרוג של מעשר שני בירושלים אם נטל כשר. ופרש"י:

אבל חוץ לירושלים לא דלכם כתיב הראוי לכם. ב"שאגת ארי'" סי' צ"ז האריך לבאר, דאיסור אכילה גרידא, אפי' אין היתר לאיסורו לעולם, שפיר מקרי שלכם לכל דבר. והא דמע"ש בגבולין לא מקרי שלכם, היינו משום דמע"ש בגבולין אסור אפי' בהנאה. וראייתו מהא דאיתא בבכורות ד' ט', דיליף התם אליבא דר' יהודה דפטר חמור אסור בהנאה מטעם דיש לך דבר שהקפידה עליו תורה לאפקועיה לאיסורי' בשה ושריא ופריך והרי מעשר שהקפידה עליו תורה בכסף צורי ותנן במזיד קידש ומשני דפרקא לי' בשה ומיקדשה בהך דביני ביני, אלמא דמע"ש בגבולין אסור בהנאה.

ולענ"ד תמוה, דאיך לא משתמט בשום דוכתא במס' מע"ש ובירושלמי דלימא דבר זה דמע"ש אסור בהנאה, ואיך יתכן שלא יזכר שם דין זה. וע"כ נראה, דאין זה אלא דעת ר' יהודה שם, דסבר מדהקפידה התורה בפדיונו בכסף צורי מזה אנחנו למידין איסור הנאה: אבל לר' שמעון שם בבכורות דפליג עליו בזה אין לנו שום ראיה וטעם לאסור מע"ש בהנאה, דלא תוכל לאכול בשעריך כתיב, דוקא אכילה אסירא.

ומה דאיתא בב"מ ד' צ', גבי הא דתניא:
פרה הדשה במע"ש עובר משום לא תחסום, ומוקי לה אליבא דר' יהודה דמע"ש ממון הדיוט הוא, פריך הגמ':
ולר"י והא בעי חומה, ופרש"י:
שאסור לאוכלו חוץ לחומת ירושלים והיכי אתי לאו דלא תחסום ודחי לאו דלא תוכל לאכול בשעריך, נראה נמי דר' יהודה לשיטתי' בבכורות כנ"ל, דסבר, מדהקפידה התורה בפדיונו מזה למידין דאסור בהנאה, ולשיטתי' בלאו דלא תוכל לאכול בשעריך כלול גם איסור הנאה, וע"כ שפיר פריך והא בעי חומה ואיך דחי לאו דלא תחסום את הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך. אבל לר' שמעון ולשאר תנאים לא מצינו מי שיאמר דמע"ש אסור בהנאה.

טו

סוכה ד' ל"ה: מצה של מע"ש לדברי ר"מ אין אדם יוצא בה יד"ח בפסח דאתיא לחם לחם מחלה דבעינן מצתכם. וכתב הרא"ש בפ"ב דפסחים, דמה"ט נמי אין יוצאין יד"ח במצה גזולה דבעינן שלכם. וה"שאגת ארי'" בסי' צ"ד תמה ע"ז, דאיך אפשר ללמוד מחלה לענין לפסול מצה גזולה, והרי בחלה גופה של גזל נמי חייב בחלה, כדאיתא בבבא קמא ד' צ"ד.
ולענ"ד נראה, דמה דאמרינן דגם גזול מתחייב בחלה אם גזל קמח ועשה עיסה וגלגלה, אין זה מצד הגזלן. דודאי לחיוב חלה בעינן עריסותיכם שלכם ולגבי הגזלן לא מקרי עריסותיכם. אלא העיסה מתחייבת בחלה מצד הנגזל, דלגבי הנגזל הא הוי עריסותיכם, דהא הלכה כר' יוחנן דאמר בירושלמי דמעשרות פ"ה ה"ג דהממרח כריו של חבירו שלא מדעתו וכן המגלגל עיסה של חבירו שלא מדעתו מתחייב במעשר ובחלה. וא"כ נמצא דשפיר מתחייבת העיסה של הנגזל ע"י הגלגול של הגזלן ולגבי הנגזל הא הוי עריסותיכם:
משא"כ לגבי הגזלן ודאי דלא הוי עריסותיכם, וע"כ אינו יוצא יד"ח במצה גזולה, דלגבי הגזלן לא הוי שלכם, ושפיר ילפינן מצה מחלה, כמו דלחיוב חלה בעינן שלכם כמו"כ לענין מצות מצה בעינן מצתכם.

טז

סוכה ד' ל"ה: אתרוג של דמאי מ"ט כיון דאי בעי מפקיר להו לנכסי' והוי עני וחזי לי' השתא נמי לכם קרינא בי'. ה"שער המלך" בפ"ז מה' לולב ה"ב הקשה ע"ז, דאיך הוי השתא שלכם, הא אסור להפקיר נכסים ביו"ט, ואין כאן מגו דאי בעי מפקיר ביו"ט.

והוכיח מזה, דלא בעינן שלכם ביו"ט עצמו, אלא כיון דאיכא בי' זמן שיהי' ראוי לאכילה אחרי יו"ט שלכם קרינא בי' השתא. יעו"ש.

ולענ"ד נראה, דהא דמקילינן בכל מקום בדמאי מטעם מגו דאי בעי מפקיר לנכסי' וחזי לי', אין זה מטעם דבידו הוא להיות חזי לי' השתא ומשום דבידו הוא להפקיר השתא נכסיו במציאות. דהא בר"פ ג' שאכלו תנן נמי, דדמאי מברכין עליו ומזמנין עליו מטעם מגו דאי בעי מפקיר לנכסי' וכו', ושם הרי ודאי דלא שייך לומר כן דמשום דבידו להתיר האיסור לו דגם השתא מברכין עליו, דהא סוף סוף הרי השתא אכל דבר האסור לו ואמאי מברכין עליו. אלא עיקר הטעם הוא, דאיסור דמאי הוא קיל ולא נחשב לאיסור, דהא כיון דאילו הפקיר נכסיו הוי חזי לי' וע"כ גם השתא לא נחשב לאיסור ומקרי חזי לי', וע"כ שפיר מברכין עליו ומזמנין עליו, דלא מקרי איסור, ומערבין בו ומשתתפין בו, דמקרי סעודה הראוי' מבעוד יום, וע"כ גם אתרוג של דמאי כשר לצאת בו ומקרי שלכם, משום דדמאי נחשב כדבר הראוי לו השתא. ונמצא לפ"ז, דאינו תלוי כלל אם במציאותו להפקיר השתא או לא, אלא עיקר הטעם, דכיון דאילו הפקיר נכסיו הוי חזי לי', וגם בשבת ויו"ט אף שאסור להפקיר הא אילו עבר והפקיר נכסיו הי' חזי לי', וע"כ גם השתא נחשב כדבר הראוי לו ומקרי שלכם. ונמצא, דהא דקאמר הגמ' "כיון דאי בעי מפקיר לנכסי' וחזי לי'", אינו אלא טעם על קלותו של דמאי.

יז

סוכה ד' ל"ו: אתרוג כבוש שלוק פסול. בתשו' ח"ס חלק יו"ד סי' פ"א כתב, דבשבת שבתוך החג צריך להסיר מן המים את הלולב ומיניו בסוף היום ע"י נכרי כדי שלא יעבור עליו מעל"ע כשהוא במים ויפסל מטעם כבוש. ובתשו' "כתב סופר" או"ח סי' קכ"ד כתב, דרבים תמהו ע"ז, דלא נמצא ענין כבישה רק בדבר מאכל לענין איסור והיתר ולענין מצוה באתרוג דהוא דבר מאכל, אבל בלולב ומיניו אין שום טעם שיפסול בהם כבישה או בישול. וכן בפ"ת ביו"ד סי' פ"ז תמה ע"ז, דלא שמענו כבוש פסול רק באתרוג דהוא דבר מאכל אבל בלולב והדס וערבה דהוו עצים לא שמענו בהם שום פסול כבוש.

ואני תמה, איך לא ראו רמב"ן מפורש, הביאו האו"ח, הובא בב"י סי' תרמ"ה, שכתב להדיא, דכבוש ומבושל פוסל גם בהדס וערבה וה"ה בלולב. וז"ל שם:

כתב בא"ח בשם בעל ההשלמה וכו' וביאר הרמב"ן שיש להוציא מן הכלל הזה הכבוש והשלוק שבהדס וערבה שכבשן או שלקן לרפואה פסולים וכו'. עכ"ל. הרי להדיא דגם בעצים שייך פסול כבוש ושלוק.

אמנם הגאון בעל "חזון איש" אמר לי, שטעות סופר בדברי הרמב"ן, וצ"ל "כשרים". וכן משמע מתוך דבריו. שהרי בא להוציא מן הכלל, שאמר שכל פסולי הלולב ומיניו למידין זמ"ז, וע"ז הוסיף הרמב"ן שיש להוציא מן הכלל הזה פסול כבוש ושלוק, אף שפוסל באתרוג מ"מ כשרים הם בהדס וערבה, ואין למידין לענין זה מאתרוג, וכן להיפוך יש בפסולי לולב שלא נאמרו באתרוג, כגון אתרוג כפוף ועקום, אף שפוסלין בלולב כשרים באתרוג. כן מסיים הרמב"ן. דאם לא נגיה בתוך דבריו אלא נגרוס "פסולים", אינו מובן מה זה שייך להכלל הקודם, וכן אין לו המשך למה דמסיים בסוף.

יהי' איך שיהי', מ"מ דין הנ"ל מבואר ברמב"ן או להכשר או לפסול. ודאי שזהו המקור לדברי הח"ס הנ"ל.

יח

סוכה ד' ל"ו: תניא אר"י מעשה בר' עקיבא שבא לביהכ"נ ואתרוגו על כתפו. וכתב הריטב"א, דגם בשעת מצותו הי' מונח על כתפו ויצא יד"ח בזה ומקרי לקיחה.

ואפשר דזה דוקא באתרוג גדול, שאי אפשר לאוחזו בידו מחמת כובדו, אז יוצא ידי חובתו במה שאוחזו על כתפו, דזהו דרך לקיחתו, כיון שא"א בענין אחר, אבל באתרוג קטן, שאפשר ללוקחו בידו, אפשר דאם אחזו על כתפו דלא יצא בזה, דאין זה דרך לקיחה. וצ"ע.

יט

סוכה ד' ל"ו: אין אוגדין את הלולב אלא במינו דברי ר"י וכו' אר"מ מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב אמרו לו במינו היו אוגדין אותו מלמטה. ופרש"י בגמרא:

נמצא האגד העליון לנוי בעלמא ולא להכשיר מצוה לפיכך אינו תוספת לעבור על בל תוסיף. עכ"ל. משמע דעיקר הטעם הוא משום דאותו אגד של גימוניות זהב לא הי' אלא לנוי. משמע הא אילו הי' גם אגד זה לשם מצות אגד הי' עובר בבל תוסיף לר"י אף שיש כבר אגד אחר למטה.

ולכאורה קשה כיון דנאמרה הלכה לר"י דלולב לא צריך אגד כמו אגודת אזוב, א"כ ע"כ דאגד לא מקרי אלא מה שאוגד את הלולב ומיניו ועושהו לאגודה אחת, וא"כ, אם מוסיף אגד שני על לולב ומיניו שכבר הוא אגוד, א"כ לכאורה דאגד הב' שהוא מוסיף לא מקרי אגד כלל, כיון שאינו מועיל באיגוד הלולב, שהרי כבר הוא אגוד ע"י האגד הקודם, וא"כ למה יעבור בבל תוסיף.

וכעין זה ראיתי במ"ב סוף סי' ל"ב, שהביא שם בבה"ל בשם גדול אחד, שהזהיר שלא לדבק התיתורא של תפילין בדבק קודם התפירה, משום דאם דבק חשיב חבור נמצא דהתפירה שעושה אח"כ לא חשיבא תפירה, כיון שכבר הוא מחובר ע"י דבק, דתפירה לא מקרי אלא אם מועלת לחבר הדבר, והרי נאמרה הלכה למ"ס דצריך בתפילין תפירה. וא"כ לכאורה מרש"י הנ"ל יהי' ראי' דלא כדבריו של אותו גדול.

וכן לפ"מ שכתב הראב"ד בהשגות בפ"ד מה' ממרים ה"ג, דלא משכחת לה בלולב כל המוסיף במצוה גורע אפי' אם כבר אגד הד' מינים ואח"כ הוסיף מין חמישי ואגדו עמהם, משום דכיון דלולב צריך אגד הו"ל האגד השני תעשה ולא מן העשוי ופסול, וא"כ לפי"ז גם כאן אפי' אם חזרו ואגדו בגימוניות של זהב לשם מצות אגד ג"כ אינו עובר בבל תוסיף ע"ז, כיון דכבר הי' אגוד מקודם הו"ל האגד הב' פסול משום תעשה ולא מן העשוי ולא מקרי אגד.

וצ"ל בדעת רש"י, דהא דהוצרך לטעמא דגוי, משום דכיון דמתני' סתמא קתני במינו היו אוגדין אותו מלמטה", משמע אפי' אם בתחלה אגדו אותו בגימוניות של זהב ג"כ הי' מהני מה שאח"כ אגדו אותו במינו מלמטה, וע"כ דטעמא משום דאגד הזה של גימוניות הזהב לא נעשה אלא לנוי ולא לשם מצות אגד.

אך עדיין קשה על הרא"ש, שכתב כאן להדיא דמיירי שמקודם עשו בו האגד של חובה במינו ואח"כ אגדו אותו בזהב, ואעפ"כ כתב דהטעם מה שאין בזה משום בל תוסיף משום דאגד הב' לא נעשה אלא לנוי, יעו"ש בדבריו, וא"כ שוב קשה כנ"ל. וצ"ע.

כ

סוכה ד' ל"ז: אמר רבה לא לדוץ איניש לולבא בהושענא דלמא נתרי טרפי והוי חציצה ורבא אמר מין במינו אינו חוצץ.

הנה בהאי ענינא דמין במינו דאינו חוצץ צריך עיון ובירור. דהנה כאן מסיק רבא דמין במינו דאינו חוצץ לענין מצות לולב, וכן בר"ה ד' כ"ז, גבי שופר שקדחו בזכרותו, קאמר רב אשי דמין במינו אינו חוצץ, וכן בבכורות ד' ט', גבי חמורה שלא בכרה וילדה שני זכרים, מסיק רב אשי דמין במינו אינו חוצץ ואפי' אי כולי' רחם מקדש:

וביומא ד' נ"ח מצינו:

בעי מיני' רמי בר חמא מרב חסדא הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בו את הדם מהו מין במינו חוצץ או אינו חוצץ וכו', הרי דאמוראי קדמאי מספקי להו בזה, ולא הביאה שם הגמ' כלל את דברי רבא ורב אשי דאמרי בפשיטות דמין במינו אינו חוצץ. וכן בזבחים

ד' ק"י, גבי הא דתנן שם דהמקריב קדשים ואימוריהן בחוץ חייב משום הקטרת אימורים בחוץ, מקשה הגמ':

אמאי והאיכא חציצה [פרש"י, שהבשר שאינו ראוי להקטרה חוצץ בין האימורים למערכה ודכותי' בפנים לאו העלאה היא דרחמנא אמר על העצים אשר על האש] אמר שמואל כשהפכן ור' יוחנן אמר אפי' תימא שלא הפכן והא מני ר' שמעון היא וכו' רב אמר מין במינו אינו חוצץ, הרי דאמוראי קדמאי, שמואל ור' יוחנן, לית להו כלל הא דמין במינו אינו חוצץ. ויעויין בתוס' כאן שכתבו דאין לדמות כל הדברים זל"ז.

ולענ"ד נראה, עפ"מ שכתב הריטב"א לחלק בהא דמסיק כאן רבא דלקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה, דזה דוקא מהני במקום דלא נאמר בי' פסול חציצה, כגון הכא בלולב דלית בי' קרא למיפסל חציצה, והא דפוסל אינו אלא משום דבעינן לקיחה תמה והויא כחציצה, אבל לאו משום חציצה ממש אתינן עלה, וע"כ אמרינן דלקיחה ע"י ד"א שפיר מקרי בזה לקיחה תמה, משא"כ במקום דאיכא קרא למיפסיל חציצה לא מהני בי' לקיחה ע"י דבר אחר, דלא פסלינן משום חציצה אלא היכא דאיכא קרא, כגון טבילה, דכתיב ורחץ את כל בשרו, שלא יהא דבר חוצץ, ובתפילין דכתיב לך לאות ולא לאחרים. יעו"ש בדבריו.

ועפ"ז נראה ג"כ לומר לענין מין במינו דאינו חוצץ, דזה נמי דוקא במקום דלא נאמר בו פסול חציצה, כגון הכא בלולב דאין בו פסול חציצה, כמש"כ הריטב"א, וכן גבי שופר שקדחו בזכרותו ליכא בו פסול חציצה ממש, וכן גבי בכור פטר חמור נמי ליכא קרא למיפסל חציצה, בכל אלה אמרינן דמין במינו אינו חוצץ:

משא"כ בעבודה בקדשים דבעינן בה עצמו של כהן ופסיל לה חציצה, כמבואר בזבחים בכמה דוכתי, בזה שפיר מספקא לי' ביומא שם לענין קיבל הדם במזרק בתוך מזרק אם אמרינן נמי בזה דמין במינו אינו חוצץ או לא, וכן בהקטרה על המזבח דפסיל בה חציצה דבעינן על העצים אשר על האש לכן שפיר פליגי בה אמוראי קדמאי אי אמרינן בזה נמי מין במינו אינו חוצץ ושמואל ור' יוחנן סברי באמת דבזה לא אמרינן מין במינו אינו חוצץ.

שוב מצאתי בריטב"א על יומא שם שכתב וז"ל:

מין במינו חוצץ או אינו חוצץ פי' קמיבעיא לי' אם חוצץ לענין קדשים ואפי' לרבא דאמר התם דבמצות אינו חוצץ והיינו דנקטינן לה סתמא ולא מייתי עלה ההיא פלוגתא דרבה ורבא ולא מייתי עלה הכא אלא מילי דקדשים. עכ"ל. ולכאורה מאי נפ"מ בין מצות לקדשים. ואולי כוונתו כמש"כ, דבקדשים איכא קרא למיפסל חציצה והלכך מיבעיא לי' אם מין במינו חוצץ, משא"כ לענין מצות דליכא בי' קרא למיפסל חציצה.

ולפ"ז יבואר מש"כ הגר"א, הובא ב,מעשה רב", דלא יכרוך המזוזה בקלף וכדומה שלא יהא הפסק דבר בין המזוזה למזוזת הבית, עכ"ל, ולכאורה קשה למה הוי קלף הפסק הא הוי מין במינו ואינו חוצץ, - אבל לפי הנ"ל, דדוקא במקום דליכא פסול חציצה מין במינו הוא דאינו חוצץ, אבל במקום דאיכא דין חציצה בזה הוא דפליגי רב ושמואל ורב יוחנן, וסובר הגר"א דהלכה בזה כר' יוחנן דמין במינו חוצץ, דהא רב ור"י הלכה כר"י, וע"כ לענין מזוזה, דדעת הגר"א דפסיל בה חציצה, וע"כ אפי' מין במינו חוצץ. אך הרמב"ם פסק בהל' פסולי המוקדשין דהלכה כרב, דגם בקדשים דפסיל חציצה מין במינו אינו חוצץ. ועיקר דברי הגר"א דבמזוזה איכא פסול חציצה, צ"ע מנין לו. וכבר הארכנו בזה לעיל בהל' מזוזה. יעו"ש.

סוכה ד' מ"ב: ל"ש אלא שלא יצא בו וכו' הא מדאגבהי' נפק בי'. עיין ברש"ש שכתב, דמדאגבהי' לאו דוקא אלא משעה שנטלו בידו להגביהו אף שלא עקרו עדיין ממקומו ג"כ יצא בזה דמקרי לקיחה, ודלא כדמשמע מדעת הגרעק"א בחידושיו כאן דבעינן הגבהה, והיינו עקירה ממקומו דוקא:

ושוב מצא בשה"ג שעל הרי"ף כאן שכתב:

"משנטלן והגביהן ממקומן יצא", משמע דבעינן דוקא הגבהה ממקומן.

ולענ"**ד** נראה, דהטעם מה דבעינן עקירה דוקא להגביה ממקומו קצת, משום דכל שמונח החפץ על איזה מקום, אף שאתה אוחזו ג"כ בידך, לא מקרי אחיזה ולקיחה בזה, כיון דדל אחיזתך מהכא ג"כ לא ישתנה מקום היותו של החפץ, ונמצא שהמקום אוחזו ולא אתה. וע"כ לא מקרי אחיזה ולקיחה אלא א"כ הגביהו קצת ממקומו. וכן לענין גט אשה נמי נראה, דאם הבעל יושיט לה ידו כשהיא פתוחה ועליו מונח הגט והאשה תאחוז בהגט כמו שהוא מונח על יד הבעל, דלא מקרי נתינה בזה, ואפי' כשאין כאן חסרון כריתות, כגון באופן שאין הבעל יכול שוב לאחוז בגט ולהוציאו מידה, אפ"ה לא מקרי נתינה בזה, כנ"ל, משום דכל זמן שלא הגביהה אותו ממקומו לא מקרי שהיא אוחזת את הגט אלא שהמקום אוחזו, והיינו ידו של הבעל שהוא מונח עליו. וצ"ע בזה בפוסקים.

כב

סוכה ד' מ"ד: מ"ש לולב דעבדינן לי' שבעה זכר למקדש ומ"ש ערבה דלא עבדינן לה שבעה זכר למקדש וכו' לולב דאית לי' עיקר מן התורה בגבולין עבדינן לי' ז' זכר למקדש ערבה דלית לה עיקר מן התורה בגבולין לא עבדינן ז' זכר למקדש. עיין פרש"י. והרמב"ם פ"ז מלולב הכ"ב כתב וז"ל:

וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל ז' ימי החג זכר למקדש אלא ביום הז' בלבד. עכ"ל. והמ"מ נשאר בצ"ע על טעם הרמב"ם, שהרי בגמ' אמרו טעם אחר, מפני שאין לערבה עיקר בגבולין.

ולענ"ד נראה, דהרמב"ם אינו מפרש כפרש"י את הגמ' הנ"ל, אלא הכי הוא הפירוש לדעתו ז"ל:

"לולב דאית ליה עיקר מן התורה", פי' שהוא מפורש בתורה, "בגבולין עבדינן ליה ז' זכר למקדש", "ערבה דלית לה עיקר מן התורה", פי' שאינה מפורש בתורה אפי' המצוה שבמקדש, "בגבולין לא עבדינן ז' זכר למקדש". ומלת "בגבולין" לא קאי אמעיקרא, אלא אלהבא:

"בגבולין לא עבדינן", "בגבולין עבדינן".

כג

סוכה ד' מ"ז: נקוט דר' יוחנן בידך דרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור איקלעו בסוכה בשמיני ספק שביעי מיתב הוו יתבי ברוכי לא בריכי ודלמא ס"ל כמ"ד כיון שבירך יו"ט ראשון שוב אינו מברך גמירי דמאפר אתו. ופרש"י והתוס':

באו מן האפר שבהמותיהן רועות שם ולא ישבו בסוכה כל ימי החג ואע"ג דסוכת הרועים כשרה לא הי' להם. עכ"ל התוס'.

ואין להקשות, דלמא באמת הי' להם סוכת רועים וישבו שם, אלא שאע"פ כן כשאיקלעו אח"כ לסוכה אחרת הי' להם לברך עלי' אם נימא דגם ברוכי ברכינן, ואין יוצאין במה שברכו כבר על הסוכה שבאפר, כיון דהוי סוכה אחרת, ואין סוכה זו נפטרת בברכה של הראשונה. זה אינו. דלמ"ד כיון שבירך ביום ראשון שוב אינו מברך אפי' כשהפסיק בינתים, לדידי' כמו שאין הימים מפסיקים כמו"כ אין הסוכות מפסיקות, דס"ל שאין חיוב ברכה אלא פעם אחת על כל מצוה חיובית.

ראייה

א

ריש חגיגה:

הכל לאתויי מאי וכו' לאתויי היגר ביום ראשון ונתפשט בשני הניחא למ"ד כולן תשלומין זה לזה אלא למ"ד כולן תשלומין דראשון הן מאי איכא למימר.

והקשה ה,טורי אבן", דמכאן קשה על הרמב"ם, שכתב ריש הל' חגיגה וז"ל:

הראייה האמורה בתורה שיראה פניו בעזרה ביו"ט א' של חג ויביא עמו קרבן עולה כו' ומי שבא לעזרה ביום א' ולא הביא עולה לא דיו שלא קיים עשה אלא עבר על ל"ת, עכ"ל, משמע מדבריו, דמצות ראיית פנים אינו אלא ביום א' לחוד ואין לה תשלומין כל ז', וכן משמע ג"כ ממה שכתב שם בהלכה הסמוכה וז"ל: ומי שלא הקריב ביו"ט הראשון עולת ראייתו וכו' ה"ז מקריב בשאר ימות הרגל, עכ"ל, משמע דוקא דעל הקרבן יש תשלומין אבל לא על מצות ראיית פנים, ונמצא לפ"ז דלא משכחת לה תשלומין להקרבן אלא א"כ ראה פניו בעזרה בראשון, דהא החיוב קרבן תלוי במצות ראיית פנים, וא"כ קשה, דאיך קאמר הכא דחיגר בראשון ונתפשט בשני דחייב למ"ד תשלומין זל"ז, הא כיון דהיה פטור בראשון א"כ לא קיים מצות ראיית פנים ולא נתחייב כלל בקרבן וא"כ למה חייב בשני, הא על ראיית פנים ליכא תשלומין, וכיון דלא ראה פנים בעזרה אין כאן כלל חיוב קרבן. והוכיח מזה הטו"א דלא כהרמב"ם הנ"ל.

ולענ"ד נראה, דבאמת זה גופא תלוי בפלוגתא אי כולן תשלומין דראשון או תשלומין זל"ז דלמ"ד תשלומי ראשון הן, ע"כ עיקר המצוה היא רק בראשון ולא מהני תשלומין על מצות ראיית פנים:

אבל למ"ד תשלומין זל"ז וכל יום מימות הרגל הוא חיוב בפני עצמו, אליביה שפיר מהני תשלומין גם על מצות ראיית פנים. וע"כ, הרמב"ם שפסק להדיא דתשלומי ראשון הן, ע"כ סובר דאין תשלומין על ראיית פנים:

אבל הגמ' הרי אזלא אליבא דמ"ד דכולן תשלומין זל"ז, וע"כ לדידי' שפיר מהני תשלומין גם לראיית פנים, ואם חיגר בראשון ונתפשט בשני חייב.

ב

חגיגה ד' ב': קתני חרש דומיא דשוטה וקטן מה שו"ק דלאו בני דעה נינהו וכו' שו"ק פטור אף מן השמחה הואיל ופטורים מכל מצות האמורות בתורה.

הנה מבואר, דהא דשוטה וקטן פטורים מן הראייה והשמחה, הוא משום דפטורים הם מכל מצות האמורות בתורה. אכן בירושלמי חגיגה פ"א ה"א איתא טעם אחר, וז"ל: שוטה א"ר אלעזר אתה הראית לדעת. עכ"ל.

ונראה דהירושלמי לשיטתו אזיל. דהא איתא בירושלמי בריש פרקין, על מתני':

הכל חייבין בראייה חוץ מחשו"ק, וקאמר:

במד"א בראיית קרבן אבל בראיית פנים בעזרה הכל חייבין אפי' טף דילפינן מהקהל, ולפ"ז, אי לאו מיעוטא דאתה הראית לדעת הו"א דאפי' שוטה חייב בראיית פנים

כמו טף, ולפיכך איצטריך למעט אותו אפי' מראיית פנים. אבל הש"ס דידן, דפליג על הירושלמי הנ"ל, כמו שהוכיחו התוס' בריש פרקין, ע"כ לא צריך שום מיעוט לשוטה.

ג

חגיגה ד' ד': ת"ר זכורך להוציא טומטום וכו' טומטום ספיקא הוא מי איצטריך קרא למעוטי ספיקא אמר אביי כשביציו מבחוץ. הרמב"ם השמיט האוקימתא זו כשביציו מבחוץ. ולכאורה צ"ע למה.

ונראה לתרץ, עפ"מ שהקשה הטו"א על קושית הגמ':

"מי איצטריך קרא למעוטי ספיקא", הא נפ"מ טובא בזה, אם נקרע הטומטום ביום ב' ונמצא זכר ולמ"ד כולן תשלומי ראשון דאי לא חזי בא' לא חזי בב', דאי היה טומטום פטור מטעם ספיקא, השתא דנקרע ונמצא זכר איגלאי מילתא למפרע דזכר הי' בראשון והוי חזי בראשון וחייב, אבל השתא דמיעטו קרא הו"ל כשאר פטורי ראייה ודאין כ"ז שלא נקרע, וכיון דלא חזי בא' לא חזי בב'. עיי"ש. ונראה דע"כ צ"ל דאותה סוגיא אזלא אליבא דמ"ד דכולן תשלומין זל"ז, אבל למ"ד דתשלומי ראשון הן אין צריך כלל לאוקמי כשביציו מבחוץ, דבלא זה ניחא שפיר כנ"ל. וכיון שהרמב"ם פסק כמ"ד דתשלומי ראשון הן, ע"כ שפיר השמיט אותה אוקימתא דאביי כשביציו מבחוץ.

להקביל פני רבו ברגל

ר"ה ד' ט"ז: אמר רבי יצחק חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנא' מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת מכלל דבחודש ושבת איבעי לה למיזל. ובנו"ב מה"ת סי' צ"ד כתב, דבזמה"ז, שאין ביהמ"ק קיים ואין אנו יכולים לעלות ולהקביל פני שכינה ברגל, ליכא חיוב להקביל פני רבו, מטעם שלא יהא כבודו של רבו מרובה מכבוד שמים, וכדאיתא כן בקידושין ד' ל"ג, דאין תלמיד רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית, שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים. יעו"ש בדבריו.

אמנם בחי' הריטב"א כתב, דאם רבו שרוי במקום קרוב לו חייב להקביל פניו גם בכל חודש ושבת, וזהו דקאמר הגמ' מכלל דבחודש ושבת איבעי לי' למיזל. ובפי' רבנו חננאל מבואר דהיתה גירסתו כך בגמרא להדיא, וז"ל:

ואקשינן והא ברגל קאמר ופרקינן אם רבו שרוי במקום קרוב לו חייב להקביל פניו בכל חודש ושבת ואם הוא במקום רחוק חייב להקבילו ברגל. עכ"ל. ומזה סתירה לדברי הנו"ב הנ"ל. דבחודש ושבת ג"כ חייב להקביל פני רבו אם הוא במקום קרוב, והרי נמצא דכבודו מרובה מכבוד שמים, דאינו מקבל פני שכינה אלא ברגל,

ואין לומר דלראות השכינה בכל חודש ושבת לא יכול מפני שרחוקה ממנו, משא"כ רבו שהוא במקום קרוב לו, - דא"כ גם עתה, בזמה"ז, מה שאינו עולה לרגל הוא משום שאין יכולין ליכנס לעזרה מחמת שאנו טמאים, משא"כ רבו דיכול להקביל פניו. וע"כ מוכח מזה דלא כדבריו.

חגיגה

מנחות ד' צ"ג, תוס' ד"ה "ידו ולא יד אשתו":

וא"ת ולמה לי קרא למעוטי נשים מסמיכה תיפוק לי' דמצות עשה שהזמן גרמא היא אם תיכף לסמיכה שחיטה דאורייתא וכו' עוד תנן בפ"ב דמגילה כל היום כשר לסמיכה ולשחיטה ודריש בגמ' דכתיב ביום זבחכם ואיתקש סמיכה לשחיטה דכתיב וסמך ושחט. עכ"ל.

הנה, מה שכתבו התוס' בתחילה, דמשום דתיכף לסמיכה שחיטה דאורייתא הוי מצות עשה שהזמן גרמא, הוא תמוה. דהא עיקר יסוד הדין דמצות עשה שהזמן גרמא הוא דוקא אם עצם המצוה יש לה זמן קבוע, אבל כאן במצות סמיכה בעצמותה אין לה כלל זמן קבוע וכשרה אפי' בלילה, אלא דלא אפשר לעשות בלילה מטעם אחר, משום דבעינן תיכף לסמיכה שחיטה, א"כ לא שייך לומר דמשום זה הוי הזמן גרמא. וכן מצינו בהיפוך, לשיטת ר"ת דכסות יום חייב אפי' בלילה, ואפ"ה הוי ציצית עשה שהזמן גרמא. אף דבמציאות נוהגת אפי' בלילה בכסות יום, מ"מ כיון דחיובה בלילה אינו אלא משום יום, דיומא קגרים חיובה, ע"כ שפיר הוי מצות עשה שהזמג"ר. הרי דלא תלוי במציאות. וכמו"כ להיפוך, בנ"ד, אף דבמציאות אינה אלא ביום, משום תיכף לסמיכה שחיטה, מ"מ כיון דעצם חיובה הוי ג"כ בלילה א"כ אין לה דין הזמג"ר. אלא דמסקו התוס', דמבואר להדיא במגילה דסמיכה אינה אלא ביום, משום דאיתקש סמיכה לשחיטה. והניחו בקושיא.

ולענ"ד נראה דלכאורה יש לחקור במצות סמיכה, אם עיקר מצותה הוא רק על הבעלים, דמוטל עליו חיוב לסמוך על קרבנו, אבל אינה דין בעצם הקרבן, או דהוא חובת קרבן במעשה ההקרבה שלו, אף דסמיכה אינה מעכבת, מ"מ הוא דין בעצם הקרבן שטעון הוא בההקרבה שלו מצות סמיכה לכתחילה.

ומצאתי ראיה לזה, מדברי התוס' מנחות ד' ס"א שכתבו בד"ה "מצינו" וז"ל:

דתניא בתו"כ בני ישראל וסמך ולא העכו"ם סומכין וכו' וא"ת ותיפ"ל מדכתיב קרבנו ודרשינן לקמן בסוף ב' מדות קרבנו ולא קרבן העכו"ם וי"ל דאיצטריך קרבנו דלא תימא

שיסמוך ישראל בשבילו וא"ת מקרבנו ולא קרבן חבירו נפקא וי"ל דהו"א כיון דאינו יכול לסמוך יסמוך אחר בשבילו ולא דמי לקרבן חבירו דבר סמיכה הוא. עכ"ל. הרי מבואר להדיא, דעיקר דין סמיכה הוא חובת קרבן, וע"כ, אי לאו מיעוטא דקרבנו ולא קרבן עכו"ם, הו"א דנהי דאין העכו"ם יכול לסמוך בעצמו, מ"מ היה הקרבן טעון סמיכה מצד עצמו, מצד שהוא חובת קרבן, ואחר יסמוך בשבילו.

ולפ"ז נראה לומר, דגבי נשים נמי נהי דמצות סמיכה הוי מצות עשה שהזמג"ר ופטורות הן ממצוה זו, מ"מ, אי לאו מיעוטא, הו"א דנהי דפטורות הן מסמיכה מצד מצוה, מ"מ היו צריכות לסמוך על קרבנן מצד שהוא חובת קרבן, דהקרבן טעון במעשה ההקרבה שלו מעשה הסמיכה, וכמו כל שאר העבודות, אף דכולן מצות עשה הן, מ"מ לבד מצוה הרי הם כולם דינים בהכשר הקרבן, וכמו"כ סמיכה הוי דין בהכשר הקרבן לכתחילה. ולפיכך שפיר צריך למעט נשים לגמרי מדין סמיכה, מקרא דידו ולא יד אשתו.

שוב מצאתי להריטב"א בקידושין ד' ל"ז שתירץ וז"ל:

דכי אמרינן מצות עשה שהזמג"ר נשים פטורות במצוה שבחובה לגמרי דכי מטי זמן חיובא לא סגי דלא מקיימי אבל הא דאינו בחובה לגמרי אלא שבא להכשיר קרבנו אם ירצה שיעלה לו לרצון הו"א דא' אנשים וא' נשים חיובן שוין, עכ"ל, וראיתי בטו"א חגיגה ד' ט"ז, שכתב על הריטב"א הנ"ל שהוא דוחק ואינם דברים של טעם. ולענ"ד נראה ברור שכיון למה שכתבתי, דמ"ע שהזמג"ר לא שייך אלא במצות חיוביות, אבל במצות שהן באין להכשר הדבר, כגון בסמיכה, שהיא באה להכשיר הקרבן והוא דין בהקרבת הקרבן, גם הנשים חייבות.

הנה, לפי הנתבאר דמצות סמיכה הוא חובת הקרבן וחלק ממעשה ההקרבה, צ"ע בהא דתנן חגיגה ד' י"ז: ב"ש אומרים מביאים שלמים ביו"ט ואין סומכין עליהן אבל לא עולות ובה"א מביאים שלמים ועולות וסומכין עליהן, ופרש"י:

ואין סומכין עליהן אלא סומך עליהן מערב יו"ט ושוחטן ביו"ט דלא בעינן תיכף לסמיכה שחיטה, עכ"ל, ואותה מתני' איתא ג"כ בביצה ד' י"ט, ושם מבואר להדיא, דפליגי אי צריך תיכף לסמיכת שחיטה, ולב"ש לא צריך אלא סומך עליהן מעיו"ט:

וקשה, כיון דהקרבן חגיגה זמנו קבוע להקריבו ביו"ט, וכל ההקרבה שלו צריכה להיות דוקא ביו"ט, א"כ איך אפשר לעשות הסמיכה מעיו"ט, הא לפי הנתבאר, דהסמיכה הוי חלק מהקרבת הקרבן, נמצא דגם הסמיכה הוי זמנה קבוע לעשותה ביו"ט. ובשלמא לפי שיטת רש"י בחגיגה שם, שסובר, דהא דאמרו ב"ש דמביאים שלמים ואין סומכין עליהן היינו דוקא שלמי שמחה, אבל שלמי חגיגה אינם קריבים כלל ביו"ט, כמו עולות, משום

דיש להם תשלומין כל שבעה, לפ"ז לא קשה כלל, משום דשלמי שמחה אינה כלל חובת הקרבה, דהא יוצאין ידי חובת שמחה אף בנדרים ונדבות והכהנים גם בחזה ושוק, הרי דחובת שמחה אינה רק שיאכל בשר קרבן, אבל אין עליו חובת הקרבת הקרבן, וממילא דההקרבה אין זמנה קבוע:

אבל לפי שיטת התוס' שם, דגם בשלמי חגיגה מיירו ב"ש וכן מבואר להדיא בביצה ד' י"ט דגם שלמי חגיגה קריבין לב"ש ואין סומכין עליהן אלא מעיו"ט, - קשה כנ"ל, דהא חגיגה הוי זמנה קבוע, כדאיתא בפסחים ד' ע', אמר עולא אר"א שלמים ששחטן מעיו"ט אינו יוצא בהן משום חגיגה משום דהוי דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין, וכתבו התוס' וז"ל:

נראה לר"י דאפי' הקדישם מתחילה ושחטן לשם חגיגה איירי דהואיל והוי דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין שצריך להקדישן לשם כך סברא הוא שישחט נמי בשעה הראויה לחגיגה. עכ"ל.

[**הנה**, מהרמב"ם מוכח שפליג ע"ז. דהרי כתב בפ"ב מה' חגיגה הי"א וז"ל:

מי שהיו לו שלמי נדר או נדבה ושחטן מעיו"ט אע"פ שאכלן ביו"ט אינו יוצא בה ידי חובת חגיגה שאינה באה אלא מן החולין. עכ"ל. הרי מוכח דדוקא נדר או נדבה אם שחטן מעיו"ט אינו יוצא יד"ח חגיגה, הא אם הקדישן מתחילה ושחטן לשם חגיגה שפיר יוצא בהם. וכן כתב גם הראב"ד שם, דאליבא דרבנן דסברי חגיגת י"ד רשות, יוצא בה אף משום חגיגה אם התנה עליה לצאת בה ושחטה בי"ד. עכ"ל. נמצא דלהרמב"ם והראב"ד גם בחגיגה ההקרבה עצמה אין זמנה קבוע ואליבייהו לא קשה כלום.

אמנם מצאתי בירושלמי חגיגה פ"ב הי"ג וביצה פ"ב ה"ד וז"ל:

ב"ש אומרים הותרה סמיכה שלא כדרכה ובה"א לא הותרה סמיכה שלא כדרכה איזו היא סמיכה שלא כדרכה מאתמול א"ר זעירא כל עמא מודיי באשם מצורע שסמך עליו מאתמול לא יצא שלמי נדבה שסמך עליהן מאתמול יצא מה פליגין בשלמי חגיגה ב"ש עבדין לון כשלמי נדבה ב"ה עבדין לון כאשם מצורע א"ר יוסה הן דאת אמר אשם מצורע שסמך עליו מאתמול לא יצא בזמנו עיבר זמנו נעשה כשלמי נדבה. עכ"ל. ופי' המפרשים דהא דפליגי בסמיכה שלא כדרכה, היינו אי בעינן תיכף לסמיכה שחיטה, כמו בבבלי, ובאשם מצורע כ"ע מודים דבעינן תיכף לסמיכה שחיטה, ובשלמי נדבה כ"ע סברי דלא בעינן, אלא פליגי בשלמי חגיגה. והקשה ב"גליון הש"ס" שם, דהרי איתא בזבחים להדיא ד' ל"ג, דכל הזבחים תיכף לסמיכה שחיטה, חוץ מאשם מצורע דלא משכחת לה, דהרי שחיטתו בצפון והוא אינו יכול לכנוס לעזרה אלא מכניס ידיו לבהונות, הרי להדיא

דלא בעינן כלל באשם מצורע תיכף לסמיכה שחיטה. ועוד הקשה, דהירושלמי הזה אין לו ביאור, דבאשם מצורע, דגוף הסמיכה לאו דאורייתא לחד מ"ד, עיין בזבחים ד' ל"ג, בזה נימא דלא יצא בסמיכה שלא כדרכה, ושלמי נדבה, דעיקר סמיכה ותיכף לסמיכה שחיטה גביה כתיב:

וסמך ושחט, בזה נימא דיצא. יעו"ש בדבריו שתיקן והפך הגירסא.

ולענ"ד נראה דכוונת הירושלמי אינו כמו שפירשו המפרשים דפליגי בתיכף לסמיכה שחיטה, דלפ"ז יקשה כל הקושיות הנ"ל שהקשה ב"גליון הש"ס". וגם קשה לפ"ז, מה דמסיים הירושלמי:

א"ר יוסה הן דאת אמר אשם מצורע שסמך עליו מאתמול לא יצא בזמנו עיבר זמנו נעשה כשלמי נדבה, עכ"ל, ואם הא דלא יצא משום דבעינן תיכף לסמיכה שחיטה, מה שייך לחלק בזה בין בזמנו לבין שלא בזמנו. ע"כ נראה, דכ"ע מודו דלא בעינן כלל תיכף לסמיכה שחיטה, אלא דפליגי בכל קרבן הקבוע לו זמן להקרבתו, אם אפשר לעשות הסמיכה שלו מאתמול, דהרי גם הסמיכה היא חלק מהקרבת הקרבן, וכיון שהקרבן קבוע לו זמן נמצא דגם הסמיכה זמנה קבוע. וע"ז מסיק בירושלמי, דבאשם מצורע כ"ע מודו דבסמיכה מאתמול לא יצא, משום דלבד מה דקודם שמיני שלו אינו מחויב בקרבן, אלא דגם אינו ראוי עדיין להקרבת קרבנותיו משום דיני מצורע שלו, ובשלמי נדבה כולהו מודו דיצא בסמיכה מאתמול, כיון דאין זמנם קבוע, דלא בעינן תיכף לסמיכה שחיטה. כי פליגי בשלמי חגיגה, ב"ש עבדין לון כשלמי נדבה וב"ה עבדין לון כאשם מצורע.

ונ"ל בביאור פלוגתתם דהרי באמת בעיקר דין קרבן חגיגה אין בו חלות דין הקדש מיוחד של שם חגיגה, ועצם ההקדש קרבן שלו אינו אלא הקדש שלמים ככל שאר שלמי נדר ונדבה, וראיה לזה דהא שיטת הרמב"ם היא, וכן גם היא שיטת רש"י בחגיגה ד' ח', דיוצאין במעשר בהמה חובת חגיגה, ואם נימא דקרבן חגיגה הוא הקדש קרבן בפני עצמו, א"כ איך יוצאין במעשר בהמה ידי חובת חגיגה, הא אין כאן הקדש קרבן חגיגה. וכן מוכח ג"כ ממה שכתב הרמב"ם פ"ב מחגיגה הי"א וז"ל:

מי שהיו לו שלמי נדר ונדבה ושחטן מעיו"ט וכו' אינו יוצא בהם ידי חובת חגיגה שאינה באה אלא מן החולין, עכ"ל, ול"ל לטעמא דאינו בא אלא מן החולין, תיפ"ל דאין כאן הקדש קרבן חגיגה. ועוד ראיה מהא דאיתא בביצה ד' י"ט, דתניא:

ר"א בר"ש אומר מביא אדם תודתו בחג הסוכות ויוצא בה משום שמחה ואין יוצא בה משום חגיגה, ומסיק ע"ז בגמ' שם:

פשיטא דבר שבחובה הוא וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, משמע דבלאו הכי שפיר היה יוצא ידי חגיגה בקרבן תודתו, אף שאין כאן הקדש חגיגה, דהא קרבן תודה הוא. הרי נתבאר מכל ראיות האלו, דאין על החגיגה דין ושם הקדש מיוחד של חגיגה, אלא עצם ההקדש קרבן שלו אינו אלא קרבן שלמים ככל שאר שלמי נדר ונדבה. ולפ"ז סברי ב"ש, דכל עיקר הקביעות זמן של חגיגה ג"כ אינו בעצם הקרבן, כיון דבעצם הרי הוא כשלמי נדר ונדבה, א"כ ממילא דלא שייך עליו קביעות זמן. אלא עיקר הקביעות זמן אינו אלא בחיוב הקרבה של הבעלים. וע"כ סברי ב"ש, דגם בסמיכה שלא כדרכה, דהיינו מאתמול, ג"כ יצא, דנהי דהסמיכה הוי חלק מהקרבת הקרבן לכתחילה, הרי כל זה לא שייך אלא לעצם הקרבן והיכא דעצם הקרבן הוי זמנו קבוע, משא"כ בחגיגה, דעצם הקרבן אין זמנו קבוע, כיון דבעצם אינו אלא כשלמי נדר ונדבה, וכל הקביעות זמן אינו אלא בחיוב הקרבה של הבעלים, שמחויב להקריב שלמים לצאת ידי חובת חגיגה, ולחיוב הקרבה של הבעלים לא שייך אלא חלקי הקרבה דלעיכובא, והיינו משעת שחיטה ואילך, אבל לא סמיכה שאינה אלא לכתחילה. וזהו מה דמסיק בירושלמי:

"ב"ש עבדין לון כשלמי נדבה", פי', שבעצם אינם אלא כשלמי נדבה, והקביעות זמן אינו אלא בחיוב הבעלים, וע"כ יצא בסמיכה מאתמול:

אבל ב"ה סברי "דעבדין לון כאשם מצורע", פי', דנהי דאין בו הקדש מיוחד של החגיגה, אבל מ"מ עצם הקרבן הוי זמנו קבוע, וע"כ גם הסמיכה צריכה להיות בזמן הקביעות ולא מאתמול. ונמצא דפליגי ב"ש וב"ה, אי הקביעות זמן של חגיגה הוא בחיוב הבעלים, או גם בעצם הקרבן. ואח"כ מסיק בירושלמי:

"א"ר יוסה והן דאת אמר אשם מצורע שסמך עליו מאתמול לא יצא בזמנו אבל עבר זמנו נעשה כשלמי נדבה", פי', דשוב אין זמנו קבוע.

ולפ"ז מתורץ כל הקושיות הנ"ל שב"גליון הש"ס", וגם ניחא השתא אפי' למ"ד סמיכת אשם מצורע לאו דאורייתא. דהרי אין אנו באין ללמוד כלל מאשם מצורע, והירושלמי לא נקט אשם מצורע אלא לדוגמא בעלמא, דכל קרבן שהקביעות זמן הוי בעצם הקרבן, כמו אשם מצורע, בזה הכל מודים דבסמיכה מאתמול לא יצא, ולמ"ד דהוי דרבנן לא יצא מצות סמיכה דרבנן. ובאמת דהלשון הירושלמי ג"כ מורה דלא מיירי כלל בדין תיכף לסמיכה שחיטה, מדנקט דפליגי בסמיכה שלא כדרכה, ומסיים:

"איזוהי סמיכה שלא כדרכה מאתמול", משמע דדוקא במאתמול פליגי.

בל תאחר דנדרים

א

ר"ה ד' ד': ת"ר חייבי הדמין והערכין וכו' צדקות ומעשרות לקט שכחה ופאה כיון שעברו עליהן ג' רגלים עובר בבל תאחר. והקשו בתוס':

בלקט שכחה ופאה איך משכחת לה דאינו עובר עד ג' רגלים, אי דקיימי עניים הא לאלתר עובר בבל תאחר, כדקאמר הגמ' גבי צדקה:

ואי ליכא עניים הרי אין צריך להפריש כלל לשו"פ, אלא שקיל לעצמו, כדאיתא בחולין: לעניים ולא לעורבים ולעטלפים.

ולענ"ד נראה, דשאני לשו"פ מצדקה. דדוקא צדקה, כיון שחיובה תמיד על האדם בכל עת דקיימי עניים, וע"כ אז זמנה הוא ולאלתר עובר בבל תאחר:

משא"כ בלשו"פ, שאינו חיוב תמידי וגם אין חיובם על האדם אלא על השדה והתבואה אם יש לו לשו"פ, וא"כ הוי כמעשרות וקרבנות, שאינו עובר עליהם בבל תאחר אלא עד ג' רגלים.

וכן משמע דעת הרמב"ם. שבפ"ח מה' מת"ע ה"א כתב, דבצדקה עובר לאלתר בבל תאחר משום דקיימי עניים, ולא הזכיר שם ג"כ מת"ע, דהיינו לשו"פ, ובפי"ד ממעשה הקרבנות הי"ג כתב, דבמת"ע ומעשרות עובר ברגל א' בעשה דובאת והבאתם שמה, ובג' רגלים עובר בבל תאחר כבקרבנות והקדשות, ולא הזכיר שם צדקה. וע"כ דהוא מחלק בין צדקה למת"ע, דדוקא בצדקה עובר לאלתר בבל תאחר, משא"כ במת"ע ומעשרות דאינו עובר עליהם עד ג' רגלים [ואין לדקדק בלשון הרמב"ם, שכתב שם וז"ל:

עברו עליו ג' רגלים ולא הביא קרבנותיו שנדר או התנדב או שלא נתן הערכין והחרמים והדמים ה"ז עובר בל"ת וכו', והשמיט מת"ע שהתחיל בהן, והיינו משום דבאמת עובר במת"ע בבל תאחר לאלתר, והוי בכלל צדקה, שכתב בהל' מת"ע, ורק לענין העשה דוהבאתם שמה קמשמע לן ברישא דאיכא נמי במת"ע, דעובר בעשה ברגל א', לבד הל"ת של בל תאחר שכבר עבר לאלתר. דא"כ קשה, למה השמיט נמי מעשרות דפתח בהו ברישא לענין העשה דוהבאתם שמה ולענין הל"ת השמיטם. ובזה אין לומר ג"כ דהוי כצדקה, דהרי קיימי הכהנים והלוים ולאלתר עובר. דא"כ קשה, למה לא כתב בשום מקום בהלכותיו דעובר במעשרות בבל תאחר. דודאי אין לומר בהם דהוו בכלל צדקה שכתב בהל' מת"ע. ונמצא לפ"ז דהשמיט לגמרי הדין בל תאחר לגבי מעשרות. וזה ודאי לא יתכן לומר כן. וע"כ דלשון הרמב"ם לאו דוקא דאטו כי רוכלא ליחשב וליזיל].

שוב מצאתי בחנוך מצוה תקע"ה, שכתב כן בשם יש אומרים לחלק בין צדקה למת"ע לענין בל תאחר לאלתר, אבל מטעם אחר, שיש חילוק בין מה שאדם חייב עצמו בו למה שלא חייב עצמו בו אלא שממילא מחויב, דבמה שחייב עצמו בו צריך יותר במהירות לקיים ממה שלא חייב עצמו בו. וקרבנות שחייב עצמו בהם אין בידו להקריבם מיד, **ובתוס'** תירצו על הקושיא הנ"ל, דמיירו במלקט לצורך עניים, ואליבא דר"א, דתנן בפ"ד דפאה:

מי שלקט את הפאה לפלוני עני ר"א אומר זכה לו, וע"כ לאלתר אינו עובר בבל תאחר, כיון שליקט בשביל עני וזכה בשבילו, אלא דאעפ"כ עובר בבל תאחר בג' רגלים. כן כתבו הרשב"א והריטב"א בכוונת דברי התוס'. הרי מבואר, דאע"פ שכבר זכה בו העני, אעפ"כ עדיין עובר בבל תאחר בג' רגלים על מה שמעכבו תחת ידו ואינו מוסרו לאותו עני. וגם הרשב"א והריטב"א מודים בזה הדין, אלא שחולקים על דברי התוס' מפני טעמים אחרים יעויין בדבריהם.

ולפ"ז, מי שנדר או נדב צדקה לעניים לא מהני מה שיזכה לעניים ע"י אחר ואח"כ מעכבו תח"י ואינו מוסרו לעניים זמן ארוך, דאכתי עובר בבל תאחר עבור זה בג' רגלים, כנ"ל, ודלא כמו שראיתי לתלמיד חכם א' ירא שמים שעשה תחבולה זו לזכות ע"י אחר לעניים, דאכתי לא הועיל כלום.

ב

ר"ה ד' ה': לא תאחר לשלמו הוא ולא חילופיו כגון שעברו עליו ב' רגלים והומם וחיללו על אחר ועבר עליו רגל א' ס"ד אמינא הואיל ומכח קמא קאתי כעברו עליו ג' רגלים דמי קמ"ל.

הנה לכאורה דמיירי כאן בנדבה, שאמר הרי זה, ולא בנדר, וע"כ הזמן של הקרבן הראשון אינו מצטרף לג' רגלים עם הקרבן הב' שחיללו עליו, כיון דב' קרבנות חלוקים הם. וכן משמע דעת הרמב"ם בפי"ד מה' מעשה הקרבנות הי"ד, שכתב:

הקדיש בהמה למזבח ועברו עליו ב' רגלים וכו', משמע דוקא הקדיש, דהיינו נדבה, ולא נדר.

אך ברבנו חננאל כאן מבואר להדיא דמיירי בנדר. וזה קשה, נהי דב' הקרבנות אינם מצטרפים מ"מ למה לא יעבור בבל תאחר מצד הנדר, דהרי עברו ג' רגלים ולא קיים נדרו. **ונראה**, דהנה בגמ' מצריך תרי קראי לבל תאחר, חד דאמר ולא אפריש וחד דאפריש ולא אקריב. וברמב"ם בפ"ח מה' מת"ע מבואר, במי שנדר לצדקה במקום דלא קיימי עניים, דליכא בל תאחר על איחור הנתינה, מ"מ חייב להפריש כדי שלא לעבור בבל תאחר

על איחור ההפרשה גרידא. הרי דבנדר גופא מתחלקים ההפרשה מהנתינה. וע"כ נראה בדעת ר"ח דסובר, דבנדר לא קאי עלי' בבל תאחר דידי' אלא כל זמן שלא הפריש כלל, אבל לאחר שכבר הפריש הקרבן שוב ליכא עלי' בל תאחר דנדר אלא בל תאחר דנדבה, והיינו אפריש ולא אקריב. וע"כ אם הומם וחיללו על אחר, הרי גם בשעה שהומם עדיין הוא קדוש לדמיו ליקח ממנו קרבן, והוי אכתי אפריש ולא אקריב, וע"כ בל תאחר מצד הנדר אין כאן אלא בל תאחר דנדבה, ולענין נדבה הרי הם ב' גופים מחולקים ואינם מצטרפים לג' רגלים.

שוב ראיתי בירושלמי כאן פ"א ה"א קאמר להדיא, דמיירי דוקא בהרי זו, הוא דאינו מצטרף עם חליפיו, אבל בהרי עלי, מיד לאחר ג' רגלים עובר בבל תאחר מצד הנדר.

ג

ר"ה ד' ו': אחד בכור וא' כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר.

המנ"ח במצוה תקע"ה תמה על הרמב"ם, שהשמיט דין זה דשנה בלא רגלים נמי עוברין בבל תאחר, ורק בפ"א מה' בכורות הי"ג כתב גבי בכור:

עבר ואיחר הבכור לאחר שנתו אע"פ שעובר בלא תעשה לא נפסל וכו', משמע דדעת הרמב"ם לחלק בין בכור לשאר הקדשים, דדוקא בבכור עובר בשנה בלא רגלים בבל תאחר, ובברייתא הנ"ל הלא מבואר דא' בכור וא' כל הקדשים שוים בזה. עכ"ד.

ולענ"ד נראה פשוט, דדעת הרמב"ם, דברייתא הנ"ל, דעל שנה בלא רגלים עובר בבל תאחר, היא דעת יחידאה היא, וכל התנאים של הברייתא הקודמת שם בד' ד', דפליגי אם בעינן ג' רגלים או פחות או אם בעינן כסדרן, פליגי ע"ז, מדלא הזכירו הדין דשנה בלא רגלים משמע דדוקא בעינן רגלים. וכן הוא דעת רש"י. דבהא דקאמר הגמ':

הניחא למאן דאית לי' כסדרן משכחת לה שנה בלי רגלים, פרש"י ע"ז:

וסבר לה כר' שמעון בחדא ופליג עלי' בחדא, הרי להדיא דסבר דר' שמעון ואינך תנאי פליגי על דין זה דשנה בלי רגלים עובר בבל תאחר.

וטעמא נראה, משום דסברי, דהדין שנה שנה בבכור וקדשים אינו זמן בהקרבה, אלא הוא מצוה באכילתן, כדכתיב:

לפני ד' תאכלנו שנה וגו', ומה"ט פרש"י שם על הא דתניא:

אחרים אומרים יכול יהא בכור שעברה שנתו כפסולי המוקדשין ויפסל וכו', פרש"י ע"ז:

ויפסל הואיל ועבר עליו בבל תאחר בג' רגלים דאין שנה בלא ג' רגלים ברוב שנים, ולא פירש משום דעבר על העשה דשנה שנה, משום דסבר דאינו אלא מצוה באכילה ולא

בהקרבה, וע"כ לא יתכן לומר שיפסל מטעם זה. כן כתב בהגהות "חשק שלמה" על הש"ס. ולפ"ז גם בבכור אינו עובר בבל תאחר בשנה בלי רגלים. והא דכתב הרמב"ם הנ"ל גבי בכור שעברה שנתו:
"אע"פ שעבר בלא תעשה", כוונתו כפרש"י, משום הג' רגלים, דברוב שנים אין שנה בלי ג' רגלים.

ד

בביצה ד' י"ט מבואר, דאם ברגל אחד הי' אנוס שלא הי' יכול להקריב הקרבן, כגון שהי' לו קרבן תודה, שאין מקריבין תודה בפסח מפני חמץ שבה, וה"ה שאר אונס, דאעפ"כ מצטרף הוא לג' רגלים לענין בל תאחר. וכתב המנ"ח שם במצוה הנ"ל, דלפ"ז כל הפטורים משמחה, כגון במופלא הסמוך לאיש, שהקדיש ועברו עליו ב' רגלים בקטנותו וקודם הרגל הג' הגדיל, דמיד עובר בבל תאחר, אף שבב' רגלים הקודמים הי' פטור, מ"מ מצטרפים לג' רגלים שיעבור בבל תאחר ברגל הג'.
ולענ"ד דבריו תמוהים דנהי דאמרינן דעבירת הלאו דבל תאחר אינו עבור כל הג' רגלים, דאינו אלא משך זמן, דבג' רגלים אלו אם כבר הי' לו יכולת פעם אחת לקיים ולהביא הקדישו אף דבשאר הזמן הי' אנוס אעפ"כ עובר בבל תאחר, - מ"מ בעינן כל הג' רגלים בחיוב:
משא"כ קטן, כיון דלאו בר חיובא הוא כלל, א"כ ודאי דהרגלים שעברו בקטנותו אינם מצטרפים כלל למשך הזמן של ג' רגלים. וזה דבר ברור.

ה

נסתפקתי, בקדשים שנתעברו לאחר הקדישן והולידו ולדות, דגם הולדות קריבין למזבח, כדאיתא בתמורה י"ז, אם עובר על הולדות בלאו דבל תאחר בג' רגלים, לפי שיטת התוס' בתמורה ד' ל"א דולדות קדשים אינם קדושים מחמת קדושת האם, כדין גידולי הקדש, דגם בפסולי המוקדשין שנפדו אם נולדו הולדות אח"כ ג"כ הם קדושים, אפי' למ"ד דולדות קדשים בהווייתן הם קדושים ובשעת הווייתן אמן חולין מ"מ נתפסים בקדושה בשעת הווייתן, כן כתבו שם התוס', וע"כ דסברי דקדושתן אינה באה להם מחמת קדושת האם, אלא מעצמן הם קדושים, משום דינא דולדות קדשים ומגזה"כ, וע"כ כיון שמעיקרא לפני פדיון אמן היו ולדות קדשים שעה אחת, שוב נתפסים בקדושה בשעת הווייתן מגה"כ, משום דינא דולדות קדשים. ובחידושינו למס' תמורה הארכנו בזה. ולפ"ז אפשר דאינו עובר עליהם בבל תאחר, כיון דאינם קדושים מחמת נדרו והקדישו אלא מעצמן ומגזה"כ.

ובגמ' ר"ה ד' ו' אינו מבואר אלא דעובר עליהם בעשה דובאת והבאתם שמה דלא תליא כלל בנדר ונדבה, דכל מיני קרבנות שיש לו לאדם מחויב להביאן ברגל, משא"כ לענין בל תאחר דתליא בנדר צ"ע אם עובר עליהם. ואף דמרבינן דגם בבכור עובר בבל תאחר אף דהוא קדוש מאיליו, אפשר דכיון דמצוה להקדישו מן התורה, כדכתיב: תקדיש, מחמת זה הרי הוא כנדר ונדבה. וגם לקט ושכחה דעובר עליהם בבל תאחר ג"כ הם מחמת מעשיו הוא דנעשו לקט ושכחה, משא"כ בולדות קדשים. וצ"ע.

שמחת יום טוב

א

סוכה ד' מ"ח: ת"ר והיית אך שמח לרבות לילי יו"ט האחרון או אינו אלא יו"ט הראשון כשהוא אומר אך חלק וכו'.

הרמב"ם השמיט דין זה, דבלילי יו"ט הראשון ליכא חיוב שמחה. ונראה עפ"מ שאמר מרן הגר"ח הלוי מבריסק ז"ל, בהא דהקשה ה"שאגת ארי'" סי' ס"ח, מהא דאיתא במ"ק ד' י"ד, דאבל אינו נוהג אבילותו ברגל, שנא' ושמחת בחגך אי אבילות דמעיקרא הוא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד, והקשה, לשיטת הרי"ף והגאונים דאבילות יום ראשון הוא מן התורה, והרי"ף עצמו כתב ספ"ב דברכות דהגמ' דמ"ק הנ"ל אזלא אליבא דמ"ד דאבילות יום ראשון תופס לילו עמו מן התורה, והיינו שמת בערב יו"ט וליל יום המיתה הוי לילה הראשונה של יו"ט, ואפ"ה קאמר דאתי עשה דשמחת הרגל ודחי לעשה דאבילות, ואמאי, הרי ליל יו"ט הראשון נתמעט משמחה:

ואפי' נאמר דמ"מ מדרבנן חייב בשמחה, מ"מ קשה, איך אתי עשה דרבנן ודחי עשה דאורייתא, ותירץ ע"ז מרן הגר"ח הלוי ז"ל, דהא דנתמעט ליל יו"ט הראשון משמחה, היינו דוקא שמחת שלמי שמחה, דמכיון דאין שמחה לפניו אינו מחויב לזבוח בערב יו"ט שלמי שמחה כדי לאכלם ולשמוח בהם בלילה:

אבל משאר מיני שמחות, אנשים בראוי להם, ביין, ונשים בבגדי צבעונים, דהוו נמי מן התורה, לא נתמעט, וחייבים בהם אפי' ליל יו"ט הראשון.

ולפ"ז שפיר השמיט הרמב"ם דין זה. דכיון דעיקר המיעוט אינו אלא משלמי שמחה, הרי ממילא מתבאר דין זה מתוך דבריו בהל' חגיגה, מדכתב שם דביו"ט הראשון של רגלים חייב להביא שלמי שמחה ולא כתב דגם בערב יו"ט חייב להביא שלמי שמחה כדי לאוכלן בלילה, הרי ממילא משמע דבליל יו"ט הראשון ליכא כלל חיובא דשלמי שמחה.

ב

פסחים ד' ק"ט: ת"ר חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנא' ושמחת בחגיך במה משמחם ביין ר"י אומר אנשים בראוי להם נשים בראוי להן. הנה, הא דאין שמחה אלא בבשר ויין ובגדי צבעונין, לאו דמקיים בזה עיקר מצות שמחה, דחיוב דברים אלו אינו אלא משום שהם מעוררים לשמחה, אבל עיקר מצות שמחה היא לשמוח בהשם, כדאיתא במדרש רבה שה"ש פ"א:

זה היום עשה השם נגילה ונשמחה בו איני יודע אם בו ביום או בו בהקב"ה ת"ל נגילה ונשמחה בך. וכן פסק הרמב"ם בפ"ו מה' יו"ט ה"כ:

כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק וקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה שהשחוק וקלות ראש אינה שמחה אלא הוללות ולא נצטוינו אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל שנא' תחת אשר לא עבדת את ד' אלקיך בשמחה ובטוב לבב הא למדת שהעבודה בשמחה וא"א לעבוד השם לא מתוך שחוק וקלות ראש. עכ"ל.

אך צ"ע, אם איכא במצות שמחת החג איזה גדר וגבול. דהא איכא מדרגות רבות ושונות בענין השמחה, וא"כ יש לעיין עד כמה חובתה מגיע.

ונראה, דהנה איתא בערכין ד' י"א: מניין לעיקר שירה מן התורה וכו' רב מתנא אמר מהכא תחת אשר לא עבדת את ד' אלקיך בשמחה ובטוב לבב איזוהי עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי אומר זה שירה ופרש"י:

אין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה וטוב לבב דכתיב הנה עבדי ירנו מטוב לב:

ואימא דברי תורה דכתיב פקודי ד' ישרים משמחי לב משמחי לב איקרי טוב לא איקרי ואימא בכורים דכתיב ושמחת בכל הטוב טוב איקרי טוב לבב לא איקרי. הרי מבואר דאיכא ג' מדרגות בשמחה, דשמחת בכורים איקרי שמחה וטוב אבל לא איקרי לבב, ושמחת התורה איקרי משמחי לב אבל לא איקרי טוב, אבל בשמחת השירה איכא בה כל הג' דברים, שמחה וטוב ולבב.

והנה, בחיוב השירה על החג, והיינו קריאת ההלל, שבה"ג מנאו במנין המצות, כתב הרמב"ן בסה"מ בשורש א' דהוי מדאורייתא, משום דהוי בכלל שמחת החג, שנצטווינו לשמוח בכל מיני שמחות והשירה מכללן. ולפ"ז נמצא, דחיוב שמחת החג הוא עד מדרגות שירה, דאיכא בה שמחה וטוב ולבב. ונראה, דזהו שכתב הרמב"ם בפ"ו מה' יו"ט הי"ז:

שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר יו"ט חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, עכ"ל, והיינו מדרגת שמחה של שירה.

ולפ"ד אלו נראה, דמה שנוהגים בשמיני עצרת לשמוח הרבה בגמרה של תורה ושוכחים בעת מעשה משמחת החג, דאינם יוצאים בזה ידי חובת שמחת החג. משום דאפי' אם נימא כדעת הפוסקים דמצות אין צריכות כוונה, וא"כ אם שמח על התורה ממילא הוא יוצא נמי בזה ידי שמחת החג, מ"מ לפי הנתבאר דשמחת התורה אינה אלא מדרגה של משמחי לב וטוב לא איקרי, א"כ נמצא דהוי ממעט בשמחה, דהא לשמחת החג בעינן שמחה וטוב ולבב, ולא יצא יד"ח. ומה שנוהגין לפזז ולכרכר ולרקוד עם הס"ת, לאו משום דשמחת התורה היא יותר גדולה משמחת החג, דאדרבה הוי להיפוך, כנ"ל. אלא דזה ילפינן מדברי קבלה מדוד המלך ע"ה, דהפעולה של שמחה לפני ארון התורה ולפני הס"ת היא לפזז ולכרכר. אבל עצם השמחה אינה אלא משמחי לב וטוב לא איקרי.

שמחת בית השואבה

א

סוכה ד' נ': החליל חמשה וששה זהו החליל של בית השואבה שאינו דוחה לא את השבת וכו'. ופרש"י:

בית השואבה כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים כדמפרש ושאבתם מים בששון. ובגמ':

איתמר ר"י ור"ע חד תני שואבה וחד תני חשובה וכו' מאן דתני שואבה לא משתבש דכתיב ושאבתם מים בששון ומאן דתני חשובה לא משתבש דמצוה חשובה היא ובאה משמשת ימי בראשית. ופרש"י:

משמשת ימי בראשית דאמרן לעיל שיתין נבראו משמשת ימי בראשית לקבל הנסכים.

הנה מבואר, דעיקר שמחת בית השואבה לא היתה אלא מפני ניסוך המים. וכן משמע נמי מפשטות לשון המשנה דלהלן:

כל מי שלא ראה שמחת בית השואבה וכו'.

אך הרמב"ם בפ"ח מה' לולב הי"ב כתב וז"ל:

אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהם בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה שנא' ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים וכיצד היו עושין וכו'. עכ"ל. הרי מבואר דעת הרמב"ם דשמחת בית השואבה הוי מדאורייתא מקרא דושמחתם לפני ד' אלקיכם, דהוי מצות עשה מיוחדת לשמוח לפני ד' במקדש. ולכאורה צ"ע על הרמב"ם מכל

הסוגיא הנ"ל, דמשמע דהוי משום ניסוך המים. וגם עיקר דבריו של הרמב"ם צ"ע, איפה הוא המקור לדבריו, הא לא נמצא בשום מקום בחז"ל זאת הדרשה לענין שמחה יתירה במקדש.

ונראה ביאור דבריו, דאין כוונתו כלל לומר דשמחת בית השואבה הוי חיוב מדאורייתא, דבאמת לא מצינו דרשה זאת על עשיית שמחה יתירה במקדש, אלא כוונתו למה דדרשינן בתו"כ פ' אמור, דלולב ניטל במקדש כל שבעה מקרא דושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים, והיינו בד' מינים, וסבר דחלוק בזה לולב במקדש כל ז' מלולב בגבולים ביום ראשון, דלולב בגבולים ביום ראשון הוי מצות נטילה גרידא, אבל לולב במקדש כל ז' עיקרו הוי מצות שמחה, לשמוח לפני ד' במקדש עם הד' מינים, כדכתיב: ושמחתם לפני ד', וע"כ, נהי דהמצוה היא לשמוח עם הד' מינים דוקא אבל שמחה גרידא בלי ד' מינים אין בזה מצוה, אבל מ"מ סוף סוף כיון דאיכא במקדש חיוב שמחה יתירה לשמוח עם הד' מינים, על יסוד מצוה זו הוא שתקנו חז"ל וסדרו את שמחת בית השואבה. וזהו שכתב הרמב"ם:

בחג הסוכות "היתה" במקדש יום שמחה יתירה שנא' ושמחתם לפני ד' שבעת ימים, הרי שלא כתב הרמב"ם דאיכא חיוב בזה או מצוה, אלא "היתה" במקדש, והיינו שהיו מסדרין שמחה יתירה במקדש מפני מצות השמחה בד' מינים שבמקדש. זהו עיקר הטעם של שמחת בית השואבה לדעת הרמב"ם, ולא מפני ניסוך המים כדעת רש"י. אך מפני שהיו ממשיכין בזאת השמחה עד הבוקר והיו מסמיכין אותה עם מילוי וניסוך המים, כדתנן בהמשנה דלהלן, ע"כ היו קוראין אותה בשם בית השואבה, או חשובה, על שם מילוי וניסוך המים. וזהו דקאמר הגמ' דמאן דתני בית השואבה לא משתבש ומאן דתני בית חשובה נמי לא משתבש.

אך עדיין קשה, דלמה לא הביא הרמב"ם כלל את סדר התקיעות, דתנן בהמשנה דלהלן: קרא הגבר תקעו והריעו ותקעו וכו' הגיעו לקרקע העזרה תקעו והריעו ותקעו והיו תוקעין והולכין עד שמגיעין לשער היוצא ממזרח וכו', והרמב"ם לא הביא את זה כלל לא גבי שמחת בית השואבה בהל' לולב ולא בפ"י מתמידין ומוספין גבי ניסוך המים.

ונראה, דהנה להלן ד' נ"ג תנן, גבי מ"ח תקיעות שהיו תוקעין במקדש בע"ש שבתוך החג, ג' לפתיחת שערים ג' לשער העליון וג' לשער התחתון וג' למילוי המים וג' ע"ג המזבח וכו', ופרש"י:

ג' לשער העליון וג' לשער התחתון היינו אותן התקיעות דתנן לעיל גבי שמחת בית השואבה קרא הגבר תקעו והריעו וכו' והיינו כשהגיעו לשער העליון הגיעו לקרקע

העזרה תקעו והריעו וכו' והיינו שער התחתון. אך הרמב"ם בפ"ז מכלי המקדש ה"ו כתב, דג' לשער העליון וג' לשער התחתון היינו בפתיחת שער העליון ובפתיחת שער התחתון, ולא רק בחג הסוכות, אלא בכל רגל מג' רגלים היו עושים כן, דחוץ מג' התקיעות שבפתיחת שערי העזרה היו תוקעין עוד שש לפתיחת שער העליון והתחתון. והנה, מה שפי' הרמב"ם דשער העליון והתחתון היינו בפתיחתם, ולא כפרש"י, נראה מקור דבריו מהא דקאמר שם הגמ':

ואלו למעלה עשירית לא קתני מתני' מני ראב"י היא דתניא ג' למעלה עשירית ראב"י אומר ג' ע"ג המזבח וכו' מ"ט דראב"י כיון דתקע לפתיחת שערים למעלה עשירית ל"ל דתקע האי לאו שער הוא, והנה לישנא דגמ':

כיון דתקע "לפתיחת שערים" משמע להדיא כהרמב"ם, דהיינו בפתיחתם ממש. אך מה שכתב הרמב"ם דאין זה מחמת שמחת בית השואבה משום ניסוך המים ומטעם ושאבתם מים בששון, אלא בכל רגל הדין כן, נראה שלמד כן מהא דהגמ' הנ"ל מסיים שם:

ורבנן סברי כיון דתקע למילוי המים ע"ג המזבח ל"ל הלכך למעלה עשירית עדיף, והנה רש"י מפרש ג' ע"ג המזבח היינו התקיעות שבשעת זקיפת הערבה, אך הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם מפרש דהיינו בשעת ניסוך המים היו תוקעין ג' ע"ג המזבח, וצ"ל דאין זה בשעת ניסוך ממש דהרי היו מנסכין המים והיין כאחת וכבר היו תוקעין ט' בשעת הנסכים, אלא צ"ל דהיינו סמוך לניסוך המים, והוא כעין הפירוש המובא ברש"י שם בשם ,ואני שמעתי", ואין צריך להגיה הספרים כמו שהביא רש"י בשם הפירוש ההוא, אלא הרמב"ם גריס כגירסא דידן:

"כיון דתקע למילוי המים ע"ג המזבח ל"ל", והפירוש הוא, כיון דתקע למילוי המים משום ושאבתם מים בששון למה צריך להרבות עוד בתקיעות מטעם זה, הרי כבר די בהתקיעות של מילוי המים לחוד לקיים בזה ושאבתם בששון, והלכך למעלה עשירית עדיף.

ב

סוכה ד' נ"א: מבלאי מכנסי כהנים ומהמיניהן מהן היו מפקיעין ובהן היו מדליקין. התוס' בשבת ד' כ"א הקשו וז"ל:

תימה היכי שרי להדליק והא לאו צורך קרבן הוא ובגדי כהונה שבלו מועלין בהן ודוחק לומר לב ב"ד מתנה עליהן דמה צורך יש להן להתנות בשביל זה:

ונראה לר"י דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין דכתיב ושאבתם מים בששון צורך קרבן חשיב לי'. עכ"ל.

וה"משנה למלך" בפ"ה מכלי המקדש ה"ו תמה ע"ז, דהא החליל של בית השואבה אינו דוחה שבת ויו"ט, ואף שאין איסורו אלא משום שבות אפ"ה לא התירו אותו, הרי דלא חשיב

הרי מבואר להדיא לפ"ז, דלא היו תוקעין שום תקיעות משום ושאבתם בששון, אלא אותן התקיעות שבשעת מילוי המים לחוד, ורק בג' דע"ג המזבח הוא דפליגי ראב"י ורבנן, אבל בשאר תקיעות לא פליגי. ונמצא לפ"ז, דע"כ אותן התקיעות שבשער העליון והתחתון ולמעלה עשירית, לפי דעת רבנן, אין זה מטעם ניסוך המים משום ושאבתם בששון, אלא משום רגל, ובכל רגל היו עושין כן. זהו מקור דברי הרמב"ם. ולפ"ז ע"כ צ"ל, דגם אותן התקיעות דתנן בהמשנה גבי שמחת בית השואבה:

קרא הגבר תקעו והריעו וכו' הגיעו לעזרה תקעו והריעו ותקעו והיו תוקעין והולכין וכו', דאין אלו משום ניסוך ומילוי המים ומטעם ושאבתם בששון, וע"כ דאינם אלא משום שמחת בית השואבה גרידא ומטעם שמחה יתירה במקדש, כדעת הרמב"ם. וסבר הרמב"ם דאין זה תקנה דרבנן לתקוע התקיעות הנ"ל בשמחת בית השואבה, ואין זה אלא סדר בהשמחה מה שהיו עושין, ואין בזה תקנה. וע"כ הרמב"ם כתב סתם:

ואיך היתה שמחה זו החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים ובמצלתים וכל א' וא' בכלי שיר שיודע לנגן ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין ומכרכרין כל אחד כמו שיודע, עכ"ל, הרי דדעת הרמב"ם דבסדר השמחה אין תקנה קבועה בזה, אלא כל אחד כמו שיודע. והא דקרו לה בית השואבה ומפרש בגמ' משום ושאבתם מים בששון, צ"ל לדעת הרמב"ם, דכוונת הגמ' לפרש, דשואבה הוא לשון שמחה, מדמצינו לשון שאיבה גבי ששון, אבל אין זה כלל מטעם ניסוך המים. וכן למאן דתני בית חשובה, מטעם דמצוה חשובה היא ובאה משמת ימי בראשית, ג"כ הכוונה, דענין השמחה לשמוח בהשם היא מצוה חשובה ומיסודי הבריאה, כדכתיב:

כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, וזהו דקאמר מצוה חשובה ובאה משמת ימי בראשית. קרבן, ואם איסור דרבנן לא התירו ולא חשיב צורך קרבן, איך התירו איסור תורה, דהיינו איסור מעילה, להדליק בהן.

ומה שתירץ דכוונת התוס' בתירוצם דחשיב צורך קרבן, היינו בצירוף מה שכתבו בתחילה דלב ב"ד מתנה עליהן, - לענ"ד לשון התוס' אינו משמע כן. ועוד, מה הקשו עוד אח"ז מהא דאשה בוררת חיטין לאור בית השואבה, הא כיון דלב ב"ד מתנה עליהן, משום דהוא צורך קרבן, א"כ שפיר מותר ליהנות מהן.

אך עיקר התמיה מה שתמה המ"ל לענ"ד אינו מובן כלל. דהרי כבר כתבו התוס' בריש פ' החליל, דהא דלא דחי שבת ויו"ט אף דהוא שבות הצריכה ולכ"ע לא גזרו על שבות הצריכה במקדש, היינו מטעם דבבית השואבה היו שם רוב כלי שיר, חלילים, כנורות, מצלתים ונבלים, שצריכין לתקן תדיר, לפיכך גזור בהו טפי אפי' במקדש שמא יתקן כלי שיר, וא"כ אין מזה שום תימה, דאף דהוא צורך הקרבן ודחי איסור מעילה אפ"ה אינו דוחה שבת ויו"ט, מטעם גזירה שמא יתקן כלי שיר.

ניסוך המים

א

סוכה ד' מ"ח: ניסוך המים כיצד צלוחית של זהב מחזקת ג' לוגים הי' ממלא מן השילוח וכו' שני ספלים של כסף היו שם. והקשו בתוס':

תימה דתנן במנחות ב' שולחנות היו באולם א' של כסף וא' של זהב על של כסף נותנין לחם הפנים בכניסתו ועל של זהב ביציאתו שמעלין בקודש ולא מורידין וא"כ הכא שהיו ממלאים בצלוחית של זהב איך היו מנסכין בספלים של כסף וי"ל דספלים היו קבועים בסיד ולא כלים נינהו דנחשבין כגופו של מזבח. עכ"ל. לכאורה קשה הא המזבח צריך להיות מרובע, וכל מזבח שאין לו ריבוע פסול, כדתניא לקמן, וא"כ איך קבעו את הספלים בסיד אל המזבח, הא מבטלין עי"ז את ריבועו של המזבח, דע"י קביעות הספלים אל המזבח נשתנית צורת ריבועו של המזבח. וצ"ל בדעת התוס', דאותם הספלים עצמם הם בכלל צורת בנין המזבח ובכלל "הכל בכתב מיד ה'", וממילא דלא שייך בזה ביטול צורת ריבועו, דזהו צורתו של המזבח. אך מהרמב"ם פ"י מתמידין ומוספין ה"ז משמע, דאותם הספלים לא היו מחוברין כלל למזבח, אלא היו כלים תלושים שהיו מונחין שם על המזבח ומוכנים כדי לשפוך בהם על המזבח כנגד היסוד, ומשמע דבשעת השפיכה הי' אוחז הספל בידו, כאשר אבאר לקמן דעת הרמב"ם. וא"כ ישאר עליו קושית התוס', איך היו מורידין המים מקדושתן לנסך בתוך ספלים של כסף. וצ"ל, דכיון דהספלים היו מנוקבין ולא היו מקבלין כלל בתוכם את הנסכים, ולא היו משמשין רק בדרך העברה להעביר בתוכם את הנסכים, א"כ לא שייך בזה הורדה, כיון דלא קבלו בהם כלל את הנסכים.

ב

שם: ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין. רש"י פי', דנקבי הספלים לא היו עומדין כנגד נקבי השיתין של מזבח אלא חוץ למקום נקבי השיתין היו עומדין והיו הנסכים יורדין מהספלים על גג המזבח ומשם מתגלגלין לנקבי השיתין. ובתוס' הקשו עליו וז"ל:

וזו תימה גדולה מנין לו כל אותו הענין שמחוטם של הספלים מקלח על גג המזבח ומשם לנקב המזבח ומשם לשיתין דלמא הוא דמנקב הספלים יורדין לשיתין כמין ב' נקבי החוטם. עכ"ל. ולענ"ד נראה בדעת רש"י, דסבר, דכיון דעבודת נסכים צריך מזבח, וע"כ, אם היו נקבי הספלים עומדים מכוונים נגד נקבי השיתין והשיתין מחוללין עד התהום, א"כ נמצא דאינו מנסך ע"ג המזבח אלא על אויר השיתין ואויר השיתין אין לו דין מזבח, ואין כאן ניסוך ע"ג המזבח. וע"כ הוכרח רש"י לפרש, דנקבי הספלים היו מגיעין לגג המזבח כדי שיהא הנסוך ע"ג המזבח.

הנה, מדברי רש"י ותוס' משמע, דהי מנסך למעלה בקרן המזבח שבו היו קבועין הספלים, ומשם יורדין לשיתין דרך הנקבים שבהקרן. אך הרמב"ם ברפ"ב ממעשה-הקרבנות כתב וז"ל:

ויתנסך היין על המזבח ואין נותנין אותו על האש אלא מגביה ידו ויוצק על היסוד והוא יורד לשיתין, עכ"ל, והשיג הראב"ד:

א"א זה שיבוש שלא הי' יוצק על היסוד אלא בספל של יין שהי' בקרן מערבית דרומית עם ספל של מים של ניסוך המים בחג. עכ"ל. והנה באמת שהרמב"ם בעצמו כתב כן גבי ניסוך המים בחג בפ"י מתמידין ומוספין ה"ז וז"ל:

ובקרן מערבית דרומית הי' מנסך למעלה מחצי המזבח והכל יורד לשיתין כמו שביארנו כיצד היו עושין וכו' עלה לכבש ופנה לשמאלו ונותן המים לתוך הספל שהי' שם וכו'. עכ"ל. ועיין בכ"מ שכתב, שהרמב"ם מחלק בין ניסוך היין לניסוך המים בחג. אך מלשון הרמב"ם שכתב גבי ניסוך המים:

"והכל יורד לשיתין כמו שביארנו", והיינו ברפ"ב ממעשה הקרבנות גבי ניסוך היין, משמע דדין אחד להם.

ונראה בדעת הרמב"ם, דסבר, דבקרן המזבח לא היו כלל נקבים שהיו מגיעין לשיתין, ונקבי השיתין לא היו אלא ביסוד המזבח גרידא, וכן בפ"ב מה' בית הבחירה, גבי צורת המזבח, לא הזכיר נקבי השיתין אלא גבי יסוד גרידא, ונמצא שמקום ניסוך היין והמים לא הי' אלא על היסוד המזבח. וממה שכתב הרמב"ם:

"אלא מגביה ידו ויוצק על היסוד", נראה מזה דהוא דין בנסכים שצריך להיות בדרך יציקה ממקום גבוה, וזהו לשון ניסוך שמנסך ממקום גבוה, כן קבלו חז"ל, ואולי יש ע"ז איזה דרשה. ומפני דין זה, שצריך בנסכים יציקה ממקום גבוה, לפיכך הי' מנסך למעלה מחצי המזבח והי' עולה על הסובב ומשם הי' מנסך על מקום היסוד. אך מפני שממרחק ממקום גובה קשה לכוון לשפוך נגד נקבי השיתין, ע"כ הי' מנסך לתוך הספלים מנוקבים שהי' אוחז בידו מכוון נגד נקבי השיתין שביסוד, ועי"ז הי' מכוון לשפוך לתוך נקבי השיתין.

ומעתה כל דברי הרמב"ם מדוקדקין היטב, כמבואר למעיין. וברפ"ב ממעשה הקרבנות כתב עיקר דינא דניסוך, שהוא על היסוד מקום השיתין ובדרך יציקה ממקום גבוה, זהו עיקר דינא דניסוך דאורייתא. ובהל' תמידין ומוספין ביאר את סדר הניסוך איך הי', שהי' מנסך למעלה מחצי המזבח בתוך הספלים על מקום השיתין כדי לקיים יציקה ממקום גבוה על היסוד. ונמצא שגם דעת הרמב"ם, שהי' מנסך לתוך הספלים.

והמקור לדברי הרמב"ם הנ"ל, שניסוך הוא דוקא ממקום גבוה, הוא מהמשנה דזבחים ד' ס"ג, דתנן שם, דנסכי היין והמים היו נעשין בקרן מערבית דרומית למעלה מחצי המזבח, ופרש"י הטעם, מפני ששם היו השיתין ואי אפשר לנסך על מקום אחר כ"א שם. וזה ניחא לדעת רש"י, דנקבי השיתין היו למעלה בהקרן. אבל לדעת הרמב"ם, דנקבי השיתין היו רק למטה בהיסוד, א"כ קשה, למה הי' מנסך למעלה מחצי המזבח. וע"כ דהוא מטעם הנ"ל, שצריך בנסכים דוקא שפיכה ממקום גבוה.

ג

שם: מערבו של מים מזרחו של יין עירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים יצא. בפשוטו משמע, דעירה של מים לתוך של יין קאי אספלים. אך הרמב"ם בפ"י מתמידין ומוספין ה"ז כתב:

ואם עירה המים לתוך היין או היין לתוך המים ונסך שניהם מכלי א' יצא. עכ"ל. וה"מנחת חינוך" במצוה ש"כ הקשה ע"ז, דאמאי יצא ידי ניסוך היין והמים אם עירב שניהם ביחד ונסכן. דודאי ידי ניסוך היין לא יצא, דהיין הו"ל מזוג במים, ומבואר בב"ב ד' צ"ז דיין מזוג פסול לגבי המזבח, ובספרי דריש לה מקרא:

וגם ידי ניסוך המים אמאי יצא, הא אם היין חזק, דדרי על חד תלת מים, א"כ במחצה על מחצה ודאי דנקרא לין גמור, ונמצא דאין כאן מים כלל, דנעשה הכל יין גמור גם חלק המים.

ולענ"ד נראה, דהא דיין מזוג פסול לגבי מזבח, לדעת הרמב"ם היינו מטעם דהמים מבטלין את היין. דכיון דדריש בספרי:
ונסכו רביעית ההין חי אתה מנסך, דבעינן דוקא חי, וחלק המים המזוגים אינם מצטרפים להכשר נסכים, א"כ ממילא דהמים מבטלין את היין. א"כ כל זה דוקא כשנתערבו במים של חול, אבל כאן כשנתערבו נסכי היין בנסכי המים, דגם המים הוו קדשי מזבח והוו עולין, הרי קיימ"ל דעולין אין מבטלין זה את זה, וע"כ שפיר יצא ידי ניסוך היין.
ועוד נראה, דהנה בב"ב שם תניא:
יין קוסס מזוג מגולה ושל שמרים ושריחו רע בכולן אם הביא מהם נסכים פסול. והל"מ בפ"ו מאיסורי מזבח הי"ט תמה על מה שהרמב"ם השמיט כל אותה ברייתא ולא הזכיר מכל אלה הדברים אלא יין מגולה בלבד. ולענ"ד נראה, דיין שריחו רע, וכן יין קוסס, דהיינו טעמי' חמרא וריחי' חלא, שפסולו ג"כ משום ריחו, שאין לו ריח יין, כבר נכלל זה במה שכתב הרמב"ם שם בהל"י:
הדלה גפן ע"ג תאנה יינה פסול לנסכים מפני שנשתנה ריחו ה"ה אומר זבח ונסכים מה זבח שלא נשתנה אף נסכים שלא נשתנו, עכ"ל, הרי דכל שנשתנה ריחו פסול לנסכים, א"כ גם יין שריחו רע ויין קוסס בכלל זה, דכל אלה נשתנה ריחם. ועוד, שבפכ"ט מה' שבת הי"ד כתב להדיא, דיין שריחו רע פסול לנסכים. הרי שלא השמיט הרמב"ם דין זה כלל. אך מה שהשמיט יין מזוג ויין של שמרים דהוי נמי מזוג, נראה דהוא מפרש, דהא דמזוג פסול אין פירושו שפסול לגמרי, אלא ר"ל דחלק המים המזוגים אינו כשר לנסכים, וכדדריש בספרי הנ"ל:
חי אתה מנסך ולא המזוג, דהמזיגה אינה מצטרפת להכשר הנסכים, אבל ודאי דהיין עצמו כשר לנסכים, ואם ירבה בשיעורו עד שבחלק היין לבד יהי' כדי שיעור ניסוך, דיהיו כשרים לנסכים, ולא איכפת לן מה שמעורב עם מים. וע"כ השמיט הרמב"ם דין זה, כיון דגם יין מזוג כשר לנסכים. וחלק המים המזוגים דאינו מצטרף, לא הי' צריך להזכירו, דהרי ממילא מובן, מדלא כתב שכשר, דאינו מצטרף, דבעינן יין עצמו לנסכים ולא משקים אחרים.
ומה שהקשה המנ"ח דאמאי יצא ידי ניסוך המים הא כל דדרי על חד תלת מים המים עצמם נעשו יין גמור ואין להם דין מים, - לענ"ד נראה, דאין זה אלא מדרבנן, לענין ברכה וקידוש וברכה על הכוס, אבל מדאורייתא לא מצינו לשום דין מן הדינים שיהא על המים המזוגים בתוך היין דין יין. דהרי לענין נזיר כתב הרמב"ם בפ"ה מנזירות ה"ד:

דבר המותר אין מצטרף לדבר האסור בנזיר כיצד יין שנתערב בדבש אע"פ שטעם הכל טעם יין ושתה מן התערובת אינו לוקה עד שיהא מהיין לבד בהתערובת כזית בכדי אכילת פרס, הרי להדיא דהדבש המזוג בתוך היין אינו נעשה יין מדאורייתא לענין איסורי נזיר, אף שלענין ברכה נעשה כיין גמור, כדאיתא בירושלמי פ' ערבי פסחים, דיין קונדיטון, דהיינו שיש בו שליש דבש ושליש פלפלין, כשר לד' כוסות, וכן פסק בשו"ע לענין ברכה בסי' ר"ב ולענין קידוש בסי' רע"ב.

יום טוב

א

ריש ביצה:

ביצה שנולדה ביו"ט בה"א לא תאכל. ומוקי לה רבה בגמ':

לעולם בתרנגולת העומדת לאכילה וביו"ט אחר השבת עסקינן ומשום הכנה דכל ביצה דמתילדא האידנא מאתמול גמרה לה דכתיב והי' ביום הששי והכינו את אשר יביאו חול מכין לשבת וליו"ט ואין יו"ט מכין לשבת וכו'.

הנה לקמן תניא, דהביצה אסורה גם בטלטול. וראיתי ב"עבודת הקודש" להרשב"א בשער החמישי שכתב וז"ל:

ביצה שנולדה ביו"ט אסורה וכו' כשם שאסורה לאכלה כך אסור לטלטלה שכל שהוא אסור לכל מוקצה גמור הוא ואסור לטלטלו. עכ"ל. הנה מבואר בדבריו, דהא דהביצה אסורה מדאורייתא משום הכנה היינו דוקא באכילה, אבל לטלטול אינה אסורה אלא מדרבנן משום מוקצה.

ולענ"ד קשה ע"ז, מהא דאיתא לקמן ד' ג' ע"ב: מיתיבי ביצה שנולדה ביו"ט אין מטלטלין אותה לא לכסות בה את הכלי וכו' וספיקא אסורה בשלמא לרבה דאמר משום הכנה הוי ספיקא דאורייתא לחומרא אלא לר' יוסף ולר"י דאמרי משום גזירה ספיקא דרבנן היא, ואם נימא דהאיסור טלטול גם

ב

בפסחים ד' מ"ז קאמר רבה דהמבשל בעצי מוקצה לוקה ומוקצה דאורייתא הוא א"ל אין דכתיב והי' ביום הששי והכינו את אשר יביאו ואזהרתי' מהכא מלא תעשה כל מלאכה. והמנ"ח במצוה רצ"ח הקשה, דא"כ גם באיסור הכנה לדידן דהוי דאורייתא, הנלמד ג"כ מקרא הנ"ל, נמי ילקה עליו, כנ"ל, ולפ"ז בביצה שנולדה בשבת אחר יו"ט או איפכא לוקין על אכילתה, ומהרמב"ם והראשונים לא משמע כן.

ג

ביצה שם:

ר' יוסף אמר גזרה משום פירות הנושרין פירות הנושרין טעמא מאי גזרה שמא יעלה ויתלוש. לרבה הוי מדרבנן א"כ גם לרבה תקשה למה ספיקא אסורה, דמשמע לגמרי אסורה גם בטלטול כמו ברישא, והא לענין טלטול הוי ספיקא דרבנן. ואין לומר דעיקר כוונת הברייתא דאין מטלטלין אותה לכסות בה את הכלי היינו לומר דאסור להשתמש בה כמו שאסור לאכלה. דא"כ לפי האמת מנלן דאסורה גם בטלטול גרידא, כמו שכתבו התוס' בריש מסכתין. אלא ע"כ דכוונת הברייתא לאסור טלטול גרידא אף קודם השמוש של כיסוי הכלי. וכן מבואר להדיא ברי"ף, שכתב וז"ל:

וביצה דמתילדא בשבת או ביו"ט לא מיבעיא למיכלה דאסיר אלא אפי' לטלטלה נמי אסיר דתניא ביצה שנולדה ביו"ט אין מטלטלין אותה לא לכסות בה את הכלי וכו'. וא"כ קשה כנ"ל, דגם לרבה תקשה למה ספיקא אסורה בטלטול גרידא. וע"כ מוכח מזה דגם בטלטול אסורה מדאורייתא. וטעמא נראה, משום דבקרא דדרשינן מיני' איסור הכנה כתיב נמי איסור טלטול, דמשמע ביום הששי והכינו את אשר יביאו והיינו הכנת הבאה, דהיינו טלטול:

אבל שבת ויו"ט אינו מכין הכנת הבאה. ודעת הרשב"א הנ"ל צ"ע. ולענ"ד נראה, דאין כוונת הגמ' לומר דמשום איסור עצי מוקצה לחוד לוקה. דודאי אף דמוקצה והכנה הוי דאורייתא מ"מ לא הוי זה בכלל מלאכה. אלא הפירוש הוא, דכיון דהעצים שמבעיר בהם הם עצי מוקצה שאסורים להשתמש בהם, ממילא לא התירה התורה הבערה זו לצורך אוכל נפש, כיון שהיא הבערה האסורה, ולפיכך לוקה משום מלאכת ההבערה שלא לצורך אוכל נפש. אך מפרש"י שם לא משמע כן.

הנה, עיקר דין זה דהפירות הנושרין אסורין, הוא משנה מפורשת בפסחים ד' נ"ו: ששה דברים עשו אנשי יריחו ואלו שמיחו בידם אוכלין מתחת הנשרים. ושם בגמ':

אמר עולא ארשב"ל מחלוקת בשל מכבדות דרבנן סברי גזרינן שמא יעלה ויתלוש ואנשי יריחו סברי לא גזרינן אבל בשל בין הכיפין דברי הכל מותר כי אתא רבין ארשב"ל מחלוקת בשל בין כיפין דרבנן סברי מוכן לעורבים לא הוי מוכן לאדם וכו' אבל בשל מכבדות ד"ה אסור גזרינן שמא יעלה ויתלוש. הנה מבואר, דלפי דברי כולם, הגזירה דשמא יעלה ויתלוש לא שייכא אלא בשל מכבדות, אבל בשל בין הכיפין פירות הנושרין מותרין. ואף ללישנא בתרא, דגם פירות הנושרין בין הכיפין אסורין, אינו אלא מטעם מוקצה, דמוכן לעורבים לא הוי מוכן לאדם. וא"כ, בשבת, דפסקינן כר"ש דאין מוקצה

בשבת, לפ"ז פירות הנושרין בין הכיפין בשבת מותרין. ועוד, דהרי מסקנת הגמ' בביצה ד' ו', דמוכן לכלבים הוי מוכן לאדם, וא"כ נמצא דגם ביו"ט מותרין פירות הנושרין בין הכיפין. וא"כ לפ"ז צ"ע על הרמב"ם והפוסקים שסתמו בדין זה לאסור פירות הנושרין בשבת ויו"ט מטעם שמא יעלה ויתלוש, ולא חילקו דדוקא בשל מכבדות אבל בשל בין הכיפין מותרין. וגם לפי פי' התוס' שם, דהסוגיא דמחלקת בין מכבדות לבין הכיפין אינו אלא בשנשרו מערב יו"ט, אבל אם נשרו ביו"ט בכל גווני אסורין, א"כ זהו חידוש גדול דגם בנשרו מערב יו"ט אסורין, ומדהשמיטו זה הרמב"ם והפוסקים משמע דלית להו כפי' התוס' בזה.

ונראה, עפ"מ שהקשו התוס' שם מהסוגיא דריש ביצה, דאסרינן אפי' ביצה שנולדה מחמת גזירה דפירות הנושרין, וא"כ לא גרע פירות הנושרין בין הכיפין מביצה שנולדה שהיא על הקרקע. וע"כ סברי הרמב"ם והפוסקים, דבאמת הסוגיא דריש ביצה פליגא על הסוגיא דפסחים הנ"ל, וסברה דמחמת גזירה דשמא יעלה ויתלוש גזרו על כל פירות הנושרין אפי' בשל בין הכיפין ואפי' ביצה שנולדה, אף דלא שייך בזה הגזירה דשמא יעלה ויתלוש, מטעם לא פלוג. והם פסקו כסוגיא דביצה, משום דסתמא דגמ' סברה הכי, דמסיק הגמ':

בשלמא כולהו כר"נ לא אמרי וכו' אלא ר"י מ"ט לא אמר כר' יוסף דהוא משום גזירה דפירות הנושרין וכו', הרי דסברה הגמ' זה לדבר פשוט, מדמתמהה למה לא אמרו כולם כר' יוסף.

ד

ביצה ד' ג': אחד ביצה שנולדה בשבת וא' ביצה שנולדה ביו"ט וכו' וספיקא אסורה ומסיק רב אשי לעולם ספק יו"ט ספק חול הוי דבר שיש לו מתירין ואפי' בדרבנן לא בטיל.

הנה, לקמן ד' כ"ד, גבי ספק ניצוד ביו"ט, פסיק הגמ' הלכה כמ"ד דספק מוכן אסור. וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מה' יו"ט ה"ו, דכל ספק מוכן אסור. וכתב המ"מ שם, דכל דין מוקצה ונולד בכלל זה דספיקו אסור והטעם מפני דהוי דבר שיש לו מתירין או שרצו חכמים להחמיר בספק זה אך הרשב"א ז"ל חלק ואמר שכיון שהמוקצה והנולד מדבריהם הולכים בספיקו להקל ולא אמרו אסור אלא בדבר שקרוב ליגע בשל תורה כגון ספק נצוד ביו"ט ספק נצוד מערב יו"ט אבל שאר ספקות מותרין זו היא סברתו בספרו ואני תמה מזה שא"כ ספק ביצה אם נולדה ביו"ט או מערב יו"ט למה היא אסורה

ובודאי שאסורה היא כמש"כ וכן פסק הרשב"א בעצמו ז"ל וכולה סוגין דפ"ק מוכחא דספק נולד להחמיר ודבריו צ"ע ונראין דברי רבינו שלא חלק. עכ"ל המ"מ.

והנה דברי הרשב"א הם בספר "עבודת הקודש" ב"בית מועד" שער ה' סי' א', שכתב שם וז"ל:

זו שאמרנו שהמוקצה והנולד אסורין ביו"ט לא מן התורה אלא מד"ס לפיכך הולכין בספיקן להקל בד"א בדבר שאינו קרוב לבוא לידי איסורי תורה אבל אם הי' קרוב ליגע בשל תורה הולכין אף בספיקו להחמיר כשל תורה כיצד פירש מכמורת וכו' הרי אלו אסורין אע"פ שהן ספק מוכנים לפי שאם אתה מתיר כן קרוב הדבר להתיר צידה שאסורה ד"ת. גם בסי' ב' שם כתב:

כבר ביארנו שאין המוקצה אלא מד"ס והולכין בספיקן להקל לפיכך נכרי שהביא בהמה למקולין אע"פ שהובאו לצורך ישראל אם ידוע שלנו חוץ לתחום אסורות ואם ספק מותר. ואמנם בסי' ד' שם כתב:

המוצא ביו"ט ביצה בקינה של תרנגולין ונסתפק בה אם נולדה מאמש או היום ה"ז אסור ואצ"ל אם הי' יו"ט אחר השבת שהרי זה ספק בשל תורה ואסורה ד"ת אלא אפי' ביו"ט דעלמא אסורה לפי שכל דבר שיש לו מתירין הולכין בספיקו לחומרא אפי' בשל דבריהן. עכ"ל. הרי שהרשב"א סותר לכאורה את דברי עצמו. וזו היא קושית המ"מ.

ונראה בדעת הרשב"א, שסובר, דדבר שיש לו מתירין לא שייך אלא דוקא כשהאיסור הוא בגופו, כגון ביצה שנולדה ביו"ט, שאסורה באכילה מדרבנן, בזה הוא דאמרינן דכיון דלמחר יותר החפץ האסור שאנו דנין עליו עתה, הרי יש לו מתירין, וע"כ החמירו בספיקו, וכן עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביו"ט, דמקשה הגמ' לקמן ד' ד': הא הוי דבר שיש לו מתירין, התם נמי הוי האיסור בגוף העצים, דאסורין מטעם פירות הנושרין, דאסורין באכילה ובשימוש, כדאיתא בריש"ף. משא"כ במוקצה ונולד, מה שאסור לטלטל אין זה איסור בגופו, אלא דהוי כעין מלאכה, שאסרו רבנן טלטול דברים המוקצים:

וגם מה שאסור להשתמש במוקצה אפי' כשהוא על מקומו בלי טלטול, ג"כ אין זה איסור בגופו, אלא דכל שמשתמש בו הוי כאילו טלטלו. כן כתב הרשב"א בשבת ד' כ"ט. וא"כ, לענין איסור מלאכה לא שייך כלל לומר דהוי יש לו מתירין למחר, כיון דלמחר כבר עבר זמן האיסור ואין אנו דנין אלא על זמן האסור במלאכה וטלטול מוקצה. וע"כ סובר הרשב"א, דבמוקצה ונולד הולכין בספיקו להקל, דלא שייך בהם יש לו מתירין, חוץ מספק ניצוד ביו"ט דמחמרינן בי' מפני שהוא קרוב ליגע בשל תורה [והא דאיתא לקמן ד' ל"ט, גבי אשה ששאלה מים ומלח לעיסתה, לענין איסור תחומין, דאינו בטל

מטעם דבר שיש לו מתירין, אף דאיסור תחומין ודאי אינו איסור בגוף החפץ והוי כעין איסור מלאכה, - התם אין זה עיקר הטעם, אלא משום דהוי ממונא ואינו בטל, כמש"כ התוס' שם].

ובזה יבואר מה דאיתא לקמן ד' כ"ד, גבי ספק מוכן, דרבן גמליאל מתיר, ואיכא מ"ד שם בגמ' דדוקא בטלטול מתיר ר"ג אבל לא באכילה, ולכאורה קשה, מ"ש טלטול מאכילה. ולפי הנתבאר ניחא שפיר, דר"ג סבר דבמוקצה גופא חלוק בי' איסור טלטול מאיסור אכילה, דהוא סובר דגם במוקצה האיסור אכילה ושימוש הוי איסור בגופו [דלא כסברת הרשב"א הנ"ל], וע"כ, לענין איסור אכילה, דהוי איסור בגופו, הוי דבר שיש לו מתירין וספיקו אסור, משא"כ לענין טלטול, דהוי כעין איסור מלאכה, לא שייך בי' יש לו מתירין, ולפיכך ספיקו מותר.

ה

ביצה ד' ד': א"ר מתנה עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביו"ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן והא קא מהפך באיסורא כיון דרובא דהיתירא נינהו כי קמהפך בהיתירא קמהפך ולרב אשי דאמר כל דבר שיש לו מתירין אפי' בדרבנן לא בטיל וכו'.

לכאורה קשה, מאי מקשה שוב "והא קמהפך באיסורא", הא כבר אמר דמרבה עליהם עצים מוכנים, והיינו ודאי מטעם ביטול ברוב, וכמו דמסיים, וא"כ מה היתה הס"ד דמקשה. שוב ראיתי במהר"ם שי"ף שעמד בזה ותירץ, דמעיקרא ס"ד, דהא דמרבה עליהם עצים מוכנים לאו משום ביטול הוא, אלא משום דלהוי זה וזה גורם להנאת הפת והתבשיל, ויהא מותר אף דזה מסיקו, ולפיכך מקשה, נהי דמותר הפת והתבשיל, מ"מ הא מהפך באיסורא ומטלטל מוקצה. ובהגהות "חשק שלמה" תמה עליו, מהא דכתבו התוס' בפסחים ד' כ"ו, דבבישל בעצי מוקצה אין התבשיל נאסר, דלא אמרינן דיש שבח עצים בפת רק באיסורי הנאה, ומוקצה אינו אסור בהנאה.

ולענ"ד נראה, דנהי דמוקצה אינו אסור בהנאה, היינו דוקא לענין אם כבר אפה בו הפת, דאין הפת נאסר, אבל קודם אפייה ודאי דאין לאפות בו, אף שכבר הוסק התנור בהעצי מוקצה, כי היכי דלא ליקרי משתמש במוקצה. דודאי אם שרף העצים שלא לצורך לא מקרי משתמש במוקצה, וע"כ אם לא יאפה בו את הפת מתברר למפרע שההיסק הי' שלא לצורך ונמצא שלא השתמש במוקצה. ולפיכך הוצרך לטעם זו"ז גורם מותר, דכיון דהעצי מוקצה לבד אינם מועילים לו לצורך שימוש, לא מקרי משתמש. שוב ראיתי ברבינו חננאל כאן שכתב, בהא דמסיק הגמ' הכא מקלא קלי איסורא, וז"ל:

אבל הני עצים כבר נשרפו ולפיכך בטלי ושרא למיפא בתנור. משמע להדיא, דבלא ביטול אסור לאפות בתנור אף שכבר הוסק התנור, והיינו מטעם הנ"ל, כי היכי דלא ליקרי משתמש במוקצה. והמגיה באמת הקשה עליו מדברי התוס' פסחים הנ"ל. ולפי הנתבאר אין כאן שום קושיא.

אך עיקר דברי המהר"ם שי"ף אינם מובנים. דהרי הא דזו"ז גורם מותר היינו דוקא לענין דבר הנגרם והנולד מהם דהוא מותר בהנאה, אבל ודאי דאסור לגרום לכתחלה ומקרי משתמש באיסורי הנאה. וכן איתא להדיא בע"ז ד' מ"ח, דסבר ר' יוסי דאין נוטעין אגוז של ערלה, אף דהוא מודה שאם נטע והרכיב שהפירות מותרין. וא"כ גם כאן מקרי משתמש במוקצה אף שאינו מועיל לבדו אלא עם גורם אחר. וגם לישנא דמרבה לא משמע כלל דהוא מטעם זו"ז גורם דלזה אינו צריך רוב היתר.

ואשר נראה לומר בזה, דהנה עצים שנשרו מן הדקל ביו"ט הרי איכא בהם תרי איסורי: חדא מה דאסורים מטעם פירות הנושרין, דאסורים באכילה ובשימוש, וכדאיתא כן ברי"ף, וזהו איסור בגופם:

ועוד איכא בהם איסור מוקצה ונולד, שאסורים נמי בטלטול ובשימוש, דהוי נמי כאלו טלטלם [כנ"ל בשם הרשב"א], ואיסור זה אינו איסור בגופו, אלא דהוי כעין איסור מלאכה, שאסרו רבנן לטלטל דברים המוקצים שאינם מוכנים, וכמש"כ לעיל. והנה, לענין ביטול מצינו חילוק בין מין במינו למין בשאינו מינו, לפמש"כ הר"ן בנדרים ד' נ"ב, דגם רבנן מודים לר' יהודה דבעיקר הדין מין במינו לא בטיל, והא דסברי בכל מקום דגם מין במינו בטיל, אינו אלא משום דכיון דחלוקים באיסור והיתר, משום זה גופא הוו כתרי מיני, אבל במקום דשוים בדינם, כגון בעירב דם השעיר בדם הפר, גם רבנן מודים דאינו בטל. ונמצא לפ"ז, דמין במינו ומין בשאינו מינו חלוקים הם בעיקר תורת ביטול שלהם, דמין בשאינו מינו עיקר הביטול הוי בעצם המין, וע"כ גם בהיתר בהיתר ג"כ שייך ביטול, וכדתנן ברפ"ט דכלאים, דצמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זב"ז אם רוב מן הגמלים מותר, אבל במין במינו אין הביטול בעצם המין, כיון דמצד עצמם אין שייך בהם ביטול, דהוו מין במינו, וכל הביטול אינו אלא בהדינים שבגופו, דמשום זה הוא דהוו כתרי מינים מה דחלוקים בדינם.

ולפ"ז נראה, דכאן, לענין עצים שנשרו מן הדקל דמרבה עליהם עצים מוכנים, דסתמא הם ממינם, לא שייך בהם ביטול אלא לענין האיסור שבגופם, והיינו מה דאסורים מטעם פירות הנושרין אבל לענין האיסור טלטול, מה דאסורים מטעם מוקצה ונולד, לא שייך בזה ביטול, כיון דאין האיסור בגופו, אלא תלוי במציאות הדבר, דכל דבר שאינו מוכן

במציאותו אסור לטלטלו, ולענין מציאות המין הרי נתבאר דמין במינו אינו בטל גם לרבנן, ונמצא דגם לאחר הביטול עדיין יש כאן במציאות עצים שאינם מוכנים. וזהו דפריך הגמ':

"והא קא מהפך באיסורא", פי', דנהי דהאיסור פירות הנושרין בטל, מ"מ עדיין יש כאן טלטול מוקצה, דלענין זה לא שייך ביטול. ומשני:

"כיון דרובא דהיתירא נינהו כי קמהפך בהיתרא קמהפך", פי', כמש"כ הרשב"א ד' כ"ט, דאין זה מטעם ביטול ברוב, אלא מטעם דכיון דרובא דהיתרא נינהו אינו נראה כמטלטל את האיסור אלא כמטלטל את ההיתר, והוי לענין מיעוט האיסור כטלטול מן הצד. ונמצא דההיתר של ר' מתנה הוא מתרי טעמי:

לענין האיסור פירות הנושרין הוא מטעם ביטול ברוב, ולענין האיסור טלטול מוקצה הוא מטעם דטלטול מיעוט איסור בתוך רוב היתר לא הוי אלא כטלטול מן הצד.

בשבת ד' כ"ט מקשה הגמ':

לר"י דאמר מסיקין בכלים ואין מסיקין בשברי כלים כיון דאדליק בהו פורתא הו"ל שברי כלים וכי קמהפך באיסורא קמהפך וא"כ למה מסיקין בכלים שלמים. ומשני:

דעביד כדר' מתנה דאמר עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביו"ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן. והנה, הרמב"ם בפ"ב מה' יו"ט הי"ב פסק, דמסיקין בכלים שלמים, אבל השמיט אוקימתת הגמ' דדוקא כשמרבה עליהם עצים מוכנים. וכתב המ"מ, דאפשר שהי' לו גירסא אחרת בזה. ונראה, דגירסת הרמב"ם לא היתה "דעביד כדר' מתנה", אלא "כדר' מתנה וכו'". וכוונת הגמ' לומר, דכמו דאמר ר' מתנה דמשום רובא דהיתרא נינהו אינו נראה כמטלטל את האיסור, הרי דמותר לטלטל מוקצה באופן שאינו נראה כמטלטל את האיסור, וכמו"כ כאן לענין היסק בכלים, כיון דבתחילת ההיסק היו כלים שלמים שוב אינו נראה כמטלטל את האיסור גם לאחר דאדליק בהו פורתא, אלא כאלו עוסק בכלים שלמים, והוי טלטול מוקצה באופן שאינו נראה כמטלטל את האיסור ומותר.

קשה לי, לדעת הרשב"א בת"ה, דחתיכות יבש ביבש שנתבטלו ברוב אסור לאכול כולם בבת אחת אלא בזה אחר זה דוקא, והסמ"ג מחמיר אף בזאח"ז באדם א' שלא יאכל הכל, והיינו דסברי דיבש ביבש אין בו דין ביטול ברוב בעצם, אלא דינו כספיקות שהלך בהם אחר הרוב [יעויין בחיבורי "תורת זרעים", תרומות פ"ה מ"ו, מה שכתבתי בזה, וא"כ צ"ע, למה מותר כאן להשתמש בעצי מוקצה שנפלו לתוך התנור ע"י ריבוי רוב עצים מוכנים,

מטעם ביטול ברוב, והא עצים הוו יבש ביבש, וכאן ע"י שמסיקן הרי הוא משתמש עם כל העצים ביחד. וצע"ג.

1

ביצה ד' ח': ואפר כירה מוכן הוא אר"י א"ר לא שנו אלא שהוסק מערב יו"ט אבל הוסק ביו"ט אסור ואם ראוי לצלות בו ביצה מותר. פי', דעדיין עומד בההכנה דמאתמול, מה שהכינם לעצים להיסק ולבשל, וכיון שהוא מוכן להיסק ולבשל מותר להשתמש בו נמי לצורכים אחרים, כגון לכיסוי הדם.

והגרעק"א בשו"ע סי' תצ"ח הקשה ע"ז, מהא דהלכתא כרבנן, דסברי לקמן ד' ל"ג, דלא ניתנו עצים אלא להסקה, ואסור להשתמש בעצים לדברים אחרים, כדתנן:

אין סומכין את הקדרה בבקעת, וא"כ מה מועיל מה שראוי לצלות בו, הרי אז דינו כעצים ולא ניתנו אלא להסקה, וא"כ למה מותר לכסות בו את הדם.

ולענ"ד לא קשה מידי. דהרי הטעם מה דעצים שאני מכל הדברים, דבכל דבר אם הוא רק מוכן לצורך אחד שוב אינו מוקצה ומותר להשתמש בו לכל צורכיו, משא"כ בעצים דאמרינן בהו דלא ניתנו אלא להסקה, פרש"י לקמן ד' ל"ג ע"ב, דהוא משום דעצים הואיל ודרכן לדבר האסור, כגון לעשות כלים, לפיכך לא התירו לטלטלן אלא להסקה. וא"כ לא שייך זה אלא בעצים ממש, שהם ראויים לעשיית כלים ולדבר האסור, משא"כ באפר חם, שאינו ראוי לשום דבר איסור, הרי הוא ככל הדברים דאמרינן בהו אם הוא מוכן לצורך אחד הרי הוא מוכן לכל צורכיו.

ביצה ד' י"א: בש"א אין מוליכין טבח וסכין אצל בהמה וב"ה אומרים מוליכין זה אצל זה. וכתב הר"ן:

פי' מוליכין אפי' דרך רה"ר ואע"ג דאפשר דעביד לה מאתמול אפ"ה שרי משום דהוצאה באוכל נפש כתיקון אוכל נפש עצמו היא ולא כמכשירין ותיקון אוכל נפש עצמו שרי אפי' אפשר לעשותו מעיו"ט.

הנה מבואר דעת הר"ן, דמותר להוציא סכין דרך רה"ר בשביל שחיטת בהמה, ואף דהבהמה עדיין לא נשחטה אפ"ה שפיר מקרי צורך אוכל נפש. ולכאורה לפי"ז, ה"ה דמותר להביא מחוץ לתחום, דמ"ש איסור תחומין מאיסור הוצאה. והא דבאמת לא התירו איסור תחומין ביו"ט לצורך אוכל נפש, כדאיתא לקמן ד' כ"ד, דאפי' נכרי שהביא דורון לישראל מחוץ לתחום אסור גזרה שמא יאמר לו להביא, צ"ל דאין זה אלא מדרבנן, אבל מן התורה למ"ד תחומין דאורייתא איה"נ דמותר לצורך אוכל נפש.

אך דעת הרא"ש אינו כן. דהוא כתב בפ"ג דבכורות סי' ה', על דברי הרמב"ן שהתיר לתלוש נוצת העוף לצורך שחיטה מטעם דכיון דלאחר שחיטה יהא מותר תלישת הנוצות לצורך אוכל נפש מה"ט מותר לתלוש גם מחיים דגם מחיים מקרי זה צורך אוכל נפש, כתב ע"ז הרא"ש וז"ל:

ומה שכתב שמותר לגזוז לצורך אוכל נפש מחיים כמו לאחר שחיטה לא נהירא לי דודאי לאחר שחיטה כיון דכבר הותרה לאכול וא"א לאוכלה בלא תלישת נוצה מותר לתולשה כמו שמותר לצלותה ולבשלה אבל בעוד שלא נשחטה כל מה דעביד מכשירי אוכל נפש דאפשר למיעבד מאתמול הוא ואסור מידי דהוה שאסור להביא הבהמה מחוץ לתחום כדי לשוחטה ואפי' אם הביא נכרי לצורך ישראל אסור כדאמרינן בעירובין ד' מ"ז הנהו דיכרי דאתו מברכתא, עכ"ל, הרי דדעת הרא"ש, דבעוד שלא נשחטה הבהמה לא מקרי אוכל נפש. ולפ"ד צ"ל, דהא דב"ה מתירין כאן להוליך זה אצל זה, לא לענין הוצאה ברה"ר, אלא לענין טורח לבד, כפרש"י.

אך מה שהביא הרא"ש ראיה מהא דלא התירו הבאת בהמה מחוץ לתחום כדי לשוחטה משום דמחיים לא מקרי אוכל נפש, לכאורה תמוה, דהא אפי' פירות ואוכלין ממש, שראויין מיד לאכילה בלי שום תיקון, ג"כ אסור להביא מחוץ לתחום, כדאיתא בגמ' ביצה הנ"ל, דנכרי שהביא דורון לישראל מחוץ לתחום אסור. וא"כ ע"כ צ"ל דהוא רק מדרבנן, שאסרו תחומין אפי' לצורך אוכל נפש, אבל מן התורה איה"נ דשרי. וא"כ שוב אין מזה שום ראיה לדבריו הנ"ל.

ואולי דסבר הרא"ש, דהא דאסור תחומין אפי' באוכל נפש ממש, כגון פירות ואוכלין, הוא מן התורה, ומטעם דלא מקרי אוכל נפש עצמו אלא א"כ כבר נמצא האוכל בתוך גבולו ומקומו של אדם, אבל דבר שאיננו כאן אלא הוא חוץ לתחום, אז אין הבאתו נחשבת אלא כמכשירי אוכל נפש ולא כאוכל נפש עצמו. ומזה מביא הרא"ש ראיה, דגם לפני שחיטה לא מקרי אוכל נפש עצמו, אלא כמכשירין, כיון דאכתי אסור באכילה אין כאן עדיין אוכל נפש והוי כמו חוץ לתחום, ונמצא שבשניהם טעם אחד הוא. ומה שהביא מהגמ' דעירובין לענין הבאת בהמה מחוץ לתחום כדי לשוחטה, לאו דוקא, דאין כוונתו משום שהוא לפני שחיטה, אלא כוונתו משום שהוא חוץ לתחום, דאפי' באוכלין ממש ג"כ אסור, כדאיתא בגמ' ביצה הנ"ל.

ובזה יתורץ מה שהקשה הגרעק"א על דברי התוס' בפסחים ד' צ"ג, בהא דתנן דר"ע סבר איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה או בשעת אכילה לירושלים, וכתבו התוס' דר"ע לטעמיה דאית לי' תחומין דאורייתא, והקשה

הגרעק"א, מדאורייתא למה לא נימא מתוך שהותרו תחומין לצורך אוכל נפש הותרו גם שלא לצורך:
ולפי הנ"ל, דגם באוכל נפש ממש לא הותר תחומין, אין כאן שום קושיא.

ח

ביצה ד' י"ז: ת"ר אין אופין מיו"ט לחברו. והיינו, משום דיו"ט שני הוא חול לגבי ראשון והוי מכין מיו"ט לחול. ובמ"ב סי' תק"ג בשעה"צ כתב, דאם מבשל ביו"ט ראשון לצורך יום השביעי לכאורה דודאי שרי, דהוי מכין מיו"ט לצורך יו"ט, כיון דשניהם הוו יו"ט מדאורייתא. יעו"ש מש"כ בזה.
והנה, באמת שכן מבואר להדיא בפסחים ד' מ"ז, דמקשה התם למ"ד דמדאורייתא צורכי שבת נעשין ביו"ט, מהא דתנן דלחם הפנים אין אפייתו דוחה יו"ט אם חל יו"ט בערב שבת ואי אמרת צורכי שבת נעשין ביו"ט אמאי לא דחי יו"ט, הא אפייה זו היא לצורך שבת, שיהא נאכל בשבת הבאה. הרי להדיא, דאף שמפסיק בינתים ימי החול, אפ"ה שרי לאפות בשביל שבת הבאה למ"ד דשבת ויו"ט קדושה אחת היא ונעשין צורכי שבת ביו"ט. וא"כ ה"ה מיו"ט ליו"ט לכ"ע ג"כ שרי לאפות ולבשל אף שמפסיק בינתים ימי החול, כגון מיו"ט ראשון לשביעי, או אפי' מפסח לשבועות וסוכות, כיון דשניהם הוו יו"ט, והוי מכין מיו"ט ליו"ט ושרי. ואף דמשני ע"ז הגמ':
שבות קרובה התירו שבות רחוקה לא התירו, היינו, השבות שגזרו רבנן שלא לאפות מיו"ט לשבת בלי עירוב תבשילין לא התירו במקדש. כן פרש"י. וא"כ, אם עושה עירוב תבשילין, ודאי מותר. ואפשר דמיו"ט ליו"ט אפי' עירוב תבשילין לא צריך, דדוקא מיו"ט לשבת תקנו עירוב.
אמנם ברבינו חננאל מצאתי שפי':
"שבות רחוקה לא התירו", היינו שהתורה לא התירה להכין מיו"ט לשבת רחוקה אף דשניהם קדושה אחת היא. וא"כ לפ"ז ה"ה מיו"ט ליו"ט רחוק ג"כ לא התירה התורה לאפות ולבשל. ולפיכך אסור להכין מיו"ט ראשון לשביעי.

ט

ביצה ד' י"ח: רבא אמר הא דאין מטבילין כלי בשבת ויו"ט מפני שנראה כמתקן כלי. והא דמשיקין את המים טמאים ואין בהם משום תיקון, כתב בשמ"ק דאין תיקון אלא בכלים אבל במים לא שייך מתקן.
הנה מבואר דעת השמ"ק, דסבר, דהאיסור מכה בפטיש ליכא באוכלין ומשקין, אלא דוקא בכלים. דהרי הא דאסור לתקן מנא הוא משום מלאכת מכה בפטיש.

אך דעת הרמב"ם אינו כן. שהרי כתב בפכ"ג מה' שבת, גבי דיני מלאכת מכה בפטיש, דאין מגביהין תרומות ומעשרות בשבת מפני שנראה כמתקן דבר שלא הי' מתוקן, עכ"ל, משמע להדיא דגם גבי אוכלין שייך תיקון ומכה בפטיש. וכן איתא להדיא בירושלמי שבת פ"ז: האי מאן דשחיק תומא כד מפריך ברישי' חייב משום דש וכו' גמר מלאכתו חייב משום מכה בפטיש. והירושלמי הזה הובא בתשו' הרשב"א ח"ד ובהגהות מרדכי פ' חבית בשבת ובמאירי בשבת ד' ע"ד.

ו

ביצה ד' כ': לכם ולא לנכרים. המג"א בסי' תקי"ב הביא בשם תשו' ר' בצלאל, דה"ה דאסור לאפות ולבשל לצורך קראים. אך בשם רש"ך הביא, דיש מתירין לצורך קראים. **והנה** לענין חתנות שמעתי ממו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל שאמר, דאסור להתחתן בהם מתרי טעמי:

חדא דהם ספק ממזרים, דהרי איכא עריות דאינן כתובות מפורש בתורה אלא אתיא מדרשא והם אינם זהירים בהם, וגם הם ספק נכרים, משום דבמשך דורות קיומם ודאי קבלו גרים מאומות שבאו אליהם להתגייר, והם אינם גרים משום דלא קבלו עליהם כל תרי"ג מצות, דהרי אפי' מי שקיבל כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד בתורה מקו"ח א' אינו גר. ולפ"ז פשוט דאסור לאפות ולבשל לצורך קראים, כיון דהם ספק נכרים הוי ממש אופה ומבשל לצורך נכרי ואסור.

יא

ביצה ד' כ"ג: אין צדין דגים מן הביברים ביו"ט אבל צדין חיה ועוף מן הביברין רשב"ג אומר לא כל הביברין שוין זה הכלל כל המחוסר צידה אסור וכו' ורמינהו ביברין של חיה ועופות אין צדין מהם ביו"ט, ומסיק בגמ':

לא קשיא הא בביבר קטן הא בביבר גדול היכי דמי ביבר קטן א"ר אשי כל היכא דרהיט אבתרה ומטי לה בחד שחיא ביבר קטן ואידך ביבר גדול וכו' א"נ כל היכא דנפלי טולא דכתלי אהדדי ביבר קטן. ועוד קאמר בגמ', בהא דאמר רשב"ג זה הכלל כל המחוסר צידה אסור:

היכי דמי מחוסר צידה אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל כל שאומר הבא מצודה ונצודנו. והא דאמר רב אשי לעיל שיעור אחר, פרש"י דאידי ואידי חד שיעורא הוא. והתוס' כתבו, דשיעורא דרב אשי דלעיל הוא בבהמה וחיה ולא בעופות וכאן מיירי בעופות.

אך מהרמב"ם משמע שיש לו שיטה אחרת בזה. שהרי בפ"י מה' שבת הי"ט, גבי שבת, כתב וז"ל:

הצד דבר שדרך מינו לצוד אותו חייב כגון חיה ועופות ודגים והוא שיצוד אותם למקום שאינו מחוסר צידה כגון שרדף אחר צבי עד שהכניסו לבית או לגינה או לחצר וכו' כל מקום שאם ירוץ בו יגיע לחיה בשחיה אחת או שהיו הכתלים קרובין זל"ז עד שיפול צל שניהם לאמצע ה"ז מקום קטן ומקום שהוא גדול מזה המבריח חיה ועוף לתוכו פטור, עכ"ל, והיינו שיעורא דרב אשי, וגבי יו"ט בפ"ב מה' יו"ט ה"ז כתב:

דגים שבביברים גדולים וכן חיה ועוף שבביברין גדולים כל שהוא מחוסר צידה עד שאומרים הבא מצודה ונצודנו ה"ז מוקצה ואין צדין אותו ביו"ט וכל שאינו צריך מצודה ה"ז מוכן וצדין אותו ביו"ט, עכ"ל, והיינו שיעורא דר"י אמר שמואל אליבא דרשב"ג. ומדחילק הרמב"ם בין שבת ויו"ט, משמע דסבר דהם ב' שיעורים חלוקים, דלא כרש"י. אך צ"ע, מ"ש שבת מיו"ט. וגם, הרי הגמ' מדמה להו אהדדי. ומה שכתב המ"מ דהרמב"ם סבר כרש"י דאידי ואידי חד שיעורא הוא, אינו מובן. דא"כ למה שינה הרמב"ם בין שבת ליו"ט, יכתוב בשניהם או שיעורא דרב אשי או שיעורא דרשב"ג.

ואשר נראה בזה, דהנה לפי המבואר ברמב"ם דסבר דמלאכת צידה אינה אסורה כלל ביו"ט בדבר המוכן [דלא כשיטת כל הראשונים דצידה אסורה או מדאורייתא או מדרבנן, ומה שאין צדין ביו"ט אינו אלא משום דהוא מוקצה, ואם הזמינם מבערב מותר לצודן, וזהו דתנן בפ"ק דביוני שובך מהני בהם הזמנה, דלא כשיטת כל הראשונים שכתבו דמיירי בקטנים שלא פרחו, ולפ"ז הרי מבואר שפיר החילוק בין שבת ליו"ט, דבשבת, דאיכא איסור צידה, אז אפי' בביבר שאין צריך להביא מצודה לצודו, כל שאינו ניצוד בחד שחיא עדיין מחוסר צידה מקרי וחייבין עליו בזה משום מלאכת צידה, אבל ביו"ט, שהצידה אינה אסורה אלא משום מוקצה שאינו מוכן, אז כל שאין צריך להביא מצודה לצודו כבר סגי בזה להיות מקרי מוכן אף דמחוסר עדיין מעשה צידה דאורייתא. וכל זה אליבא דרשב"ג, שהלכה כמותו, אבל רבנן דמתני' פליגי עלי' וסברי דגם גבי יו"ט גדר ההכנה שלו תלוי במלאכת צידה דאורייתא, דכל שמחוסר מעשה צידה מקרי אינו מוכן. וזהו דמדמה הגמ' אליבא דרבנן חיוב צידה דגבי שבת לאיסור צידה ביו"ט בדבר שאינו מוכן, ובזה הוא דמחלק רב אשי בין ביבר קטן לביבר גדול. ונמצא דשיעורא דרב אשי הוא לענין מעשה צידה דאורייתא. וכיון שאין הלכה כרבנן בזה לגבי יו"ט, לפיכך לא העתיק הרמב"ם את שיעורא דרב אשי רק לגבי שבת, משא"כ גבי יו"ט, דהלכה

כרשב"ג, לפיכך העתיק גבי יו"ט את שיעורא דר"י אמר שמואל דכל שאינו צריך להביא מצודה וכו'.
הנה, לפי דעת הרמב"ם דאיסור צידה הוא משום שאינו מוכן, הא דמקשה הגמ' לקמן ד' כ"ה, גבי חיה שקננה בפרדס, דקאמר:
לא קשיא הא בה הא באמה אמה בזמן סגי לה צידה מעלייתא בעיא, היינו משום דזמון בעלמא באמירה גרידא לא מהני, כיון שהיא עומדת בפרדס ומחוסרת צידה לגמרי.

חול המועד

א

ריש מ"ק:
תנן:
משקין בית השלחין במועד וכו' בשלמא מועד משום טרחא הוא ובמקום פסידא שרו רבנן. ופרש"י:
משום הכי שרי דלא אסור בשום מלאכה אלא משום טרחא.
הנה מבואר, דבין אם איסור חוה"מ הוא מדרבנן, או מדאורייתא אלא שמסרו הכתוב לחכמים, - הגדר מלאכה האסור בו הוא מלאכת טורח. והא דתנן לקמן ד' י"ח, דאפי' להגיה אות אחת בס"ת אסור בחוה"מ, וכן כתב הגהמי"י בפ"ח מה' יו"ט בשם מהר"ם דאסור לתלוש עשבים ועפר כשחוזרין מבית הקברות כנהוג לעשות כן בחול זכר לתחי', ואיזה טרחא איכא בהגהת אות אחת או בתלישת עשבים אחדים, - צ"ל דמ"מ הרי מלאכת הכתיבה ותלישת העשבים היא מלאכת טורח, וע"כ, אף שאינו עושה אלא מעט, אסור, דגם זה נכלל בגדר מלאכה.
אבל כל שאינו עושה דרך מלאכה כלל, כגון להדליק גפרור, או להדליק נר מנר, אפי' כשאינו צורך המועד, נראה דמותר. וכן כתב הגהמי"י שם, דמותר להסיר גבשושית שבבית, וכתב הב"י בסי' תק"מ ע"ז, דאע"ג דמלאכה גמורה היא ואינה דבר האבד שרי בחוה"מ כיון שאינה מלאכה של טורח, עכ"ל, ור"ל דאין זה טורח משום דאינו דרך מלאכה אלא דרך כיבוד הבית.

ב

מ"ק ד' ו': ואכלאים בחוה"מ נפקינן ורמינהו בא' באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים בט"ו בו יוצאין לקווץ הדרכים ולתקן הרחובות ולמוד המקואות ומציינין הקברות ויוצאין על הכלאים וכו'.

הנה, הרמב"ם לא הביא הך דינא רק לענין שקלים וכלאים וציון קברות, אבל השמיט מחיבורו לגמרי הא דיוצאין לקוץ הדרכים ולתקן הרחובות. ונראה דסבר דאין זה כלל תקנה וחיוב דרבנן על הב"ד להיות שלוחין יוצאין לענין כל הדברים הללו, ואינו אלא סדר הנהגת ב"ד, מה שהיו ב"ד עושין. וכן מדויק לשון הרמב"ם. בפ"ח מטומאת מת הי"ט שכתב:

ובחוה"מ היו יוצאין מב"ד לציין על הקברות, הרי שלא כתב שצריכין לצאת, אלא "היו" יוצאין. וכן בהל' כלאים לא כתב לשון חובה אלא לשון הוה:

"יוצאין שלוחי ב"ד". וע"כ לענין דברי הרשות לא הביא כלל הנהגת ב"ד מה שהיו יוצאין לקוץ ולתקן הדרכים והרחובות, כיון שאין זה חיובא ותקנה. רק בעניני מצוה גרידא הוא דהביאם.

ג

מ"ק ד' ו': ראב"י אומר מושכין את המים מאילן לאילן ובלבד שלא ישקה את כל השדה א"ר יהודה אם היתה שדה מטוננת מותר.

הנה, הא דמושכין את המים מאילן לאילן, הוא משום דהוי כשדה בית השלחין, דאיכא פסידא יתירא. אבל לא ישקה בשבילם את כל השדה, דאין בזה פסידא אלא הרוחה. כן איתא בסוגיא לעיל בריש מכילתין:

מאן תנא דפסידא אין הרוחא לא ראב"י היא דתנן וכו' וע"ז אר"י דאם היתה שדה מטוננת ולחה מותר להשקות את כולה בשביל האילנות דכיון דהיתה לחה עד השתא אי לא משקה לה הוי פסידא יתירא. כן פרש"י.

וב'ירושלמי כאן מדמה שביעית למועד, וקאמר בירושלמי, דאם היו האילנות רצופים כולם מודים דמשקין כל השדה בשבילם, דבזה הוי כל השדה פסידא בשביל האילנות, כי פליגי ראב"י ורבנן בנטועים מטע עשר לבית סאה.

והרמב"ם גבי שביעית פסק כן בפ"א מהל' שביעית ה"ט, דהא דלא ישקו כל השדה בשבילם היינו במורווחים, אבל אם היו מקורבין זל"ז עשר לבית סאה משקין כל השדה בשבילם. וקשה, למה גבי מועד, בפ"ח מה' יו"ט ה"ג, סתם הדברים וכתב דלא ישקה כל השדה בשבילן, ולא חילק בין מורווחים לרצופים כנ"ל.

ונראה, דהנה הרמב"ם סיים שם:

ואם היתה שדה לחה מותר להשקות את כולה שכל הדברים האלו אין בהן טורח יותר. עכ"ל. משמע דסבר, דהא דבאינה לחה אסור להשקות כולה הוא משום טרחא יתירא, דאסור אפי' בדבר האבוד. ונראה בדעת הרמב"ם, דסבר, דסוגיא זו פליגא אסוגיא דריש

מכילתין, וסברה, דהא דלא ישקה כל השדה הוי אפי' באילנות רצופים, דאיכא פסידא בכל השדה, אפ"ה לא ישקה את כולה, משום דהוי טרחא יתירא, דהשקאת כל השדה בשביל צורך האילנות לחוד נחשב לטרחא יתירא, משא"כ אם השדה היא לחה ואין צריך רק השקאה מועטת אין בה טורח יותר. והכריחו לפרש כן, מדמחלק בין שדה לחה לאינה לחה, ואי משום פסידא והרוחה, סבר דלא שייך לחלק בזה בין לחה לאינה לחה, דלא כפרש"י. וגם לפרש"י הרי צריך להוסיף דמיירי שיבשה השדה השתא, ולישנא דגמרא לא משמע הכי, אלא אדרבה משמע דגם עתה היא לחה. וע"כ לא העתיק את הירושלמי להלכה רק גבי שביעית התלוי' בפסידא והרוחה, שם הוא דשייך לחלק בין רצופים למורווחים, מה שאין כן גבי מועד התלוי בטרחא.

ד

מ"ק ד' ז': חתן שנולד לו נגע נותנין לו ז' ימי המשתה לו ולביתו ולכסותו וכן ברגל נותנין לו שבעת ימי הרגל דברי ר"י רבי אומר אין צריך ה"ה אומר וצוה הכהן ופנו את הבית אם ממתינים לו לדבר הרשות כ"ש לדבר מצוה. וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מטומאת צרעת ה"ח כרבי, דילפינן מוצוה הכהן ופנו את הבית אם המתינה תורה לדבר רשות שלא יטמאו כליו ק"ו לדבר מצוה.

וה"משנה למלך" בפי"ד ה"ד הקשה ע"ז, מהא דהרמב"ם פסק שם כר' יהודה דפי"ב דנגעים מ"ה, דאפי' חבילי עצים וחבילי קנים ג"כ צריך לפנות מן הבית, ודעת הרמב"ם משמע בפט"ז שם דבאמת חבילי עצים וחבילי קנים אינם מקבלים טומאה בבית המנוגע אלא אדם וכלים בלבד [דלא כדעת התוס' כאן, והא דצריך לפנותם אינו אלא גזה"כ בראיית הנגע [וכן היא גם דעת הראב"ד בפי' לתו"כ פ' מצורע פ"ה], וא"כ איך למידים דממתינים לחתן ורגל שלא יתטמא מוצוה הכהן ופינו את הבית, הא התם אין זה מטעם טומאה אלא גזה"כ הוא בראיית הנגע. וגם קשה, בהא דקאמר הגמ' אליבא דר' יהודה דלא גמר מוצוה הכהן וכו' מטעם דחידוש הוא, הלא בלאו הכי תיפ"ל דא"א כלל ללמוד מזה אליבא דר"י כנ"ל.

ונראה, דהנה הרע"ב הקשה שם על הא דר' יהודה דאפי' חבילי עצים צריך לפנות אף שאינן בכלל טומאה, מהא דסיים הקרא:

ולא יטמא כל אשר בבית, דמשמע דהפינוי הוא מטעם טומאה:

ותירץ, דס"ל לר"י דמלתא באפה נפשה היא לאשמועינן דכלים דהוו מעיקרא מיטמו אי שביק להו. וכן איתא דרשה זו בתו"כ. ונראה ביאורו, דלאו למימרא דהוי מלתא באפי נפשה לגמרי. אלא הכונה היא, דמה שהצריכה התורה לפנות הבית הוא מתרי טעמי:

חדא הוא משום דין ראיית הנגע, שיראה הנגע גרידא ולא דברים אחרים, וע"כ צריך לפנות אפי' דברים שאינם מקבלים טומאה, כגון חבילי עצים וקנים. ונראה דר"י יליף זה מהדרשא דאיתא בתו"כ:

בטרם יבוא הכהן לראות את הנגע ולא יראה את הפינוי, דהיינו שיראה הנגע גרידא ולא דברים אחרים:

ועוד מטעם אחר צריך לפנות - ולא יטמא כל אשר בבית, פי', שלא יטמא הכלים המקבלים טומאה. ומטעם זה אין צריך לפנות רק הדברים המקבלים טומאה. ולפ"ז נסתלקו כל הקושיות הנ"ל. דהרי אף ר"י מודה בטעם הטומאה, כדכתיב ולא יטמא כל אשר בבית, וע"כ שפיר ילפינן מזה דממתינים לדבר הרשות כ"ש לדבר מצוה גם אליבא דר' יהודה.

ה

מ"ק ד' ט': אין נושאין נשים במועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה מנלן דכתיב ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל וגו' שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום אר"פ אר"י אותה שנה לא עשו ישראל יוה"כ מאי דרוש אמרו קו"ח ומה משכן שאין קדושתו קדושת עולם וכו' מקדש דקדושתו קדושת עולם וכו'.

לכאורה קשה איך למידין מהא דהקריבו הנשיאים קרבנותיהם בחנוכת המזבח אף בשבת, הא התם היתה הוראת שעה ואיך למידין דורות מקדשי שעה.

ונראה מוכח מזה כדעת הרמב"ן בפ' נשא, דמצות חנוכת המקדש והמזבח היא מצוה לדורות, שנצטוו לעולם לחנך את המקדש והמזבח, ולכך עשה שלמה חנוכת הבית, וכן עשו אנשי כנסת הגדולה בבית שני, וכן יעשו לימות המשיח, ככתוב ביחזקאל. וע"כ שפיר ילפינן מחנוכת הנשיאים דחנוכה דחי שבת, כיון דגם חנוכתם לא היתה הוראת שעה אלא היא מצוה דאורייתא לדורות.

ו

מ"ק ד' י"א: עושין מעקה לגג ולמרפסת מעשה הדיוט אבל לא מעשה אומן. לכאורה קשה, למה לא יהא שרי לעשות מעקה גם מעשה אומן מטעם דבר האבוד, דהרי איכא חשש סכנה שמא יפלו מהגג ואין לך דבר האבוד גדול מזה, ומ"ש זה מהציר והצינור והקורה והמנעול והמפתח שאם נשברו שמתקנן במועד אפי' במעשה אומן מטעם דבר האבוד מחשש גנבים אם יניח הבית פתוח.

וראיתי בריטב"א שכתב, דמיירי כאן בגג שאין משתמשין בו, שאין חייב במעקה דאי משום מצות מעקה למה לא יעשה כדרכו. אך מסתימת לשון הרמב"ם בפ"ח מה' יו"ט ה"ו, שכתב:

אם עשה מעקה לגג בונה אותו מעשה הדיוט, משמע דמיירי בכל גווני אף בגג המחויב במעקה.

ואשר נראה בזה, דהנה בחיוב מעקה מצינו כמה תנאים:

דבחולין ד' קל"ו דרשינן גגך למעט בתי כנסיות ובתי מדרשות שאינן בית דירה, וכן בית שאין בו ד' אמות על ד"א פטור, כדאיתא בסוכה ד' ג', וכן בב"ק ד' נ"א אמרינן דבית שאין תוכו עשרה דפטור מן המעקה. ולכאורה קשה, נהי דכל הני אין עליהם דין בית להתחייב במעקה, מ"מ למה לא יתחייבו במעקה משום דין סכנה אף בלי דינא דבית, כדמרבינן בספרי כל מידי דסכנה, כגון בור או באר בחצרו, לעשות מעקה משום לא תשים דמים בביתך, וכן אסור לגדל כלב רע ולהעמיד סולם רעוע בתוך ביתו, כדאיתא בב"ק ד' ט"ו, וכן פסק הרמב"ם בפי"א מה' רוצח ה"ד, ולמה גרעי כל הני הנ"ל. וע"כ צ"ל, דבית באמת אין בו סכנה כל כך, דכל שעולה על הגג דרכו להזהר, וע"כ לא מתחייב במעקה משום דין סכנה גרידא, אלא שזהו חידוש דין שחידשה התורה לחייב גם בית במעקה ולחוש לסיבת נפילה, וכיון שהוא חידוש דין נתנה התורה בזה תנאים, דדוקא שיהי' לו דין בית ושיהי' בית דירה.

ונמצינו למידים מזה, שעשיית מעקה לגג אין בה חשש סכנה קרובה, ואינו אלא חידוש דין של מצות מעקה, וע"כ לא מקרי דבר האבוד כלל, ולפיכך לא הותר בה אלא מעשה הדיוט גרידא.

ה

מ"ק ד' י"ז: תנא הכהן והאבל מותרין בגילוח האי אבל ה"ד וכו' לא צריכא שחל שביעי שלו להיות בשבת ערב הרגל וכו' תנא דידן ס"ל כרבנן דאמרי לא אמרינן מקצת היום ככולו ואכתי לא שלים אבילות דשבעה. ופרש"י:

ולא הוי אנוס דאפי' לא הוי שבת לא מצי לגלח להכי אינו מגלח במועד. עכ"ל.

לכאורה קשה, למה לא הוי אנוס. נהי דאכתי לא שלים אבילותו, מ"מ הרי ברגל אינו נוהג אבילות, דעשה דרגל דחי לי', וא"כ נמצא דאכתי הוי אנוס מחמת אבילות גופא, שקודם הרגל לא הי' יכול לגלח מחמת אבלו, ועתה ברגל שנדחה האבילות ממנו יהא שרי לגלח.

וצ"ל בדעת רש"י, דסבר, דלא התירו חז"ל לגלח את מי שהי' אנוס מקודם הרגל, אלא אם סיבת האונס עברה מעצמה ברגל לא מחמת הרגל, אבל אם סיבת האונס לא עברה מעצמה אלא דרגל הוא דדחי לה, לא שייך בזה להתיר גילוח, כיון דסיבת המתיר עתה הוא הרגל, והרי הרגל עצמו אסור בגלוח.

ולפ"ז אני תמה על מה שכתב הנו"ב חא"ח סי' י"ד להכריע במי שהי' אבל על אב או אם, שאסור לגלח עד שיגערו בו חבריו, ואירע זמן הגערה בחוה"מ, דנחלקו בזה הפוסקים אם מותר לגלח בחוה"מ, והכריע לאסור מחמת דברי רש"י הנ"ל, דבעינן שיעבור האונס קודם הרגל ולא בתוך הרגל, כך הבין בדעת רש"י, ובאמת אין לזה שום טעם, דאיזה חילוק יש בין עבר האונס קודם הרגל או בתוך הרגל. וע"כ הביאור האמתי הוא כמש"כ בדעת רש"י, דלא התירו אלא כשהאונס עבר מעצמו ולא כשהרגל דחי לי', וא"כ בנידון זה, אם הגיע זמן הגערה בחוה"מ, כיון שהאונס עבר מעצמו ברגל מחמת שגערו בו חבריו שפיר מותר לגלח אפי' לדעת רש"י.

אך ק"ל על דברי רש"י, מהא דאיתא בגמרא לעיל ד' י"ד: מנודה מהו שינהוג נידויו ברגל אמר אביי ת"ש ומנודה שהתירו לו חכמים. וקס"ד דלכל מנודה התירו נידויו ברגל קאמר, דאין נידוי נוהג ברגל. וקשה לפ"ד רש"י, למה מותר לגלח, הרי האונס לא עבר מעצמו אלא מחמת הרגל דדחי נידוי. וצ"ע.

אך דעת הרמב"ן במלחמות ובת"ה, דאבל נוהג מצות שלשים ברגל בכל גווני ואסור לגלח ברגל, אפי' כשיצא מבית אסורין ומבית השבי' דמותר לגלח מחמת הרגל, מ"מ אסור לגלח מחמת אבילותו, משום דהוי כדברים שבצנעה, כיון דבלא"ה אסורין לגלח בחוה"מ, ע"כ אפי' כשיצא מבית אסורין וכו' ג"כ אין אבילותו מתפרסמת עליו. ולפ"ד לא צריך לדברי רש"י הנ"ל, והגמרא אתיא בפשיטות, דכיון דלא שלים אבילות דשבעה קודם הרגל ולא בטלה ממנו אבילות דשלשים, ממילא אסור לגלח בחוה"מ, מטעם דהוי דברים שבצנעה, כנ"ל.

ולפ"ז לא קשה מהגמ' דמנודה הנ"ל. משום דבמנודה, אם הרגל דחי נידויו, גם דברים גם. שבצנעה אינו נוהג. דבשלמא באבל הוא דנוהג דברים שבצנעה מחמת מצות אבילות, משא"כ במנודה עיקר האיסור תספורת וכיבוס אינו אלא משום נידויו וריחוקו, וכיון שברגל בטל הנידוי ומקרבין אותו ממילא בטלו ממנו האיסורים של כיבוס ותספורת.

הלל על הנס

שבת ד' כ"א: מאי חנוכה דת"ר בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך א' של שמן שהי' מונח בחותמו של כה"ג ולא הי' בו אלא להדליק יום א' נעשה נס והדליקו ח' ימים לשנה אחרת קבעום ועשאום יו"ט בהלל והודאה.

שמעתי מקשים, כפי שידוע דבימי חנוכה נעשו בהם ב' ניסים לישראל:

א' נס של נצחון החשמונאים על היונים, וזהו הנס העיקרי, כמו שאנו אומרים בהודאת על הניסים שבתפלה:

כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וכו' ב' נס של פך השמן. וא"כ קשה, למה קאמרה הגמ' סתם שגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום ולא ביארה שזה הי' דרך נס ופלא. וכן קשה להיפוך, בנוסח הודאת על הניסים למה אין מזכירין ג"כ הנס של פך השמן, רק אומרים סתם והדליקו נרות בחצרות קדשיך. והרמב"ם ברישׁ הל' חנוכה, כשביאר מאי חנוכה, באמת כתב שם שני הניסים הנ"ל. יעו"ש שהאריך בזה.

ואשר נראה לע"ד בזה, דצ"ע, אם כל דיני חנוכה, והיינו הלל והודאת על הנסים והדלקת הנר וברכותי', אם כולם בנוים על יסוד שני הדינים ביחד, או אפשר דחלוקים הם בעיקר יסוד תקנתם, ואיכא מה שהוא בנוי רק על יסוד נס אחד ולא על נס הב' וכן להיפוך. וצ"ע ובירור.

והנה, אמירת ההלל עיקר תקנתו משום דין שירה על הנס. ולדעת הבה"ג הוי מדאורייתא ובכלל מנין המצות. וכן משמע מהרי"ף בפ' במה מדליקין, דהלל בחנוכה הוי דאורייתא. ולדעת הרמב"ם הוי מדרבנן. והרמב"ן בסה"מ בשורש א' האריך בזה.

ולכאורה צ"ע בעיקר דין זה, דאיזה חילוק יש בין טבע לנס, ולמה כשאנו מקבלים טובות מהשם דרך הטבע אין אנו מחויבין בשירה אלא בברכת הודאה, כגון ברכת הטוב והמטיב ועוד ברכות אחרות של הודאה, כמבואר בפ' בתרא דברכות, הא כל דרכי הטבע הם נס ממש, ולא ניסים רגילים אלא ניסים נפלאים, כמו שאנו אומרים בתפלה:

נודה לך ונספר תהלותיך על ניסיך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, ובברכת אש"י אנו אומרים:

רופא כל בשר ומפליא לעשות, הרי שדרך הטבע כזה הוא פלא ממש, והחילוק הוא רק שבדרכי הנס אנו מכירים את יד השם הגדולה ובדרכי הטבע אין אנו מכירים את יד השם רק מאמינים ויודעים שכן הוא, אבל באמת הם ניסים נסתרים והכל מהשם הוא, וא"כ קשה, דלמה אין אנו מחויבין בשירה גם על דרכי הטבע.

אך נראה, דזה גופא, מה שבדרכי הטבע אין אנו מכירין את יד השם רק מאמינים ויודעים ובדרכי הנס אנו רואין ומכירין את יד השם הגדולה, וא"כ נמצא דבנס לבד טובות השם ניתוסף בו נמי גבורות השם, ומשום זה הוא דחייבין בשירה. ומעתה החילוק מבואר, דעל טובות השם אנו חייבין בהודאה ועל גבורות השם אנו חייבין בשירה, וזהו דין שירה על הנס. אך עדיין צ"ע, אם סגי לדין שירה על הנס בגבורות השם גרידא או צריך ג"כ טובות השם. ונפ"מ בזה, אם יעשה השם לנו איזה נס או מופת אשר לא יצא לנו שום הטבה מזה, אם חייבין בשירה על נס כזה.

והנה, במס' מגילה ד' י"ד מקשה הגמ', דלימא הלל על ניסא דפורים, ומשני רבא: בשלמא התם הללו עבדי השם ולא עבדי פרעה אלא הכא הללו עבדי השם ולא עבדי אחשורוש אכתי עבדי אחשורוש אנן. והנה, גירסת הרי"ף היא שם:

"אלא הכא היכא נימא וכו'". משמע דמעיקר הדין ראוי לומר שירה על נס דפורים, אלא דנוסח זה של הלל אי אפשר לומר, וכיון שדוד תיקן נוסח ההלל ע"כ אין לומר נוסחאות אחרות. אך בירושלמי דפ' ערבי פסחים ה"ו מבואר להדיא, דבפורים כיון דלא נגאלו מן המלכות אין זה גאולה שלמה ואין ראוי לומר עליו שירה, ואף דמצד גבורות השם אין כאן חסרון, דהרי הי' נס גמור שהכל הכירו את יד השם. הרי להדיא, דלא סגי בגבורות השם גרידא, אלא צריך ג"כ הטבות השם, וכיון דלא נגאלו מן המלכות אין כאן הטבה שלימה.

עוד משני הגמ' שם תירוץ אחר:

לפי שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל והרי יצ"מ דנס שבחו"ל הוא ואמרינן כדתניא עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל ארצות לומר שירה. וביאור הדבר נראה, משום דא"י הרי היא ארץ אשר השם דורש אותה ותמיד עיני השם בה, והיא המרכז של ההשגחה הפרטית, כדאיתא בספרי:

והלא כל הארצות הוא דורש אלא אינו דורש אלא א"י וע"י דרישתה נדרשות כל הארצות, וע"כ יש חילוק בהנהגת השם בין א"י לחו"ל, וגם בהנהגה הניסית, כשהשם עושה נס, אינו דומה נס שבא"י לנס שבחו"ל, דהנס שבא"י הוא יותר בגלוי ויותר בולטת בו יד השם מבנס שבחו"ל, כמו שאנו רואים באמת בנס פורים, שהי' מכוסה קצת בדרכי הטבע וע"כ לא היתה בו הכרה שלמה בגבורות השם, וע"כ אין אומרין שירה על נס שבחו"ל.

וזה דוקא משנכנסו ישראל לארץ, אבל בעת יצ"מ לא הי' עדיין צמצום ההשגחה פרטית בא"י, ואז היתה היד השם מתגלה גם בשאר ארצות.

הרי נתבאר, דלדין שירה על הנס צריך בי' תרתי:

גבורות השם בשלימות, והיינו גבורות השם של א"י, וגם הטבות השם, שיהי' הטבה שלמה. וכן מבואר הוא בשירת "אז ישיר" המתחלת:

"אז ישיר משה וגו' ויאמרו לאמר אשירה לה'", פי':

למה אשירה לו על זה הנס - מפני "כי גאה גאה", שנתגאה על הגאים ונתגדל שמו והכירו גבורותיו של הקב"ה:

"סוס ורוכבו רמה בים", כפרש"י, שהי' הסוס מקושר לרוכבו, והיינו גבורות בתוך גבורות וגם "עזי וזמרת ה' ויהי לי לישועה", והיינו הטבות השם ולפיכך "זה אלי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו". וכן בשירת ההלל, כל דבריה אינם אלא בשני דברים אלו, בגבורות השם והטבות ה', וגם כלולים בה שתי לשונות של שבח:

הלל והודאה, הודאה על הטבות ה' והלל על גבורות ה'.

וכעין זה שמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א, בהא דאיתא בפ' ערבי פסחים ד' קי"ח: מאי דכתיב הללו את ה' כל גוים אומות העולם מאי עבידתייהו ה"ק הללו את ה' כל גוים אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו. הנה, לכאורה, הא דקאמר "אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו", היינו בהדי אומות העולם, שהם יהללו על ניסים שלהם. אכן רש"י פי' להדיא:

"אגבורות ונפלאות דחזיתו שעשה לי", והיינו בהדי ישראל, וא"כ שוב קשה, אומות העולם מאי עבידתייהו. ואמר ע"ז מו"ר, דהנה מצינו דאיכא ב' מיני ברכות:

ברכת הודאה על טובות השם, כגון ברכת הטוב והמטיב, וגם ברכת שבח על גבורות ה', כגון ברכת עושה מעשה בראשית וכיו"ב. וזהו דקאמר, דכשהשם עושה ניסים לישראל וכולם מכירין גבורותיו של הקב"ה, אז כולם חייבין להלל:

אומות העולם חייבין להלל בברכת שבח על הגבורות ה' דחזיתו שעשה לי, וכ"ש אנן דחייבין נמי בברכת הודאה על חסדיו וטובותיו. עכ"ד. וכל דברי הנ"ל עמדתי עליהם אחרי שכבר שמעתי זה מכ' מו"ר.

וזהו פירוש הודאת על הניסים:

"כשעמדה מלכות יון הרשעה להשכיחם תורתך ואתה ברחמיך הרבים עמדת להם בעת צרתם רבת את ריבם", ולא בדרך טבעי, אלא "מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים", והיינו בדרך נס, והתוצאה מזה היתה שתים:

"ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך", היינו גבורות ה':
"ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה", והיינו הטבות ה', ולפיכך "קבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל", להודות על הטבות ה' ולהלל על הגבורות ה'.
נמצא לפ"ז, דהדין הלל בחנוכה אינו אלא על נס נצחון החשמונאים, שהיו בו תרתי: גבורות ה' וטובות ה'. אבל על הנס של פך השמן אין בו חיוב הלל, כיון שלא היו בו הטבות ה'. וכ"ש ברכת ההודאה של על הניסים ודאי דאינה אלא על הנס הנצחון החשמונאים ולא על הנס של פך השמן, דהא הודאה אינה אלא על טובות ה'. אבל הדלקת הנר וברכתה, פשוט הוא, דאינה אלא על הנס של פך השמן. וברכת שעשה ניסים וכו', נראה נמי דאינה על הנס של פך השמן, כאשר אבאר. דהנה, בפ' במה מדליקין שם איתא בגמ', דהמדליק מברך ג' והרואה אותה מברך ב' ברכות שעשה ניסים ושהחיינו, ופי' הראשונים, דהא דהרואה מברך מיירי בשלא יצא ידי מצות הדלקה, שלא הדליקו עליו בתוך ביתו, אבל הרמב"ם מפרש דמיירי נמי שהדליקו עליו בתוך ביתו, ואפ"ה מברך כשחוזר ורואה. והקשה הרשב"א, דהיכן מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך. ונראה בדעת הרמב"ם, דברכת שעשה ניסים אינה כלל על מצות הדלקה, וגם אינה על הנס של פך השמן, דהא ברכת הודאה היא והודאה אינה אלא על טובות ה', וע"כ דהויא הודאה על נס הנצחון החשמונאים, ומה שמברכים אותה בשעת הדלקה או בשעת ראיית הנר, הוא כדתנן בר"פ הרואה, דהרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל מברך שעשה ניסים לאבותינו, כמו"כ כשרואה הנר חנוכה, דהוי זכרון על הזמן ההוא, הוי כרואה מקום הנס, ולפיכך מברך על הנס. ואפשר דבברכה זו נכלל נמי הנס של פך השמן, אבל עיקרה על נס הנצחון.
ולפ"ד אלה מיושב הכל. דהגמ' בשבת, דכל הסוגיא שם מיירי לענין נר חנוכה, וע"ז קבעי:
"מאי חנוכה", על איזה נס קבעוה, כפרש"י שם, לפיכך מפרש רק הנס של פך השמן, דעליו נתקנה הדלקת נר חנוכה, ולא על נס הנצחון. אבל בברכת הודאה של על הניסים הוי להיפוך, דכיון דהוי ברכת הודאה על טובות השם, לפיכך אין מזכירין רק נס הנצחון על היונים ולא הנס של פך השמן. אבל הרמב"ם שם, שכולל בהלכותיו כל הלכות חנוכה, לפיכך ביאר שני הניסים ביחד, דשניהם הוו יסוד לכל הלכות חנוכה.
אך עדיין קשה, דהא הברייתא דמפרשת ענין החנוכה לא מיירי כלל לענין נר חנוכה אלא לענין הספד ותענית, אלא דהגמ' הוא דהביאה ברייתא זו לענין נר חנוכה, ולענין הספד ותענית הלא שייך יותר הטעם של נס הנצחון, דהוי עיקר השמחה על תשועת ה'. ולפיכך

נראה, דהברייתא לא באה לפרש עיקר ענין החנוכה, דהרי זה ידוע ומפורסם מדור דור, אלא באה לפרש למה קבעו ח' ימים אלו, וגם למה לא תיסגי ביום אחד, והיינו יום כ"ה כסלו, שבו הי' גמר הנצחון. ולזה פירשה, דהוא משום הנס של פך השמן, שאירע באותו הזמן והי' נמשך ח' ימים אלו.

התוס' בפ' ערבי פסחים ד' קט"ז, גבי סדר של פסח, כתבו, דבברכת "לפיכך אנחנו חייבים להודות" שלפני ההלל גרסינן:

"ונאמר לפניו שירה חדשה", ובברכת "אשר גאלנו" שלאחר ההלל גרסינן:

"ונודה לך שיר חדש" על גאולתנו, דהכי תניא במכילתא, כל השירות לשון נקבה חוץ משירה דלעתיד דלשון זכר כלומר שהנקבה יש לה צער לידה אף כל הניסים יש אחריהם צער חוץ מלעתיד שאין אחריה צער. עכ"ל. ולכאורה צ"ע, דהא הברכות הן חלוקות בשני דברים:

חדא בהפרש בין לשון "שירה" ללשון ,שיר", ועוד בהפרש בין לשון "ונאמר לפניו" לבין לשון "ונודה לך", וא"כ המכילתא הוא רק נתינת טעם על ההפרש בין לשון שירה ללשון שיר, אבל איזה נתינת טעם הוא על ההפרש בין לשון אמירה לבין לשון הודאה.

אך לפי הנתבאר, דלדין שירה על הנס צריך תרתי:

גבורות ה' וטובות ה', הוא מבואר היטב. דהרי הא דהשיר דלעתיד יהי' חדש, הוא משום דהניסים של גאולה העתידה יהיו יותר גדולים מכפי מה שהיו בעת יציאת מצרים, כמו שדרשו חז"ל מקרא דכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות וכפי גודל הנס כן תגדל השירה במדה שכמותה לא הי' עדיין בעולם, ואז לא לבד שהגבורות ה' יהיו גדולים אלא גם הטובות ה' יהיו יותר גדולות, שהרי תהי' גאולה נצחית שאין אחרי צער, ולזה אנו אומרים "ונודה לך שיר חדש", שלא לבד שהשיר וההילול על הגבורות ה' יהי' חדש, אלא גם ההודאה על הטובות ה' תהי' חדשה. ונמצא שהמכילתא הוא באמת טעם על ב' הדברים, על לשון "שיר" ועל לשון "הודאה".

הנה מו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א אמר בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, דיש לעיין, אם יבוא הנביא בשם ה' ויאמר שהשם יעשה לישראל נס, או אם ימצא מי שיהי' לו בטחון גמור בה', בטחון של מאה אחוזים, שבהחלט יעשה השם לו נס, אם ראוי לומר בכה"ג את השירה מיד קודם הנס ולצאת בזה יד"ח שירה. ואמר, שזהו ביאור הכתוב בתהילים: ואני בחסדך בטחתי יגל לבי בישועתך, פי', אף שיש לי בטחון הגמור בישועתך, בזה רק יגל לבי בישועתך אבל מתי אשירה לה' - כי גמל עלי, לאחר שגמל עלי, והיינו

לאחר הנס, אז אשירה לו, שזהו דין בשירה על הנס שאין אומרים השירה אלא לאחר הנס. עכ"ד.

והנה, עיקר דין זה מבואר הוא בירושלמי פ' ערבי פסחים ה"ה, גבי ההלל שבסדר ליל פסח, דפליגי שם במתני' ב"ש וב"ה עד היכן הוא אומר ב"ש אומרים עד אם הבנים שמחה וב"ה אומרים עד חלמיש למעינו מים, וקתני בירושלמי:

א"ל ב"ש וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יציאת מצרים א"ל ב"ה אילו ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיע לחצי גאולה האיך מזכירין גאולה ועדיין לא נגאלו והלא לא יצאו אלא בחצי היום שנא' ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בנ"י וגו' אלא מכיון שהתחיל במצוה אומר לו מרק. והביאור הוא, דב"ש סברי, דדוקא הפרק א' של ההלל, שכתוב בו הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, שפיר אומרים בלילה קודם חצות, מפני שכבר בטל מהם השעבוד עוד בלילה, אבל פרק הב' של ההלל, שכתוב בו יצ"מ, איך אפשר לומר קודם חצות, והלא לא יצאו ישראל עדיין ממצרים, ואיך מזכירין יצ"מ והלא אין אומרים שירה אלא לאחר הנס, ואף שכבר הבטיח להם השם על ידי משה רבינו להוציאם ממצרים, משום דזהו דין בשירה על הנס שאין אומרין אותה אלא לאחר מעשה הנס. וב"ה סברי, דמכיון שחלק אחד מהנס כבר נעשה, והיינו ביטול השעבוד, שבשבילו ראוי להתחיל במצות שירה, ומכיון שמתחיל בשירה אומרים לו לגמור את כולה [וממה שפרש"י בתהילים (פי"ח פסוק ד') על הפסוק מהולל אקרא ה' ומן אויבי אושע ז"ל: בהלולים אקראנו ואתפלל לפניו תמיד כלומר אף לפני התשועה אני מהללו לפי שבטוח אני שאושע מאויבי, עכ"ל, אין סתירה מזה למה שכתבנו דאין אומרים שירה קודם הנס. דהכא אין זה בתור שירה והלל אמרו לפני התשועה, אלא בתור תפלה, כדכתיב: מהולל אקרא ה', בהלולים אקראנו ואתפלל לפניו, כדפרש"י, וכדין תפלה שצריך לומר שבח והלל קודם בקשת צרכיו, כדאיתא בע"ז ד' ח': לעולם יסדר שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל].

וכל זה לענין שירה. אבל לענין הודאה, מצינו בספר דברי הימים ב' כ', גבי מלחמת יהושפט, שאמר להם הנביא שהשם יעשה להם נס ויצליחו במלחמה, ומיד בצאתם במלחמה אמרו המשוררים:

הודו לה' כי לעולם חסדו. וע"כ דזה לא הי' בתורת שירה על הנס, דהא אין אומרים שירה קודם הנס, אלא בתורת הודאה אמרוהו [אך צ"ע, דבמכילתא פ' בשלח מונה זה בין העשר שירות שנאמרו בעולם, משמע דבתורת שירה אמרוהו]. ולכאורה צריך טעם, מ"ש שירה מהודאה. אך לפי הנתבאר, דלדין שירה על הנס צריך תרתי:

גבורות ה' וטובות ה', הטעם הוא פשוט. דבשלמא לענין הודאה, שאין צריך בה אלא טובות ה' גרידא, שפיר שייך להודות על הטובה קודם קבלת הטובה:

אבל לענין שירה, דצריך ג"כ גבורות ה', א"כ קודם הנס, אף דכבר מובטחים הם עליו ע"י הנביא, אין זה אלא בתור ידיעה, אבל אין כאן עדיין ההכרה בגבורותיו, ונמצא דקודם הנס הוי הטבות ה' בלי גבורות ה' ולא שייך בזה שירה.

איתא במדרש רבה שיר השירים פ"ד סי' י"ט:

ראוי הי' חזקיהו לומר שירה על מפלת סנחריב דכתיב (ד"ה ב' ל"ב) ולא כגמול עליו השיב יחזקי' למה כי גבה לבו גאה לבו מלומר שירה אתא ישעי' לגביהון דחזקי' וסיעתו אמר לון (ישעי' מ"ב) זמרו ה' אמרון לי' למה (שם) כי גאות עשה אמרון לי' כבר (שם) מודעת זאת בכל הארץ א"ר אבא ב"כ אמר חזקיהו מה אנו צריכין לומר נסיו וגבורותיו של הקב"ה כבר מודעת זאת מסוף העולם ועד סופו לא כבר עמד גלגל חמה באמצע הרקיע וראו נסיו וגבורותיו של הקב"ה עד סוף העולם כבר פרעה מלך מצרים ותרהקה מלך כוש היו באותו הנס ובאו לסייע לחזקיהו הרגיש בהן סנחריב וכפתן בערבית בחצי הלילה ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור בשחרית השכים חזקיהו ומצאן כפותין התירם והלכו וספרו נסיו וגבורותיו של הקב"ה וכו'.

לכאורה קשה, דמה תשובה היא זו שהשיב חזקיהו, דמפני שכבר נתפרסמו ניסיו וגבורותיו של הקב"ה בעולם מפני זה פטורין מלומר שירה, - וכי מפני זה אין צריך להודות ולהלל לה' עבור זה.

אמנם, לפי הנתבאר לעיל, דלדין שירה על הנס צריך בי' תרתי:

גבורות ה' והטבות ה', ומפני זה השירה כלולה מהלל והודיה:

הלל על הגבורות ה' והודיה על הטובות ה', - נראה, דמפני זה הי' סובר חזקיהו, דעיקר חלק ההילול שבשירה על הגבורות ה', חיובו אינו אלא כדי לפרסם את יד השם הגדולה וכחו וגבורתו של הקב"ה, וע"כ בנס דידי', כיון דכבר נתפרסם בעולם פרסום גדול וכבר מודעת זאת בכל הארץ ניסיו וגבורותיו של הקב"ה, ממילא דתו אין כאן חיוב הילול על הגבורות ה':

וע"כ גם על הטובות ה' בטל חיוב שירה לגמרי, דעל הטובות ה' בלי גבורות ה' ליכא חיוב שירה כלל, כמו שנתבאר.

מחיית עמלק

איתא במכילתא, הובא בילקוט בשמואל ב' פ"א:

ויאמר דוד אל הנער המגיד לו אי מזה אתה ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבוא אחד מכל אומות העולם להתגייר שיקבלו אותו ומזרעו של עמלק אל יקבלו אותו ויאמר אליו דמך על ראשך כי פיך ענה בך לכך נאמר מדור דור. וכן במדרש תנחומא סוף פ' תצא:

תני בשם ר' אלעאי שבועה נשבע הקב"ה ואמר ימיני ימיני כסאי כסאי אם יבואו גרים מכל אומות העולם אני מקבלן וזרעו של עמלק איני מקבלן לעולם אף דוד עשה כן שנא' ויאמר דוד אל הנער המגיד וגו'. וכ"ה גם בפסיקתא דר"כ פרשה י"ב בשם ר' אליעזר בן יעקב.

הנה לכאורה משמע, דגם בדיעבד אם קבלו גרים מזרע עמלק אינם נעשים גרים. דהרי הבן גר עמלקי שהרגו דוד כבר נתגייר אביו, ואעפ"כ הרגו דוד מטעם זה שאין מקבלין מהם גרים, הרי דלא חלה הגירות. וזה תמוה מאד, דלא מצינו בכל הש"ס שיהא נזכר זה הדין דזרע עמלק אין גירותן גירות. ועוד, הרי איתא להדיא בגיטין ד' נ"ז, דמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, והמן הרי הוא מזרע עמלק.

ונראה, דודאי זה הדין דאין מקבלים מהם גרים, אינו אלא מפני המצות עשה של מחיית עמלק. וא"כ, בדיעבד, אם קבלו אותם, ודאי דהוו גרים וחלה גירותן. ובבן גר עמלקי דדוד צריך לומר, שלא האמין לו שנתגייר אביו, כיון שאין מקבלים מהם גרים מסתמא שום בית דין לא קיבל אותו לגייר, ומפני זה הרגו. והא דקבלו גרים מבני בניו של המן צ"ל, דלא ידעו תחלה שהם מזרעו ולאחר הגירות אז נתברר שהם מזרע עמלק.

אך קשה מהכתוב בישעי' פרשה מ"ד פסוק ד':

וצמחו בבין חציר כערבים על יבלי מים, ופרש"י:

וצמחו בבין חציר בתוך עמלק ע"י גרים שיתוספו עליכם בין חציר הוא עמלק שנאמר עליו והיתה נוה תנים חציר לבנות יענה, עכ"ל, משמע מזה דמקבלים אותו לכתחלה. וצ"ע.

סעודת פורים

מגילה ד' ז': א"ר מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע וכו'. וברמב"ם פ"ב ממגילה הט"ו:

כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו. כנ"ל.

הנה, אף דבשמחת החג לא בעינן בשר ויין שניהם ביחד, אלא יוצאין ידי שמחה ביין לחודא, כדאיתא בפ' ערבי פסחים ד' ק"ט, וכן כתב הב"י בסי' תקכ"ט, - הכא שאני, כיון דכתיב "משתה ושמחה" ואין שמחה אלא בבשר ויין, וכיון דכתיב "משתה" והיינו יין הרי יין כבר אמור, א"כ מה אני מקיים "ושמחה" ע"כ דהיינו בשר, וע"כ בעינן כאן שניהם ביחד בשר ויין.

שמעתי בשם הגאון מרן ר' ישראל סלנטר ז"ל שאמר, הא דחייב לבסומי עד דלא ידע וכו', אין פירושו שחייב להשתכר ואינו יוצא ידי המצוה אם לא נעשה שכור מהיין, אלא עיקר המצוה היא רק לשתות יין ולהתבסם, אבל אינו נפטר אם כבר שתה ונתבסם, אלא מחויב עוד לחזור ולשתות, וככה נמשכת חיוב מצוה זו של משתה ושמחה כל יום פורים, ואינו נפטר ממנה עד שישתכר ולא ידע בין ארור המן וכו', שאז נפטר ממצוה זו, כדין שכור ושוטה שפטור ממצוה. ונמצא שהשיעור עד דלא ידע אינו שיעור בקיום המצוה, אלא הוא שיעור לענין לפטור מהמצוה. ואולי אפשר זה להעמיס בלשון הרמב"ם, שלענין בשר כתב:

"שיאכל" בשר, ולענין יין כתב:

"ושותה" יין, ולא כתב "וישתה" יין, והיינו משום שהמצוה של יין היא מצוה נמשכת כל היום, ולזה דקדק לכתוב:

"ושותה" יין, פעולה נמשכת, לשון הוה, ואינו נפטר עד שישתכר וירדם בשכרותו. אך ברש"י מפורש שהמצוה היא להשתכר ביין. וכן כתב הטור.

וממו"ר הגאב"ד דבריסק שליט"א שמעתי שאמר, הא דנשתנה שמחת פורים מכל שאר השמחות של מועדים, דלא מצינו בשום שמחה דין כזה שיתחייב לבסומי בשתיית יין עד דלא ידע וכו', - משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בהשם, ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה, וכמבואר ברמב"ם פ"ו מה' יו"ט ה"כ, יעו"ש, וכן הוא במדרש רבה שה"ש פ"א:

זה היום עשה השם נגילה ונשמחה בו איני יודע אם בו ביום או בו בהקב"ה ת"ל נגילה ונשמחה בך, אבל בפורים, כיון דכתיב משתה ושמחה, נמצא שהמשתה עצמה היא היא גוף המצוה בלי שום תכליתים של שמחה, ועל יסוד זה של מצות משתה תקנו דין זה שחייב לבסומי עד דלא ידע וכו'.

יום הכפורים

יומא ד' ע"ג: יוהכ"פ אסור באכילה ושתי' וברחיצה וכו' והמלך והכלה יוצאו את פניהם. וכתבו התו"י:
לכאורה משמע שכל אלו הענויים חוץ מאכילה ושתי' מדרבנן מדשרינן למלך וכלה לרחוץ ושיש חטטין בראשו סך כדרכו מיהו כל הני איכא לדחויי דאין אסור מן התורה אלא רחיצת כל גופו וסיכת כל גופו והלכך מדרבנן לא גזור בהני.
וראיתי להגדול ממינסק בהגהותיו למשניות כאן שהקשה, דנהי דאין אסור מן התורה אלא רחיצת וסיכת כל הגוף, מ"מ למה לא יהא אסור רחיצת וסיכת מקצת הגוף מטעם חצי שיעור אסור מן התורה.
ולענ"ד הדבר פשוט, דחצי שיעור אסור לא נאמר אלא במקום דבעינן שיעורין, אבל הכא גבי רחיצה וסיכה הא דבעינן כל הגוף אין זה מטעם דינא דשיעור כלל, אלא דאינו דומה הנאה הבאה מרחיצת מקצת הגוף להנאה הבאה מרחיצת וסיכת כל הגוף, ומה שאסרה התורה אינה אלא אותה הנאה הבאה מרחיצת וסיכת כל הגוף, אבל הנאה הבאה מרחיצת וסיכת מקצת הגוף לא אסרה התורה כלל, ומותרת לגמרי, כיון שאינה אותה ההנאה שאסרתה התורה.

ג

שם: האוכל ככותבת הגסה והשותה מלא לוגמיו חייב. המנ"ח במצוה שי"ג כתב, דאם כרך האוכלין בסיב ואכלן ביוה"כ, דפטור. אף דעיקר האיסור ביוה"כ תלוי ביתובי דעתא כדכתיב:
אשר לא תעונה, וליתובי דעתא סגי בהנאת ומילוי המעיים גרידא, מ"מ בעינן נמי מעשה אכילה והיינו הנאת הגרון. וראייתו, מהא דבעינן גם גבי יוה"כ אכילה בכדי אכילת פרס, שזהו שיעור צירוף במעשה אכילה, והיינו הנאת הגרון. דאי לא בעינן רק מילוי המעיים גרידא, א"כ אפי' אכל השיעור ביותר מכדי אכילת פרס ג"כ יתחייב, כיון דבמעיים הם שיעור שלם.
ולענ"ד אינו נראה כן. דהרי בהדיא תנן, דהשותה מלא לוגמיו חייב, והוא פחות מרביעית, כדאיתא בגמ' שם ד' פ', אף דבכל מקום דבעינן מעשה שתיי' אין שתיי' פחות מרביעית. הרי להדיא, דבאיסור יוה"כ לא בעינן כלל מעשה שתיי' ואכילה, משום דלא כתיב בי' אכילה ושתי', אלא לשון עינוי. ומה"ט כתב השאג"א, דגם אם אכל שלא כדרך אכילה ג"כ חייב ביוה"כ, דלא כתיב בי' אכילה.

ומה שהביא ראי' מהא דבעינן צירוף בכדי אכילת פרס, אין זה מטעם מעשה אכילה, אלא מטעם יתובי דעתא. דכך שיערו חכמים, דביותר מכדי אכילת פרס לא מיתבא דעתי', אף שיש בו מילוי מעיים. אבל אין זה מטעם דין שיעור צירוף אכילה הנאמר בכל התורה כולה. כן איתא להדיא בגמרא ד' פ': מתקיף לה רבא כזית בכדי אכילת פרס וכותבת בכדי אכילת פרס א"ל אביי קים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתי' בטפי מהכי לא מיתבא דעתי'.

ג

יומא ד' פ"ד: תניא מחמין חמין לחולה בשבת וכו' מפני שספק נפשות דוחה את השבת ואין עושים דברים הללו לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים אלא ע"י גדולי ישראל. וכתב הרא"ש:

ואפי' יש שם קטנים לעשותם מיד חיישינן זימנין דליתנהו ואתי לאהדורי בתרייהו.

לכאורה זה ניחא אם נימא כדעת רבינו מאיר, הובא ברא"ש, דסבר דפקוח נפש הותרה בשבת, וע"כ מותר לעשות בגדולים אפי' אם מזומנים קטנים לעשות. אבל להסוברים דפקוח נפש לא הותרה בשבת, אלא דחויה, וכמו טומאה שדחויה בצבור ולא הותרה, ולענין טומאה הרי קיימ"ל דכל כמה שיכולין לעשות בטהרה ובכהנים טהורים מהדרינן עליהם ולא תעשה בטומאה, וא"כ כמו"כ כאן לענין פקנ"פ, כל כמה שיכולין לעשות בהיתר ע"י קטנים לא תדחה שבת לעשות בגדולים, וא"כ כיון שעפ"י דין תורה אם מזומנים קטנים לעשות אסור לעשות בגדולים איד מתירין לעשות בגדולים השתא משום חשש פעם אחרת, שמא לא יהיו הקטנים מזומנים ואתי לאהדורי בתרייהו, הרי משום אותו החשש פקנ"פ של פעם אחרת אין כאן השתא המתיר של הפקנ"פ ההוא, שהרי עדיין לא בא לידי המקרה, ומשום הפקנ"פ דהשתא הרי אפשר בקטנים, ואיך מתירין בגדולים.

ונראה, הא דצריך לחזור אחר כהנים טהורים כדי שיעשה בטהרה, אין זה אלא לכתחילה, למצוה, כדמשמע לשון הגמ':

"מהדרינן אכהנים טהורים". אבל ודאי דגם במקום כהנים טהורים אם הקריבו כהנים טמאים דהקרבן כשר, דטומאה דחויה בצבור אף במקום שאפשר לעשות בטהרה. ולפ"ז, גם לענין פקנ"פ, אף דאפשר בקטנים, מותר לעשות בגדולים, ורק לכתחילה מצוה לעשות בהיתר ע"י קטנים אם אפשר. וע"כ שפיר כתב הרא"ש, דמשום חשש פעם אחרת, שלא יבוא הדבר לידי התרשלות בפקנ"פ, אין כאן מצוה לעשות בקטנים. אך

דעת הריא"ז והאו"ז דלא כהרא"ש, וסברי דבאמת אם מזומנים קטנים לעשות אין לעשות בגדולים. עיין בפוסקים בזה.

דעת הרמב"ן בת"ה, דאף דפקנ"פ דוחה שבת, אם אפשר לעשות המלאכה בשינוי שלא יתחלל בה שבת מדאורייתא, משנין ואין מחללין שבת, והוא שלא יתאחר צרכו של חולה כלל בשינוי זה. והרמב"ם בפ"ב מה' שבת הי"א חולק ע"ז ודעתו שאין צריך לשנות. עיין במ"מ שם. ולכאורה תליא זה בפלוגתת הראשונים אם פקנ"פ דחויה בשבת או הותרה. דאם דחויה, כל כמה שאפשר לעשות בהיתר שלא תדחה שבת, מהדרינן לעשות בהיתר ע"י שינוי; משא"כ אם הותרה לגמרי לא צריך לשנות. אמנם אחר העיון נראה, דאפי' אם פקנ"פ הותרה לגמרי בשבת, מ"מ אין ההיתר אלא דוקא על מה שהוא צורך להחולה, משא"כ כל מלאכה שאינו צורך להחולה אין ע"ז שום היתר של פקנ"פ בשבת. וא"כ, כל מלאכה שאפשר לעשותה בשינוי, נמצא כשעושה אותה כדרכה אינה מצרכי החולה כלל, שהרי סגי לו במלאכה בשינוי. ונמצא שעל אותה המלאכה כדרכו אין עלה ההיתר של פקנ"פ, כיון שאינו צריך למלאכה כדרכו. ומפני זה אמרינן שמאכילין אותו הקל הקל, אף שפקנ"פ הותרה, משום דבמקום שיש קל אין החמור מצרכי החולה ואין עליו ההיתר של פקנ"פ כלל. ובדעת הרמב"ם שאינו מצריך לשנות צ"ל, דהוא מטעם חשש שלא יבוא לידי איחור בצורכי החולה אם יצטרך לשנות. ובלא"ה ע"כ צ"ל כן בדעת הרמב"ם, דהרי כתב להדיא שם דסכנת נפשות דחויה אצלה השבת ולא הותרה, וא"כ ודאי דאם אפשר לעשות בהיתר ע"י שינוי דצריך לשנות. וע"כ דסבר הרמב"ם דאי אפשר לשנות משום חשש איחור בצורכיו של החולה.

בדבר מה שנשאל הראב"ד, בחולה מסוכן אם צריך לבשר ואין שחוט אלא נבילה, איזה מהם עדיף, אם לשחוט לו בשבת או להאכילו הנבילה המוכנת לפניו, וכתב ע"ז הרא"ש וז"ל:

ורבינו מאיר השיב בתשובה ע"ז והביא דמיון מאוכל נפש ביו"ט דשוחטין ביו"ט דאיכא עשה ול"ת באיסור מלאכה ומאכל נבילה דאין בה אלא לאו או לומר לנכרי לנחור עופות דליכא אלא איסור דרבנן אלא כיון דהתורה התירה אוכל נפש ביו"ט הוה לדידן כל אוכל נפש ביו"ט כמו בחול וה"נ כיון שהתורה התירה פקנ"פ הוי כאילו עשאה בחול והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל ושחוטה המאכל מותר אבל הנבילה המאכל עצמו אסור. עכ"ל. הנה, אף דפקנ"פ הותרה בשבת, ע"כ לאו דוקא איסור שבת הותר אצלה, אלא גם כל האיסורים הותרו אצל פקנ"פ, וא"כ מאי חזית דאמרת דשבת הותרה אצלו והוי כעושה בחול, הרי גם איסור נבילה הותר אצלו והוי כהיתר גמור, וא"כ

נימא דמאכילין אותו הקל, דהיינו הנבילה, ולא איסור שבת,- צ"ל דההיתר של פקנ"פ לכתחילה חל על מה שהוא צורך להחולה, ואצלו הרי הצורך לשחוטה ולא לנבילה, דמאכילין אותו הקל הקל, ואף שכדי להמציא לו שחוטה צריך לחלל שבת, שהוא איסור יותר חמור, זהו רק אצלינו, אבל אצל החולה עצמו הוי השחוטה אכילתו היתר גמור, משא"כ נבילה, וכיון שצרכו של החולה הוא לשחוטה ממילא חל ע"ז ההיתר של פקנ"פ, ושוב הוי כהיתר גמור וכאילו עושה בחול.

ד

יומא ד' פ"ג: ת"ר מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה טבל ושביעית שביעית וכו'. וכן תניא בירושלמי כאן בהל"ה, ומיבעיא בירושלמי: חלה וערלה צריכה, ופי' הקה"ע, דמיבעיא איזה מהן נותנין לו דערלה אסור בהנאה וחלה עון מיתה. לכאורה קשה, דמה מיבעיא לי', דודאי עון מיתה יותר חמור מלאו גרידא, אף שהלאו הוי גם על ההנאה.

והי' אפשר לומר, עפ"מ שכתב כאן הר"ן, דאיסור נבילה הוא יותר חמור מאיסור שחיטה בשבת, משום דאיסור שחיטה בשבת אף שהוא חמור בסקילה מ"מ הרי אינו עובר עליו אלא פעם אחת, משא"כ באכילת נבילה הרי הוא עובר על כל כזית וכזית, ואיסור לאו הרבה פעמים הוא יותר חמור מאיסור חמור פעם אחת. ולפ"ז הי' נראה לכאורה לומר, דלהסוברים שלוקין על איסורי הנאה לא צריך כזית, אלא לוקין על כל כל-שהוא וכל-שהוא. דרק באכילה מצינו שיעור כזית, דאין אכילה פחותה מכזית, משא"כ באיסור הנאה לא מצינו שום שיעור. וא"כ לפ"ז נמצא, דאיסור ערלה, אף שאינו אלא לאו גרידא, הוא יותר חמור מחלה אף שהיא במיתה, משום דערלה כיון דהוא אסור בהנאה נמצא דעובר על כל משהו ומשהו מכזית, משא"כ בחלה אינו עובר על הכזית אלא פעם אחת. וזהו דמיבעיא לי' להירושלמי אם איסור לאו הרבה פעמים הוא יותר חמור מאיסור חמור פעם אחת או לא.

שוב ראיתי בירושלמי פ"ו דתרומות ה"א, דקאמר שם הגמ', דמודה רשב"ל לר' יוחנן באיסורי הנאה דחצי שיעור אסור מן התורה. ואם נימא דבאיסורי הנאה לא צריך שום שיעור, א"כ מה שייך בזה חצי שיעור, הרי כל משהו ומשהו הוי כולי שיעור. הרי להדיא, דגם באיסורי הנאה צריך שיעור, ובדליכא שיעורא אז אתינן עלה מטעם חצי שיעור אסור מן התורה.

אך צ"ע בכמה הוי שיעורו. והנה, הרמב"ם בפ"י ממאכלות אסורות ה"ז וה"ט כתב, שאינו לוקה על ערלה וכלאי הכרם אלא על אכילת כזית, ולפ"מ שביאר המ"מ את דברי

הרמב"ם בפ"ח ממאכלות אסורות הט"ז, שכתב, שכל מאכל שאסור בהנאה אין לוקין על הנאתו אלא א"כ אכלו, דהוא מטעם דכל דבר הראוי לאכילה אין דרך הנאתו אלא דרך אכילה, ודבריו מוכרחין הם מסוגיא דפסחים ד' כ"ד, יעו"ש, וא"כ, אם נימא דעל איסורי הנאה לוקין גם על פחות מכזית, א"כ קשה, למה לא ילקה גם על אכילת פחות מכזית בערלה וכלאי הכרם מטעם איסור הנאה, דהרי כשאכלן אז לוקה גם על ההנאה, דהוי דרך אכילה, לפ"ד המ"מ. וע"כ מוכח דעת הרמב"ם, דגם באיסורי הנאה שיעורן בכזית דוקא, ובפחות מכזית אין לוקה גם על ההנאה.

שוב הראוני בתשו' הגרעק"א סי ק"צ, שכתב בפשיטות, דאיסורי הנאה שיעורן בפרוטה. ותמהני, דזה נגד דעת הרמב"ם הנ"ל. גם תמוה, מה שייך שיעור פרוטה לענין איסור, דבשום מקום לא מצינו שיעור פרוטה רק לענין ממון, וגם הא דהקדש איסורו בפרוטה הוא ג"כ מטעם ממון, דעיקר איסור מעילה הוא מטעם גזל גבוה, וכן כתבו התוס' בב"מ פ' השוכר את הפועלים. ובטעם ספיקו של הירושלמי הנ"ל בחלה וערלה צ"ע.

ה

חולין ד' ט"ו: הלכתא השוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא והמבשל לחולה בשבת אסור לבריא. והטעם, משום דבמבשל חיישינן שמא ירבה בשבילו, אבל שוחט, דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, לא שייך ריבוי. והמנ"ח במצוה ל"ט הקשה, דהא גם בשוחט, נהי דא"א לכזית בלא שחיטה, מ"מ שייך שפיר גבי' שמא ירבה, כגון שאין צריך אלא לשחיטת עוף והוא ישחוט בהמה גדולה, וא"כ למה לא חיישינן גם בשוחט בשבת לחולה שמא ירבה לבריא בכה"ג, לפ"ד הר"ן בפ"ק דביצה דריבוי בשיעורא הוי איסור תורה.

ולענ"ד נראה פשוט, דהאיסור ריבוי בשיעור לא שייך אלא במבשל בשבת, דשם האיסור מלאכה הוא בישול האוכל, דהיינו מה שהאוכל נעשה מבושל, וע"כ כל מה שמרבה לבשל יותר אוכלין הוי יותר איסור, וכן לענין מלאכת קוצר בשבת, אם אמדוהו לחולה שצריך לב' גרוגרות, דמבואר במנחות ד' ס"ד דאסור לקצור ג' גרוגרות אף שהם בעוקץ אחד משום דמרבה בשיעורא, התם ג"כ האיסור הוא בצירוף מה שהדבר נעשה קצור, וע"כ אם ע"י הקצירה נקצרו יותר גרוגרות הוי יותר איסור. משא"כ לענין שוחט בשבת, כיון שהאיסור של שחיטה הוא משום נטילת נשמה ולא משום הבשר שנעשה שחוט, וא"כ אין שום חילוק בין נטילת נשמה של בהמה קטנה לבין נטילת נשמה של בהמה גדולה, ואין כאן בזה שום מרבה באיסור. וזה פשוט.

ו

כריתות ד' י"ח: איתיבי' רבא אכל היום אכל למחר וכו' ואפי' מכאן ועד ג' שנים מניין שמצטרפין זע"ז ת"ל תמעול מעל ריבה ואמאי הא כיפר עלי' יוהכ"פ אמרי כי מכפר יוה"כ על כולי' שיעורא על פלגא דשיעורא לא מכפר. המ"ל בפ"ג משגגות ה"ט התפלא ע"ז, דלמה יוה"כ אינו מכפר על חצי שיעור, הלא כ"ש הוא דאם מכפר על שיעור שלם כ"ש על חצי שיעור.

ולענ"ד נראה, דאין כוונת הגמ' כלל לומר דאינו מכפר על חצי שיעור. דודאי אם לא אכל רק חצי שיעור ולא השלים אח"כ לשיעור שלם דודאי דיוה"כ מכפר עליו מכ"ש משיעור שלם, וכמו שהקשה המ"ל, דאם על איסור חמור מכפר כ"ש על איסור קל. אלא כוונת הגמ' היא לומר, דכיון שלאחר יוה"כ שוב אכל חצי שיעור עד שהשלים לשיעור שלם, נמצא למפרע כשאכל החצי השיעור ביוה"כ עבר עליו באיסור לאו של מעילה, דהרי נעשה השתא שיעור שלם, אלא דכיון דעבירת הלאו נגמר השתא לאחר יוה"כ אבל בשעתו ביוה"כ לא הי' עדיין עבירת לאו רק איסור עשה של חצי שיעור, נמצא שלא הי' בכח יוה"כ לכפר רק העבירה שנעשה בשעתו בעת יוה"כ, דהיינו עבירת עשה של חצי שיעור, ע"ז הוא דכיפר יוה"כ, אבל לא על עבירת הלאו שנגמר אח"כ. וזהו דקאמר הגמ': "כי מכפר יוה"כ על כולי שיעורא", פי', אם אכל כל השיעור ביוה"כ אז הוא דמכפר עליו יוה"כ, "על פלגא דשיעורא לא מכפר", פי', אם לא אכל ביוה"כ רק פלגא דשיעורא ואח"כ השלים לשיעור שלם ע"ז הלאו הנגמר אח"כ אין יוה"כ מכפר.

תענית

תענית ד' ו': דתניא איזו היא רביעה ראשונה בכירה בג' במרחשון בינונית בז' בו אפילה בי"ז דברי ר"מ ר"א בז' ובי"ז ובכ"ג ר' יוסי אומר בי"ז ובכ"ג ובר"ח כסלו וכן הי' ר"י אומר אין היחידים מתענים עד שיגיע ר"ח כסלו כמאן אזלא הא דתניא רשב"ג אומר גשמים שירדו ז' ימים זא"ז אתה מונה בהן רביעה ראשונה ושני' וכו' כמאן כר' יוסי בשלמא רביעה ראשונה לשאול שלישית להתענות שני' למאי וכו'.

הנה, דעת הרמב"ם בפיהמ"ש ברפ"ח דפאה ובחיבורו פ"א מה' מתנות עניים הי"א, דלא גריס איזהו רביעה ראשונה, אלא איזה רביעה שני', וכל הזמנים אלו כולם הם זמני רביעה שניה, אלא דהחילוק הוא בשנים, אם היא שנה המבכרת או בינונית או שנה אפילה מאוחרת, דבשנה המבכרת הזמן רביעה שני' מקדים ובשנה אפילה הזמן רביעה ב' מתאחר. ונמצא שאליבא דר' יוסי, שהלכה כמותו, הזמן רביעה שניה בשנה מבוכרת

בי"ז במרחשון ובשנה בינונית בכ"ג בו ובשנה אפילה בר"ח כסלו. ולפ"ז ניחא מה שפסק הרמב"ם כר"ג דבז' במרחשון שואלין את הגשמים, אף שפסק כר' יוסי, משום דר' יוסי לא מיירי אלא ברביעה שניה, אבל לענין שאלה אזלינן בתר רביעה ראשונה וכזמן שנה מבוכרת, ואם רביעה שניה לר"י הוי בי"ז במרחשון בשנה המבוכרת, אז הרביעה ראשונה הוי בז' במרחשון.

אך לפ"ד הרמב"ם קשה מה דקאמר הגמ':

כמאן אזלא הא דתניא רשב"ג אומר גשמים שירדו ז' ימים זא"ז אתה מונה בהן רביעה ראשונה ושני' וכו' כמאן כר' יוסי. וכבר עמד בזה הלח"מ בפ"ג מה' תעניות ה"י. ונראה, דכוונת הגמ', דאם נתאחרו הגשמים ולא ירדו בזמן רביעה ראשונה ואח"כ ירדו גשמים בזמן רביעה שני', דודאי אותם הגשמים נחשבים לרביעה ראשונה, ומתי מתחלת בזה הרביעה שני', בזה סבר הגמ' דאנו הולכים אחרי קביעות חילוקי הזמנים שבין שנים מבוכרות בינוניות ואפילות, כיון דאותם הזמנים נקבעו לזמן רביעה, וע"כ שפיר קאמר הגמ' דברייתא דרשב"ג אתיא כר' יוסי.

אך עדיין קשה הא דקאמר:

בשלמא רביעה ראשונה לשאול שלישית להתענות שני' למאי, ולפ"ד הרמב"ם הרי לר' יוסי גם להתענות הוי ברביעה שניי', דהיינו ר"ח כסלו. ואין לפרש דרביעה שלישית היינו רצה לומר הזמן השלישי של רביעה שניה, דהיינו בשנה אפילה, וזהו ר"ח כסלו, כמו שאמר ר' יוסי. דא"כ, הא דבעי:

"שניה למאי", הכוונה הזמן רביעה ב' בשנה בינונית, וא"כ, לפ"מ דמסיק דהיינו לזיתים, שמותרים כל אדם בשכחה של זיתים משתרד רביעה ב', יהי' הדין בזה משתרד רביעה ב' בשנה בינונית, דהיינו בכ"ג בחשון, והרמב"ם בפ"א מה' מת"ע הי"א פסק להדיא דהדין בזה משתרד רביעה ב' בשנה אפילה, והיינו מר"ח כסלו, וא"כ ע"כ שמפרש דרביעה ראשונה שניה שלישית היינו כפשוטו, ולא מיירי כלל בבכירה אפילה ובינונית אלא ברביעה א' וב' וג' ממש. וא"כ שוב קשה כנ"ל.

והי' נראה לכאורה לומר בדעת הרמב"ם, דביורה אין בו כלל שלשה רביעות אלא שנים, רביעה ראשונה ושניה, והא דקאמר הגמ':

"שלישית להתענות", הכוונה על מלקוש, ולגשם מלקוש קרי רביעה שלישית, ולהתענות דקאמר היינו לענין סוף ימי התענית של גשמים דאין מתענים אלא עד סוף זמן המלקוש, כדתנן לקמן דהיינו עד שיצא ניסן. אמנם לקמן ברפ"ג בגמ' משמע להדיא, ד"שלישית להתענות" היינו לענין התחלת התענית. ואולי גם שם יש להרמב"ם גירסא אחרת. וצ"ע.

ב

כתב רבינו ירוחם, הובא בב"י באו"ח סי' תקמ"ט:
ג' בתשרי שבו נהרג גדלי' בן אחיקם אמרו כי בר"ה נהרג ונדחה תעניתו ליום חול. עכ"ל. **ולכאורה**, הא דנדחה לג' בתשרי, זהו משום שעושין ב' ימים ר"ה. אבל בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראייה במקום שהיו שלוחי ב"ד מגיעין, שהיו עושין ר"ה רק יום א', היה נדחה הצום ליום ב' בתשרי. וא"כ קשה מהא דאיתא בר"ה ד' י"ט: הבמ"ע בזמן שביהמ"ק קיים ותיפ"ל דהוי"ל יום שנהרג גדליה בן

ג

הטור בסי' תק"פ כתב בשם הבה"ג:
אלו הימים שמתענים בהם מן התורה וכל המתענה בהם לא יאכל וישתה עד הערב בא' בניסן מתו בניו של אהרן בי' בו מתה מרים וכו', והולך ומונה כ"ג תעניות שבכל חדשי השנה ויש מהם שמתענה גם בר"ח כגון ר"ח ניסן ור"ח אב, ומסיים:
אלו ימי התענית שקבלו עליהם ישראל מן התורה. והב"י תמה, שלא ראה מעולם ולא שמע מי שנהג להתענות בהם. גם תמה על מי שתקנם, איך תיקן להתענות בר"ח. ובמג"א הביא בשם התניא וה, שבולי הלקט", שנשאלו הגאונים עליהם והשיבו שלא ידעו מי תקנם, ולכן אין להתענות בר"ח. והמג"א כתב שכן כתוב במגילת תענית, וא"כ נמצא שחכמי התלמוד תיקנום, וע"כ כתב שראוי להחמיר ולהתענות בהם.
ולענ"ד קשה, דאם תעניות אלו הם באמת תקנת חז"ל להתענות בהם, כדעת המג"א, איך יתכן שתעניות אלו שהם כ"ג מצות דרבנן לא יבוא מהם שום זכר בש"ס. והי' אפשר לומר, דחיוב תעניות אלו לא הי' אלא כ"ז שלא בטלה מגילת תענית. דמפני שאסרו בכל חודש ימים ידועים מלהתענות בהם ועשאום כיו"ט, ונמצא שנתמעטו עי"ז התעניות, וע"כ נגד זה תקנו אלו התעניות להתענות בהם בימים ידועים בכל חודש. אבל לאחר שבטלה מגילת תענית והותרו להתענות בכל הימים, אז ממילא בטלו אלו התעניות. וע"כ לא נזכרו בש"ס, משום דבזמן הש"ס כבר בטלה מגילת תענית. אך קשה הלשון, דקתני: "וכל המתענה בהם לא יאכל וישתה עד הערב", דמשמע שתלוי ברצון המתענה להתענות, ולפי דעת המג"א הרי עפ"י דין כל אחד מחויב להתענות בהם. אחיקם א"ר לא נצרכה אלא לאסור את שלפניו שלפניו נמי תיפ"ל דהוי"ל יום שלאחר ר"ח וכו'. הרי מבואר להדיא, דאף שלא הי' ר"ה רק יום אחד, כדקאמר לאסור את שלפניו, אעפ"כ יום שנהרג בו גדליה נחשב ג' בתשרי ולא יום ב'.

וצ"ל, דכיון דבני הגולה שלא היו השלוחין מגיעים להם היו עושין ב' ימים ר"ה, מפני זה קבעו את יום גדליה בתחלה לג' תשרי לכל ישראל, אף למקומות שעושין ר"ה יום א', כדי שלא לחלק ביניהם ויהי' יום ג' קבוע לצום לכל ישראל ביחד.

וע"כ נראה לענ"ד עיקר, דמעולם לא תקנו שום חיוב להתענות בהם. והא דקאמר: "ואלו הימים שמתענים בהם מן התורה", וכן הא דמסיים:

"אלו ימי תענית שקבלו עליהם ישראל מן התורה", הביאור הוא, דאלו הימים קבלו עליהם ישראל ויחדום ועשאום לימי תענית, דכל הרוצה להתענות יתענה בהם, וכאלו הם מיוחדין מן התורה להיות ימי תענית. וכן משמע במגילת תענית, דלאחר שמנה שם כל הימים שאסרום בתענית ועשאום ליו"ט מפני הניסים שאירעו בהם, ע"ז מסיים, דאלו הימים מיוחדין לתענית כאלו הם מן התורה ואפי' אם יארע בהם ניסים אין בכח חכמים לאסרם בתענית דכבר קבלו עליהם ישראל ועשאום לימי תענית. ובזה מתורץ מה שהקשה הב"י, דאיך תקנו להתענות בר"ח ניסן ואב. משום דאיסור התענית בר"ח אינו אלא מדרבנן ואלו ב' ר"ח ניסן ואב לא יכלו רבנן לאסרם בתענית, דכבר קבלו עליהם ועשאום לימי תענית. ונמצא, דבאמת אין שום חיוב להתענות בהם, אלא שיחדום לתענית, דכל הרוצה להתענות יתענה באלו הימים. וזהו דמסיים:

"וכל המתענה בהם לא יאכל וישתה עד הערב". ובזה ניחא מה שלא הוזכרו בש"ס, כיון שמעולם לא תקנו בהם שום חיוב להתענות.

וראיה לזה הפירוש, ממה דמסיים שם:

ועוד גזרו רבותינו שיהיו מתענין בב' וה' מפני ג' דברים על חורבן הבית ועל התורה שנשרפה ועל חילול ה', וזה ודאי ידוע שאין שום חיוב להתענות בהם, אלא הביאור הוא שגזרו רבותינו שיהיו מתענין כל הרוצה להתענות, והיינו שיחדום לתענית, מפני שהם ימי רצון, כדאיתא בתנחומא ובמס' סופרים.

ד

כתב המרדכי בפ"ק דר"ה, דאסור להתענות בט"ו בשבט, משום דהוי ר"ה לאילנות, דלא אשכחן תענית בר"ה, וכיון דתנן ארבעה ראשי שנים הן בהדי הדדי כולם שוים זל"ז דאין מתענים בהם. וכן הוא בהגמי"י פ"א מה' שופר בשם ריצב"א. וכן פסק בשו"ע או"ח סי' תקע"ב.

ולכאורה לפ"ז גם בא' באלול, לבד דאסור להתענות בו מטעם ר"ח, אסור נמי להתענות בו משום דהוי ר"ה למעשר בהמה, דהרי כולם שוים זל"ז לענין תענית. ואולי דאיכא בזה

נפ"מ לדינא. והנה, לדעת הרמב"ם בפ"ז מבכורות ה"ו, שפסק כר"א ור"ש דא' בתשרי הוא דהוי ר"ה למעשר בהמה ולא א'

ה

ר"ה ד' כ"ו: ובתעניות וכו' שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות. ופרש"י:

שמצות היום בחצוצרות דלכנופיה בעלמא נינהו וכל כנופי' בחצוצרות דכתיב והיו לך למקרא העדה. עכ"ל.

לכאורה קשה, למה לי' לרש"י לומר שהמצוה בחצוצרות מטעם דלכנופי' נינהו וכל כנופי' בחצוצרות, הלא זו היא מצות עשה מפורשת לתקוע בחצוצרות על כל צרה שלא תבוא על הצבור, כדכתיב:

כי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם ותקעתם בחצוצרות, ובספרי מרבינן מהצר הצורר דלאו דוקא מלחמה, אלא ה"ה אפי' ירקון ושדפון וכו' וכל הצרות שיצר לכם.

ו

תענית ד' י"ח: דתניא בכ"ח בו אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מן אורייתא שפעם אחת נגזר על ישראל שלא יעסקו בתורה ושלא ימולו את בניהם ושיחללו שבתות וכו'. הנה, על מה שגזרו על ג' מצות אלו:

תורה ומילה ושבת, יותר מעל כל תרי"ג מצות, עיין במהרש"א בר"ה ד' י"ט מה שכתב בזה.

ולענ"ד נראה, דהנה בס' "דרך עץ החיים" להגרמ"ח לוצאטי ז"ל כתב:

הוגד לנו שבימי המנוח החסיד המקובל הגדול הרב ר' שמעון אעסטריפאליער כשהי' הגזרה ר"ל בשנת ת"ח השביע הרב הנ"ל לס"א ושאל אותה על מה ולמה אתה מקטרג על עמנו בנ"י יותר מכל האומות והשיב לו יתבטל מכם ג' דברים אלו ואחזור מקטרוגי ואלו הן שבת ומילה ותורה מיד השיב לו הרב הנ"ל יאבדו הם כהנה וכהנה ואל יתבטל אות א' מתוה"ק חלילה. עכ"ל. הרי מבואר, שהשטן מקטרג על ג' מצות אלו יותר מעל כל המצות. וטעם הדבר נראה, משום דבכל תרי"ג מצות לא מצינו שיהיו נקראין בשם ברית אלא אלו הג' לבד:

גבי שבת כתיב:

ושמרו בנ"י את השבת לעשות את השבת באלול, ובתשרי הרי בלא"ה אין מתענין בו מטעם ר"ה. אך לדעת הסמ"ג בעשין רי"ב, שפסק כר"מ דא' באלול הוא דהוי ר"ה למעשר בהמה, יהי' אסור להתענות בו נמי מטעם ר"ה.

ואפשר דבזמה"ז, כיון דרבנן אסרו להפריש מעשר בהמה, משום תקלה, כדאיתא בבכורות ד' נ"ג, ועקרו לגמרי מצוה זו בשוא"ת, וכיון שאינו נוהג בזמה"ז מצוה זו ממילא בטל הר"ה שלו. וכן מסתברא.

ובבעל המאור בהאי פירקא מבואר, שתקיעת חצוצרות בתעניות הוא מדרבנן והמודר הנאה מחבירו אסור לו לתקוע בחצוצרות. משמע דסבר דהוי אסמכתא בעלמא הא דמרבינן כל הצרות. אך מכל הפוסקים משמע דהוי דאורייתא.

ונראה בדעת רש"י, דסבר כהרשב"א, הובא במ"מ פ"א מתענית, דמעיקר הדין לא בעינן דוקא החצוצרות, דגם בשופר מקיימין מצוה זו, ובאיזה מהן שירצה יתקע, וע"ז הוסיף רש"י, דמ"מ יותר מצוה היא בחצוצרות, משום דלכנופי' נינהו וכל כנופי' בחצוצרות.

לדורותם "ברית" עולם:

גבי מילה כתיב:

ואתה את "בריתי" תשמור וגבי תורה כתיב:

אם לא "בריתי" יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי. והנה, אף שהשם כרת ברית עם ישראל בחורב על כל התרי"ג מצות, זהו בכללות, אבל בפרטות לא מצינו שום מצוה שיהי' עלי' כריתות ברית אלא אלו הג' הנ"ל, והן הן עיקר הקשר הנצחי והברית בין ישראל לאביהם שבשמים. ומפני זה מצינו, שאלו ג' מצות הנ"ל חלוקים הם מכל התרי"ג מצות בזה שחיובן הוא גם על הקטנים:

מילה - בן שמונת ימים ימול לכם כל זכר, שבת - לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך, שהאב מוזהר על בנו קטן מדאורייתא, כדאיתא במכילתא, ובשאר מצות חינוך הוא רק מדרבנן: תורה - ולמדתם את בניכם. דמצות אלה, שהן ברית בין ישראל לאביהם שבשמים, מוכרחות להתקיים גם בקטנות. וע"כ הקטרוג על אלו המצות הוא גדול יותר מעל כל המצות, מפני שהשטן משתדל להפסיק ולבטל עיקר הקשר והברית מעל ישראל. וכתוצאה מזה הן הן הגזירות של האומות, שתמיד בכל הדורות היו משתדלים להשבית את ישראל מאלו ג' מצות הנ"ל.

תשעה באב

תענית ד' ל': ת"ר כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בט' באב אסור באכילה ושתי' ורחיצה וסיכה ובנעילת הסנדל ובת"ה וכו'. הנה מבואר, דבתענית ט' באב, לבד דין תענית צבור שבו, שכל החמשה עינוים אסורין בו מדין תענית צבור אפי' בזמה"ז שאין גזרה ואין שלום, משום דאיכפלו בו צרות, כדאיתא בר"ה ד' י"ח, - איכא בי' נמי דין אבילות, ורחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ות"ה אסורין בו נמי משום דין אבילות. ונפ"מ נמי לענין רחיצה, דמשום דין תענית צבור שבו אינו אסור אלא בחמין, אבל משום דין אבילות אסור נמי בצונן, כדאיתא לעיל ד' י"ג: אמר ר"ח כל שהוא משום אבל כגון ט' באב ואבל אסור בין בחמין בין בצונן כל שהוא משום תענוג כגון תענית צבור בחמין אסור בצונן מותר.

והנה, לענין ט' באב שחל באחד בשבת, מבואר בעירובין ד' מ"א, שמפסיק סעודתו מבעוד יום ולא חיישינן על מה שהוא מעונה בסוף יום השבת. וכן פסק הרמ"א בשם הסמ"ק בשו"ע סי' תקנ"ב. וכל זה לענין דין עינוי דוקא, הוא דלא חיישינן על מקצת יום השבת, דהלכה כר' יוסי שם דמתענה ומשלים. אבל לענין דין אבילות, אפי' במקצת יום השבת חיישינן, וכמו שפסק הרמ"א בשם הגמי"י בסי' תקנ"ג, דאינו חולץ מנעליו בשבת מבעוד יום עד לאחר ברכו, משום דאסור להראות סימן אבילות בשבת.

ולענין איסור רחיצה אינו מבואר בפוסקים איך הדין, אם צריך למנוע עצמו מרחיצה מבעוד יום. ולפי הנ"ל, דבאיסור רחיצה תרי דינא איכא בי', דמשום דין תענית נאסר רק בחמין ומשום דין אבילות נאסר גם בצונן, הי' נראה לכאורה דאינו צריך להפסיק מבעוד יום רק מחמין, דהוא משום דין עינוי, שמותר במקצת יום השבת, אבל מצונן, דהוא משום דין אבילות, אינו מפסיק מבעוד יום, דהרי לענין אבילות אסרינן אפי' במקצת יום השבת. אך זה אינו. דהרי רחיצה הוא דבר שבצנעה ונוהג אפי' בשבת, כדאיתא במ"ק ד' כ"ד. ולפ"ז תמה אני על מה שפסק הרמ"א בסי' תקנ"ד, דשבת שחל בו ט' באב ונדחה דאסור בת"ה משום דדברים שבצנעה נוהג, למה לא הזכיר ג"כ דאסור ברחיצה מה"ט.

דברי הימים פרשה ל"ה:

ויקונן ירמיהו על יאשיהו ויאמרו כל השרים והשרות בקינותיהם על יאשיהו עד היום ויתנום לחק על ישראל. וביאר בתרגום:

ויהבינון לגזרה על ישראל דיהון ספדין על יאשיהו באיליהון. וכן פרש"י:

כשמזדמן להם שום צער ובכיה שהם מקוננים ובוכים על המאורע הם מזכירין זה הצער עמו דוגמא בט' באב שמזכירין קינות על הגזירות שאירעו כן יבכיון על מות יאשיהו.

הנה מבואר, שמצוה היא מדברי קבלה, כשמקוננים על שום צרה להזכיר ולקונן עמה גם על מיתת יאשיהו. ותמה אני שלא ראיתי בשום פוסק ומפרש שיביא זו המצוה. וגם בס' חרדים, שמביא כל המצות מדברי קבלה ומד"ס, לא הביא מצוה זו.

ואחר זמן רב מצאתי בפרקי דרבי אליעזר פי"ז (הובא בת"ה להרמב"ן שער ההספד): ויקונן ירמיהו על יאשיהו וגו' ר"מ אומר השרים אלו הלוים שהן עומדים על הדוכן בשיר והשרות אלו נשותיהם רש"א לא על הלוים ולא על נשיהם בלבד אמרו אלא על הנשים החכמות שנא' התבוננו וקראו למקוננות וגו' מכאן התקינו חכמים שיהיו עושים כן לכל זקני ישראל וגדוליהם שנא' ויתנום לחק על ישראל. עכ"ל. הרי דהפרקי דר"א אינו מפרש כהתרגום ורש"י, אלא "ויתנום לחק על ישראל" היינו שיספידו על הזקנים וגדולי ישראל, והיינו מצות הספד גרידא. ונמצא לפ"ז שאין כאן שום מצוה מחודשת, אלא מצות הספד, ומצות הספד הרי כבר הובאה בכל הפוסקים. ונראה דסברי דהלכה כהפרקי דר"א ולא כהתרגום וע"כ לא הביאו המצוה הנ"ל להלכה.

גמילות חסדים שבגופו

א

הטור בסי' של"ו כתב בשם הרמב"ן, דאסור ליטול שכר עבור הרפואה, משום דזה בכלל אבידת גופו, דמרבינן מקרא דוהשבותו לו, וכל שמצוה לעשות אסור ליטול שכר עבור זה. וכן פסק בשו"ע.

אמנם בתוס' הרא"ש ובתוס' ר"י החסיד למס' ברכות ד' ס' כתבו וז"ל:

מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, הקשה הר"י מאוריליניש פשיטא למה לא ירפאו הרופאים הכתיב והשבותו לו ודרשינן זהו השבת גופו וכתיב לא תעמוד על דם רעך, ותירץ שניתן רשות לרפאות בשכר דסד"א שחייב לעשות בחנם מטעמא דפרישית. עכ"ל.

ב

רמב"ם פי"ד מה' אבל ה"ז:

יראה לי שנחמת אבלים קודם לבקור חולים שנחום אבלים גמ"ח עם החיים ועם המתים. עכ"ל. והרדב"ז תמה ע"ז, דלמה לא נימא שבקור חולים קודמת, שהרי מצוה גדולה היא, דכל שאינו מבקר חולים כאלו שופך דמים.

ולכאורה הי' נראה לומר, דכוונת הרמב"ם "שנחום אבלים גמ"ח עם החיים ועם המתים", היינו שמקיים בזה ב' מצות, גמ"ח עם החי וגמ"ח עם המת, ושתי מצות עדיפות יותר ממצוה אחת גדולה אפילו כבקור חולים.

אך קשה ע"ז, מהא דאיתא בב"מ ד' ל"ב: אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו, ומסקנת הגמ' דאפי' צער בע"ח דאורייתא נמי מצוה בשונא לטעון דלכוף את יצרו עדיף, הרי להדיא דאף שבפריקה מקיים בזה ב' מצות, מצות פריקה ומצות מניעת הצער בע"ח, דהוי מצוה בפ"ע אי הוי דאורייתא, אפ"ה בשונא לטעון עדיף יותר, משום דהוי מצוה גדולה כדי לכוף את יצרו, הרי דמצוה א' גדולה עדיף יותר משתי מצות.

[**ומה** שכתב המנ"ח מצוה פ' להטעים דברי הגמ' דלכוף את יצרו עדיף אף דצער בע"ח דאורייתא, משום דצער בע"ח הרי הותר לצורך בני אדם, דאפי' לשוחטה מותר, ואם לצורך הגוף הותר ככ"ש לצורך הנפש, ולכוף את יצרו הוי זה צורך הנפש, - לבד דלשון הגמ' "אפ"ה לכוף את יצרו עדיף" לא משמע הכי, דאדרבה משמע דיש כאן משום צער בע"ח אלא דזה עדיף מזה, אלא דגם בתוס' ע"ז ד' י"א מבואר להדיא שלא כדבריו, שהרי כתבו שם להקשות על מה דעוקרין על המלכים דלמה לא פריך הגמ' והאיכא צער בע"ח דבשלמא משום בל תשחית ליכא דכיון דלכבודו של מלך עושין כן אין כאן השחתה אלא צער בע"ח איך הותר, עכ"ל, יעו"ש מה שתירצו, הרי להדיא דגם כשעושה לצורך כבוד המלך יש כאן משום צער בע"ח, דלא הותר אלא לצורך הגוף, ולא לצרכי רוחניים של הנפש, כגון כבוד וכיו"ב).

וצ"ל בדעת הרמב"ם דסבר דמצוה כזו שהיא גמ"ח עם החיים והמתים היא יותר גדולה אפילו ממצות בקור חולים.

ג

כתובות ד' י"ז: מבטלין תלמוד תורה להוצאת המת למאן דקרי ותני וכו'. ראיתי ב"שאילת דוד" בחידושיו ליו"ד שכתב, דהא דמבטלין ת"ת להוצאת המת אינו אלא כשפוגע במת בדרך וצריך לילך ללמוד אז מבטלין, אבל כשעוסק כבר בלימוד אינו מחויב להפסיק לימודו.

ולענ"ד נראה דזה נגד משמעות לשון הפוסקים. וכן מבואר להדיא במס' שמחות פי"א: כך הי' ר' יהודה עושה בשעה שהי' רואה את המת ואת הכלה שנקלסין ובאין הי' נותן עיניו בתלמידים ואמר המעשה קודם ללימוד, משמע שלתלמידיו העומדים לפניו בשעת הלימוד אמר כן. וטעם הדבר פשוט הוא, דכבוד התורה גדול יותר מלימוד התורה, כדאיתא פ"ק דמגילה ד' ג', וע"כ מבטלין ת"ת מפני כבוד התורה למאן דקרי ותני, כדאיתא בגמ', דכנתינתה כך נטילתה בששים רבוא.

הטור ביו"ד סי' שס"א כתב:

י"א שאין צריך לבטל בשביל אשה אלא כמאן דלא קרי ותני וי"א כיון שאינה מצווה לקרות ועושה מה שמוטל עליה וזהירה בלימוד בניה ובעלה דינה כמאן דקרי ותני. הנה מבואר, דאפי' לדעה זו דאשה יש לה דין קרי ותני מחמת שמסייעת בלימוד בניה ובעלה, אינו אלא בצירוף הטעם שאינה מצווה ללמוד ועושה מה שמוטל עליה. לפ"ז, מי שמחזיק תורה אפי' במדה גדולה, כיון שלא למד בעצמו אין לו דין קרי ותני ואין מבטלין ת"ת בשבילו.

ד

רמב"ם פי"ד מה' אבל:

מצות עשה של דבריהם ללוות אורחים, שכר הלווי' מרובה מן הכל והוא החוק שחקקו אברהם אבינו ודרך החסד שנהג בה, אמרו חכמים כל שאינו מלווה כאלו שופך דמים, כופין ללוי' כדרך שכופין לצדקה וב"ד היו מתקנין שלוחין ללות אדם העובר ממקום למקום, אפי' המלוה את חבירו ד' אמות יש לו שכר הרבה [ובגמ' איתא דאינו ניזוק], וכמה שיעור לוי' שחייב אדם בה הרב לתלמיד עד עיבורה של עיר ולחברו עד תחום שבת והתלמיד לרב עד פרסה ואם הי' רבו מובהק עד ג' פרסאות. עכ"ל. והכל מגמ' סוטה ד' מ"ו.

נראה, דהא דהמלוה את חברו ד' אמות שוב אינו ניזוק, דזה דוקא חוץ לביתו, אבל בתוך ביתו לא מקרי לויה. וכן נראה, דמי שנטל ידיו לאכילה וכבר בירך ענט"י ולא הספיק לברך המוציא ולהתחיל לאכול, והאורח ממהר לצאת לדרך ואי אפשר לו לחכות, שלא יאחר את השיירא או את הרכבת של בית הנתיבות, - דחייב תיכף ללות את האורח, ואף שיפסיק בין הנטילה לברכה. דפשיטא דכיון שאינו מעכב דזה נדחה מפני מצות הלויה. ובלבד שישמור ידיו ולא יסיח דעתו מהם עד שיחזור. ואפי' אם הסיח דעתו מהם ג"כ אין כאן חשש ברכה לבטלה, שהרי כתב הריטב"א, הובא בשע"ת בהל' נט"י, דמי שנטל ידיו ובירך ולא הספיק לברך המוציא עד שהוצרך לנקביו, דאין הברכה לבטלה, דבשעה שבירך שפיר בירך.

ותמהני למה אין העולם נזהרים במצות הלוית אורחים ולא ראיתי מעולם מי שנהג כן. ובשלמא הת"ח פטורין מהלוית האורחים משום בטול תורה, דהוי מצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים ואין מבטלין ת"ת לזה. אבל הבעה"ב, שאינם עסוקים כל כך בתורה, ודאי דחייבין בלויה. ואי משום בטול עסקיהם, היו צריכים לשכור להם שלוחין בשכר שילוו האורחים.

והגאון בעל חזון איש אמר לי, שאפשר דחיוב לויה אינו אלא למי שהולך בדרך יחידי, אבל כהיום, שנוסעים הרבה אנשים יחד, נעשה כל אחד לויה לחברו.

אנינות ואבלות

א

מ"ק ד' י"ד: ואי אבילות דהשתא הוא לא אתי עשה דיחיד ודחי עשה דרבים. הנה, דעת הרי"ף והגאונים דאבילות יום ראשון דאורייתא הוא. וכן כתב הרמב"ם בריש הל' אבל. וילפינן זה מדכתיב:

ואכלתי חטאת היום, וכתיב:

ואחריתה כיום מר. והרמב"ן בת"ה הקשה ע"ז, דכיון דילפינן אבילות מאנינות, א"כ למה אינו מתחייב באבילות אף קודם קבורה, תיכף משעת מיתה, אף שמתו מוטל לפניו, שהוא עיקר אנינות ועיקר מרירותו של אדם ועליו הוא דכתיב:

ואחריתה כיום מר. ותירץ הרמב"ן, דאונן באמת חייב בכל דברי אבילות, חוץ מנעילת הסנדל וכפיית המטה ועטיפת הראש, משום דעסקי המת נפסדין בכך. ועוד הוסיף לבאר, שאבילות של תורה אינו אלא בעידונין ושמחה, כגון רחיצה וסיכה ות"ה ותפילין שהם פאר ותכבוסת ותספורת דשמחה הוא, ואבילות כשמה שלא יתעסק בדברים של שמחה, אבל נעילת הסנדל וכפיית המטה ועטיפת הראש אינו מן התורה, שלא אמרה תורה לענות ולצער נפשו ממנהגו של עולם, וע"כ הקילו באלו שהם דרבנן עד שיקבר. ומה שדוד המלך רחץ וסך כשמת הילד, כתב הרמב"ן דזה הי' להעביר את הזוהמא מעליו והעפר ששכב לארץ, או משום דמלך שאני, שאינו רשאי לנוול עצמו בימי אבלו, כמו שהקילו עליו לענין יוה"כ, דתנן:

המלך והכלה ירחצו פניהם.

אך הרמב"ם בפ"א מהל' אבל ה"ב כתב, דכל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן ומפני טעם זה רחץ דוד וסך כשמת הילד טרם שנקבר, עכ"ל, וישאר עליו קושית הרמב"ן הנ"ל, דלמה אין אונן מחויב באבילות כיון דילפינן אבילות מאנינות.

וצ"ל בדעת הרמב"ם דסבר, דכיון דאונן פטור מכל המצות, דהרי מוטל עליו לקוברו, והוי טרוד טרדה דמצוה ופטור מכל המצות, ע"כ פטור גם ממצות אבילות. ואף דבאבילות איכא גם איסורים וביום ראשון הם מן התורה, וכמו שכתב הרמב"ם ברפ"ה, נראה דכל האיסורים של אבילות אינן אלא מכח המצות עשה של אבילות, שרמיא עליו להתאבל,

וכיון שאונן נפטר מהמצות עשה של אבילות ולא רמיא עליו להתאבל ממילא בטלו ממנו כל האיסורים של אבילות.

והנה, עיקר סברא זו לפטור אונן מאבילות מטעם דאונן פטור מכל המצות, כבר הביא הגרעק"א בשם ה"תפארת למשה" (הובא ב"תפארת ישראל" רפ"ג דברכות בבועז). אך הוא כתב לחלק בין המצות עשה של אבילות ובין האיסורים של אבילות. דדוקא ממצות עשה פטור, אבל מאיסורים של אבילות לא נפטר. יעו"ש. ולענ"ד נראה כמו שכתבתי.

הראשונים הקשו על הסוברים דאבילות יום ראשון דאורייתא, מהא דאיתא בכתובות ד' ד': מי שהי' טבחו טבוח ויינו מזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה מכניסין המת לחדר והחתן והכלה לחופה ובועל בעילת מצוה ונוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבילות, דאיך אתי שמחת ימי המשתה דרבנן ודחי אבילות יום ראשון דאורייתא דיום מיתה וקבורה. ותירצו ע"ז ב' תירוצים:

הרא"ש תירץ, דמכניסין המת לחדר היינו פירושו שאין קוברין היום אלא למחר ונמצא שלאחר הקבורה דאז חלה האבילות שוב אינו יום מיתה:

והר"ן תירץ, דב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה ולפ"ז אינו ראוי להתעסק בדברים של שמחה כל אותו היום אלא שאינו חייב לעשות מעשה של אבילות והיינו שב ואל תעשה. עכ"ל. וכן תירץ הרשב"א. ביאור דבריהם, דסברי, דכל דיני אבילות הם מצות עשה, ואפי' האיסורים שבאבילות, כגון רחיצה סיכה נעילת הסנדל וכו', אין אסורים מצד עצמם, אלא דבמה שרוחץ וסך ונועל סנדל הוא מונע ממנו האבילות ומבטל המצות עשה של אבילות. ונמצא, דגם כשרוחץ ונועל וסך, אף שהן פעולות של קום עשה, מ"מ אין האיסור אלא מצד מניעת האבילות ומניעת האבילות הוי שב ואל תעשה.

אך מהרמב"ם משמע שאינו סובר כב' התירוצים. שהרי סתם דבריו בפי"א מהל' אבל ה"ח וכתב סתם:

"מכניסין המת לחדר", ומשמע שקוברין אותו ביום. וגם שיטתו להיפך מדעת הר"ן, דכל דיני אבילות איסורים הם, ואפילו כפיית המטה ועטיפת הראש אינן מצות עשה, אלא איסורים הם, שאסור לזקוף המטה ואסור לפרוע את ראשו [דלא כדעת התוס' במ"ק ד' כ"א ודעת הרא"ש והר"ן בתענית ד' ל', דכפיית המטה ועטיפת הראש הם מצות ולא איסורים], וכמבואר בדבריו בפ"ה מהל' אבל. יעו"ש. וצ"ע בדעת הרמב"ם, דאיך יתרץ הקושיא הנ"ל.

ב

מ"ק ד' י"ד: מצורע מהו שינהיג צרעתו ברגל ת"ש והצרוע לרבות כה"ג והא כה"ג דכל השנה כרגל לכ"ע דמי וכו' ש"מ נוהג צרעתו ברגל. הנה מבואר, דרגל וכה"ג דין אחד להם, ואם אינו נוהג צרעתו ברגל גם בכה"ג אינו נוהג. והקשה המנ"ח במצוה שס"ד, על מה שכתב הרמב"ם בפ"ז מה' אבל ה"ו, דכה"ג חייב בכל דברי אבילות, וקשה, הלא אין אבילות נוהג ברגל, וא"כ גם בכה"ג לא ינהוג אבילות, דהרי דין אחד להם.

ונראה, דכל זה אינו אלא מדאורייתא, הוא דשוין רגל וכה"ג. דהרי הסוגיא מיירי בדאורייתא, ואיה"נ דמדאורייתא כה"ג אינו חייב באבילות. אלא דמדרבנן הוא דחייב באבילות ועשאוהו ככל אדם.

ג

מ"ק ד' כ': ת"ר כל האמור בפרשת כהנים שכהן מיטמא להן אבל מתאבל עליהן ואלו הן אשתו ואביו וכו' הוסיפו עליהן אחיו ואחותו הבתולה מאמו ואחותו נשואה בין מאביו בין מאמו.

דעת הרמב"ם בפ"ב מה' אבל ה"ב, דאחותו נשואה מאביו מתאבל עליה מדאורייתא. והא דקתני:

"הוסיפו עליהן", מפרש, דיש מהן מן התורה ויש מהן מדרבנן:

אחיו ואחותו מאמו הוא מדרבנן ואחותו נשואה מאביו הוא מן התורה. ולכאורה דבריו תמוהים, כיון דאין מטמא לה איך יתאבל עליה מן התורה, והלא לא למדנו אבילות אלא מטומאה. וכבר תמה עליו הרמב"ן בת"ה וכתב:

"זה לא ידענו לו צד סמך ומקום טענה".

ונראה, כיון דמצות האבילות ילפינן מקרא דואכלתי חטאת היום היטב בעיני ה', וע"כ, נהי דסבר הרמב"ם דהא דהותרה טומאה לכהנים בששה קרובים הוא משום מצות האבילות, כמו שכתב בפ"ב מה' אבל ה"ו:

כמה חמורה מצות אבילות שהרי נדחת לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן, - מ"מ הא דנתמעט אחותו נשואה שלא לטמא לה אין זה אלא גזה"כ בטומאת כהנים, אבל לענין מצות אבילות, כיון דכבר ידעינן שאחותו היא בכלל הקרובים שמתאבלין עליה, לא מסתבר לחלק בין פנויה לנשואה. תדע, שהרי גם לאנוסה ומפותה אין הכהן מטמא לה, וכן אם נקטע ראשו של אביו אין מטמא לו - "בזמן שהוא שלם ולא כשהוא חסר", וכן הכהנות אינן מצוות להתטמא לקרובים, וכי נימא דבכל אלה ליכא מצות אבילות. וע"כ דאנן לא ילפינן אלא גילוי מילתא בעלמא, אבילות מטומאת

כהנים, דעל ששה קרובים מתאבלין עליהן, וע"כ אין שום חילוק בין פנויה לנשואה ובין בתולה לבעולה ובין איש לאשה ובין חסר לשלם, ובכל גווני מתאבלים עליהם.

ד

שמחות פ"ב:

המאבד עצמו לדעת אין מתעסקין עמו אין קורעין ולא חולצין ולא מספידין עליו אבל עומדים עליו בשורה ואומרים עליו ברכת אבלים מפני שהוא כבוד החיים וכללו של דבר כל שהוא כבוד חיים מתעסקין בו. והרמב"ם בפ"א מה' אבל הי"א כתב, דגם אין מתאבלין עליו. והרמב"ן בת"ה כתב:

ונ"ל דאין קורעין לכבוד קאמר אבל קרובים הראוים להתאבל קורעים דקריעה חיובא הוא ואם תאמר זה שאינו עושה מעשה עמך פטורים ממנו אף הם לא ינהגו עליו אבילות ואיך עומדים עליו בשורה ואומר עליו ברכת אבלים אם אין נוהגים עליו אבילות. עכ"ל.

ונראה, דגם להרמב"ם מאבד עצמו לדעת הוי עושה מעשה עמך. דלא מקרי אינו עושה מעשה עמך אלא א"כ עושה עבירה להכעיס, או כשרגיל בעבירה אפי' לתיאבון, כדאיתא ברא"ש ובמרדכי. וכן פסק ביו"ד סי' ש"מ. ועיקר הדין מאבד עצמו לדעת אינו אלא תקנת חכמים למנוע ממנו כל דבר שהוא כבוד למת, מפני שהוא גרם לעצמו. וסבר הרמב"ם דגם אבילות הוי כבוד המת, ומפני זה מונעין ממנו גם אבילות.

ובזה יבואר מה שכתב הרמב"ם בפ"ב מה' אבל ה"ח:

כל אותן שאמרו שאין מתאבלין עליהן כגון הרוגי ב"ד ושפרשו מדרכי צבור והנפלים והמאבד עצמו לדעת אין הכהן מתטמא להן, עכ"ל, והקשה הרדב"ז, דלמה לא כתב הרמב"ם שאם נטמא לכל אלה דלוקה עליהן, כמו שסיים הרמב"ם בסמוך גבי נטמא לאחר סתימת הגולל דלוקה:

ולפי הנתבאר, דמאבד עצמו לדעת אינו אלא תקנת חכמים אבל מדאורייתא מתאבל עליו ומטמא לו, א"כ לא שייך עליו חיוב מלקות. וגם בהרוגי ב"ד שאין מתאבלין עליהן ואין מטמא להן, כתב רש"י בסנהדרין ד' מ"ו, דהוא מטעם כדי שתהא בזיונן כפרה להן מפני זה מונעין מהם אבילות לבזותן, אבל מדאורייתא שפיר הם בכלל עושה מעשה עמך אם עבר לתיאבון ומתאבלין עליהן ומטמא להן, ורק מדרבנן הוא דאין מטמא להן [ובביאור הגר"א ביו"ד סי' ש"מ אות י' כתב, דהרוגי ב"ד אפי' אם העבירה היא לתיאבון ג"כ הוי להכעיס, כיון שהתיר עצמו למיתה, ומדאורייתא אין מתאבלין עליו. וזה דלא כרש"י הנ"ל] וא"כ לא שייך ג"כ עליהן חיוב מלקות. ואף דבנפלים ושפרשו מדרכי צבור

מדאורייתא הוא דאינו מטמא להן, ולוקה עליהן, מ"מ כיון שהרמב"ם כלל בהדייהו גם הרוגי ב"ד והמאבד עצמו לדעת מפני זה השמיט מלכתוב דלוקה עליהן.

בענין טומאת כהנים לקרובים פליגי הראשונים, אם דוקא לצורך המת הוא דהותרה או אפילו שלא לצורך המת נמי הותר לטמא להם מפני כבוד המת. עיין ביו"ד סי' שע"ג בב"י ובשו"ע ס"ה. והדבר ברור דלא תליא זה כלל במחלוקת רש"י ותוס' בברכות ד' כ' ועוד ראשונים אי טומאת קרובים ומת מצוה הותרה לכהנים או רק דחויה. דאפי' אם נימא דהותרה, אפשר דלא הותרה רק לצורך עסק המת, וזהו כוונת התורה בהיתרה. וכן אפי' אם נימא דאינה רק דחויה, אפשר דהתורה דחתה טומאת כהנים אפי' מפני כבוד המת גרידא אף בלא צורך המת. וזה דלא כה"מנחת חינוך" במצוה שס"ד, שתלה הדבר זב"ז ונדחק הרבה בפסק השו"ע. יעו"ש.

רמב"ם פ"ג מה' אבל ה"י:

נשיא שמת הכל מטמאין לו אפי' כהנים עשאוהו כמת מצוה לכל מפני שהכל חייבין בכבודו וכן הכל אוננין עליו. עכ"ל. מקור הדין הוא בפסחים ד' ע' ובירושלמי נזיר פ' כה"ג. וה"משנה למלך" הקשה מזה, על הא דאיתא בירושלמי חגיגה פ"ב ה"ג:

ויזבחו לה' שלמים ויעלו עולות למחרת היום ההוא ניחא עולות למחרת היום ההוא שלמים למחרת היום ואין שלמים באים כב"ש א"ר יוסי ב"ב דוד מת בעצרת והיו כל ישראל אוננין והקריבו למחר, וקשה, דאיך הקריבו למחר, הא כיון דהכל מטמאין לנשיא א"כ כל ישראל היו טמאי מת, דכבר נטמאו בעצרת, ובעו הזאה שלישי ושביעי:

ותירץ, דישראל לא נטמאו כלל לדוד משום המצוה דחל חיובא עליהם, דהיינו מצות ראייה חגיגה ושמחה, דאם היו מטמאים לו היו מבטלות מצות אלו, מש"ה לא נטמאו. ולענ"ד תירוצו תמוה. דהרי מת-מצוה דוחה כל המצות אפי' פסח ומילה, כדאיתא בברכות ד' י"ט, וא"כ בנשיא, כיון דיש לו דין מת מצוה מפני שהכל חייבים בכבודו, היו כולם חייבין לטמא לו, ולא הי' להם להשגיח על מצות ראייה חגיגה ושמחה, כיון דמת מצוה דוחה אותם.

ונראה לענ"ד, דהא דהכל חייבין ליטמא לנשיא אינו אלא בשעה שעוסקין בו לקברו, דאז מוטל החיוב לכבדו ולטמא לו. וא"כ, כשמת דוד בעצרת לא הי' שום חיוב עדיין ליטמא לו באותו היום, כיון שלא נקבר בעצרת, דהרי אסור לקבור ביו"ט ע"י ישראל, ולא היו עוסקין בו שום עסק באותו היום, ורק היו אוננין עליו אנינות של תורה דהוא יום המיתה, ומפני זה לא הקריבו בעצרת, ולמחר מיהרו להקריב העולות והשלמים קודם

שהתחילו לעסוק בעסק קבורתו, ושוב לא היו אוננין עליו, דמדאורייתא ביום קבורה שאינו יום המיתה ליכא אנינות, ואח"כ קברוהו ונטמאו לו כל ישראל.

כתב המרדכי, דמי שהוא רגיל לעשות עבירה אפי' לתיאבון שוב אינו נקרא עושה מעשה עמך ואין מתאבלין עליו. וכן פסק הרמ"א ביו"ד סי' ש"מ. ודוקא כשמת בלי וידוי, כמש"כ הש"ך בסי' שמ"ה. וכן לענין טומאה אין הכהן מטמא לו, דכל שאין מתאבלין עליו אין הכהן מטמא לו, כמש"כ הרמב"ם הנ"ל. וכן כתבו הטור ושו"ע סי' שע"ג, עיין בב"ח ריש סי' שע"ד. ולפ"ז, מי שאין משא ומתן שלו באמונה רק ברמאות ומשקר במדות ועובר על לאו דאונאה וגזילה במזיד לתיאבון מחמת חמדת הממון, כיון שהוא רגיל באלה עבירות כל ימיו, כמו שמצוי אנשים כאלה, אף שזהירים בכל שאר מצות התורה, אינם בכלל עושה מעשה עמך, ואם מתו אין מתאבלין עליהן, ואסור לקרוביהם הכהנים לטמא להם אם תקפה עליהם מחלתם או אם מתו פתאום ולא הספיקו להתודות לפני מותם.

ה

מ"ק ד' כ"ג: מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה. ובירושלמי פ"ג ה"ה מקשה:

אם ביום השני אבל פטור מתפילין צורכה מימר מי שמתו מוטל לפניו. פי', ל"ל למפטריה מטעם אנינות הלא בלא"ה פטור מטעם אבילות. ומשני:

אלא בגין דתנא דא תנא דא. פי', אגב אחריני תני נמי תפילין. וקשה לי, למה לא משני הירושלמי דנפ"מ טובא לדינא בהא דקתני דפטור מתפילין מטעם אנינות לענין הרוגי ב"ד, דתנן בסנהדרין ד' מ"ו דלא היו מתאבלין עליהן אלא אוננין, דמטעם אבילות ליכא לפוטרם אלא מטעם אנינות הוא דפטורין. ומשמע דעל הקרובים היה מוטל לקוברם ולא על הב"ד, ועוד, דהרי כתב הרמב"ם בפ' י"ד מה' סנהדרין ה"ט דיש לקרוביהן לעשות להן ארון ותכריכין. וא"כ הרי היו טרודין בעסק המת ופטורין מכל המצות וגם מתפילין. וצ"ע.

המהרש"ל בתשובה סי' ע' הקשה, בהא דתניא בברכות ד' י"ט: הי' הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יחזור ויטמא אמרת לא יטמא, והקשה, כיון שהוא אונן איך יעשה פסח או ימול את בנו והרי אונן פטור מכל המצות. גם בהא דתניא בכתובות ד' ג': הרי שהי' פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה מכניסין המת לחדר ואת החתן והכלה לחופה ובועל בעילת מצוה ונוהג

ז' ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות, ג"כ הקשה, למה בועל בעילת מצוה הרי הוא אונן ופטור מכל המצות.

ולענ"ד נראה, דהרי עיקר הדין מה דאונן פטור מכל המצות הוא משום דטריד טרדא דמצוה במצות קבורתו ופטור מכל המצות, דומיא דחתן דפטור מק"ש מה"ט. וכן פרש"י ברפ"ג דברכות. א"כ זהו דוקא בשעה שמת לו המת לא הי' עוסק או לא הי' מוכן לעסוק בשום מצוה אחרת. דכיון דחלה עליו מצות קבורתו נעשה טרוד בה ושוב נפטר מכל המצות. אבל בהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, דכבר מוכן הוא לעסוק במצות אלו, ואח"כ מת לו מת, ואז השאלה לפניו במה לבחור, אם במצות עסק קבורתו ושוב יפטר מכל המצות משום טרדא דמצוה, או לבחור במצות פסח ומילה ויניח עסק המת ויתייאש מלקוברו ולא יהי' טרוד טרדא דמצוה ולא תחול עליו אנינות כלל, וע"ז דרשו חז"ל דמצות פסח ומילה קודמת למצות עסק המת, ויניח עסק המת. וא"כ נמצא לפ"ז דלא חלה עליו אנינות כלל. וכן בחתן, דכבר מוכן להכניס אשה לחופה ולבעול בעילת מצוה, והרשות בידו לבחור במצות הכנסת אשה לחופה ולדחות מעליו מצות עסק המת ולא תחול עליו אנינות כלל, אמרו חז"ל, דמשום פסידא דסעודה יבחר במצות הכנסת אשה לחופה ויניח עסק המת ויתייאש מלקוברו עתה וממילא לא יחול עליו אנינות כלל.

וכל זה לענין דין אונן פטור מכל המצות, אבל לענין איסור בשר ויין ותשמיש, שאסרוהו חז"ל משום כבוד המת, אפשר דגם בזה אסור, כיון דמתו מוטל לפניו, אלא שחכמים הקילו עליו והתירוהו לבעול בעילת מצוה. כן כתבו התוס' במ"ק וכן דעת הרמב"ן בת"ה. אלא שמדברי הריטב"א, הובא בשטמ"ק בכתובות שם, משמע, דדעתו, כיון דעשאוהו כאלו נתייאש מלקוברו לא נאסר בשום דבר מדברי אנינות.

הנה, כתב הבה"ג, דבדליכא פסידא דסעודה, וכן בשאר קרובים שמתו, נמי מכניסין המת לחדר והחתן והכלה לחופה, אלא שנוהג ז' ימי אבילות ברישא ואח"כ נוהג ז' ימי המשתה. וכן דעת הר"י בן גיאת והרי"ף. והרא"ש תמה עליהם, עיין בדבריו פ"ג דמ"ק ופ"ק דכתובות. ולפי הנ"ל מבואר היטב שיטתם, דסברי, דהא דהתירו משום פסידא דסעודה אינו אלא להקדים ז' ימי המשתה ברישא ולדחות האבילות לאח"כ, אבל להכניס האשה לחופה ולבעול בעילת מצוה בלא"ה מותר, כמו שנתבאר, דהרשות בידו להקדים מצוה זו ולדחות מעליו עסק המת, וממילא לא חלה עליו עתה אנינות כלל וגם לא נאסר בבשר ויין ותשמיש, כיון דנתייאש מלקוברו עתה. וע"כ גם בשאר קרובים דליכא פסידא, ג"כ מותר להכניס האשה לחופה ולבעול בעילת מצוה.

כתב רבנו ירוחם, הובא בנקה"כ ביו"ד סי' שמ"ב, דאם מת א' מקרובי החתן אחרי שכבר כנס האשה לחופה, קודם בעילת מצוה, שאסור לבעול עד אחרי ימי אבילות. וכן כתב הט"ז מסברא דנפשיה, דאפי' במת אביו של חתן ואמה של כלה אחרי החופה, קודם בעילת מצוה, ששוב אסור לבעול אותה, דלא התירו אלא משום פסידא דסעודה, וכאן שכבר עשו החופה וגם הסעודה אין כאן פסידא דסעודה, שהרי לא יעשו סעודה שנית משום הבעילת מצוה.

ולענ"ד דבריהם תמוהים. דאפי' אם נימא דלא כמש"כ לעיל, דאין בידו לדחות עסק המת ומצות אנינות משום מצות הכנסת האשה לחופה, ורק משום פסידא דסעודה התירו חכמים, - זהו כל זמן שלא התחיל עדיין לעסוק בהמצוה, אבל כאן שכבר כנס האשה לחופה ונעשה טרוד טרדא דמצוה לבעול בעילת מצוה ונפטר אפי' ממצות ק"ש ומכל המצות, א"כ מה"ט יפטר נמי ממצות אנינות ועסק המת, ולמה יהי' אסור לבעול. וצע"ג.

מי שהתחיל להתפלל או לקרות שמע ובאמצע התפלה והק"ש מת לו מת, פליגי האחרונים בזה אם צריך להפסיק או יגמור. עיין בשע"ת באו"ח סי' ע"א. ולענ"ד נראה ברור, דאין צריך להפסיק. דכיון דעוסק במצוה פטור מן מצות אחרות ולא חלה עליו מצות עסק המת ואנינות, כנ"ל. וכן כתב החכמ"א.

כתב החכמ"א:

אם אכל כשהוא אונן ואח"כ נקבר המת ועדיין לא עבר הזמן שיתעכל המזון במעיו הדבר פשוט דחייב לברך בהמ"ז. וכן כתב הדה"ח. ולענ"ד לא ידענא מאי פשיטותא. דהרי לחיוב בהמ"ז לא סגי בהנאת מעיו לחוד, אלא גם בעינן מעשה אכילה, ואם אכל כל הסעודה בפחות פחות מכזית ביותר מכדי אכילת פרס, אף שנעשה שבע מהאכילה, מ"מ פטור מבהמ"ז, דבעינן מעשה אכילה. כן כתב המג"א בסי' ר"י. וא"כ, כיון שמעשה האכילה היתה בפטור, בעת שהי' אונן, מה מועיל מה שנקבר חמת קודם עיכול, הא אין כאן מעשה אכילה רק שביעה גרידא ופטור מבהמ"ז. עוד כתב הדה"ח [הובא במ"ב בבה"ל ואינו תחת ידי לעיין בו טעמו]:

וכן באשר יצר אם עשה צרכיו בעודו אונן חייב לברך אש"י אחר שנקבר המת אפי' כל היום. גם זה לא הבנתי. דהרי ברכה זו אינו על ההנאה דלאח"כ, אלא על פתיחת הנקבים שהבורא מפליא לעשות בזה, וזה כל ענין הברכה, וא"כ הרי פתיחת הנקבים הי' בפטור בעת שהוא אונן, ואיך שוב יתחייב עליה אח"כ לאחר קבורת המת.

הנה בדין הנ"ל, במי שהי' פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג ומת אביו של חתן וכו' שהתירו לו משום פסידא דסעודה, כתב הב"ח, דדוקא שהכין כבר כל סעודתו, אבל

אם חסר א' מהדברים הנ"ל, כגון שלא מזג יינו, אף שאפה פתו וטבח טבחו, לא התירו בזה. והש"ך חלק עליו בזה. ובשטמ"ק בכתובות שם הובא מחלוקת הראשונים בזה, דהרשב"א כתב וז"ל: פתו אפוי' וטבחו טבוח ויינו מזוג מסתברא דלאו כולהו בעינן אלא או או קתני. עכ"ל:

והריטב"א כתב דתרתי בעינן:

בשר רחוץ ויין מזוג, דאיכא פסידא טובא. והשטמ"ק דקדק מדברי רש"י כהרשב"א. ומדברי כולם נלמד דלא כהב"ח דלא בעינן שהכין כל הדברים. ובמחלוקת הרשב"א והריטב"א אם בעינן תרתי או סגי אפי' בחדא, מסתברא דהלכה כהרשב"א, כיון דרש"י מסייע ליה. והכי נקטינן.

1

מ"ק ד' כ"ו: ואלו קרעים שאין מתאחין על ערי יהודה ועל המקדש ועל ירושלים. **מסתברא**, דאם ראה אותם בשבת, שאי אפשר לקרוע עליהם, ואח"כ הלך משם, דאין חייב לקרוע במוצ"ש על הראייה הקודמת, דאין כאן שעת חמום, ואין חיוב אותה קריעה אלא בשעת ראייה. ולפ"ז, אפי' לא הלך משם למוצ"ש, ג"כ פטור לקרוע על הראייה דהשתא עד שיעברו שלשים יום משעת ראייה ראשונה, כדאיתא בירושלמי. וכן שמעתי נוהגים.

אך מה שנוהגים ג"כ כשבאין בחוה"מ ג"כ אין קורעין וסומכין על דברי הרמ"א ביו"ד סי' ש"מ סעי' ל"א דנוהגין שאין קורעין בחוה"מ על שאר קרובים חוץ מאביו ואמו, - זה טעות בידם. דהרי כבר כתב הב"ח, הביאוהו הש"ך והט"ז להלכה, דמעיקר הדין הלכה כרוב הגאונים דקורעין בחוה"מ, ורק לרווחא דמילתא נוהגין בשאר קרובים שלא לקרוע בחוה"מ, כדי לצאת גם ידי מקצת הפוסקים שאין קורעין בחוה"מ, וכ"ז לא נהגו כך אלא היכא דיוכל לקרוע אחר המועד, אבל בשמועה קרובה שלאחר המועד תהי' רחוקה, שלא יוכל לקרוע עליה אחר המועד, חייב בזה לקרוע במועד. כן כתבו ז"ל. ולפ"ז, גם בדין הנ"ל, שאם לא יקרע בחוה"מ שוב לא יוכל לקרוע אחר המועד, כמש"כ, לכו"ע חייבין לקרוע בחוה"מ.

ז

ירושלמי ספ"ב דמ"ק:

אין מפנין המת והעצמות מקבר לקבר. ובתשו' נו"ב חיו"ד סי' פ"ט כתב, דדוקא קודם שנתעכל הבשר, אבל לאחר שנתעכל לגמרי ולא נשאר רק עצמות בלי בשר, מותר לפנות, דשוב ליכא בלבול, דכבר פסק הדין, כדכתיב:

ואך בשרו עליו יכאב. וראיתו מהא דתניא באבל רבתי:
אין מלקטין עצמות מתוך הקבר לתתם לצד הקבר, ומסיים שם:
מקום שנהגו לעשות כן עושין, ופי' הרמב"ן בת"ה:
מקום שנהגו כגון שנהגו לשנותם אחר עיכול הבשר וליתן העצמות בארונות וכו', משמע דדוקא אחר עיכול הבשר נהגו לשנות אבל לא קודם, משום בלבול.
ולענ"ד דבריו תמוהים. דהרי הא דנוהגים לשנות את המת אחר עיכול הבשר, אין ההיתר מטעם דלאחר העיכול ליכא בלבול, אלא מטעם דכיון דנהגו כך הו"ל כקברוהו מתחלה ע"מ לפנותו דמותר לפנותו אח"כ. וכן מבואר להדיא בטור סי' שס"ג. יעו"ש. ומה שנהגו לפנותו דוקא לאחר העיכול ולא קודם, הוא משום דעושין כן כדי שינוחו אבותיו מן הדין, מפני זה קוברין אותו בלי ארון כדי שיתעכל הבשר במהרה, כדאיתא בירושלמי. וגם הראיה השני' שמביא מדברי הגאון, הובא בטור הנ"ל, דאין מפנין המת לצד הקבר כדי לקבור שם מת אחר, מטעם דחיישי רבנן למקום תפיסת ב' מתים, ולא קאמר משום בלבול, ג"כ אינו מוכרח, דחדא מתרי טעמי נקט. וגם פשטא דלישנא דירושלמי דאין מפנין עצמות מקבר לקבר, משמע אפי' עצמות לחוד לאחר עיכול הבשר. וכן משמעות לשון הפוסקים.

1
בדין ליקוט עצמות שמתאבל עליו יום אחד, איתא בירושלמי פ"ק דמ"ק ה"ה:
תני המעביר ארון ממקום למקום אין בו משום ליקוט עצמות א"ר אחא הדא דאת אמר בארון של אבן אבל בארון של עץ יש בו משום ליקוט עצמות א"ל ר"י אפילו תימר בארון של עץ אין בו משום ליקוט עצמות איזהו ליקוט עצמות מעבירין באפיקרסין ממקום למקום ותני כן ליקוט עצמות מלקט עצם עצם חגיי בשם ר"ז ליקוטי עצמות כשמועו. ע"כ. וכן הוא בירושלמי פסחים פ"ח ה"ח. וכל הפוסקים השמיטו הירושלמי הזה ולא כתבו שום חילוק דהמעביר עצמות בארון אין לו דין ליקוט עצמות. ושמעתי מחכם א' שתמה ע"ז.
ונראה, משום דהבבלי פליג ע"ז, דבמ"ק ד' כ"ו איתא:
תניא ארון העובר ממקום למקום עומדין עליו בשורה ואומרים עליו ברכת אבלים ותנחומי אבלים כששלדו קיימת, והיינו ע"כ כשיש אבלים שמתאבלין עליו הוא, דשייך ברכת אבלים ותנחומי אבלים. וכן כתב הרמב"ן בת"ה, דדוקא כשיש אבלים שמתאבלין משום דין ליקוט עצמות. וכן הוא בטור ושו"ע סי' שמ"ה. הרי להדיא, דגם בארון העובר

ממקום למקום ג"כ יש לו דין ליקוט עצמות. ומשמע דבכל ארון מיירי, אפי' בשל אבן, מדלא חילקו בזה:
ועוד, מדרמי ברייתות אהדדי ומשני כאן בששלדו קיימת כאן בשאין שלדו קיימת, ולא משני כאן בארון של אבן וכאן בשל עץ, משמע דהבבלי אינו מחלק בזה, ודלא כהירושלמי.

ט

ביו"ד סי' שפ"ט ס"ג, כתב הרמ"א, דנוהגין דאין עושין בגדים חדשים כל י"ב חודש מי שהוא אבל על אביו ואמו. ושמעתי מבעל-הוראה אחד שאמר, דדוקא בגדים חדשים ממש אסור לעשות, אבל לסתור בגד ישן ולחזור ולתופרו מחדש מותר, דלא מקרי בגד חדש. והביא ראיה לזה, מהא דתנן בסוטה ד' מ"ג: ר' יהודה אומר אף הבונה בית על מכונו, פי', שסתרו וחזר ובנאו במדה ראשונה, לא הי' חוזר מעורכי המלחמה, משום דלא מקרי חדש.
ולענ"ד אינו נראה כן. חדא דהרי כתב הרמב"ם שם בפיהמ"ש, דאין הלכה כר' יהודה בזה. וגם בחיבורו פ"ז מה' מלכים השמיטו. עיין במשנה למלך שם, ועוד, דבעיקר הדבר נראה דלא דמיין אהדדי. דשם, לענין לחזור מעורכי המלחמה, תלוי בשם חדש דוקא:
משא"כ לענין אבילות, הא דאין עושין בגדים חדשים כל י"ב חודש אין זה אלא משום גזירת גיהוץ, וא"כ לא תליא בשם חדש, וע"כ אפשר דגם לסתור ולחדש בגד ישן ג"כ אסור, משום החידוש שבו, דהוי כגיהוץ. וכן מסתברא. אכתוב כאן הדברים שנתעוררתי עליהם בימי אבלי ר"ל על אמי מורתי היקרה מרת **גיטיל** בת ר' **יעקב יוסף** ז"ל שתמיד מסרה נפשה עלי לגדל ולהחזיק אותי לתורה שנפטרה יום ה' לסדר ויחי י"ד טבת תרצ"ט בעיר בריסק בשנת הששים ושש לחייה. יהיו דברים אלו ציון לנפשה וזכר לשמה לחיי עוה"ב תהא נשמתה צרורה בצרור החיים.

א

מה שאין נוהגין עתה לעשות עטיפת הראש, כתבו התוס' במ"ק ד' כ"א, מפני שמביא לידי שחוק גדול עטיפת ישמעאלים שאנו בין הנכרים ויש בינינו עבדים ושפחות. וכן כתבו "הגהות מיימון". וכן פסק הרמ"א בשו"ע סי' שפ"ו.
ונראה, דכל זה דוקא לענין עטיפת ישמעאל הוא דנפטרו, מפני חילול ה' בין הנכרים. אבל מ"מ חייבין עתה בכיסוי הראש בלי עטיפת ישמעאל. דהא פסקו התוס' במ"ק ד' כ"ד כרב, דלא בעינן עטיפת ישמעאל, וגם הריטב"א כתב דרק למצוה היא אבל אינה

מעכבת, וכתב דלפיכך פסקו הגאונים כרב דפריעת הראש בשבת רשות אף שכתבו דבעינן עטיפת ישמעאל. וכן משמע דעת הרמב"ם.

ולפ"ז אסור לילך בכובע קטן (יארמולקה) לבד, בלי כיסוי הראש בכובע גדול, דזה לא מקרי עטיפה. דהרי כל מה שיכולין לכסות הראש יותר עד כדי עטיפת ישמעאל חייבין לכסות. בפרט לדעת הרמב"ם, דעטיפת הראש אינה מצות עשה אלא הוא איסור, שאסור לגלות ראשו [עיין לעיל בדברינו], א"כ ודאי דאסור בזה. ובשעת התפלה, שאינו מלובש בכובע גדול אלא בקטן, כנהוג, חייב אז להתעטף בטלית של מצוה על ראשו. ומהתימה על הפוסקים שלא העירו בזה. ואף שהב"ח והש"ך כתבו דיש לנהוג קצת העטיפה כמו שנוהגין למשוך הכובע לפני העינים, משמע מדבריהם שאין זה אלא לרווחא דמילתא, אבל אין זה חיוב גמור. וכן כתב החכ"א בכלל קס"ט שאין נוהגין כן אלא בקצת מקומות. וביותר תמה אני על הדה"ח בהל' אבל שהשמיט לגמרי הדין של עטיפת הראש.

תמה אני, פה בארץ הקודש, בעיר שכולה ישראל, למה אין נוהגין בעטיפת ישמעאל, דהא אין שייך כאן הטעם הנ"ל לפטור מפני חילול ה' בין הנכרים, בפרט פה בארץ שהערבים עדיין נוהגין בעטיפה זו, וא"כ אפי' בעיר שרובה נכרים ג"כ אין לפטור מעטיפת ישמעאל.

ב

הנה, לענין אבל שאסור בד"ת, נראה דמותר לו לומר הפסוק שאומרים בכל יום עם הקרבנות:

ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ד', כיון שאינו אומרו משום תורה, אלא כדי שיזכור הקב"ה עי"ז עקידת יצחק, כדאיתא במדרש ויקרא רבה פ"ב. ואין לומר דמצות הקריאה והלימוד של פסוק זה הוא שגורם לזכור העקידה. דהרי מבואר שם במדרש, דאפי' גוי אם אומרו ג"כ גורם לזכור העקידה, ובגוי הרי ליכא מצות קריאה ות"ת.

וכן נראה דמותר לו לומר "[פטום הקטורת" וכל סדר הקרבנות המבוארים באו"ח סי' א', אף שאינן נקראין סדר היום, דלא כל אדם אומרן בכל יום, כדאיתא במג"א סי' תקנ"ט, מ"מ מותר, כיון שאינו אומרם מחמת תורה אלא משום ונשלמה פרים שפתינו ומשום עבודה וכפרה, דכל עוסק בפרשת עולה כאלו הקריב עולה בפרשת חטאת כאלו הקריב חטאת. ומה שאין אומרים אותם בט' באב, כדאיתא שם, אפשר דכיון דהוא יום חורבן המקדש אין לומר הקרבנות והקטורת שאינן מסדר היום, אבל מה שהוא סדר היום, כגון פרשת התמיד, אומרו ואינו משנה מהסדר. ובפ"ת סי' שפ"ד הביא דעות אחרונים בזה, והנלענ"ד כתבתי.

אך לענין המשנה "אלו דברים שאין להם שיעור וכו' ופסוקי ברכת כהנים שאומרים אחר ברכת התורה בכל יום, לכאורה נראה ודאי דאין לומר אותם, כיון שאומרם משום לימוד התורה. ובמקומם ילמוד בדברים הרעים, שמותר לאבל ללמדם, כגון איזה משניות מפרק אלו מגלחין. וכן נהגתי בעצמי. והייתי תמה למה לא הזכירו מזה הפוסקים. שוב התבוננתי, במה דאיתא בסי' תקנ"ד, שמותר בט' באב לומר משנת "איזהו מקומן" ומדרש ר' ישמעאל, והמג"א בסי' ז' כתב דגם אבל מותר לאומרם, והרי עיקר אמירת "איזהו מקומן" ומדרש ר' ישמעאל אינו אלא משום מצות לימוד התורה, כמש"כ בשו"ע שם, ואפ"ה מותר לאומרם. וע"כ הטעם הוא, דכיון שהוא סדר היום ורגיל לאומרם בכל יום, אין בזה משום משמחי לב, ומותר. וא"כ גם משנת "אלו דברים וכו'" ופסוקי בר"כ ג"כ מותר לאומרם, דהוי סדר היום, שאומרם תמיד בכל יום, ואין כאן משום שמחה.

ג

גירסת הטור והרמב"ן במ"ק ד' כ"ח: א"ר יהודה א"ר מנין לאבל שאינו רשאי לישב ע"ג המטה אלא ע"ג הארץ דכתיב וישבו אתו לארץ.

נראה דדוקא ישיבה אסור, אבל מותר לסמוך ע"ג מטה וספסל, ולא הוי כאלו יושב עליהם, כמש"כ התוס' בזבחים ד' י"ט, דסמיכה נהי דעמידה לא הויא מ"מ גם ישיבה לא מקרי ובמקום שאין צריך עמידה אלא דישיבה הוא דאסור כגון בעזרה דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד מותר לסמוך, וכמו"כ כאן לא מקרי ישיבה ע"ג ספסל.

ד

אבל תוך שבעה דאסור לצאת מפתח ביתו, כתב הרמ"א בסי' שצ"ג, דהמיקל לצאת בלילה מפני הצורך לא הפסיד (ת"ה). עכ"ל.

ובמקור הדין בת"ה מבואר, דדוקא לאחר שכלה הרגל מן השוק, אז מותר ולא קודם. ותימה על הפוסקים שלא העירו בזה.

ה

מ"ק ד' כ"ג: ת"ר אבל שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו שניה יוצא ואינו יושב במקומו. כתב החכמ"א בכלל קס"ז, דהא דאינו יושב במקומו הוא בכל מקום, בין בבהכ"נ בין בביתו, ושכן משמע לשון הגמרא והפוסקים.

ואני מצאתי מפורש בהרבה ראשונים שלא כדבריו, והיינו בת"ה להרמב"ן והריטב"א ובר"ן וברש"י שעל הרי"ף, כולם כתבו דדוקא בביהכ"נ משנה מקומו, ושכן דקדקו מלשון הגמרא דאינו יושב במקומו היינו למקום שיוצא שם משמע, והיינו בבית הכנסת. וכן מפורש בירושלמי כאן הל"ה ובמסכת שמחות פ"י, דאינו יושב במקומו בביהכ"נ.

ולענ"ד נראה עוד לומר דדוקא בביהכ"נ, אבל בבית המדרש אין צריך לשנות מקומו. בפרט מי שתורתו אומנתו ויש לו מקום קבוע ללמוד ביום ובלילה, שקשה לו ללמוד במקום אחר ומתבלבל מחמת זה, ודאי דאין צריך לשנות מקומו.

ו

בהא דלא יעורר אדם על מתו קודם לרגל ל' יום משום שלא יהי' עצב ברגל וימנע משמחת יו"ט, כתב החכמ"א בכלל קנ"ה, דדוקא על מתו אסור, אבל אדם אחר שאינו קרובו מותר להספידו בתוך ל' יום, אלא שהאבלים אסורים לכנס להספד.

ולענ"ד נראה, דלא סגי במה שלא יכנסו למקום ההספד, אלא צריך ג"כ שלא ידעו האבלים כלל מזה שמספידים אותו. דאם ידעו שמספידים אותו, זה גופא מעורר הספד אצל האבלים, כידוע.

לענין שמועה רחוקה וקרובה, אם מת ביום א' ונקבר ביום ב', מאימתי מונין, אם מיום המיתה או מיום הקבורה, ראיתי ב"דרך החיים" הל' אבל שכתב, שמונין מיום הקבורה. **ולענ"ד** זה חומרא יתירה. הן אמת דפליגי בזה הפוסקים, מ"מ הרי רוב הפוסקים סברי דמונין מיום המיתה, והם הב"ח ודרישה בשם רש"ל והט"ז והש"ך, וכן הכריע החכמ"א בכלל קע"א וגם יישב שם פקפוקו של הש"ך ב"נקודות הכסף" מדברי ר"י, וכיון שהלכה כדברי המיקל באבל ודאי דאין להחמיר בזה.

ח

בשו"ע יו"ד סי' ת"ב:

היה לבוש תפילין ובאת לו שמועה רחוקה אינו צריך לחלוץ התפילין.

נראה דהיינו מחמת דין אבילות, הוא דאינו צריד לחלוץ התפילין, אבל מ"מ צריך לחלוץ אותם מחמת היסח הדעת, שעפ"י רוב מי שבא לו שמועה אפי' רחוקה, כיון שבאה פתאום נעשה מוטרד ומבולבל ואי אפשר לו לכוון דעתו מחמת צער ומסיח דעתו מן התפילין.

ט

נראה, דמי שקודם לחברו לענין קדיש ותפלה, דאין לו לעשות חסד עם חברו ולותר לו זכותו. דכיון דהזכות הזה שייך להמת, ומבואר בפוסקים דכל מי שאומר קדיש המגיע לחברו ה"ז גוזל את המת, א"כ איך יכול הבן לוותר על זכותו של המת, הא אין אדם מוחל דבר שאינו שלו.

ואין לומר דהמת עצמו ניחא לו בזה, שיעשה בנו גמ"ח עם חברו, ויהי' זכות גם להמת בזו המצוה, דא"כ אין לדבר גבול ולעולם יותר על כל הקדישים משום מצות גמ"ח.

וכיון שתפלה וקדיש יש להם סגולה מיוחדת המועלת מאד לתיקון נשמתו של המת, כמבואר בפוסקים ובספה"ק, ודאי דאין לותר מזה כלום. ולא יבצר לבנו לקיים מצות גמ"ח בענינים אחרים בגופו ובממונו [וגדולה מזו כתב הח"ס ביו"ד סי' שכ"ו, במי שאיבד עצמו לדעת ואין אנשים אחרים יודעים מזה ויש כאן משום פגם משפחה נכבדת אשר יהי' להם לחרפה אם יתודע שאחד מהם אעל"ד, אעפ"כ אסור לבנו לומר קדיש בביהכ"נ. דבמקום גזילת המתים אין לחוש לפגם כבוד המשפחה וה"ה גוזל הקדישים השייכים לשאר אבלים. הרי להדיא שלא דנין בזה לומר דהמת עצמו ניחא לו בזה למנוע פגם ממשפחתו].

אם לא במקום שמשערים שחברו יצטער מאד ע"ז, בזה ודאי יש לדון שגם המת עצמו ניחא לו בזה למנוע צער מחברו וירויח מצוה רבה כזו. וכן מספרים על הגאון מרן ישראל סלנטר זצ"ל, שפעם א' ויתר זכותו לאיש אחר שהי' יארצייט, משום ששיער שזה האיש יהי' לו הרבה צער מזה.

מנודה

א

מ"ק ד' י"ד: מנודה מהו שינהוג נידויו ברגל. והקשו בתוס':

הא ליכא אלא עשה ואין עשה דוחה עשה ואפי' עשה ליכא אלא עזרא גזר כדלקמן:

והא לאו קושיא דהא נידוי דחי לאו דמקלל חבירו דאיכא לאו. ושמא מסוטה ילפינן. עכ"ל.

הנה, דעת הראב"ד, הובא ברא"ש כאן, דנידוי ושמתא תרי מילי נינהו, ושמתא יש בו קללה, משא"כ נדוי דקיל, והא דתלמיד מנדה לכבודו דוקא נידוי ולא שמתא, ורק על אפקרותא או על דלא ציית דינא או על עבירה משמתין (עיין בטור). ולפ"ז אין שום ראיה מהא דדחי לאו דמקלל דהוי דאורייתא. דהרי כיון דעבר עבירה או על אפקרותא שביזה ת"ח או לא ציית דינא כבר אינו בכלל עושה מעשה עמך ומותר לקללו, כדאיתא בב"מ ד' מ"ח, דמי שאינו עומד בדיבורו מותר לקללו במי שפרע, מטעם דאינו עושה מעשה עמך. וכתב שם הנמ"י, דשמעינן מזה, דכל כה"ג כבר אינו בכלל עושה מעשה עמך ומותר לקללו. ומשמע אפי' בחנם, וא"כ כ"ש במי שעבר עבירה ממש שנתחייב עלי' שמתא שמותר לקללו. ואפי' לדעת התוס' שם דבחנם אסור לקללו, דאכתי מקרי עושה מעשה עמך, ורק עבור זה המקח שאינו עומד בדיבורו הוא דמקרי אינו עושה מעשה עמך שיהא מותר לקללו עבורו, - הרי גם כאן לא משמתינן אותו רק עבור אותה עבירה שעבר. והא

דתלמיד מנדה לכבודו הרי באמת אין בו קללה רק נידוי גרידא. וע"כ מוכח מזה, דדעת התוס' דלא כהראב"ד, וסברי דנידוי ושמתא דבר אחד הוא, וא"כ שפיר מביאין ראיה דנידוי דחי לאו דמקלל, שהרי תלמיד מנדה לכבודו, ונידוי בו קללה, אף שאכתי עושה מעשה עמך הוא, שהרי לא ביזה אותו אלא שפגע בכבודו.

אך מה שסיימו התוס':

ושמא מסוטה ילפינן, שמשביעין אותה בשבועת האלה ומקללין אותה, וכוונתם שגם ענין השקאת הסוטה הוא כעין נידוי, שהבעל מנדה לכבודו, שהרי עיקר ענין הסוטה הוא מצד קפידת הבעל שקינא לה, שהרי הבעל שמחל על קינויו קינויו מחול, ומזה ראי' שנידוי דחי לאו דמקלל חבירו, - קשה לי, נהי דמשום איסור היחוד שנסתרה עם אחר אפשר לתלות שהי' בשוגג או אומר מותר ולא יצאה מחמת זה מכלל עושה מעשה עמך, מ"מ קשה, שהרי הקללה שמקלל אותה הכהן אינה אלא על תנאי אם זינתה, כדכתיב: ואת כי שטית טומאה תחת אישך וגו' ואם לא שטית אז הנקי ממי המאררים, וא"כ, אם באמת זינתה ודאי דאינה בכלל עושה מעשה עמך ושפיר מותר לקללה, וא"כ אין שום ראיה מזה דדחי לאו דמקלל.

וצ"ל בדעת התוס' דסברי, דכ"ז שלא ידעינן בודאי שזינתה, עדיין היא בכלל עושה מעשה עמך לא מטעם ספק אלא מטעם ודאי, שזהו דין במקלל חבירו שלא הותר קללה אלא א"כ יודעין בודאי שאינו עושה מעשה עמך, וע"כ אפי' על תנאי אסור לקלל. ונמצינו למידים, דמי שמקלל את חבירו על תנאי אם הוא אינו עושה מעשה עמך, דחייב מלקות משום מקלל חבירו.

ה"מנחת חינוך" במצוה ר"ל הקשה, דאיך קילל אלישע הנביא את הנערים בשם ה', ומקרא מלא הוא:

ויקללם בשם ה'. ואפי' אם היו רשעים ואינם בכלל עושה מעשה עמך, מ"מ הרי לא הותר רק קללה גרידא, אבל לא לקללם בשם ה', דהרי עובר בעשה דהזכרת שם שמים לבטלה. ובפרט למ"ד בסוטה ד' מ"ו: מאי ראה שנתעברה אמם ביוה"כ, אבל לא היו הם עצמם רשעים, וא"כ קשה איך הותר לקללם.

ולענ"ד נראה פשוט, דכיון דהנערים פגעו בכבודו וגם ביזו אותו לקרותו בשם גנאי: עלה קרח, עלה קרח, א"כ הרי נתחייבו נידוי משום אפקרותא שביזו ת"ח, ושפיר הותר לקללם משום דין נידוי, דדחי לאו דמקלל חבירו, וגם לקלל בשם ה'.

ב

מ"ק ד' ט"ו: מנודה שמת ב"ד סוקלין את ארונו לא שיעמידו עליו גל אבנים כגלו של עכן אלא ב"ד שולחין ומניחין אבן גדולה על ארונו.

הא דסוקלין את ארונו נראה, דאין זה משום דין סקילה, אלא משום דין נידוי. דכיון דעיקר הדין של נידוי היינו ריחוק, שמתרחקין ממנו מתוך ד' אמותיו, וע"כ, לאחר מיתתו, שמוכרחין להתקרב אצלו משום קבורתו, וע"כ צריך להראות פעולה של ריחוק ע"י הנחת אבן על ארונו. וזהו כוונת הרמב"ם בפ"ז מת"ת הי"ד וז"ל: מניחין אבן על ארונו כלומר שהן רוגמין אותו לפי שהוא מובדל מן הצבור. עכ"ל. אך ממסכת שמחות פ"ה הי"א משמע, שהוא משום דין סקילה. שהרי כתוב שם:

מנודה שמת ה"ז טעון סקילה שליח בי"ד נוטל אבן ונותנה על ארונו לקיים בו מצות סקילה. וכן מבואר במרדכי, ולמד מזה שיש לו דין הרוגי ב"ד שאין מתאבלין עליו.

ג

הרמב"ם בפ"ז מת"ת ה"ד כתב וז"ל: מנודה אין מזמנין עליו ולא כוללין אותו בעשרה לכל דבר שצריך עשרה. עכ"ל. ובכ"מ כתבו ההגהות בשם הרוקח, שהטעם, דכיון שנידוהו מאחר שיבדל מקהל הגולה אם יצרפוהו עמהם היכן היא קללתן ומה הועילו בתקנתן אינו ראוי לצרפו שכבר הבדילוהו מאגודתן. עכ"ל. הנה מבואר דעת הרמב"ם, דהא דאין מצרפין אותו לעשרה, היינו מחמת איסור הנידוי, שאסור לקרבו. אבל לא שמענו בדעת הרמב"ם שאינו ראוי לצירוף, ובדיעבד, אם עברו על איסור הנידוי וצרפו אותו לעשרה לכל דבר שבקדושה הצריך עשרה, שפיר מצטרף ויוצאין ידי חובתן. וכן להרמב"ם גם מנודה מחמת ממון ודאי דאסור לצרפו לעשרה, כיון שזהו מכלל דיני המנודה שאסור לצרפו לכל דבר שבקדושה, א"כ אין חילוק בין מנודה מחמת עבירה למנודה מחמת ממון.

ג

אך הרשב"א בתשובה (הובא בב"י סי' של"ד) כתב וז"ל:

אם נתנדה על עבירה וכ"ש אם החרימוהו עלי' שאין מצטרף לעשרה שהעבריינים אין מצטרפין עמהם ולא מחמת הנידוי והחרם שאילו כן אפי' נידוהו בעסק הממון אלא מחמת שנעשה עבריין בעבירה חמורה שהוחרם או שנתנדה עלי' ואינו ראוי לחבורה. עכ"ל. הרי מבואר דעתו להיפך מדעת הרמב"ם, דמצד דיני נידוי וחרם אין שום איסור לצרפו, וע"כ מנודה מחמת ממון שפיר מצטרף, וגם מנודה מחמת עבירה ג"כ אין איסור לצרפו, אלא שאינו ראוי לצירוף מחמת חומר העבירה שהוחרם ונתנדה עלי'.

והמחבר בשו"ע סי' של"ד פסק כשניהם לחומרא, דבסעי"ב העתיק דברי הרמב"ם שאסור לזמן עליו ולכוללו לכל דבר שצריך עשרה מחמת דיני נידוי, וא"כ אפי' בנתנדה מחמת ממון אסור לצרפו, ובסעי' י"א העתיק דברי הרשב"א דאם נתנדה מחמת עבירה אינו מצטרף לעשרה, היינו אפי' בדיעבד אם צרפוהו אינו מצטרף. ומהתימה על הש"ך, שכתב על דברי השו"ע בסעי' ב', דהא דאסור לזמן עליו ולכוללו בעשרה דוקא בנתנדה מחמת עבירה אבל לא שנתנדה מחמת ממון כן כתב הרשב"א, עכ"ל, והרי אין זה אלא להרשב"א, שמחמת הנידוי אין איסור לצרפו, אבל לפי דעת המחבר, שפסק כהרמב"ם שאסור לצרפו מחמת הנידוי והחרם, א"כ אין חילוק בין נתנדה מחמת עבירה לבין נתנדה מחמת ממון, וכמו שכתב הרשב"א בעצמו.

ונראה, דלפ"מ שכתב בהגהת אשרי פ"ק דמגילה, דאפשר דגם נשים מצטרפות לקריאת המגילה בעשרה משום דלא בעינן בקריאת המגילה עשרה משום דבר שבקדושה אלא משום פרסומא ניסא, וכן כתב הריטב"א בפשיטות פ"ק דמגילה ד' ה' דלא בעינן צירוף וע"כ אפי' עומד חוץ לביהכ"נ ושמע קריאת המגילה יצא, - לפ"ז נראה, דגם מנודה מצטרף לעשרה לקריאת המגילה, כיון דלא בעינן צירוף רק פרסומא ניסא, והפרסומא ניסא מתקיים שפיר גם במנודה.

מצורע

א

מ"ק ד' ט"ו: אבל אסור בתספורת וכו' מנודין ומצורעין מה הן בתספורת ת"ש מנודין ומצורעין אסורין לספר ולכבס. וכתבו התוס':

ומראשו יהי' פרוע לא בעי לאוכוחי דלית לי' דר' אליעזר דמוקי לה לקמן בתספורת. עכ"ל. נמצא, דלר"א דראשו יהי' פרוע היינו גידול שער, הא דאסור בתספורת היינו מדאורייתא:

אבל לר' עקיבא, דסבר דראשו יהי' פרוע היינו שיהי' מגולה מכומתא וסודרא, הא דאסור בתספורת אינו אלא מדרבנן, כמו כיבוס. והנה, בסמוך:

מצורע מהו בעטיפת הראש ת"ש ועל שפם יעטה מכלל שחייב בעטיפת הראש. וע"כ דפשיטת הגמ' היינו אליבא דר"א, אבל לר"ע, דראשו יהי' פרוע שיהי' מגולה מכומתא וסודרא, א"כ אדרבה מצורע אסור בעטיפת הראש. וכן כתבו התוס'. והקרא דעל שפם יעטה מוקי לה ר"ע לדרשה אחרינא, כדלקמן, שיהיו שפתותיו מדובקות, שאסור בשאילת שלום.

והנה, הרמב"ם בפ"י מטומאת צרעת ה"ו כתב וז"ל:
מצות עשה שיהי' המצורע מוחלט מכוסה ראש כל ימי חלוטו ועוטה על שפם כאבל ופורם בגדיו ומודיע שהוא טמא שנא' והצרוע אשר בו הנגע וגו' ואסור לספר ולכבס כל ימי חלוטו. עכ"ל. הנה, מדכתב שחייב בעטיפת הראש, ע"כ דפסק כר"א, דראשו יהי' פרוע היינו גידול שער, דתלוי זב"ז, כנ"ל. וא"כ קשה, למה השמיט לגמרי הך דינא דגידול שער ולמה לא כתב דמצות עשה היא לגדל שערו, רק כתב סתם:
"ואסור לספר ולכבס", דמשמע דהוי רק דרבנן, כמו כיבוס. ועוד, דהרי נפ"מ בזה לענין אם היו שערותיו קטנות שאין בהן כדי לכוף ראשן לעיקרן, שאין להן דין שער, דמשום איסור תספורת אין בהן, אבל מ"מ עובר בעשה דראשו יהי' פרוע, דמחויב להניח לגדל שער ראשו.
ואחר העיון בלשון הרמב"ם התבוננתי וראיתי, שבאמת מביא הך דינא דפריעת הראש. שהרי סיים שם:
שנא' "והצרוע אשר בו הנגע וגו'" וגמר הפסוק:
ראשו יהי' פרוע ובגדיו יהיו פרומים וכו'. ויותר נראה, שברמב"ם עצמו הי' כתוב כל הפסוק מפורש, ורק המדפיסים קצרוהו וכתבו מלת "וגו'". תדע, שהרי כתב הרמב"ם:
אפי' כה"ג שנצטרע פורע ופורם וכו', הרי מבואר בדבריו שמצורע פורע ראשו. ולא הוצרך לבאר מהו פריעת הראש, אם כר"א או כר"ע, דבפשיטות משמע דהיינו גידול שער. ומה שהסתפק הרמב"ם במה שהביא הפסוק לבד ולא ביאר בפרט את המצות עשה של פריעת הראש, נראה, משום דהרי דעת הרמב"ם במנין המצות שפריעת הראש וקריעת בגדים ועטייה על שפם כל אחת ואחת אינה מצות עשה בפ"ע אלא כולן מצות עשה אחת היא, שיהי' המצורע ידוע ומפורסם לכל בקריעת בגדיו ופריעת ראשו ועטייה על שפם, וכן כתב בסה"מ:
מצוה קי"ב היא שצונו להיות המצורע ידוע לכל עד שיבדלו ממנו בנ"א והוא אמרו ית' והצרוע אשר בו הנגע וגו', וע"כ לא הוצרך לבאר בפרט, אלא כל הדברים כלל יחד, שכולן מצות עשה אחת הן. ומה שכתב הרמב"ם:
"ואסור לספר ולכבס", נראה דאין זה אלא מדרבנן, דלבד המצות עשה של פריעת הראש תיקנו בו נמי רבנן איסור תספורת כמו באבל. ונפ"מ בזה לענין שער שבשאר מקומות שבגוף לבד מראשו, דהמצוה של פריעת הראש אינה אלא בשער שבראשו, אבל משום איסור תספורת אסור נמי בשער שבכל הגוף, וכמו לענין אבילות, כדאיתא במס' שמחות פ"ז, וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מה' אבל ה"ב, דכשם שאבל אסור לספר שער ראשו כך.

אסור לספר שער זקנו וכל שער שיש בו. וגם נפ"מ לענין אשה, שאינה פורעת ופורמת, מ"מ אסורה בתספורת מדרבנן. ולפ"ז לא צריך למה שנדחקו התוס' הנ"ל, דבעיית הגמ' מצורע מהו בתספורת היא דלא כר"א דראשו יהי' פרוע היינו גידול שער, דהרי תרי ענינים נפרדים הם, כמו שנתבאר.

ב

מ"ק ד' ט"ו: מצורע מהו בקריעה ת"ש בגדיו יהיו פרומים שיהיו מקורעין.
קשה לי, הרי הבעיא היתה אם חייב בקריעה מטעם אבילות, דמצורע נחשב כאבל, כדכתיב:
ועל שפם יעטה, ומתרגם:
כאבלא, ועל דרך זה הולכות כל שאר הבעיות שבסוגיא זו אם יש לו כל דיני אבילות, וא"כ קשה, מה פשיט מהא דבגדיו יהיו פרומים, הרי מחמת זה אינו חייב אלא להיות מלובש בבגדים קרועים, אבל אינו חייב כלל לקרוע בגדיו, ויכול לכתחילה ללבוש בגד הקרוע מכבר, משא"כ לענין מצות קריעה של אבילות דבעיין, אינו יוצא בזה ידי קריעה עד שיקרע עתה את בגדיו. וצ"ע.

תשובה

א

רמב"ם פ"ב מה' תשובה ה"ב:
ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמר בלבו שלא יעשהו עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנא' ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו. עכ"ל.
מה שפירשו הכ"מ והלח"מ, ד"ויעיד עליו יודע תעלומות" היינו שיקח את הבורא עליו לעד, כענין ואעידה לי את השמים והארץ, ויאמר לפני השם שלא ישוב לזה החטא לעולם, - מצאתי כן מפורש בס' חסידים סי' כ', בהעתיקו את דברי הרמב"ם אלו בשינוי לשון קצת משום תוספת ביאור, כדרכו בכל מקום שמביא דברי הרמב"ם, כתב וז"ל:
ויאמר אני מעיד עלי היודע תעלומות שלא אשוב לזה החטא לעולם שנא' ולא נאמר עוד וגו'. עכ"ל.

ב

ר"ה ד' ט"ז: א"ר כרוספדאי אר"י ג' ספרים נפתחים בר"ה א' של רשעים גמורין וא' של צדיקים גמורין וא' של בינוניים וכו' בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ זכו נכתבין

לחיים לא זכו נכתבין למיתה. בפי' רבנו חננאל כאן וברמב"ם פ"ג מהל' תשובה מבואר, ד"זכו" היינו אם עשו תשובה נכתבין לחיים ו"לא זכו" היינו אם לא עשו תשובה. וכן הוא להדיא בירושלמי כאן פ"א ה"ג. ובס' "כוכבי אור" להגאון מוהרי"צ בלזר ז"ל הקשה ע"ז, דהרי בינוני היינו מי שמעשיו שקולין מחצה זכיות ומחצה עונות, וא"כ למה צריך תשובה, הא אפי' בלא תשובה בקל יוכל לזכות בדין, ע"י שיוסיף מצוה א' להכריע כף הזכיות, ונמצא צדיק, שזכויותיו מרובין מעונותיו, ונחתם לחיים:

ותירץ, דכיון דחובת התשובה בימים אלו הוא יותר גדול מבכל השנה, וע"כ העבירה של מניעת התשובה היא כל כך גדולה עד שאין בכמה זכיות שיוסיף להכריע את כף הזכיות נגד העבירה של מניעת התשובה, וכמש"כ הרמב"ם דשיקול זה אינו לפי מנין הזכיות אלא לפי גודלם. יעו"ש, שהאריך בזה בטוב טעם ודעת.

והנה, כעין זה כתב גם הרבנו יונה, הובא בחי' הריטב"א כאן, על הקושיא שהקשו אם לא זכו אמאי נכתבין למיתה והלא רב חסד מטה כלפי חסד, כתב וז"ל:

והר' יונה הוסיף דלהכי לא קאמר חטאו נכתבין למיתה משום דהוי מילתא דהוא ממילא שהרי יוה"כ מצוה מן התורה להתודות ולשוב בתשובה כדכתיב מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו והנה אם עשו מצות עשה זו זכו ונשתכרו ואם לא עשו כן הרי עברו והרשיעו ונתחייבו. עכ"ל.

ונמצא לפ"ז, דהא דבעינן עשו תשובה, אינה מצד עצמה, אלא מטעם שתתכן הכרעת כף הזכיות על העונות. ולענ"ד, סתימת לשון הירושלמי והרמב"ם לא משמע כן. ועוד, וכי לא יתכן לפעמים שיעשה זכות גדול, כגון הצלת נפשות רבות מישראל וכיו"ב, שודאי יכריע כף הזכיות אף נגד העבירה של מניעת התשובה.

וע"כ נראה לענ"ד פשוט, דהא דבעינן עשו תשובה היינו מצד עצמו. משום דנהי דמועיל כל השנה להכריע כף הזכיות אף אי מתחילת השנה הי' רשע שעונותיו מרובין, היינו דוקא עד התביעה של יום הדין, אבל בר"ה, שכבר שקלו עונותיו ונמצא בינוני שאינו צדיק, שכבר נעשית עליו תביעה על שלא נמצא צדיק בר"ה, מה יועיל מה שאח"כ יכריע עצמו את כף הזכיות להיות צדיק, מ"מ הרי התביעה עליו עדיין קיימת, למה לא הי' צדיק בזמן הקודם עד ר"ה, ותביעה זו לא יכולה להתבטל אלא ע"י תשובה שלמה. כללו של דבר, דשיקול עונות אינו אלא בר"ה, והכרעת כף הזכיות אינה מועלת אלא עד זמן שיקול העונות ולא אח"כ.

ג

ר"ה ד' י"ז: ויעבור ה' על פניו ויקרא אר"י אלמלא מקרא כתוב א"א לאומרו מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ והראה לו למשה סדר תפלה א"ל כ"ז שישראל חוטאין לפני יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם אר"י ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם.

עיין בתוס', מחלוקת בחשבון הי"ג מדות איך הם:

דעת ר"ת, דב' שמות הראשונים הם ב' מדות, כדאמרינן הכא:

אני ה' קודם שיחטא לרחם עליו ואני מרחם לאחר שיחטא אם ישוב:

ודעת רבנו נסים במגילת סתרים, דשם הראשון אינו מן החשבון, משום דהוא שייך למעלה למלת ויקרא, וה"ק קרא:

ויקרא ה' את הי"ג מדות. כן כתב הרא"ש כאן בטעמו של רבנו ניסים וכן הוא גם באבן-עזרא על התורה בשם הגאון. וכ"ז ניחא לפי דברי הגמ' דידן, דה' הוא שנתעטף כש"ץ וקרא את הי"ג מדות. אך בתרגום ירושלמי על התורה מבואר, שמשה קרא את הי"ג מדות, ולפ"ז ע"כ שגם השם הראשון הוא מכלל הי"ג מדות. אך בתוס' כאן כתבו טעם אחר בדברי רבנו נסים, וזה שפיר יתכן גם לפי התרגום ירושלמי.

אך בעיקר המספר של י"ג מדות, מצאתי במדרש- תהלים מזמור צ"ג פלוגתא בזה, אם הם י"ג מדות או פחות, וז"ל:

א"ר סימון י"ג מדות בהקב"ה שנא' ה' ה' רחום וחנון רב אמר י"א ורבנן אמרי עשר. ע"כ. וטעם פלוגתתם נראה, דרב סבר דנושא עון ופשע וחטאה הם כולם מדה אחת, שכל מיני חטאים הוא נושא, ולפיכך הוי י"א מדות:

ורבנן דסברי דהוו עשר מדות, אפשר דסברי דגם השם הראשון אינו מדה, כדעת רבנו נסים, או כמש"כ בהגה"ה שבתוס', דב' השמות הם מדה אחת כיון דשניהם של רחמים, וע"כ חסר להו ג' מדות, ולפיכך סברי דהוו עשר.

מפתח

חדושי דינים, סברות ומסקנות להלכה

(**מלוקט וערוך** (**ע"פ סגנון הספר**) **ע"י אליעזר זאב דבורץ**.)

ברכת התורה אינה על המצוה של למוד התורה, אלא עיקר חיובא דברכת התורה הוא משום התורה גופא, דתורה צריכה ברכה. ברכת התורה א]

אע"פ שכל הברכות כלן אם אמר חתימתן בלי פתיחתן או פתיחתן בלי חתימתן יצא, מ"מ ברכה שפותחת בפרט ומסיימת בכלל, כגון ברכת "המעביר שנה", שפתיחתה בפרט זה של העברת שנה, וחותמת "גומל חסדים טובים לעמו ישראל", שהיא לכאורה ברכה

כוללת אינו יוצא בה בחתימה בלי פתיחה. דהרי עיקר הברכה היא על הפרט של העברת שנה, וע"כ אם אומר החתימה ביחד עם הפתיחה אז גם החתימה היא על פרט זה של העברת שנה, ו"גומל חסדים" פירושו החסד של העברת שנה. אבל אם אומר החתימה לבדה, אז אין כאן ברכה על הפרט של העברת שנה. ולכן גם לא יצא ידי חובת ברכה זו במה שהזכיר בתפלה "גומל חסדים טובים", ואם לא אמר ברכת "המעביר שנה" קודם התפלה חוזר ואומרה אחר התפלה. ברכות השחר

תפלה בצבור אינה מצוה בפני עצמה ככל המצות המחויבות מדרבנן, אלא שהיא מועילה שתתקבל התפלה. ולפי זה אין מפסיקין באמצע קריאת שמע וברכותיה כדי להתפלל בצבור, כשם שמפסיקין לכל מצוה עוברת, דאין כאן משום כבוד שמים אלא ענין עצמי, דהיינו השתדלות שתתקבל תפלתו. ברכות קריאת שמע א]

אם טעה וחתם בסוף ברכות קריאת שמע של ערבית בשבת "שומר עמו ישראל לעד" או בחול "הפורש סוכת שלום" יצא בדיעבד ואין זה משנה ממטבע הברכה. שם ב]

לישון שינת עראי קודם קריאת שמע ותפלה, לכאורה נראה דמותר. כיון שאין השינה עצמה אסורה, אלא דחיישינן שמא יעבור כל הלילה ולא יעשה מצותו, אין לגזור בזה שמא ירדם ולאוסרו אפילו שינת עראי. אך אפשר דשאני הכא, כיון דהוי דבר השכיח כל לילה אסרו חז"ל אפילו שינת עראי. וכן משמע לישנא ד"אישן קימעא". קריאת שמע ג]

מצוה התלויה בלב, כגון ברכות שעיקר ענינן הוא הודאה, צריכה כונה, ולא סגי באמירה לחוד, דכיון שזה תלוי בלב נמצא שבלי כונה אין כאן אמירת הודאה כלל. ושאני קריאת שמע שעיקר דינה הוא קריאת הפרשה ומעשה הקריאה הוי מעשה גמור כמו כל המצות התלויות במעשה. מצות צריכות כונה

בקריאת המגילה איכא תרתי:

חדא דין קריאה, והיינו מעשה קריאה כקריאת התורה, וגם דין אמירה, משום דין אמירת הודאה והלל. וע"כ הכל מודים בקריאת המגילה דצריך כונה, משום דין אמירה שבה, דאין אמירת הודאה והלל אלא בלב. שם

הא דאמרינן דברגיל לומר תחנונים אחר תפלתו או לא עקר רגליו דלא מיקרי עדיין גמר תפלתו, כל זה לא שייך אלא בתפלה דוקא, שענינה הוא שכינה נגדו, וע"כ אם אומר תחנונים או לא עקר רגליו עדיין עומד הוא לפני השכינה והוי הכל תפלה אריכתא:

אבל לענין ברכה, מכיון שגמר נוסח הברכה, אף שמוסיף אחריה דברים, שוב לא מיקרי עוסק בברכה, ומה שמוסיף אינה ברכה אלא דבר אחר. והיינו טעמא דהיכא דטעה

ולא הזכיר של שבת בברכת המזון וכבר פתח בהטוב והמטיב דחוזר לראש ולא למקום שטעה כבתפלה. תפלה א]

אסור להפסיק באמצע התפלה לצורך התפלה. ולא מיבעיא לשאול הדין, אלא אפילו לעיין בספר ג"כ אסור (דלא כה"חיי אדם" בכלל כ"ה ס"ט). ואין לדמות כלל תפלה לברכה, דנהי לדין ברכה כל שיחה שהיא לצורך הדבר לא הוי הפסק, אבל בתפלה, דבעינן שכינה נגדו, א"כ אם מפסיק בשיחה הרי הוא מפסיק בשכינה נגדו ושוב אינו עומד לפני השכינה והוי כאלו גמר תפלתו, ומה מהני לזה מה שהוא לצורך התפלה. וכן לילך ולעיין בספר, נהי דהליכה לא הוי הפסק, זהו דוקא הליכה שאין בה הפסק בשכינה נגדו, אבל לילך לעיין בספר הרי הוא מסיח דעתו משכינה ושוב אינו עומד לפני השכינה בעת עיונו בספר. שם שם

אם שכח דבר שמחזירין אותו בתפלה, כגון ששכח "יעלה ויבוא" דהדין הוא דקודם שעקר רגליו שחוזר ל"רצה", אין לו להפסיק לקדיש ולקדושה (דלא כפי הנשמע בשם הגדול ממינסק). דנהי שהפסיק בברכות התפלה, במה שגמר אותה, אבל מ"מ בגוף התפלה עדיין לא הפסיק, שהרי עדיין עומד הוא לפני השם, שלא עקר רגליו. שם שם דוקא תפלה שהיא במקום קרבן איכא בה משום בל תוסיף, משום דהוי כמקריב שני תמידין. אבל בתפלת נעילה שלא תקנוה כנגד שום קרבן אלא משום אפושי רחמי בעלמא לא שייך בה בל תוסיף. שם ב]

ברכת העבודה אם התחיל מ"ותחזינה עינינו" ג"כ יצא, כיון שאמר עיקר ענין הברכה וחתימתה. ולפ"ז, אם טעה באחד מימי החול וסבר שהוא ר"ח ואמר "יעלה ויבוא", אפילו לדעת התוס' שצריך לחזור לתחלת הברכה שהפסיק בה, אם לא חזר לתחלת הברכה אלא גמר כל התפלה אין צריך לחזור ולהתפלל, משום דכיון שלא היה צריך לחזור אלא ל"רצה" והוא לא חזר אלא התחיל מ"ותחזינה" נמצא שלא החסיר מהברכה אלא מ"רצה" עד "ותחזינה", וא"כ שפיר יוצא בדיעבד כיון שאמר עיקר ענין הברכה וחתימתה. שם ד]

הא דסגי בחתימה בלי פתיחה, זהו דוקא בברכות, אבל בתפלה, שהיא בקשת צרכיו, אם אמר רק החתימה נמצא שלא אמר רק ברכת הודאה וחיסר התפלה ובקשה של אותה ברכה, וע"כ ודאי דאינו יוצא בזה, ואם טעה בתפלתו בחתימת הברכה ואמר החתימה של ברכה הסמוכה לה, כגון שעומד ב"חונן הדעת" וטעה בחתימתה ואמר "הרוצה בתשובה" ושוב התחיל ברכה אחרת, צריך לחזור ולברך שתי הברכות. תפלה ה]

תשעה מתפללים ואחד ישן או אינו עונה מצטרף לתפלת הצבור (דלא כהגר"א מקאליש שכתב בספרו "יד אליהו" דלתפלת הצבור לא מהני שום צירוף). ודוקא אחד, אבל יותר מאחד לא מצינו, וחילוק גדול יש לחלק בין אחד ליותר מאחד, שם ו]

דוקא ירושת נחלה תליא במיתה, כדכתיב:

"איש כי ימות ובן אין לו וגו'", אבל ירושת מלוכה ושררה לא תליא כלל במיתה, דהא לא כתיב גבה מיתה אלא "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל", והיינו שהבן קם תחת אביו למלוכה, וכן כתיב:

"הכהן המשיח תחתיו מבניו", ולפיכך כל שהאב הזקין ושוב אינו ראוי למלוכה, או שאפילו עדיין ראוי אלא שאינו רוצה להיות עוד מלך, הבן יורשו מחיים וקם תחתיו.

מינוי ש"ץ

לדברי הסוברים דצירוף לא מהני אלא לדברים שבקדושה אבל לא לתפלה, ולפ"ז אם התחילו התפלה בעשרה ויצאו מקצתן, שאע"פ שגומרין כל התפלה שלא בעשרה מ"מ תפלת צבור לא מקרי, וכן בתשעה מתפללין ואחד ישן, - אם התפללו באופנים אלה אין הכהנים נושאים כפיהם, אע"פ שחזרו העשרה או שנתעורר הישן בשעת נשיאת כפים, דנשיאת כפים אינה אלא בשעת עבודת צבור. נשיאת כפים א]

נהי דנשיאת כפים אינה אלא בשעת עבודה ובגבולין דליכא עבודה התפלה היא במקום עבודה וזה מדאורייתא, - נראה דמעיקר הדין לא צריך דוקא ברכת עבודה, אלא איזה תפלה שתהיה הויא עבודה, דהוי עבודה שבלב, ושפיר מתחייב בה בנשיאת כפים. אלא דבתפלה דאית בה ברכת עבודה תקנו חז"ל שלא יעלה אלא דוקא בברכת עבודה, דזהו מקומה של נ"כ, משא"כ בתפלה ובקשה דלית בה ברכת עבודה, כגון "מה אנו מה חיינו", שהיא תפלת נעילת שערים אליבא דשמואל, לא עקרו חז"ל את נ"כ ממנה, ושפיר חייבין בנשיאת כפים, כיון דהוי עבודה שבלב, שם ב]

הא דקיימ"ל דש"ץ חוזר התפלה אם טעה, זהו דוקא אם טעה או חיסר בגוף התפלה, משא"כ לענין ברכת כהנים, דלא הוי כלל חלק מהתפלה אלא הוא ענין בפ"ע, אלא שחכמים קבעוה לאומרה בתפלת הודאה. וע"כ לא שייך בזה כלל לומר דאם טעה בה הש"ץ דיהא צריך לחזור התפלה. שם ג]

כהן העומד בתפלתו בשומע תפלה והגיע הש"ץ לנשיאת כפים, נראה דלכ"ע (היינו אפילו לחולקים על הרדב"ז דס"ל דעולה לדוכן כשהוא באמצע התפלה בכל מקום) מותר לעלות לדוכן ולישא כפיו, ואין זה הפסק, דהא בשומע תפלה מותר להוסיף בקשות ולשאול כל צרכיו, בין צרכי יחיד בין צרכי רבים, וברכת כהנים נמי הוי בקשה, שהרי

מתפללין שיברך הש"י את ישראל. ומה שעולה לדוכן לא חשיב הפסק, כמש"כ רבנו יונה דהליכה באמצע התפלה לא הוי הפסק. שם ד]
נהי דכל הדברים שנאמרו בנשיאת כפים הם מעכבים, היינו דוקא דברים שהם תנאים בגוף הנשיאת כפים, כגון עמידה, לשון הקודש, נשיאת כפים:
אבל קול רם אינו תנאי בגוף הדיבור, אלא דבעינן שיהיו כל הקהל שומעים, ואין זה אלא מצוה לכתחילה, אבל אינו מעכב בדיעבד. שם ה]
הלאו דבל תגרע אינו עובר עליו על התחלת המצוה, אלא על הגרעון דלאח"כ, וע"כ מותר להתחיל במצוה אף שיבא אח"כ לידי בל תגרע, כיון דבהתחלת המצוה אכתי ליתא לבל תגרע ולאחר שהתחיל במצוה הרי שוב הוי אנוס על הגרעון. ולפ"ז נראה דשרי להתחיל בברכת כהנים בין השמשות, ואם אח"כ לא יוכל לגמור אז יש לו דין אנוס ע"ז ופטור מבל תגרע. שם ו]
מחניך קדוש היינו איסור, שהתורה אסרה לומר דברי קדושה במקום המטונף, ולא שייך בזה עשה דרבים דוחה עשה דיחיד, שיהא מותר לקרות ק"ש במקום מטונף היכא דהוא אנוס, דזהו מה שאסרה התורה. מחניך קדוש א]
הא דמותר לומר דברי תורה בבית המרחץ ובביה"כ לאפרושי מאיסורא אפילו בלשון הוראה, אין זה משום דלאפרושי מאיסורא לא מיקרי לימוד התורה, אלא דככה קבלו חז"ל דמשום אפרושי מאיסורא הותר האיסור דמחניך קדוש. ונמצא לפ"ז אי ספק לו אם חבירו יעשה איסור, אסור להורות לו, דהוי ספיקא דאורייתא ולחומרא. שם ב]
אף דס"ל להגר"א דמעשה המצות לא מיקרי לימוד, מטעם דאינו מכוון ללימוד, אין זה אלא לענין ברכות התורה, דלא מיקרי לימוד התורה כיון שאינו מכווין ללימוד, אבל לענין מחניך קדוש נראה דגם הגר"א מודה דאסור לקיים מצות במקום שאינו נקי, כיון שיש כאן במציאות הרהור ד"ת וקדושה. שם ג]
מי שלא התחיל עדיין ללמוד חוץ מבית הכנסת ומפני הגשמים רוצה ליכנס לביהכ"נ ע"מ ללמוד ודאי דמותר, אף שיכול ליכנס לבית של חול, כיון דכניסתו לביהכ"נ לא מוכחא כלל דמשום גשמים הוא, אלא מפני הלימוד שרוצה ללמוד שם הוא שנכנס. משא"כ כשכבר עסקו בתורה חוץ לביהכ"נ, לא מהני מה שילמדו גם אח"כ בהכנסם לביהכ"נ, דמוכחא מילתא דמשום גשמים הוא שנכנסו לביהכ"נ. קדושת בית הכנסת מדברי הראב"ד משמע דבטלית של תכלת התכלת הוא דמקרי מין כנף, אך מ"מ אין להקדימו ללבן, דגזרת הכתוב "על ציצית הכנף פתיל תכלת", כלומר שיהא התכלת אחרון בו. ולפ"ז, למ"ד דהתכלת והלבן מעכבין זא"ז, דכתיב הכנף מין כנף וכתיב פתיל

תכלת ואמר רחמנא וראיתם אותו עד דאיכא תרווייהו, - בטלית של תכלת אם הטיל בה רק תכלת לחודא שפיר יוצא בזה, משום דבהתכלת מתקיים בו תרווייהו:
"פתיל תכלת" וגם הוי "מין כנף". ציצית ד]
נראה דהרמב"ם מחלק בין הטיל ציצית לב' כנפים ואח"כ חתכן באמצע לבין הטיל ציצית לכנף א' קודם שפסק ראשי החוטין. דדוקא בהטיל לב' כנפים פסולה, דכבר יש כאן ציצית גמורה, אלא שעשויה בפסול, דקודם שפסקן ב' הציציות חשובות אחת ומוטלת על ב' כנפים, ולכך כשפסקן אח"כ לא שייך בזה פסיקתן זו היא עשייתן, דכבר היה ציצית מעיקרא, משא"כ בתלה בכנף א' ולא פסק ראשי החוטין, דכל זמן שלא פסק ראשי החוטין אין כאן עדיין ציצית כלל, ובפסיקתן דלאח"כ הוא דנעשים ציצית, בזה שפיר אמרינן דפסיקתן זו היא עשייתן, וכולהו מודו בזה. שם ז]
מי שגזל חוטי ציצית מחבירו ולאחר שהטילם בבגד שילם לו עבורם, הדבר פשוט דלא שייך כאן תיגלי מילתא למפרע, כיון שבעת העשייה היו פסולים הוי ליה תעשה ולא מן העשוי. אך נראה, דאם גזל טלית של חבירו והטיל בה ציצית ואח"כ חזר ולקחה ממנו, דבזה שפיר הציצית כשרים ולא מיקרי תעשה ולא מן העשוי. ומשום מצוה הבאה בעבירה נמי לא הוי עשייה בפסול, משום דאינו פסול בגופה אלא בקיום המצוה. שם י]
מי שהיה לבוש טלית מצויצת ופשט הטלית ונתנה לחבירו לזמן מועט רק לקיים המצוה ותיכף להחזירה והיה דעתו תיכף לחזור וללובשה, שלא הסיח דעתו ממנה, מסתברא לדינא דצריך לברך עליו שנית. דהכא בעת שהקנה הטלית עם הציצית לחבירו הרי באותו הזמן שוב אין הבעלים יכול לקיים בה המצוה עד לאחר שיחזירה לו, וא"כ הרי בזמן שהקנה הציצית לחבירו הרי יש כאן הפסק בהמצוה וצריך לברך. שם יא] נראה שהכלבו סובר דמלא קשר גודל היינו קשר השני של גודל, דהיינו כאורך אצבע הגודל, והיינו בתוך ג' אצבעות דקאמר ר"פ, ואידי ואידי חד שיעורא הוא, אלא דר"פ אמר שלא להרחיק יותר מזה השיעור ור"י קאמר שלא יקריב יותר מזה השיעור, וזהו הצריכותא שבגמ'. ולפ"ז נמצא דהנקב צריך להיות מכוון על המקום של ג' אצבעות משפת הבגד לא פחות ולא יותר. שם יב]
מה שאין כותבין שלשה בלי שרטוט הוא משום דאסור לכתוב פסוקים של כתבי הקודש בלי התנאים והדינים של כתבי הקודש. וע"כ זה שייך דוקא על כתיבה בעלמא, לכתוב פסוקים על ניירות ואגרות, שאין להם שום דין כתיבה מיוחדת ואינם רק פסוקים של כתבי הקודש, ולפיכך אסורים לכתוב בלי התנאים של כתבי הקודש, משום דהכתיבה שלהם היא כתיבה של כתבי הקודש, משא"כ בתפילין, שהדין כתיבה שלהם אינו דין

כתיבה של כתבי הקודש, אלא יש להם דין כתיבה בפ"ע, והיינו דין כתיבה של תפילין, ונמצא שההכשר שלהם הוא עם דיני כתיבת תפילין ולא צריך בהם התנאים של כתבי הקודש, ובדין כתיבת תפילין הרי לא נאמר בה דינא דשרטוט (בשם הגאב"ד דבריסק). תפילין א]

נראה, דאם כתבו ס"ת תפילין ומזוזה לשמה ואח"כ אירע שהעבירו עליהם קולמוס שלא לשמה, דשוב יעבירו עליהם עוד הפעם בקולמוס לשמה ויתכשר ממנ"פ, דאי כתב העליון הוי כתב הרי הכתב השלישי היה לשמה, ואי כתב עליון אינו כתב אז נחשב הכתב התחתון כתב ולא הוי כנמחק. אך כל זה בדיו ע"ג דיו, אבל בסיקרא ע"ג דיו, אף אי כתב עליון אינו כתב, מ"מ ודאי דהכתב התחתון לא הוי כתב, מטעם שהסיקרא מכסה אותו והוי כנמחק, וע"כ לא מהני בזה להעביר עוד דיו ע"ג הסיקרא ויתכשר ממנ"פ כנ"ל, דאין כאן ממנ"פ, דהכתב התחתון ודאי הוי כנמחק. שם ב]

צריך להזהר מאד בעת שמתקנים אותיות נפסקים בס"ת, שיעשו התיקון לשמה ע"י דבור דוקא. דאי יעשו הלשמה רק ע"י מחשבה גרידא, אז יפסל אפי' בדיעבד, דהוי ספיקא דדינא. אך נראה, דאם אירע כן, שיעבירו עליהם עוד הפעם הקולמוס לשמה בדבור. ואף דזה גופא הוי נמי ספיקא דדינא אם מהני העברת קולמוס לשמה, אך כאן, דבלא"ה איכא ספיקא אולי סגי בלשמה ע"י מחשבה גרידא וכשר ע"י הכתב הראשון, א"כ השתא ע"י העברת קולמוס הוי ספק ספיקא וכשר. שם שם הא דחששו לפלוגתא דרש"י ור"ת ומחמירים להניח ב' זוגות תפילין ולא חששו נמי לפלוגתא דהרמב"ם והראב"ד, אם הסדר הוא מימין הקורא בו או מימין המניח, שמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל שאמר, דהרי הא דמניחים המעברתא לצד מעלה והקציצה לצד מטה אינו אלא מנהג, ומדינא גם אם מניחין להיפך, המעברתא לצד מטה והקציצה למעלה, ג"כ יוצאין, ואף דאז סדר הפרשיות הוא מהופך לא איכפת לן בזה. ונמצא דלעכובא אין ביניהם פלוגתא כלל. שם ג]

לענין ריבוע של תפילין, אם התיתורא והבית כל אחד בפ"ע מרובעים בתכלית הדקדוק, אלא שהבית אינו עומד בשוה על התיתורא ריבוע נגד ריבוע, אלא עומד עקום קצת, ונמצא שריבוע הבית אינו נגד ריבוע התיתורא לא מצאתי מן הש"ס והפוסקים שום גילוי לדין זה לפוסלם, כיון שכל אחד מרובע בתכלית הדקדוק. והגאון בעל "חזון איש" אמר לי, דאם נבוא להכשיר בזה אז אין ליתן שיעור לזה ונצטרך לומר שאפי' אם הוא עומד עקום לגמרי זויות ריבוע הבית נגד אמצע התיתורא ג"כ כשר, וזה ודאי דאין להכשיר,

כיון שהיא צורה אחרת לגמרי מכפי צורת התפילין המקובלת אצלנו. וע"כ אין להכשיר גם בעקום קצת, ובעינן ריבוע נגד ריבוע דוקא בדקדוק. שם ד]

נראה, דאין כונת הרא"ש דדוקא שחוק וקלות ראש אסור (בתפילין). אלא עיקר הדין היסח הדעת הוא שצריך לעמוד במצב של יראה, ואם עומד בקלות ראש אין כאן מצב של יראה, וכן נמי אם אין דעתו מיושבת עליו, והמצטער ג"כ אינו עומד במצב של יראה, כי מחמת צערו וטרדתו לבבו פונה מיראת שמים. אבל כל שעומד במצב של יראה סגי בזה ולא צריך שיהא דעתו עליהם ממש, וע"כ אם מתנמנם שפיר מקרי עומד במצב של יראה, שאז שוכח הבלי העולם, ואין זה היסח הדעת. שם ה]

לפי דעת הרמב"ם דהא דלילה לאו זמן תפילין היינו דוקא לענין הנחה בתחילה, לענין שבתות ויו"ט נמי אם ממעטינן להו מקרא ד"ימים ימימה" יהיה בהו הדין כמו לענין לילה, דדוקא לענין להניחן בתחילה אינן זמן תפילין אבל אם היו עליו מבערב שבת ויו"ט שפיר הוו זמן תפילין לענין זה שלא לחלצן:

אבל אם ממעטינן להו מקרא ד"והיה לאות", יצאו שבתות ויו"ט שהן עצמן אות, אז המיעוט הוא לגמרי, דאינן זמן תפילין כלל, כיון דלא שייך בהן ענינא דתפילין, שהשבתות ויו"ט הן עצמן אות. וזהו שדקדק הרמב"ם בלשונו, שכתב גבי לילה זמן "הנחת" תפילין ביום ולא בלילה, דוקא מעשה הנחה, וגבי שבתות ויו"ט כתב שבתות ויו"ט אינן זמן תפילין, ולא כתב "הנחת" תפילין, משום דלגמרי אינן זמן תפילין. שם ו]

שמעתי מכ' מו"ר הגאב"ד דבריסק, שדקדק מלשון הרמב"ם, שיש הפרש בין דין סתומה של מזוזה לדין סתומה של פרשת והי' אם שמוע שבתפילין. שבתפילין הדין הוא על הפרשיות, שג' פרשיות הראשונות צריכות להיות פתוחות והפרשה האחרונה צריכה להיות סתומה:

אבל במזוזה אין הדין על הפרשיות, אלא על הריוח שבין הפרשיות, שצריך להיות ריוח ביניהן כשיעור פרשה סתומה. מזוזה א]

בפתח שבין חדר קטן שאין בו ד' על ד' לבין חדר גדול, שחייב במזוזה מחמת החדר הגדול (כדעת הגרעק"א), הדבר ברור שצריך לקבוע את המזוזה בימין הכניסה מהפנימי לחיצון. שזהו דין תורה דאותו מקום המתחייב במזוזה חייבין לקבוע בימין כניסתו דרך ביאתך לתוכו. שם ה]

נראה, בגזוזטראות הסתומות שלפני הבתים, שאין להם כניסה ויציאה אלא דרך הבתים, שצריך לקבוע המזוזה מימין הכניסה מהבתים לגזוזטראות, אף שאין להם ד' אמות. משום דגזוזטראות כיון שאינן עשויות לדירה אלא לשמוש הבתים, שפיר מתחייבים

אפי' כשאין להם ד"א, כיון דחזו למילתייהו, וע"כ שפיר הן חייבות במזוזה ודינן כחדר פנימי. שם שם
כשמסירים המזוזה לבדוק, דבזמן הבדיקה הרי הוא מבטל מצות עשה של מזוזה, צ"ל דחכמים לא הטריחו כולי האי לחזור ולקבוע מזוזה אחרת, ולא הצריכו אלא בדיקה, ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה ולבטל עשה בכה"ג לשעה מועטת. שם יא]
גובה המעקה עשרה אינו משום דין שיעור, אלא אומד בשיעור שמירה מנפילה, וע"כ לא בעינן בזה טפחים שוחקות אלא סתמן הם טפחים מצומצמות, והיינו מדה מדוקדקת עשרה טפחים, דכך הוא האומד. מעקה
צריך להזהר, כשבונים עליות שיעשו החלונות גבוהות מרצפת העליה עשרה טפחים. דאם יהיו נמוכות מעשרה טפחים נמצא בשעה שפותחין החלונות נשאר אותו מקום העליה בלי מעקה ועוברין בלאו ועשה דמעקה. דעליה לא גרע מגג לענין חיוב מעקה. ועוד, דאפי' בשעה שהחלונות סגורות ג"כ לא מהני לענין מעקה, דהרי כתב הרמב"ם בפי"א משמירת נפש ה"ג שצריך להיות המחיצה חזקה כדי שישען אדם עליה ולא תפול, וא"כ מחיצת זכוכית של החלונות ודאי לא מהני. שם
מה שהמלך מחויב בכתיבת ס"ת מטעם הדיוט, צ"ל דיוצא יד"ח בהס"ת שכתב משום מלך, דבס"ת אחת שכותב יוצא ידי שני החיובים מלך והדיוט. מצות כתיבת ס"ת ב]
המלך אינו מחויב במצוה זו של כתיבת ס"ת אלא א"כ כבר נמסרה לו הנהגת המלוכה, מעת שישב על כסא מלכותו אז מחויב במצוה, כדי לקרות תמיד בס"ת, לבלתי רום לבבו מאחיו, שלא יקלקל בעניני המלוכה:
אבל אם עדיין לא נמסרה לו הנהגת המלוכה, אף שכבר נמשח למלך ויש לו דין מלך, כגון דוד, שהיה לו דין מלך מעת שנמשח למלכות ע"י שמואל, אבל הנהגת המלוכה לא היתה עדיין בידו, שהרי שאול המלך הי' עדיין קיים, אינו חייב עדיין במצוה זו. וכן דין מורד במלכות וכל שיש רשות למלך להרגן ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה, זה נמי תליא בהנהגת המלוכה אבל לא בדין מלך גרידא. שם ה']
נראה, דלענין טווית ציצית לשמה, אם אירע שטווה לשם ציצית אך הי' בדעתו שלא לעשות מהם ציצית, שבודאי לא מהני. משום דבציצית הרי בעינן לשמה, לשם עצם שם הציצית. ספר תורה א]
שתי תיבות שנכתבו קרובות זו לזו עד שנראה כתיבה אחת, מהני בזה לגרר עובי האותיות שביניהן כדי שיפרדו ויהיו נראות כשתי תיבות, שלא כ"גליון מהרש"א" בשם

"דבר שמואל אבוהב". דדינים הנאמרים בכתיבה, כגון דינא דכסדרן, אינם שייכים אלא לגוף האותיות, אבל לא לענין צירופי תיבות, וכמו כן אף לענין דינא דוכתב ולא וחקק אינו אלא בגוף האותיות אבל לענין צירופי תיבות לא איכפת לן אף אי הם ע"י חק תוכות. שם ב]

אפשר, דכיון דטעמא דכשר לכתוב ס"ת יונית הוא משום יפיפותו של יפת ("הוא לשון יון לשונו יפה מכל בני יפת" - רש"י), ועכשו כיון שנשקע לשון יוני מן העולם ונשתבש ואבד, הרי הוא פסול השתא ע"פ דין לכתוב בו, דכיון שנשתבש שוב אין לשונו יפה ואין כאן יפיותו של יפת והתורה לא התירה לכתוב אלא דוקא יפיותו של יפת, וע"כ אפי' בדיעבד אם כתבו בו ספרים אינם מטמאים הידים (ומה"ט פסק הרמב"ם דאינו מטמא הידים עד שיהיו כתובים אשורית). שם ג]

בדין איסור מחיקת השם, כיון דאיסורו הוי אפי' כשאינו כתוב בס"ת, ואפי' כשכתוב ע"ג ידות הכלים וכרעי המטה נמי יש בו משום מחיקת השם, א"כ הדבר ברור דגם כשכתוב בס"ת איסורו אינו נידון כלל עם דיני הכשר ס"ת. איסור מחיקת השם א]

מה שכתב בן הגאון בעל "נודע ביהודה" להתיר לצפות השם בזהב ע"ג סיקרא, משום דמחיקת השם אינו אסור אלא דרך השחתה, תמוה מאד, דזה נגד הראשונים. וע"כ נראה שאין לסמוך על הוראה זו נגד הראשונים והפוסקים. שם שם]

סופר שטעה בכתיבת שם הויה במזוזה וכתב יהיה במקום הויה, היינו שבמקום ו' כתב י', שא"י לתקן לעשות מהיו"ד ו' עד שימחוק ה' אחרונה, משום שלא כסדרן, אם מותר למוחקו, - הדבר ברור דדין שמוה"ק אינו תלוי כלל בצרופי תיבות, אלא בחבור האותיות גרידא. וא"כ בנ"ד הדבר ברור דאסור למחוק, כיון דכתבו לשם קדושת אזכרה נעשו ב' שמות של י"ק בתיבה אחת. שם ג]

מוכח, דבאיסור מחיקת השם לא בעינן כלל כונה לשם אותו שם, אלא אפי' אם כתבו לשם כונת שם אחר ג"כ נתקדש השם, כיון דכתבו לשם קדושת אזכרה. וע"כ, בכותב י"ק משם הויה, נהי דלא כיון אלא לשם הויה, מ"מ שפיר נתקדש ונעשה שם בפ"ע. וכל זה הוא לענין כתיבה, הוא דשייך לומר דנעשה שם מעצמו אף שלא כיון עליו, משא"כ לענין הוגה בפה תלוי לפי כונתו. שם שם

מהתוס' מבואר, דאיסורא דהוגה ה' באותיותיו הוא אפי' בלי קריאתו בנקודותיו, אלא בהזכרת האותיות גרידא. וזה דלא כה"חיי אדם", שכתב בסוף כלל ה', דהוגה השם היינו שקורא השם בנקודותיו דוקא כמו שהוא נקוד. שם שם

הנה, בדין הנ"ל, בכותב י"ק מהויה דאינו נמחק, נראה לכאורה, דאם כתב גם את הוו, דהו' שפיר נמחק, כיון דאינו שם במקום אחר. אך אפשר דאסור למוחקו מטעם נטפל, אף שעתה אין לו שום פירוש ושייכות להשם מ"מ הרי הוא משמש להשם שנוכל לגמור על ידו את שם העצם, ואולי דגם זה מקרי נטפל. שם שם

נראה, דשם שלא נכתב מקצתו בכונה לא מהני מה שיקדש את השם בסוף מטעם שקידושו וגמרו באין כאחד, דזה לא שייך אלא אם נימא דדין האזכרה תלוי בצירוף התיבה, דלענין צירוף התיבה הוא דנגמר בסוף, משא"כ לפי הנתבאר דאינו תלוי בצירוף התיבה אלא בכתיבת האותיות גרידא, ובאותיות הרי כל אות ואות גמרו נעשה בפ"ע ולא מהני גמר האות האחרון לגמר האות הראשון, וע"כ צריך כונה בכל אות ואות. שם שם לא מצינו בשום מקום שלאוין שבתורה נדחו מפני דרכי שלום. דדוקא לשנות התירו ולא איסורים אחרים. ואין ללמוד כלל מסוטה. דדוקא משום מצות השקאת הסוטה התירה התורה מחיקת השם, אבל באופנים אחרים, אפי' לעשות שלום בין איש לאשתו שלא על סדר השקאת הסוטה, ודאי דאסור בזה מחיקת השם, דאין לנו אלא מה שצותה התורה והתירה להדיא. שם ד]

מה דלמד אחיתופל ק"ו מסוטה להתיר מחיקת השם כדי לעשות שלום לכל העולם (למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא), אין זה ק"ו גמור, ועיקר הטעם משום דשם היה מצות פקוח נפשות דכל העולם. שם שם

אחד שטעה בכתיבת שם אלקיך ובמקום כ' פשוטה כתב כ' כפופה מפני שנדמה לו שצריך לכתוב אלקיכם, אם מותר למחוק הכ'. באותיות הכפולות מנצפ"ך, אם שינה וכתב בסוף התיבה פתוחין וכפופין, לא מקרי כתיבה תמה, אבל מ"מ שפיר מקרי כתיבת תיבה, וא"כ לענין איסור מחיקת השם שפיר הוי נטפל מלאחריו וקדשו השם ואסור למוחקו. שם ה]

שמעתי ממו"ר הגאב"ד דבריסק, דהא דצריך לקום לפני רבו מובהק מלא עיניו, אינו מדין כיבוד, משום דחוץ לד' אמות אינו ניכר שעומד מפניו ואין כאן כיבוד, אלא הוא משום דין מורא רבו שאיכא ברבו מובהק, דתיכף משיראה את רבו צריך לירא ממנו ולקום מחמת יראה. כבוד ספר תורה

נראה, דלבד מצות כיבוד איכא נמי בס"ת מצות מורא, להיות במורא לפני הס"ת, כמו ברבו מובהק. וזה נלמד נמי מהאי ק"ו ומפני לומדיה עומדין מפניה לא כל שכן). וא"כ גם בס"ת הא דצריך לקום מלפניה מלא עיניו ג"כ הוא משום מצות מורא. שם

נראה, הא דאסור לטלטל ס"ת אלא צריך לילך אל הס"ת, נמי הוא משום מצות כיבוד. וכן נראה, דכל מיני שימוש שעושין לס"ת, כגון הגבהה וגלילה והוצאה מן הארון והכנסה לארון, הכל נכלל במצות עשה של כיבוד, דאיזה כיבוד מלביש ומכסה מכניס ומוציא, כמו בכיבוד רבו, דכל מלאכות שהעבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו. וכן נראה, דאם יקראו אותו לעלות לס"ת לקרות ואינו עולה עובר במצות עשה של כיבוד. שם

אם קראו לת"ח לעלות לתורה וקראו אותו בשמו בלי שום תואר של כבוד הראוי לו, דזה הוי ביזוי ת"ח ואפקרותא וחייבין ע"ז נידוי, וחייבין ע"ז למחות, דת"ח אסור למחול על בזיונו ברבים, אם מותר לו למחות בזה שלא לעלות לס"ת לקרות - אפשר, דכיון דגם הת"ח חייב בכבוד הס"ת, א"כ גם באופן זה מחויב לעלות לתורה, והמחאה על בזיונו יעשה ע"י אמירת תוכחה להמבזה אותו. וכן מסתברא. שם

הא דאיתא בסוטה ד' ל"ט: כיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפי' בדבר הלכה, אינו משום כבוד הס"ת, אלא משום כבוד המצוה של קריאה, והוי איסור בפ"ע הנלמד מקרא דנחמיה. וע"כ שפיר שייך למילף גם לענין קריאת המפטיר (כמ"ש רבנו ירוחם), דמשום כבוד המצוה של קריאה אסור לספר. שם

הא דלא יחזיר אחוריו לס"ת, נראה, דאם הוא עוסק בכבוד ס"ת אחרת אז מותר לו לחזור אחוריו לס"ת הראשונה, כגון בשבת שמוציאין ב' ס"ת לקריאה באחת קוראין והס"ת הב' מחזיקין על הבימה אחורי הקוראין, אין זה בזיון להס"ת כיון שעוסק בכבוד ס"ת אחרת. וכן כשקוראין מפטיר בנביא אף שאין כאן כבוד ס"ת אחרת, מ"מ נראה דמותר לחזור אחוריו לס"ת בשעת קריאת המפטיר, כיון דהמצוה היא לכתחילה שיהי' פני הקורא והמפטיר נגד המזרח כנהוג, וא"כ הרי הוא עסוק במצוה שהיא חובת צבור, ויש בזה משום כבוד הצבור שהוא דוחה כבוד הס"ת. אך בשעה שהש"ץ אומר דברים אחרים כגון "יקום פורקן" "אב הרחמים" ו"אשרי" וכיו"ב, אז ודאי שאסור לחזור אחוריו לס"ת שמחזיקין שם על הבימה, רק צריך לעמוד מן הצד, וכן ראיתי מדקדקים עושים. ויישר כחם של הספרדים בזה שעושים פתחי בימותיהם לצד מערב, ונמצא שהספסל של הבימה לעולם עומד מן הצד ושם מחזיקין הס"ת, ואין כאן שום מכשול. שם

בב"י סי' קל"ה הביא בשם המהרי"ק, דבמקום שנוגע לכבוד הצבור להעמיד מנהגם לא משגיחין על כבוד הכהן. וכתב הב"י, משום דכבוד הצבור יותר חמור מכבוד הכהונה וכהן נדחה מפני כבודם. ולכאורה צ"ע, הא כבוד הכהן הוי מצות עשה גמורה, וקדשתו, ועל כבוד הצבור לא מצינו עשה מפורשת ע"ז, ולמה דוחים עשה גמורה מפני כבודם. ונראה, דכיון דכל בי עשרה שכינתא שריא, נמצא שכבודם הוי כבוד השכינה וכבוד

ה', וע"כ נדחה כבוד הכהונה מפני כבוד הצבור דהוי כבוד שמים. וכעין זה איתא נמי בירושלמי:

בא וראה כמה גדול כחן של עושי מצוה שמפני זקן אין עומדין ומפני עושי מצות עומדין. הרי דאף דעמידה מפני זקן הוי עשה מפורשת ועמידה מפני עושי מצוה לא מצינו ע"ז שום עשה, אעפ"כ בעלי אומניות אין עומדין מפני זקן ועומדין מפני עושי מצוה בשעתה. וע"כ היינו מטעם כבוד ה' הוא דעומדין, דבשעה שעוסקין במצוה יש בזה כבוד ה' ומחויבין לעמוד לתת גודל לשמו. קדושת כהן ולוי א]

נראה, דהא דלוי קודם לישראל לענין צדקה, לאו משום כבוד וקדושת לויה הוא, אלא דזהו דין מיוחד בצדקה, דאנו מצווים להחיותו יותר מישראל, כדכתיב בפ' ראה:

השמר לך פן תעזוב את הלוי כל ימיך על אדמתך. ואף שרש"י פירש שם דדוקא על אדמתך אבל בגולה אינך מוזהר עליו יותר מעניי ישראל, וכן הוא בספרי שם, נראה דזהו מדאורייתא, אבל מדרבנן מוזהרים עליו בכל מקום אפי' בזמה"ז. וזהו דתנן בסוף הוריות דלוי קודם לישראל, סתמא משמע אפי' בזמה"ז. שם ב]

נראה, שאם הפסיק בדברי תורה בין הברכה לקריאת התורה, שאין לחזור ולברך. דהא לשיטת הרא"ש וסיעתו דברכות הקריאה הוויין ברכות התורה, ודאי דהפסק בד"ת לא הוי הפסק, וספק ברכות להקל. קריאת התורה א]

אם בירך לאחר הקריאה אשר בחר בנו, נהי דהפתיחה לא היתה כדין, מ"מ הרי החתימה היתה כדין, ושפיר יוצא ידי הקריאה. שם ב]

הדבר ברור, דאם טעו וקראו בשבת הסדר של שבת שעברה, שכבר קראו אותה, אין יוצאין ידי הקריאה כלל, שהרי צריך לקרותה דרך השלמה על הסדר, והיינו פרשה חדשה שעדיין לא קראו אותה. וכן לענין יחיד, אם יצא באמצע הקריאה ולא שמע כולה, אם שמע כ"א פסוקים כבר יצא ידי שיעור קריאה, אלא שצריך להשלים מה שהחסיר מלשמוע, כדין דילג פסוק אחד, וצריך לילך למנין אחר ולשמוע מה שהחסיר. אך עדיין יש להסתפק בזה, דאולי לא יצא ידי קריאה כלל, אף ששמע שיעור קריאה כ"א פסוקים, דהרי לא שמע אותם משבעה קרואים דוקא. שם ג]

הא דבשבת במנחה מקדימין קריאת התורה לפני התפלה, נראה, משום דקריאת התורה הוי יותר מקודש מתפלה, ותדיר ומקודש הוי בעיא דלא איפשטא איזה קודם, ואיזה שירצה יקדים, וע"כ במנחה ראו להקדים הקריאה קודם התפלה, משום דמצוה להסמיך התפלה להשקיעה. אבל בשחרית הקדימו תפלת שחרית קודם הקריאה נמי מה"ט, כדי

להתפלל עם הנץ החמה, וגם משום דתפלה זמנה קבוע עד ד' שעות לכתחילה, וע"כ ראוי להקדימה. שם ד]

לגבי תפלת מוסף הקריאה קודמת ע"פ דין, דהוי תדיר ומקודש יותר מתפלת מוסף. אך נראה, דביום שמחת תורה, במקומות שנוהגים שעושים קידוש לפני ההקפות ושותים ומשתכרים ומתבלבלים הרבה עד שקרוב הדבר שלא יוכלו לכוין בתפלה אפי' בברכה ראשונה ולא יצאו ידי תפלה, שמותר להקדים תפלת מוסף ולקרוא התורה אח"כ. דבכה"ג, אם יקדימו התדיר תתבטל המצוה השני' לגמרי ואם יקדימו השאינו תדיר יקיים שניהם, בזה לא אמרינן תדיר קודם. וכן נראה, דבשבת במנחה, אם הוא סמוך לערב ואין שהות כדי לקרות התורה ולהתפלל, דיקרא בתורה ולא יתפלל, מה"ט, משום דתפלה יש לה תשלומין. אך עדיין צ"ע בזה, דקריאה זו כיון דאינה אלא משום יושבי קרנות אינה כל כך חובה, א"כ אפשר דנדחית לגמרי מפני תפלת המנחה דהוי חובה גמורה. שם שם]

קריאת המנחה של יוה"כ, אם חיובה מחמת קדושת יוה"כ, כמו במנחה בשבת, וע"כ גם אינו מתענה (חולה מסוכן) יכול לעלות לתורה, או דחיובה אינה אלא משום התענית, וא"כ אינו מתענה אינו יכול לעלות לתורה - מחלוקת מפורשת של ראשונים בזה, והגר"א בביאורו סי' תרכ"ב הכריע כדעת רבינו שמואל בר ברוך, דהוא משום התענית. ולפ"ז נמצא לדינא, דאין לקרות לתורה מי שאינו מתענה. שם ה]

מדהקשו התוס' איך מותר להפסיק ולחלק פסוק אנא ד' הושיעה לשנים ויותר היה להם להקשות איך מותר להזכיר השם כשאומרים חצי פסוק, אין ראיה דמותר (כפי שהסיק ה"חכמת אדם"). דשאני התם, דהרי תיכף חזרו ואמרו גם החצי פסוק הב':

אנא ד' הצליחה, ואין כאן הזכרת השם של חצי פיסוק, ולא היה כאן אלא הפסק שהייה באמצע אמירת הפסוק, ולא מקרי הפסק לענין הזכרת השם, אבל לענין הפסק הפסוקים שפיר הקשו התוס'. דודאי לענין זה הוי השהייה הפסק ועושה את הפסוק לשנים, דהרי עצם הפסק הפסוקים דפסקינהו משה היינו שהייה קצת בין פסוק לפסוק. שם ו]

נראה בכונת רש"י, דודאי בפוחח אין בו משום ולא יראה בך ערות דבר ממש, דהרי ערותו מכוסה, אלא סובר רש"י דלומר דברי קדושה בצבור גם בפוחח נחשב כערוה, דהוי גנאי להדברי קדושה לאומרם בצבור כשהוא פוחח, ואיכא ביה משום ולא יראה בך ערות דבר. אלא דזה דוקא לענין לקרות בתורה ולעבור לפני התיבה דאיכא בזה גנאי, אבל לפרוס על שמע ולתרגם ליכא כל כך גנאי ומותר. וזהו הוא דבעי בקטן פוחח מהו שיקרא בתורה כיון דאינו מוזהר על לא יראה בך ערות דבר. שם ז]

דעת הרמב"ם משמע דסובר דפרשת זכור לא הוי דאורייתא, ומשמע דדעתו דפרשת זכור עם שאר הד' פרשיות אפי' מצוה בפ"ע דרבנן אינה, ואינו אלא סדר הקריאה בהמצוה של קריאת התורה, שסדרו לקרוא הד' פרשיות בחודש אדר. ונפ"מ בזה, שאין צריך לכוין לצאת ולהוציא בקריאת הד' פרשיות. פרשת זכור

נראה, דבקריאת המגילה של יום גם נשים חייבות בקריאה ולא סגי בשמיעה, משום דין הלל שבמגילה, ולפ"ז בקריאת המגילה של יום צריך הקורא לכווין להוציא גם הנשים, משום דין הלל. וכן נראה, דאליבא דר' אסי, דאמר לקמן דמגילה בזמנה אין קורין אותה אלא בעשרה, ואם אין עשרה פטור מקריאתה, - דזה דוקא בלילה, אבל ביום אפי' ביחידות חייב בקריאתה משום דין הלל. קריאת המגילה ג]

אם תיכף לאחר הברכה התחיל לקרוא המגילה למפרע, נראה דאין לחזור ולברך. נהי דלא יצא מ"מ הא הוי שיחה מענין קריאת המגילה ולא הוי הפסק, וספק ברכות להקל. שם ו] היכא שקורא את המגילה מי שכבר יצא כדי להוציא אחרים, נראה שיותר טוב שהקורא יברך ולא השומעים [שלא כסברת המג"א]. דדעת רוב הראשונים דאי אפשר לברך על קריאת האחר, משום דהברכה היא על הקריאה ושומע כעונה לא נחשב כקורא בפיו ממש שיוכל לברך. שם ז]

אף דק"ו הוי דאורייתא, מ"מ לא הוי בשביל זה קריאת המגילה (דאתיא בק"ו מה מעבדות לחירות אמרינן שירה וכו') מדאורייתא. משום דגם מעבדות לחירות שאמרו שירה על הים ג"כ לא היו חייבין מדאורייתא, אלא שאמרו מעצמם. אלא עיקר הק"ו אינו אלא לומר שיש בזה סמך מן התורה ושוב אינו בכלל בל תוסיף וגם לא שייך בזה אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. שם ח]

מי היה מברר שהוא אדם שראוי לנבואה, זה היה תלוי בב"ד הגדול בסנהדרין של ע"א, שאם הסנהדרין הסכימו שהוא אדם שהגיע למדרגת נבואה אז האמינו לו ע"י עשיית האות ומופת, ולזה היו צריכים הסכמת הסנהדרין על נבואתו. נביאים א]

מוכח דבברכת הנהנין איכא תרי דיני, חדא דין איסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה וכאילו מעל כנהנה מקדשי שמים, ועוד איכא דין מצוה, שתקנו מצות ברכה לפניה כמו ברכת המזון לאחריה. וע"כ, לאחר האכילה (אם לא ברך לפניה), נהי דהברכה, משום דין האיסור שוב לא שייך כאן, שהרי כבר נעשה האיסור, מ"מ הי' ס"ד דרבינא שיברך משום דינא דמצוה גרידא. וע"ז דחי הגמ', דהוי נראה ונדחה ושוב אינו חוזר ונראה. אבל אם יתכן גם באכילה דיחוי מעיקרא, כגון בשכח והכניס משקין לתוך פיו, דתניא לעיל

דבולען, ולא הי' יכול לברך אז, באמת כתב הרא"ש דמברך אח"כ ברכה דלפניו, דהוי דיחוי מעיקרא ולא הוי דיחוי. ברכות הנהנין א]

נראה דאיסור זה (שלא ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה) נמי נובע הוא מכח המצוה דברכה, וכיון שנפטר ממצות ברכה (כגון מי שמתו מוטל לפניו) ממילא שוב אין כאן איסור ליהנות בלא ברכה. שם ב]

אם בירך על אוכל ואח"כ נזכר שהוא טבל, דודאי מותר לתקנו ולהפריש תרו"מ, ואין זה הפסק בין הברכה ובין האכילה, כיון שהוא לצורך האכילה, יש להסתפק, אליבא דהרמב"ם דכל דבר האסור אין מברכין עליו, א"כ נמצא דבשעה שבירך לא הי' כאן עדיין אוכל הראוי לברכה ולאכילה, א"כ לכאורה דמי למברך עד שלא בא לפניו האוכל דחוזר ומברך, או אפשר דשאני הכא, כיון דאפשר לתקנו הוי כבא לפניו בשעת ברכה. ונראה דדמי לשותה מאמת המים, דברכתו ברכה, משום דסוף מים לבוא, כמו כן כאן דבידו לתקנו. שם ד]

הא דעיקר פוטר הטפל אין פירושו דהטפל אין צריך ברכה, דניטל החיוב ברכה ממנו, אלא פירושו שהטפל הוא בכלל העיקר ונפטר בברכת העיקר. וא"כ, היכא דשתה רוב רביעית יין, נהי דאיכא פלוגתא אם בשתיית רוב רביעית מחויב לברך מעין ג', אבל מ"מ כיון דסוף סוף אינו מברך על היין מעין ג', מטעם דהוי ספק ברכה, א"כ ממילא דשוב צריך בודאי לברך על המים בורא נפשות רבות, כיון דלא בירך על העיקר ולא נפטר הטפל. שם ה]

מי שמוצץ פירות האילן, כגון תפוחי זהב, שמוצץ בפיו את מימיהם ופולט וזורק את האוכל, אם זה מקרי אכילה, או דכיון דאינו בולע את האוכל אלא את מימיו לא מקרי אכילה אלא שתיה - מחלוקת הפוסקים בזה. ולהלכה נראה, דכיון דדעת התוס' מפורש דמוצץ הוי שתיה, ולזה הסכים הגר"א, ע"כ הכי נקטינן דמוצץ הפרי מברך שהכל ושיעורו ברביעית. שם ו]

מכל הפוסקים משמע דגם השתא בזמה"ז אין מברכין בורא מיני מזונות ומעין ג' אלא דוקא על פת הבאה בכיסנין ולחמניות, כפי המנהג שהיה בזמן חז"ל, ולא משגיחין בכל זמן וזמן כפי מנהגו. וע"כ מוכח מזה דלחם של קביעות סעודה אינו עיקר הדין, דזה אינו אלא טעם על התקנה, אלא עיקר הדין הוא שתקנו דעל מיני לחמים של פת הבאה בכיסנין ולחמניות אין מברכין אלא במ"מ ומעין ג', ועל מיני לחם שתקנו תקנו ועל מה שלא תקנו לא תקנו. ולפ"ז, מה שנתחדשו כיום שעושין מיני עוגות ואין לשין אותן אלא

במעט מי פירות ושמן והרוב מים או בעסענץ טיי ואין קובעין עליהן סעודה אלא אוכלין אותן לשם תענוג, דאין להם דין פת הבאה בכיסנין. דין לחם לענין ברכה ב]
נראה, דבשלשה שאכלו כאחד ויצא אחד מהם לשוק דמזמנין עליו בקרו ליה ועני, דוקא כשעונה עמהם, אבל בקרו ליה ואינו עונה עמהם אין מזמנין עליו. משום דנראה דאיכא תרי דיני זימון, חדא דין זימון ע"י צירוף שלשה ואז אין צריך שיענו כולם, ועוד איכא דין זימון ע"י ג' דעות אף כשאין בהם צירוף ג', ובזה בעינן שיענו כולם, דאז יש כאן ג' דעות, וע"כ ביצא א' מהם לשוק, כיון שעומד בחוץ אין כאן צירוף ג', והא דמזמנין עליו אינו אלא משום דינא דזימון ע"י דעות, וע"כ בעינן דוקא שיענה עמהם. ברכת הזימון
אם אכל בשגגה דבר איסור שנפשו של אדם קצה בו, כגון נבלות וטרפות שקצים ורמשים, לא מקרי הנאה, וא"כ לכאורה לענין ברהמ"ז נמי לא מקרי הנאה (אף לדעת הראב"ד). ברכת המזון א]
כל שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ ונזכר קודם שפתח בברכת רחם נא, כתב המ"ב שאין מחזירין אותו, אלא מזכיר שם ברית ותורה, כמו שמצינו הדין בשאר הזכרות, כגון "יעלה ויבוא" ו"משיב הרוח". ולענ"ד נראה, דאין ללמוד משאר הזכרות, דהוי דברים בפ"ע ואינם מגוף הברכה, אלא דלכתחילה קבעום לאומרם בתוך הברכה, משא"כ הזכרת ברית ותורה דאינה דבר בפ"ע אלא מגוף הברכה של ברכת הארץ, וע"כ אינה שייכא אלא לתוך הברכה ולא מהני הזכרתן לאחר חתימת הברכה. שם ב]
מי שהפסיק סעודתו לשם זימון עד שיאמר הזן את הכל, לפי דעת רבינו יונה דאם דעתו לחזור ולאכול אע"פ שלא אכל אח"כ אינו נפטר מברכת הזן משום דאין כונתו לצאת ידי ברהמ"ז אלא ידי זימון לחודא, א"כ פשיטא דאפי' כשאינו רוצה לאכול פת אלא פרפרת גרידא בלי ברכה ראשונה דגם זה לא מקרי עדיין גמר סעודתו ואין כונתו לצאת ידי ברהמ"ז כלל. שם ד]
מה שכתב המג"א דברהמ"ז מברכת הארץ ואילך אינה פוטרת מעין ג' של פרפרת כיון שלא אמר ברכת הזן, לענ"ד אינו מובן, הא בברכת הארץ כלול בה נמי ברכה על המזון וא"כ למה לא תיפטר המעין ג' של פרפרת. שם שם
בענין שינוי מקום גבי ברכת הנהנין והמצות דהוי הפסק, פסק הרמ"א כמ"ד דדבר הצריך ברכה במקומו לא הוי הפסק ואין צריך לחזור ולברך. ונראה, דדוקא כשאותה ברכה עצמה שאנו דנין עליה לענין הפסק צריך לברך אותה במקומה הראשון, הוא דאמרינן דלא הוי הפסק, אבל אם מחמת אותה ברכה עצמה לא צריך לחזור למקומו הראשון, אלא מחמת ברכה אחרת, כגון מי שעומד באמצע סעודה והתחיל לשחוט הרבה עופות

על סמך ברכה אחת, אם שינה מקומו בינתים, דשוב צריך לחזור ולברך ברכה אחרת על שחיטת העופות שישחוט עתה, ולא מהני בזה מה שצריך לחזור למקומו הראשון מחמת ברכת המזון של הסעודה, כיון שהשחיטה עצמה לא טעונה ברכה במקומה הוי לענין השחיטה הפסק. שם ה]

לענין איבוד אוכלין, לענין הלאו דבל תשחית, זה לא תליא כלל בחשיבות, מה שהוא חשוב יותר, אלא במה שהוא צורך יותר, דכל מה שהוא צורך יותר לאדם, אף שאינו חשוב כל כך, הוי השחתה אם מאבדין אותו. ולפ"ז, בזמה"ז, שאין מביאין עומר ואין נותנין שום חלה לכהן, אפי' לכהן קטן, וא"כ נמצא שאין עתה שום צורך אדם בהפרשת חלה, שהרי הולכת לאבוד, ואין מפרישין אלא משום מצוה ותיקון הטבל, וא"כ ודאי דעדשים הוי צורך אדם יותר (משעורים), דהוי טפי מאכל אדם. אך כמדומה לי שהיום נשתנה מנהג העולם, וכהיום הוי שעורים יותר צורך ומאכל האדם מעדשים, שהרי רוב מיני תבשילין שעושים הם מהשעורים, כידוע. איבוד אוכלין

דוקא לענין כיבוד בזקן וברבו שאינו מובהק הוא דאמרינן דאין מכבדין אלא בכניסה ולא ביציאה, אבל ברבו מובהק ולענין מורא אין שום חילוק בין כניסה ליציאה, דלעולם צריך להיות במורא לפני רבו ורבו ילך בראש והוא אחריו. הלכות דרך ארץ ב]

במפריש תרו"מ שיחולו לאחר ל' יום וכן במקדש אשה לאחר ל' צריך לברך השתא בעת מעשה ההפרשה ומעשה הקידושין, אבל אח"כ בעת חלות התרומה והקידושין אינו יכול לברך אז, כיון דאינו עושה אז כלום:

ובמפריש תרו"מ מפירות מחוברין לכשיתלשו אינו יכול לברך השתא, דומיא דפדיון הבן, דאינו יכול לומר וצונו, כיון דאכתי מחוברין הן. ברכת המצות ב]

אשה שבעת הדלקת הנר של שבת שכחה ובירכה הברכה קודם ההדלקה, וכיון שאשה מקבלת השבת בברכתה שוב לא הדליקה אלא צותה לבעלה להדליק, ובא בעלה והדליק הנרות בשבילה בלי ברכה, אם עשה כהוגן ואם מועיל זה להציל את האשה מחשש ברכה לבטלה במה שהדליק בשבילה, אם אמרינן בזה שלוחו כמותו שיוכל המשלח לברך על פעולת המצוה של השליח, - עפ"מ שראיתי ב,,חק יעקב" הל' פסח סי' תל"ב, מבואר, דאם עושה שליח לעשות בשבילו המצוה, שפיר יכול המשלח לברך עליה ולא מקרי ברכה לבטלה, דפעולת המצוה מתיחסת להמשלח ומקרי הוא עושה המצוה, אלא דאסור לעשות כן מפני חיובו של השליח, שגם הוא מחויב בברכה, וב' ברכות א"א לברך וע"כ נראה בנ"ד, כיון דהאשה כבר בירכה וא"א לה בעצמה להדליק, ואם לא ידליקו בשבילה תהיה ברכתה לבטלה, דהוי איסור דאורייתא לדעת הרמב"ם דעובר בלא תשא,

- דמוטב להדליק בשבילה ולבטל החיוב ברכה שלו, דהוי מצוה דרבנן, כדי להצילה מאיסור חמור, מלאו דלא תשא. דבמקום דלא פשע חבירו בזה אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך. אך חכם א' העיר, דכל זה אם אין לו רק נר א'. אבל אם יש לו ב' נרות, ידליק נר א' בשבילה ונר הב' בשביל עצמו, ויברך על שלו ויכוין לפטור גם את שלה, ויצא בזה ידי כל החששות. שם ג]

נסתפקתי לענין תוס' שבת ויו"ט, אם קביל עלי' שביתה רק ממקצת מלאכות ידועות, אם חל עליו תוס' שבת ויו"ט בקבלה זו. ואם נימא דשפיר חל עליו תוס' שבת ויו"ט לגבי אותן מלאכות יש לעיין, אם יכול לקדש מבעוד יום, כיון דלא קיבל עליו תוס' שבת לגמרי לשבות מכל המלאכות. והנה, לפי המבואר בתוס' ריש פ' ערבי פסחים, הרי דעיקר דין תוס' שבת ויו"ט אינו רק לענין שביתת מלאכה, אלא הוא דין בעיקר קדושת שבת ויו"ט, דע"י התוס' נעשה כשבת ויו"ט ממש, א"כ לכאורה מסתברא דהקבלה צריכה להיות בעיקר השבת ולא שייך קבלה על חלק מהשבת. אך לפי דעת הספר חסידים, דסעודת שבת אין יוצאין ע"י תוס' שבת, א"כ לכאורה דדעתו דעיקר דין תוס' שבת אינו אלא לענין שביתת מלאכה, לדידי' אפשר דשייך תוס' שבת גם על חלק משביתת שבת. תוספת שבת ויום טוב

נר חנוכה וקידוש היום נר חנוכה עדיף משום פרסומא ניסא. נראה, דהא דמדאורייתא תדיר קודם אינו אלא בשאין אחד נדחה מפני חבירו, ורק לענין סדר הקדמה הוא דאמרינן דבסדר העשיה התדיר קודם, אבל לענין לדחות את חבירו לגמרי, כדהכא, בזה לא נאמר הדין דתדיר קודם, ורק מדרבנן הוא דאמרו דגם בזה מעלת תדיר עדיף ודוחה את האינו תדיר, אבל במקום פרסומא ניסא אמרינן דפרסומא ניסא עדיף. ועוד נראה, דאפי' אם גם זה לענין לדחות את חבירו תדיר קודם מדאורייתא, אפ"ה פרסומא ניסא עדיף, משום דגם פרסומא ניסא יש לה יסוד בדאורייתא. קידוש והבדלה ו]

בברכת הלבנה לכתחלה אין לומר רק מחדש חדשים, ובדיעבד אם אמר מקדש חדשים אין צריך לחזור ולברך.

ברכת הלבנה נראה דבעדות החודש ליכא כלל הלאו דלא תענה, כיון דגם עדות שקר מועיל בקידוש החודש, והאיסור מדבר שקר תרחק הרי הותר לצרכי מצוה. וע"כ שפיר מותר לאיים על העדים שיאמרו ראינו החודש אע"פ שלא ראו במקום הצורך. קדוש החודש ב]

הא דסיפרו ביציאת מצרים כל הלילה, לאו משום מצות סיפור, אלא משום דחיוב לעסוק בהלכות חג בחג הלכות פסח בפסח, ותניא בתוספתא דחייב אדם לעסוק בהלכות פסח

כל הלילה, ונכלל בזה ג"כ לדרוש ולעסוק בנפלאות יציאת מצרים, דהוי נמי מענין הפסח. סדר ליל פסח ג]

ה"דגול מרבבה" בסי' תע"ז כתב, במי שאירע לו אונס שלא היה יכול לעשות הסדר של פסח ונשתהה עד סמוך לחצות ושוב לא נשאר לו רק זמן מועט עד חצות, יקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה ויאכל, וגם יברך על המרור ויאכל תיכף קודם חצות, ואח"כ יאמר ההגדה לאחר חצות. ותמהני עליו, כיון דמרור בזמן הזה אינו אלא דרבנן ומצות ההגדה הוי דאורייתא, היה לו להניח מלאכול המרור עד אחר חצות, ובמקומו למהר לומר קצת ההגדה כדי לצאת מצות סיפור יציאת מצרים דאורייתא. שם ד]

שמעתי ממו"ר הגאב"ד דבריסק בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, שבכל שנה בשעת הסדר היה מבאר לפני ב"ב מה היא המצוה של סיפור יציאת מצרים, הרי בכל השנה יש מצוה של זכירת יצ"מ, וא"כ מה ניתוסף אותה הלילה ע"י המצוה של סיפור מה שאין בזכירה והיה אומר, שהחילוק בין זכירה לסיפור הוא בג' דברים:

חדא, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יצ"מ, אבל סיפור הוא לספר לאחר דרך שאלה ותשובה, כדכתיב:

והיה כי ישאלך בנך וגו' והגדת לבנך וגו', הבן שואל מה נשתנה וכו' והאב משיב עבדים היינו, ואפי' היה לבדו שואל לעצמו מה נשתנה וכו' כדרך סיפור לאחר, ועוד חילוק, שבזכירה אין צריך אלא להזכיר היציאה ממצרים לבדה, אבל בסיפור צריך לספר כל ההשתלשלות וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, ועוד ניתוסף במצות סיפור, לספר טעמי המצות של אותו הלילה, רבן גמליאל אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור וכו'. וכל זה עיקר המצוה של סיפור יציאת מצרים. הגדה א]

לא דמי אמירת הלל שאנו אומרים בפסח לאמירת הלל שאנו אומרים בחנוכה, אף דשניהם הם הלל על הנס. משום דאמירת הלל בחנוכה אין הנס מחייב השתא לומר עליו הלל, כיון דהנס כבר עבר וכבר אמרו אבותינו עליו הלל בשעתו, ומה שאנו אומרים השתא הלל אינו אלא תקנת חכמים לזכרון על הנס שאמרו עליו אבותינו הלל, ונמצא דאמירתנו הלל השתא אינה שירה חדשה, אלא היא אותה השירה של אבותינו שאמרוה בשעתו:

אבל אמירת ההלל בליל פסח אינו משום הנס של אבותינו, אלא משום הנס שלנו, וזהו שאנו אומרים:

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שלא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו גאל שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', וזהו שאנו מסיימים: לפיכך אנחנו חייבים להודות, פי', כיון שאנו בעצמנו יצאנו עתה לחירות וכל הנסים של גאולת מצרים עשה גם לנו לפיכך אנו חייבים לומר שירה על הנס שלנו, ולפיכך ונאמר השתא לפניו שירה חדשה, פי', השירה שלנו אינה על נס של אבותינו אלא על גאולתנו, ולפיכך היא חדשה, על נסים חדשים שלנו. שם ג]

מצאתי ברבינו גרשום בחולין ד' פ"ט שכתב, דהא דבעינן שיעור השופר כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן טפח היינו פירושו דבעינן שיראה לכאן טפח ולכאן טפח חוץ ממה שאוחז בידו. ולפ"ד נמצא דשיעור השופר עולה קרוב לג' טפחים. ומהנכון להחמיר לכתחילה לצאת ידי דעה זו. שופר א]

צריך ליזהר כשעושין שברים, שכל שבר ושבר עצמו לא ישברו אותו, ודלא כיש תוקעין שכל שבר עושין בו טו בסופו, דהיינו שתוקעים טו-או-טו ותנועת הטו האחרון אינו שבר אלא יבבא מתרועה, ודינו כמתחיל להריע באמצע השברים, דהוי הפסק בסדר תש"ת וגם בסדר תשר"ת. אף שפסק בשו"ע סי' תק"ץ דלא הוי הפסק והשברים עלו לו, - זהו בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי דאין להפסיק באמצע שברים. ועוד, דהרי דעת רבינו יואל דגם בדיעבד לא מהני והוי הפסק וחוזר לראש. וע"כ אין לשבר כל שבר, אלא לעשותו פשוט, דהיינו תנועת טוראו לבד. שוב שמעתי כן ממו"ר הגאב"ד דבריסק בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, שהיה מדקדק ע"ז מאד שלא לתקוע טו-או-טו. שם ג]

יוצא לנו לענין דינא, בקרפף שלא הוקף לדירה ואח"כ בנה מחיצה שניה לפנים ממחיצה הראשונה לבטלה והיה ביניהם יותר מג' טפחים, אלא שעשה סוכה מחוץ למחיצה החיצונה והסכך היה נמשך עד מחיצה הפנימית, והמחיצה הפנימית היתה פסולה לסוכה, כגון שלא היתה ניכרת אלא ע"י גוד אסיק, - דאם אין ביניהם ד' אמות, דאמרינן דופן עקומה, אז לא תועיל המחיצה הפנימית לבטל הראשונה לעשותה כמי שהוקפה לדירה, כיון דאמרינן דופן עקומה א"כ נתקרבו ב' המחיצות ביחד וחשובות חדא מחיצתא. וזה דוקא כשבנה מחיצה הפנימית בתוך החג, כשכבר היתה הסוכה בנויה כאן, דתיכף ומיד כשבנה המחיצה הפנימית חל עליה דין דופן עקומה. ולפי הנ"ל נמצא לענין דינא, בסוכה שיש לה ב' מחיצות מחיצה לפנים ממחיצה והפנימית היתה גזולה שפסולה לסוכה, אז אם אין ביניהם ד"א אמרינן דופן עקומה וכשרה ע"י המחיצה החיצונה, אבל אם יש ביניהם יותר מד"א, אף שהסכך מגיע עד המחיצה החיצונה,

פסולה, משום שהמחיצה הפנימית מפסקת בין דופן החיצונה להסכך שבתוכה. סוכה ד]

המנ"ח במצוה שכ"ה מסתפק, בסכך של עצי אשרה, אם פסולו בד' טפחים, ככל סכך פסול, או דכיון דלשרפה קאי נידון כאויר ופוסל בג' טפחים. ולענ"ד אין בזה שום ספק. דהרי מהרמב"ם והראב"ד, גבי לחי וקורה של אשרה, מבואר, דדוקא בדבר הצריך שיעור אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה ומבטל מיניה הדין שיעור, אבל עיקר הדבר לעולם נידון כאיתיה בעין, וכן כתב מפורש הר"ן בפ"ב דגיטין, וא"כ לפ"ז ודאי דאינו נידון כאויר אלא כסכך פסול. שם ו]

ודאי דגם בסכך עצי אשרה אמרינן דופן עקומה, דהסכך עצמו נעשה דופן, וכשר בכה"ג דיש למטה שיעור דופן מעצים כשרים. שם שם

מה שכתב הר"ן לענין לבוד באמצע דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד ביחד, אין זה מטעם דלא אמרינן ב' הלכתות ביחד בכה"ג בכל מקום, אלא כוונתו דלא נאמרה ההלכתא דדופן עקומה אלא דוקא אם על ידה תיכף נכשרה הסוכה, משא"כ בכה"ג דיש אויר באמצע שהסוכה פסולה, לא נאמרה בזה ההלכה דדופן עקומה, משום דגם אחרי שנגיד דופן עקומה עוד לא נכשרה הסוכה עי"ז לבד עד שתצא מזה תוצאה שהאויר יתהפך לדין לבוד מן הצד, ובכה"ג לא נאמרה זאת ההלכה. אבל בשאר ההלכתות, כגון לבוד וגוד אסיק, שפיר אמרינן שניהן ביחד אף שאין לדון על אחת אלא מכח האחרת. וכן בלבוד באמצע ודופן עקומה, אילו נאמרה ההלכתא דדופן עקומה גם בכה"ג, שפיר הוי אמרינן לבוד אף שאינה באה אלא מכח דופן עקומה. וכן בדופן עקומה וגוד אסיק, אילו היה שייך דופן עקומה גם כשאין הדפנות מגיעות לסכך, אז שפיר הוי אמרינן דופן עקומה ע"י גוד אסיק. שם ז]

סוכה שעשאה לשם חג, אם גר בה אח"כ כל השנה, פסולה אח"כ לסוכה, משום דלא ניכר שיושב בה לשם סוכה ולא מקרי אח"כ סוכה. וכן העתיק המ"ב להלכה בסי' תרל"ו. אלא שהביא שם בשם ה"בכורי יעקב", דלא מהני בזה מה שיגלה ויסיר הגג מעל הסכך, אלא צריך להגביה הסכך ולחזור ולהניחו לשם סוכה. ולענ"ד אינו מובן, למה לא תועיל בזה הסרת הגג לבד. דהרי מה שדר בה כל השנה אין זה מקרי שדר בהסוכה, דהרי כל השנה היה עליה גג מקורה, ונמצא שהיה דר בדירת קבע, ועתה שהסיר הגג נסתר בזה הדירת קבע ועשאה לדירת עראי, והוי כדירה חדשה, וא"כ שפיר ניכר השתא שיושב בה לשם סוכה. וכן ודאי דהשתא פטורה היא ממזוזה ככל סוכה. שם ט]

לענין דינים שבגוף עשיית הסוכה, כגון דין זה שצריך עשייתה לכתחילה לשם מצות סוכה, ודאי דאם מתחילה עשאה לשם חג, דשוב לא בטלה עשייתה ממנה לעולם, אף אם עומדת משנה לשנה, ואין צריך לחדש בה שום דבר. שם י]

לענין סוכה עצמה דאיסורה מן התורה, דכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל על הסוכה, הדבר ברור דלא שייך זה כלל לדין איתקצאי בין השמשות, ותיכף מעת שישב בה חל עליה מיד שם שמים לאוסרה בהנאה משום קיום מצותה. שם יא]

בדין סוכה ע"ג סוכה, נראה להלכה, דגם בשאין בסוכה העליונה שיעור הכשר סוכה, ז' על ז' טפחים, רק ו' על ו' טפחים, ג"כ אין להכשיר הסוכה התחתונה. דמדאורייתא סוכה כשרה היא גם בו' על ו'. וע"כ התחתונה פסולה משום סוכה שתחת סוכה. שם יד]

נראה, דנהי דעיקר החיוב של קבלת פני רבו ברגל הוא מדברי סופרים, ומדאורייתא ליכא חיובא כלל, מ"מ זהו רק לענין חיוב, אבל לענין קיום מצוה, ודאי דבעת קבלת פני רבו הוא מקיים מצוה דאורייתא של כיבוד רבו והדרת פני זקן, וא"כ שפיר מיפטר מחמת זה ממצות סוכה, דהא גם בעוסק במצוה קיומית לבד, אף שאינה חיובית, ג"כ אמרינן ביה עוסק במצוה פטור מן המצוה. שם טו]

ודאי כיון דבזמן חז"ל לא היו רגילין לסכך הבתים בנסרים שאין בהם ד' ובמחצלאות ולא גזרו אז עליהן גזירת תקרה, וא"כ נהי דהשתא נשתנו המנהגים ושפיר שייך בהם השתא גזירת תקרה, מ"מ אין בכחנו לחדש גזירות מעצמנו מה שלא תיקנום חז"ל. וע"כ, נהי דלכתחלה אין לסכך בהן, מטעם הנ"ל, אין זה אלא בתור מנהג. אבל לא מדינא, וא"כ ודאי דאין לפוסלם בדיעבד עבור זה. שם יז]

נראה, דמה שכתבו התוס' דלא אמרינן לבוד להחמיר, זהו דוקא לענין דין לבוד הנאמר במחיצות, דפחות מג' נחשב כסתום, בזה אמרינן דלא נאמר האי דינא אלא להקל, לשוויא מחיצה וסכך, אבל לא לפסול, לשוויא כסכך פסול:

אבל לאידך דינא דלבוד, דכל פחות מג' הרי הוא כנתקרב ונתחבר, ודאי דאין שום טעם לחלק בזה בין להקל בין להחמיר, ובכל גווני מהני. שם יח

לענין סכך פסול פחות מד' ואויר פחות מג' דאין מצטרפין זע"ז לפסול הסוכה, הדבר ברור דישינים תחת הסכך פסול אף שיש בהסכך פסול והאויר ביחד משך ד' טפחים. משום דכיון דאין מצטרפין זע"ז א"כ כל אחד נידון בפ"ע, האויר נידון כלבוד והסכך פסול נידון כסכך פסול פחות מג', דישינים תחתיו מטעם פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה. שם שם

מוכח, דעיקר דין זה דכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, אינו נלמד מסברא מטעם שהרוח מפילה ומביאה לידי ביטול מחיצה, אלא עיקרו הוא דין שיעור בחוזק המחיצה, והוא בכלל ההלכתא דשיעורין ומחיצין הנאמר למשה מסיני, דשיעור חוזק המחיצה הוא שתהא יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, וסגי בזה אף כשהיא עומדת בים והרוח מצויה דים מפילה, משום דכך נאמר השיעור דלא משגיחין אלא על רוח מצויה דיבשה. ולפ"ז ודאי, דאפי' אם זו המחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה עומדת במקום שהוא מוקף מחיצות אחרות ואין הרוח מגיע אליה, ג"כ לא מהני ולא חשיבא מחיצה. כיון דאין זה מטעם שהרוח מפילה, אלא משום דין שיעור בחוזק המחיצה, והרי חסר השיעור בעצמותה. שם יט]

הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבין בלילה. במאירי הביא דעת הסוברים, דהא דחייבין בלילה בשעת חנייתם בסוכה, היינו אפי' כשאין מוצאים שם סוכה מזומנת חייבין לטרוח לעשות סוכה מתחילה. ודעת המאירי עצמו, שאין חייבים לטרוח לבנות שם סוכה, אלא דוקא אם מוצאים שם סוכה מזומנת הוא דחי בין בסוכה. וכתב שכן המנהג. וכן פליגי בזה הפוסקים ואין בזה הכרעה ברורה למעשה. וע"כ נראה, דאף דמדינא דגמרא אין שום חיוב למנוע אדם עצמו מלכת בדרכים בחג הסוכות אף שיבוא לידי ביטול סוכה, מ"מ מפני ספק הנ"ל ראוי כהיום למנוע מלכת בדרכים בחג הסוכות. ואין לומר דיחמיר על עצמו לבנות שם סוכה במקום חנייתו, דהרי נגד זה הוא נכנס בחשש איסור מלאכה בחוה"מ. דהרי אם הוא פטור מלבנות שם סוכה ממילא דאסור לבנותה, מטעם איסור מלאכה בחוה"מ. וא"כ, איך שיעשה הוא נכנס בחשש דאורייתא, להקל או במצות סוכה או באיסור מלאכה בחוה"מ. וע"כ ראוי למנוע מזה. שם כ]

וחכ"א אבל יוצא יד"ח בסוכתו של חבירו דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת. ופרש"י:

דמשמע סוכה אחת לכל ישראל שישבו בה זא"ז וא"א שיהא לכולן דלא מטי שוה פרוטה לכל חד. נראה, דודאי גם רש"י מודה דבעלים על פחות מפרוטה מקרי בעלים, ושפיר מקרי שלכם בכל דבר דבעינן שלכם. וכוונת רש"י אינה אלא לומר, דדוקא בשותפין, אם נימא דגם בשל שותפות יוצאין משום החלק שיש לו בה, בזה הוא דבעינן שיהא לו בה שוה פרוטה, אבל אם אין לו בה אלא פחות מפרוטה, לא מסתבר דיהא מקרי עי"ז שלכם, כיון דעיקר הדבר אינו שלו. שם כא]

נראה לומר, דבאמת ביום ראשון ליכא כלל מצוה מיוחדת ליטול לולב במקדש, ומי שכבר קיים מצות לולב בגבולין ואח"כ בא למקדש ביום ראשון לא יצטרך ליטול לולב

במקדש אלא בשאר הימים, אבל ביום ראשון אין שם אלא מצות לולב בגבולין לבד. לולב א]
התוס' וכן הריטב"א צ"ל דסברי, דמי שבא לפני ד' במקדש נתחייב בלולב אפי' כשהולך למקום אחר, ושמחתם לפני ד' היינו מי שבא לפני ד' למקדש. שם שם]
אותם לולבים שקצה הראש שלהם נשרף קצת מחום השמש, נראה דיש להכשירם. שם ב]
לפ"ז, דאגוז או כביצה אין זה מטעם שיעור אלא השיעור הוי מה דבעינן מינכרא לקיחתה, נראה, דאם השתחוה לחצי אתרוג דרך חציו נאסר, דנמצא דחציו השני שפיר הוי מינכרה לקיחתה. ונהי דביו"ט ראשון, כיון דחסר פסול, נמצא דצריך לכל האתרוג לקיום המצוה, ובעינן מינכרה לקיחתה בכל האתרוג, וכיון דחציו נאסר וכתותי מיכתת שיעורו באותו חצי דהוי פסול, - מ"מ ביו"ט שני דחסר כשר בו, א"כ שפיר יהא כשר אתרוג זה, דמינכרה לקיחתה בחציו שלא נאסר. שם ג]
נראה, דדוקא היכא דההוספה היא בהחפצא של המצוה, לענין זה הוא דאמרינן דהאי לחודא קאי, דכיון דאין להם קשר אינו מגרע לפסול החפצא של מצוה. וע"כ לענין תפילין, אם הוסיף בית חמישי אינו פוסל התפילין כאלו הם מחמשה בתים, דהאי לחודא קאי וכו'. וכן לענין ציצית, אם הוסיף חוט אחד על הציצית. משא"כ לענין ד' מינים, דנהי דלענין החפצא של המצוה אמרינן האי לחודא קאי, מ"מ כיון שאם נטלן אחד אחד בזה אחר זה יצא, נמצא דכל מין ומין לענין קיום המצוה הוי דבר שלם בפני עצמו, וע"כ אם מוסיף בכל מין ומין על מנינו הוי שפיר הוספה בקיום המצוה ועוברין ע"ז בבל תוסיף, דהוי הוספה בקיום המצוה. שם ו]
לולב שהוא גדול יותר משיעורו ונפרצו רוב עליו של הלולב ונשאר רוב שיעור הלולב שלם, אם אזלינן בתר רוב הלולב ופסול או אזלינן בתר רוב השיעור וכשר:
אם רוב השיעור הוא למטה בלולב, ולמעלה נפרצו העלין:
נראה דאין בזה שום ספק, דאפי' אם נימא דאזלינן בתר רוב השיעור, מ"מ כיון שאותו חלק העליון של הלולב, כיון שרובו של הלולב נפרצו עליו, א"כ אותו חלק העליון ודאי דאינו הדר ופסול, א"כ שוב הוי הלולב כנקטם ראשו, כיון דראשו פסול הוא כלולב בלי ראש ופסול. שם י]
נחלקו הגדולים לענין בל תוסיף בהדס שוטה, אם מותר להוסיף הדס שוטה על המינים, אם הוא נחשב כמין אחר או לא. ונראה דזה תליא בפלוגתא אם עבות הוא תנאי בהכשרו או הוא סימן על המין. דאם נימא דהוא סימן על המין, נמצא דחלקה התורה אותם לשני

מינים והוי כמין אחר, אבל אם נימא דהוא תנאי בהכשרו, נמצא דאין כאן כלל חילוקי מינים, אלא הכל הוי מין אחד. שם יא]

נראה, דהא דמיבעי לי' בכלי של השקאת סוטה אם אמרינן כיון דאידחו אידחו, אין זה מטעם פסול דיחוי במצות, אלא מטעם כיון דבעינן כלי דומיא דמים שלא נשתנה, בזה הוא דמסתפק אם בעינן שעתה לא יהא נשתנה פניו, או דבעינן דבכל הזמן לא היה נשתנה אף בשום פעם. שם יג]

נראה, דמה דאמרינן דגם גזול מתחייב בחלה אם גזל קמח ועשה עיסה וגלגלה, אין זה מצד הגזלן. דודאי לחיוב חלה בעינן עריסותיכם שלכם ולגבי הגזלן לא מקרי עריסותיכם. אלא העיסה מתחייבת בחלה מצד הנגזל, דלגבי הנגזל הא הוי עריסותיכם, דהא הלכה כר' יוחנן דהממרח כריו של חבירו שלא מדעתו וכן המגלגל עיסה של חבירו שלא מדעתו מתחייב במעשר ובחלה. וא"כ נמצא דשפיר מתחייבת העיסה של הנגזל ע"י הגלגול של הגזלן ולגבי הנגזל הא הוי עריסותיכם, משא"כ לגבי הגזלן ודאי דלא הוי עריסותיכם, וע"כ אינו יוצא יד"ח במצה גזולה, דלגבי הגזלן לא הוי שלכם, ושפיר ילפינן מצה מחלה. שם טו]

נראה, דהא דמקילינן בכל מקום בדמאי מטעם מגו דאי בעי מפקיר לנכסי' וחזי לי', אין זה מטעם דבידו הוא להיות חזי לי' השתא ומשום דבידו הוא להפקיר השתא נכסיו במציאות. אלא עיקר הטעם הוא, דאיסור דמאי הוא קיל ולא נחשב לאיסור, דהא כיון דאילו הפקיר נכסיו הוי חזי לי' וע"כ גם השתא לא נחשב לאיסור ומקרי חזי לי'. שם טז]

תניא אר"י מעשה בר' עקיבא שבא לביהכ"נ ואתרוגו על כתפו. וכתב הריטב"א, דגם בשעת מצותו הי' מונח על כתפו ויצא יד"ח בזה ומקרי לקיחה. ואפשר דזה דוקא באתרוג גדול, שאי אפשר לאוחזו בידו מחמת כובדו, אז יוצא יד"ח במה שאוחזו על כתפו, דזהו דרך לקיחתו, כיון שא"א בענין אחר:

אבל באתרוג קטן, שאפשר ללוקחו בידו, אפשר דאם אחזו על כתפו דלא יצא בזה, דאין זה דרך לקיחה. שם יח]

נראה לומר לענין מין במינו דאינו חוצץ, דזה דוקא במקום דלא נאמר בו פסול חציצה, כגון בלולב דאין בו פסול חציצה, וכן גבי שופר שקדחו בזכרותו ליכא בו פסול חציצה ממש, וכן גבי בכור פטר חמור נמי ליכא קרא למיפסל חציצה, בכל אלה אמרינן דמין במינו אינו חוצץ:

משא"כ בעבודה בקדשים דבעינן בה עצמו של כהן ופסיל ליה חציצה, בזה שפיר מספקא ליה לענין קיבל הדם במזרק בתוך מזרק אם אמרינן גמי בזה דמין במינו אינו

חוצץ או לא, וכן בהקטרה על המזבח דפסיל בה חציצה דבעינן על העצים אשר על האש לכן שפיר פליגי בה אמוראי קדמאי אי אמרינן בזה נמי מין במינו אינו חוצץ. שם כ]
נראה, דהטעם מה דבעינן עקירה דוקא להגביה ממקומו קצת, משום דכל שמונח החפץ על איזה מקום, אף שאתה אוחזו ג"כ בידך, לא מקרי אחיזה ולקיחה בזה, כיון דדל אחיזתך מהכא ג"כ לא ישתנה מקום היותו של החפץ, ונמצא שהמקום אוחזו ולא אתה. וע"כ לא מקרי אחיזה ולקיחה אלא א"כ הגביהו קצת ממקומו. וכן לענין גט אשה נמי נראה, דאם הבעל יושיט לה ידו כשהיא פתוחה ועליו מונח הגט והאשה תאחוז בהגט כמו שהוא מונח על יד הבעל, דלא מקרי נתינה בזה, ואפי' כשאין כאן חסרון כריתות, כגון באופן שאין הבעל יכול שוב לאחוז בגט ולהוציאו מידה, אפ"ה לא מקרי נתינה בזה, כנ"ל, משום דכל זמן שלא הגביהה אותו ממקומו לא מקרי שהיא אוחזת את הגט אלא שהמקום אוחזו, והיינו ידו של הבעל שהוא מונח עליו. שם כא]
למ"ד כיון שבירך (לישב בסוכה) ביום ראשון שוב אינו מברך אפי' כשהפסיק בינתים, לדידי' כמו שאין הימים מפסיקים כמו כן אין הסוכות מפסיקות, דס"ל שאין חיוב ברכה אלא פעם אחת על כל מצוה חיובית. שם כג]
בעיקר דין קרבן חגיגה אין בו חלות דין הקדש מיוחד של שם חגיגה ועצם ההקדש קרבן שלו אינו אלא הקדש שלמים ככל שאר שלמי נדר ונדבה. חגיגה
נראה, דשאני לקט שכחה ופאה מצדקה. דדוקא צדקה, כיון שחיובה תמיד על האדם בכל עת דקיימי עניים, וע"כ אז זמנה הוא ולאלתר עובר בבל תאחר, משא"כ בלשו"פ, שאינו חיוב תמידי וגם אין חיובם על האדם אלא על השדה והתבואה אם יש לו לשו"פ, וא"כ הוי כמעשרות וקרבנות, שאינו עובר עליהם בבל תאחר אלא עד ג' רגלים. בל תאחר דנדרים א]
מי שנדר או נדב צדקה לעניים, לא מהני מה שיזכה לעניים ע"י אחר ואח"כ מעכבו תח"י ואינו מוסרו לעניים זמן ארוך, דאכתי עובר בבל תאחר עבור זה בג' רגלים. שם שם מופלא הסמוך לאיש שהקדיש ועברו עליו ב' רגלים בקטנותו וקודם הרגל הג' הגדיל, ודאי דהרגלים שעברו בקטנותו אינם מצטרפים כלל למשך הזמן של ג' רגלים. שם ד]
חיוב. שמחת החג הוא עד מדרגת שירה, דאיכא בה שמחה וטוב ולבב. ולפ"ד אלו נראה, דמה שנוהגים בשמיני עצרת לשמוח הרבה בגמרה של תורה ושוכחים בעת מעשה משמחת החג, דאינם יוצאים בזה ידי חובת שמחת החג. דשמחת התורה אינה אלא מדרגה של משמחי לב וטוב לא איקרי, א"כ נמצא דהוי ממעט בשמחה, דהא לשמחת החג בעינן שמחה וטוב ולבב, ולא יצא יד"ח. ומה שנוהגין לפזז ולכרכר ולרקוד עם

הס"ת, ילפינן מדברי קבלה מדוד המלך ע"ה, דהפעולה של שמחה לפני ארון התורה ולפני הס"ת היא לפזז ולכרכר. אבל עצם השמחה אינה אלא משמחי לב וטוב לא איקרי, שמחת יום טוב ב]

ממה שכתב הרמב"ם (לגבי נסכים ברפ"ב ממעשה הקרבנות):

"אלא מגביה ידו ויוצק על היסוד", נראה מזה דהוא דין בנסכים שצריך להיות בדרך יציקה ממקום גבוה, וזהו לשון ניסוך שמנסך ממקום גבוה. ניסוך המים ב]

נראה, דהא דיין מזוג פסול לגבי מזבח, לדעת הרמב"ם היינו מטעם דהמים מבטלין את היין. א"כ כל זה דוקא כשנתערבו במים של חול, אבל כשנתערבו נסכי היין בנסכי המים, דגם המים הוו קדשי מזבח והוו עולין, הרי קיימ"ל דעולין אין מבטלין זה את זה, וע"כ שפיר יצא ידי ניסוך המים. שם ג]

מה שהשמיט (הרמב"ם) יין מזוג ויין של שמרים דהוי נמי מזוג, נראה דהוא מפרש, דהא דמזוג פסול אין פירושו שפסול לגמרי, אלא ר"ל דחלק המים המזוגים אינו כשר לנסכים, דהמזיגה אינה מצטרפת להכשר הנסכים, אבל ודאי דהיין עצמו כשר לנסכים, ואם ירבה בשיעורו עד שבחלק היין לבד יהיה כדי שיעור ניסוך, דיהיו כשרים לנסכים, ולא איכפת לן מה שמעורב עם מים. שם שם

כל דדרי על חד תלת מים המים עצמם נעשו יין גמור ואין להם דין מים - נראה, דאין זה אלא מדרבנן, לענין ברכה וקידוש וברכה על הכוס אבל מדאורייתא לא מצינו לשום דין מן הדינים שיהא על המים המזוגים בתוך היין דין יין. שם שם

ביצה שנולדה ביו"ט, מוכח דגם בטלטול אסורה מדאורייתא. יום טוב א]

נראה בדעת הרשב"א, שסובר, דדבר שיש לו מתירין לא שייך אלא דוקא כשהאיסור הוא בגופו, כגון ביצה שנולדה ביו"ט, שאסורה באכילה מדרבנן, בזה הוא דאמרינן דכיון דלמחר יותר החפץ האסור שאנו דנין עליו עתה, הרי יש לו מתירין, וע"כ החמירו בספיקו. משא"כ במוקצה ונולד, מה שאסור לטלטל אין זה איסור בגופו, אלא דהוי כעין מלאכה, שאסרו רבנן טלטול דברים המוקצים. וא"כ, לענין איסור מלאכה לא שייך כלל לומר דהוי יש לו מתירין למחר, כיון דלמחר כבר עבר זמן האיסור ואין אנו דנין אלא על זמן האסור במלאכה וטלטול מוקצה. וע"כ סובר הרשב"א, דבמוקצה ונולד הולכין בספיקו להקל, דלא שייך בהם יש לו מתירין. שם ד]

נראה, דנהי דמוקצה אינו אסור בהנאה, היינו דוקא לענין אם כבר אפה בו הפת, דאין הפת נאסר, אבל קודם אפיה ודאי דאין לאפות בו, אף שכבר הוסק התנור בהעצי מוקצה, כי היכי דלא ליקרי משתמש במוקצה. שם ה]

אולי דסבר הרא"ש, דהא דאסור תחומין אפי' באוכל נפש ממש, כגון פירות ואוכלין, הוא מן התורה, ומטעם דלא מקרי אוכל נפש עצמו אלא א"כ כבר נמצא האוכל בתוך גבולו ומקומו של אדם, אבל דבר שאיננו כאן אלא הוא חוץ לתחום, אז אין הבאתו נחשבת אלא כמכשירי אוכל נפש ולא כאוכל נפש עצמו. שם ז]

רבנו חננאל פי':

"שבות רחוקה לא התירו", היינו שהתורה לא התירה להכין מיו"ט לשבת רחוקה אף דשניהם קדושה אחת. וא"כ לפ"ז ה"ה מיו"ט ליו"ט רחוק ג"כ לא התירה התורה לאפות ולבשל. ולפיכך אסור להכין מיו"ט ראשון לשביעי. שם ח]

לענין חתנות (בקראים) שמעתי ממו"ר הגאב"ד דבריסק בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל שאמר, דאסור להתחתן בהם מתרי טעמי:

חדא דהם ספק ממזרים, דהרי איכא עריות דאינן כתובות מפורש בתורה אלא אתיא מדרשא והם אינם זהירים בהם:

וגם הם ספק נכרים, משום דבמשך דורות קיומם ודאי קבלו גרים מאומות שבאו אליהם להתגייר, והם אינם גרים משום דלא קבלו עליהם כל תרי"ג מצות, דהרי אפי' מי שקיבל כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד בתורה מקו"ח אחד אינו גר. ולפ"ז פשוט דאסור לאפות ולבשל (ביו"ט) לצורך קראים, כיון דהם ספק נכרים הוי ממש אופה ומבשל לצורך נכרי ואסור. שם י]

כל שאינו עושה דרך מלאכה כלל, כגון להדליק גפרור, או להדליק מנר לנר, אפי' כשאינו צורך המועד, נראה דמותר (בחול המועד). חול המועד א]

בא' באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים בט"ו בו יוצאין לקווץ הדרכים ולתקן הרחובות ולמוד המקואות ומציינין הקברות ויוצאין על הכלאים וכו'. הרמב"ם השמיט מחיבורו לגמרי הא דיוצאין לקווץ הדרכים ולתקן הרחובות. ונראה דסבר דאין זה כלל תקנה וחיוב דרבנן על הב"ד להיות שלוחין יוצאין לענין כל הדברים הללו, ואינו אלא סדר הנהגת ב"ד, מה שהיו עושין. שם ב]

נראה בדעת הרמב"ם, דסבר, דהא דלא ישקה כל השדה (במועד) הוי אפי' באילנות רצופים, דאיכא פסידא בכל השדה, אפ"ה לא ישקה את כולה, משום דהוי טרחא יתירא, דהשקאת כל השדה בשביל צורך האילנות לחוד נחשב לטרחא יתירא, משא"כ אם השדה היא לחה ואין צריך רק השקאה מועטת אין בה טורח יותר. שם ג]

צ"ל, דבית באמת אין בו סכנה כל כך, דכל שעולה על הגג דרכו להזהר, וע"כ לא מתחייב במעקה משום דין סכנה גרידא, אלא שזהו חידוש דין שחידשה התורה לחייב גם בית

במעקה ולחוש לסיבת נפילה, וכיון שהוא חידוש דין נתנה התורה בזה תנאים, דדוקא שיהיה לו דין בית ושיהיה בית דירה. ונמצינו למידים מזה, שעשיית מעקה לגג אין בה חשש סכנה קרובה, ואינו אלא חידוש דין של מצות מעקה, וע"כ לא מקרי דבר האבוד כלל, ולפיכך לא הותר בה (בחוה"מ) אלא מעשה הדיוט גרידא. שם ו]

צ"ל בדעת רש"י, דסבר, דלא התירו חז"ל לגלח (בחוה"מ) את מי שהיה אנוס מקודם הרגל, אלא אם סיבת האונס עברה מעצמה ברגל לא מחמת הרגל, אבל אם סיבת האונס לא עברה מעצמה אלא דרגל הוא דדחי לה, לא שייך בזה להתיר גילוח, כיון דסיבת המתיר עתה הוא הרגל, והרי הרגל עצמו אסור בגילוח. שם ז]

מי שהיה אבל על אב או אם, שאסור לגלח עד שיגערו בו חבריו, ואירע זמן הגערה בחוה"מ, כיון שהאונס עבר מעצמו ברגל מחמת שגערו בו חבריו שפיר מותר לגלח אפי' לדעת רש"י. שם שם

נתבאר, דלדין שירה על הנס צריך ביה תרתי:

גבורות השם בשלימות, והיינו גבורות השם של א"י, וגם הטבות השם, שיהיה הטבה שלמה. נמצא לפ"ז, דהדין הלל בחנוכה אינו אלא על נס נצחון החשמונאים, שהיו בו תרתי:

גבורות ה' וטובות ה'. אבל על הנס של פך השמן אין בו חיוב הלל, כיון שלא היו בו הטבות ה'. וכ"ש ברכת ההודאה של על הנסים ודאי דאינה אלא על הנס הנצחון החשמונאים ולא על הנס של פך השמן, דהא הודאה אינה אלא על טובות ה'. אבל הדלקת הנר וברכתה, פשוט הוא, דאינה אלא על הנס של פך השמן. וברכת שעשה נסים וכו', נראה נמי דאינה על הנס של פך השמן. הלל על הנס

מו"ר הגאב"ד דבריסק אמר בשם אביו מרן הגר"ח הלוי ז"ל, דיש לעיין, אם יבוא הנביא בשם ה' ויאמר שהשם יעשה לישראל נס, או אם ימצא מי שיהיה לו בטחון בה', בטחון של מאה אחוזים, שבהחלט יעשה השם לו נס, אם ראוי לומר בכה"ג את השירה מיד קודם הנס ולצאת בזה יד"ח שירה. ואמר, שזהו דין בשירה על הנס שאין אומרים השירה אלא לאחר הנס. עכ"ד. והנה, עיקר דין זה מבואר הוא בירושלמי פ' ערבי פסחים ה"ה. וכל זה לענין שירה. אבל לענין הודאה, מצינו בספר דברי הימים ב' כ', גבי מלחמת יהושפט, שאמר להם הנביא שהשם יעשה להם נס ויצליחו במלחמה, ומיד בצאתם במלחמה אמרו המשוררים:

הודו לה' כי לעולם חסדו. שם

נראה, דודאי זה הדין דאין מקבלים מהם גרים (מזרע עמלק), אינו אלא מפני המצות עשה של מחיית עמלק. וא"כ, בדיעבד, אם קבלו אותם, ודאי דהוו גרים וחלה גירותן.

מחיית עמלק

שמעתי בשם הגאון מרן ר' ישראל סלנטר ז"ל שאמר, הא דחייב לבסומי עד דלא ידע וכו', אין פירושו שחייב להשתכר ואינו יוצא ידי המצוה אם לא נעשה שכור מהיין, אלא עיקר המצוה היא רק לשתות יין ולהתבסם, אבל אינו נפטר אם כבר שתה ונתבסם, אלא מחויב עוד לחזור ולשתות, וככה נמשכת חיוב מצוה זו של משתה ושמחה כל יום פורים, ואינו נפטר ממנה עד שישתכר ולא ידע בין ארור המן וכו', שאז נפטר ממצוה זו, כדין שכור ושוטה שפטור ממצוה. ונמצא שהשיעור עד דלא ידע אינו שיעור בקיום המצוה, אלא הוא שיעור לענין לפטור מהמצוה. וממו"ר הגאב"ד דבריסק שמעתי שאמר, הא דנשתנה שמחת פורים מכל שאר השמחות של מועדים, דלא מצינו בשום שמחה דין כזה שיתחייב לבסומי בשתיית יין עד דלא ידע וכו', - משום דבכל המועדות עיקר מצות שמחה אינו אלא לשמוח בהשם, ובשר ויין אינו אלא סיבה לעורר השמחה:

אבל בפורים, כיון דכתיב משתה ושמחה, נמצא שהמשתה עצמה היא היא גוף המצוה בלי שום תכליתים של שמחה. סעודת פורים

נראה, הא דצריך לחזור אחר כהנים טהורים כדי שיעשה בטהרה, אין זה אלא לכתחילה, למצוה. אבל ודאי דגם במקום כהנים טהורים אם הקריבו כהנים טמאים דהקרבן כשר, דטומאה דחויה בצבור אף במקום שאפשר לעשות בטהרה. יום הכפורים ג]

מוכח דעת הרמב"ם, דגם באיסורי הנאה שיעורן בכזית דוקא, ובפחות מכזית אין לוקה גם על ההנאה. שם ה]

נראה פשוט, דהאיסור ריבוי בשיעור לא שייך אלא במבשל בשבת דשם האיסור מלאכה הוא בישול האוכל, דהיינו מה שהאוכל נעשה מבושל, וע"כ כל מה שמרבה לבשל יותר אוכלין הוי יותר איסור:

וכן לענין מלאכת קוצר בשבת. משא"כ לענין שוחט בשבת, כיון שהאיסור של שחיטה הוא משום נטילת נשמה ולא משום הבשר שנעשה שחוט, וא"כ אין שום חילוק בין נטילת נשמה של בהמה קטנה לבין נטילת נשמה של בהמה גדולה, ואין כאן בזה שום מרבה באיסור. שם ה]

נראה, דאין כונת הגמ' כלל לומר דאינו מכפר (יוה"כ) על חצי שיעור. דודאי אם לא אכל רק חצי שיעור ולא השלים אח"כ לשיעור שלם דודאי דיוה"כ מכפר עליו מכ"ש משיעור שלם. אלא כונת הגמ' היא לומר, דכיון שלאחר יוה"כ שוב אכל חצי שיעור עד שהשלים

לשיעור שלם, נמצא למפרע כשאכל החצי השיעור ביוה"כ עבר עליו באיסור לאו של מעילה, דהרי נעשה השתא שיעור שלם, אלא דכיון דעבירת הלאו נגמר השתא לאחר יוה"כ אבל בשעתו ביוה"כ לא היה עדיין עבירת לאו רק איסור עשה של חצי שיעור, נמצא שלא היה בכח יוה"כ לכפר רק העבירה שנעשה בשעתו בעת יוה"כ, דהיינו עבירת עשה של חצי שיעור, ע"ז הוא דכיפר יוה"כ, אבל לא על עבירת הלאו שנגמר אח"כ. שם ו]

צ"ל, דכיון דבני הגולה שלא היו השלוחין מגיעים להם היו עושים ב' ימים ר"ה (אף בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראיה), מפני זה קבעו את יום גדליה בתחלה לג' תשרי לכל ישראל, אף למקומות שעושין ר"ה יום אחד, כדי שלא לחלק ביניהם ויהיה יום ג' קבוע לצום לכל ישראל ביחד. תענית ב]

הטור בס' תק"פ כתב בשם הבה"ג:

אלו הימים שמתענים בהם מן התורה וכל המתענה בהם לא יאכל וישתה עד הערב בא' בניסן מתו בניו של אהרן בי' בו מתה מרים וכו', ויש מהם שמתענה גם בר"ח כגון ר"ח ניסן ור"ח אב, ומסיים:

אלו ימי התענית שקבלו עליהם ישראל מן התורה. נראה לענ"ד עיקר, דמעולם לא תקנו שום חיוב להתענות בהם. והא דקאמר:

"ואלו הימים שמתענים בהם מן התורה", וכן הא דמסיים:

"אלו ימי תענית שקבלו עליהם ישראל מן התורה", הביאור הוא, דאלו הימים קבלו עליהם ישראל ויחדום ועשאום לימי תענית, דכל הרוצה להתענות יתענה בהם, וכאלו הם מיוחדין מן התורה להיות ימי תענית. ואפי' אם יארע בהם נסים אין בכח חכמים לאסרם בתענית דכבר קבלו עליהם ישראל ועשאום לימי תענית. ובזה מתורץ מה שהקשה הב"י, דאיך תקנו להתענות בר"ח ניסן ואב. משום דאיסור התענית בר"ח אינו אלא מדרבנן ואלו ב' ר"ח ניסן ואב לא יכלו רבנן לאסרם בתענית, דכבר קבלו עליהם ועשאום לימי תענית. שם ג]

לכאורה, באחד באלול, לבד דאסור להתענות בו מטעם ר"ח, אסור נמי להתענות בו משום דהוי ר"ה למעשר בהמה. ואפשר דבזמה"ז, כיון דרבנן אסרו להפריש מעשר בהמה משום תקלה ועקרו לגמרי מצוה זו בשוא"ת, וכיון שאינו נוהג בזמה"ז מצוה זו ממילא בטל הר"ה שלו. וכן מסתברא. שם ד]

שפעם אחת נגזר על ישראל שלא יעסקו בתורה ושלא ימולו את בניהם ושיחללו שבתות וכו'. הנה, על מה שגזרו על ג' מצות אלו:

תורה ומילה ושבת, יותר מעל כל תרי"ג מצות, מבואר, שהשטן מקטרג על ג' מצות אלו יותר מעל כל המצות. וטעם הדבר נראה, משום דבכל תרי"ג מצות לא מצינו שיהיו נקראין בשם ברית אלא אלו הג' לבד. והנה, אף שהשם כרת ברית עם ישראל בחורב על כל התרי"ג מצות, זהו בכללות, אבל בפרטות לא מצינו שום מצוה שיהיה עליה כריתות ברית אלא אלו הג' הנ"ל, והן הן עיקר הקשר הנצחי והברית בין ישראל לאביהם שבשמים. ומפני זה מצינו, שאלו ג' מצות הנ"ל חלוקים הם מכל התרי"ג מצות בזה שחיובן הוא גם על הקטנים. דמצות אלה, שהן ברית בין ישראל לאביהם שבשמים, מוכרחות להתקיים גם בקטנות. שם ו]

לענין ט' באב שחל באחד בשבת, לענין איסור רחיצה אינו מבואר בפוסקים איך הדין, אם צריך למנוע עצמו מרחיצה מבעוד יום. ולפי הנ"ל, דבאיסור רחיצה תרי דיני איכא ביה, דמשום תענית נאסר רק בחמין ומשום דין אבילות נאסר גם בצונן, היה נראה לכאורה דאינו צריך להפסיק מבעוד יום רק מחמין, דהוא משום דין עינוי, שמותר במקצת יום השבת:

אבל מצונן, דהוא משום דין אבילות, אינו מפסיק מבעוד יום, דהרי לענין אבילות אסרינן אפי' במקצת יום השבת. אך זה אינו. דהרי רחיצה הוא דבר שבצנעה ונוהג אפי' בשבת. תשעה באב ג]

מי שמחזיק תורה אפי' במדה גדולה, כיון שלא למד בעצמו אין לו דין קרי ותני ואין מבטלין ת"ת בשבילו (ללוותו לבית עולמו), גמילות חסדים שבגופו ג]

נראה, דהא דהמלוה את חברו ד' אמות שוב אינו ניזוק, דזה דוקא חוץ לביתו, אבל בתוך ביתו לא מקרי לויה. וכן נראה, דמי שנטל ידיו לאכילה וכבר בירך ענט"י ולא הספיק לברך המוציא ולהתחיל לאכול, והאורח ממהר לצאת לדרך ואי אפשר לו לחכות, - דחייב תיכף ללות את האורח, ואף שיפסיק בין הנטילה לברכה. ובלבד שישמור ידיו ולא יסיח דעתו מהם עד שיחזור. ואפי' אם הסיח דעתו מהם ג"כ אין כאן חשש ברכה לבטלה. שם ד]

הגאון בעל חזון איש אמר לי, שאפשר דחיוב לויה אינו אלא למי שהולך בדרך יחידי, אבל כהיום, שנוסעים הרבה אנשים יחד, נעשה כל אחד לויה לחברו. שם שם

מדאורייתא כהן גדול אינו חייב באבילות. אלא דמדרבנן הוא דחייב באבילות ועשאוהו ככל אדם. אנינות ואבילות ב]

נראה לענ"ד, דהא דהכל חייבין ליטמא לנשיא אינו אלא בשעה שעוסקין בו לקברו, דאז מוטל החיוב לכבדו ולטמא לו. וא"כ, כשמת דוד בעצרת לא היה שום חיוב עדיין

ליטמא לו באותו היום, כיון שלא נקבר בעצרת, דהרי אסור לקבור ביו"ט ע"י ישראל, ולא היו עוסקין בו שום עסק באותו היום, ורק היו אוננין עליו אנינות של תורה דהוא יום המיתה, ומפני זה לא הקריבו בעצרת, ולמחר מיהרו להקריב העולות והשלמים קודם שהתחילו לעסוק בעסק קבורתו, ושוב לא היו אוננין עליו, דמדאורייתא ביום קבורה שאינו יום המיתה ליכא אנינות, ואח"כ קברוהו ונטמאו לו כל ישראל. שם ד]

כתב המרדכי, דמי שהוא רגיל לעשות עבירה אפי' לתיאבון שוב אינו נקרא עושה מעשה עמך ואין מתאבלין עליו. ודוקא כשמת בלי וידוי. וכן לענין טומאה אין הכהן מטמא לו, דכל שאין מתאבלין עליו אין הכהן מטמא לו. ולפ"ז, מי שאין משא ומתן שלו באמונה רק ברמאות ומשקר במדות ועובר על לאו דאונאה וגזילה במזיד לתיאבון מחמת חמדת הממון, כיון שהוא רגיל באלה עבירות כל ימיו, כמו שמצוי אנשים כאלה, אף שזהירים בכל שאר מצות התורה, אינם בכלל עושה מעשה עמך, ואם מתו אין מתאבלין עליהן, ואסור לקרוביהם הכהנים לטמא להם אם תקפה עליהם מחלתם או אם מתו פתאום ולא הספיקו להתודות לפני מותם. שם שם

נראה, דהרי עיקר הדין מה דאונן פטור מכל המצות הוא משום דטריד טרדא דמצוה במצות קבורתו ופטור מכל המצות, דומיא דחתן דפטור מק"ש מה"ט. א"כ, זהו דוקא בשעה שמת לו המת לא היה עוסק או לא היה מוכן לעסוק בשום מצוה אחרת. דכיון דחלה עליו מצות קבורתו נעשה טרוד בה ושוב נפטר מכל המצות. אבל בהולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, דכבר מוכן הוא לעסוק במצות אלו, ואח"כ מת לו מת, ואז השאלה לפניו במה לבחור, אם במצות עסק קבורתו ושוב יפטר מכל המצות משום טרדא דמצוה, או לבחור במצות פסח ומילה ויניח עסק המת ויתיאש מלקוברו ולא יהיה טרוד טרדא דמצוה ולא תחול עליו אנינות כלל, וע"ז דרשו חז"ל דמצות פסח ומילה קודמת למצות עסק המת, ויניח עסק המת. וא"כ נמצא לפ"ז דלא חלה עליו אנינות כלל. וכן בחתן, דכבר מוכן להכניס אשה לחופה ולבעול בעילת מצוה, והרשות בידו לבחור במצות הכנסת אשה לחופה ולדחות מעליו מצות עסק המת ולא תחול עליו אנינות כלל, אמרו חז"ל, דמשום פסידא דסעודה יבחר במצות הכנסת אשה לחופה ויניח עסק המת ויתיאש מלקוברו עתה וממילא לא יחול עליו אנינות כלל. שם ה]

כתב החכמ"א:

אם אכל כשהוא אונן ואח"כ נקבר המת ועדיין לא עבר הזמן שיתעכל המזון במעיו הדבר פשוט דחייב לברך בהמ"ז. וכן כתב הדה"ח. ולענ"ד לא ידענא מאי פשיטותא. דהרי לחיוב בהמ"ז לא סגי בהנאת מעיו לחוד, אלא גם בעינן מעשה אכילה, ואם אכל כל

הסעודה בפחות פחות מכזית ביותר מכדי אכילת פרס, אף שנעשה שבע מהאכילה, מ"מ פטור מבהמ"ז, דבעינן מעשה אכילה. וא"כ, כיון שמעשה האכילה היתה בפטור, בעת שהיה אונן, מה מועיל מה שנקבר המת קודם עיכול, הא אין כאן מעשה אכילה רק שביעה גרידא ופטור מבהמ"ז. עוד כתב הדה"ח:

וכן באשר יצר אם עשה צרכיו בעודו אונן חייב לברך אש"י אחר שנקבר המת אפי' כל היום. גם זה לא הבנתי. דהרי ברכה זו אינה על ההנאה דלאח"כ, אלא על פתיחת הנקבים שהבורא מפליא לעשות בזה, וזה כל ענין הברכה, וא"כ הרי פתיחת הנקבים היה בפטור בעת שהוא אונן, ואיך שוב יתחייב עליה אח"כ לאחר קבורת המת. שם שם מ"ק ד' כ"ו: ואלו קרעים שאין מתאחין על ערי יהודה ועל המקדש ועל ירושלים. מסתברא, דאם ראה אותם בשבת, שאי אפשר לקרוע עליהם, ואח"כ הלך משם, דאין חייב לקרוע במוצ"ש על הראיה הקודמת, דאין כאן שעת חמום, ואין חיוב אותה קריעה אלא בשעת ראיה. ולפ"ז, אפי' לא הלך משם למוצ"ש, ג"כ פטור לקרוע על הראיה דהשתא עד שיעברו שלשים יום משעת ראיה ראשונה. וכן שמעתי נוהגים. אך מה שנוהגים ג"כ כשבאין בחוה"מ ג"כ אין קורעין, - זה טעות בידם. שם ו]

כתב הרמ"א, דנוהגין דאין עושין בגדים חדשים כל י"ב חודש מי שהוא אבל על אביו ואמו. ושמעתי מבעל-הוראה אחד שאמר, דדוקא בגדים חדשים ממש אסור לעשות, אבל לסתור בגד ישן ולחזור ולתופרו מחדש מותר, דלא מקרי בגד חדש. והביא ראיה לזה, מהא דתנן בסוטה ד' מ"ג: ר' יהודה אומר אף הבונה בית על מכונו, פי', שסתרו וחזר ובנאו במדה ראשונה, לא היה חוזר מעורכי המלחמה, משום דלא מקרי חדש. ולענ"ד אינו נראה כן. חדא, דהרי כתב הרמב"ם דאין הלכה כר"י בזה. ועוד, דבעיקר הדבר נראה דלא דמיין אהדדי. דשם, לענין לחזור מעורכי המלחמה, תלוי בשם חדש דוקא, משא"כ לענין אבילות, הא דאין עושין בגדים חדשים כל י"ב חודש אין זה אלא משום גזירת גיהוץ, וא"כ לא תליא בשם חדש, וע"כ אפשר דגם לסתור ולחדש בגד ישן ג"כ אסור, משום החידוש שבו, דהוי גיהוץ. וכן מסתברא. שם ט]

מה שאין נוהגין עתה לעשות עטיפת הראש, כתבו התוס' במ"ק ד' כ"א, מפני שמביא לידי שחוק גדול עטיפת ישמעאלים שאנו בין הנכרים ויש בינינו עבדים ושפחות. ונראה, דכל זה דוקא לענין עטיפת ישמעאל הוא דנפטרו, מפני חילול ה' בין הנכרים. אבל מ"מ חייבין עתה בכיסוי הראש בלי עטיפת ישמעאל. ולפ"ז אסור לילך בכובע קטן (יארמולקה) לבד, בלי כיסוי הראש בכובע גדול, דזה לא מקרי עטיפה. דהרי כל מה שיכולין לכסות הראש יותר עד כדי עטיפת ישמעאל חייבין לכסות. ובשעת התפלה,

שאינו מלובש בכובע גדול אלא בקטן, כנהוג, חייב אז להתעטף בטלית של מצוה על ראשו. שם אב]

תמה אני, פה בארץ הקודש, בעיר שכולה ישראל, למה אין נוהגין בעטיפת ישמעאל, דהא אין שייך כאן הטעם הנ"ל לפטור מפני חילול ה' בין הנכרים, בפרט פה בארץ שהערביים עדיין נוהגין בעטיפה זו, וא"כ אפי' בעיר שרובה נכרים ג"כ אין לפטור מעטיפת ישמעאל. שם שם

הנה, לענין אבל שאסור בד"ת, נראה דמותר לו לומר הפסוק שאומרים בכל יום עם הקרבנות:

ושחט אותו על ירך המזבח צפונה לפני ה', כיון שאינו אומרו משום תורה, אלא כדי שיזכור הקב"ה ע"י עקידת יצחק. וכן נראה דמותר לו לומר "פטום הקטורת" וכל סדר הקרבנות, אף שאינן נקראין סדר היום, כיון שאינו אומרם מחמת תורה אלא משום ונשלמה פרים שפתינו ומשום עבודה וכפרה. אך לענין המשנה "אלו דברים שאין להם שיעור וכו'" ופסוקי ברכת כהנים שאומרים אחר ברכת התורה בכל יום, לכאורה נראה ודאי דאין לומר אותם, כיון שאומרם משום לימוד התורה. ובמקומם ילמוד בדברים הרעים, שמותר לאבל ללמדם, כגון איזה משניות מפרק אלו מגלחין. וכן נהגתי בעצמי. שוב התבוננתי, במה דאיתא בסי' תקנ"ד, שמותר בט' באב לומר משנת "איזהו מקומן" ומדרש ר' ישמעאל, והמג"א בסי' ז' כתב דגם אבל מותר לאומרם, והרי עיקר אמירת "איזהו מקומן" ומדרש ר' ישמעאל אינו אלא משום מצות לימוד התורה, ואפ"ה מותר לאומרם. וע"כ הטעם הוא, דכיון שהוא סדר היום ורגיל לאומרם בכל יום, אין בזה משום משמחי לב, ומותר. וא"כ גם משנת "אלו דברים וכו'" ופסוקי ברכת כהנים ג"כ מותר לאומרם. שם בב]

אבל שאינו רשאי לישב ע"ג המטה, נראה דדוקא ישיבה אסור, אבל מותר לסמוך ע"ג מטה וספסל, ולא הוי כאלו יושב עליהם. שם גב] מ"ק ד' כ"ג: אבל שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו שניה יוצא ואינו יושב במקומו. נראה לומר, דדוקא בביהכ"נ, אבל בבית המדרש אין צריך לשנות מקומו. בפרט מי שתורתו אומנתו ויש לו מקום קבוע ללמוד ביום ובלילה, שקשה לו ללמוד במקום אחד ומתבלבל מחמת זה, ודאי דאין צריך לשנות מקומו. שם הב)

בהא דלא יעורר אדם על מתו קודם לרגל ל' יום, כתב החכמ"א בכלל קנ"ה, דדוקא על מתו אסור, אבל אדם אחר שאינו קרובו מותר להספידו בתוך ל' יום, אלא שהאבלים אסורים לכנס להספד. ולענ"ד נראה, דלא סגי במה שלא יכנסו למקום ההספד, אלא

צריך ג"כ שלא ידעו האבלים כלל מזה שמספידים אותו. דאם ידעו שמספידים אותו, זה גופא מעורר הספד אצל האבלים, כידוע. שם וב]

לענין שמועה רחוקה וקרובה, אם מת ביום א' ונקבר ביום ב', מאימתי מונין, אם מיום המיתה או מיום הקבורה, ראיתי ב"דרך החיים" הל' אבל שכתב, שמונין מיום הקבורה. ולענ"ד זה חומרא יתירה. שם זב]

בשו"ע יו"ד סי' ת"ב:

היה לבוש תפילין ובאת לו שמועה רחוקה אינו צריך לחלוץ התפילין. נראה דהיינו מחמת דין אבילות, הוא דאינו צריך לחלוץ התפילין, אבל מ"מ צריך לחלוץ אותם מחמת היסח הדעת, שע"פ רוב מי שבא לו שמועה אפי' רחוקה, כיון שבאה פתאום נעשה מוטרד ומבולבל ואי אפשר לו לכוון דעתו מחמת צער ומסיח דעתו מן התפילין. שם חב]

נראה, דמי שקודם לחברו לענין קדיש ותפלה, דאין לו לעשות חסד עם חברו ולוותר לו זכותו. דכיון דהזכות הזה שייך להמת הא אין אדם מוחל דבר שאינו שלו. אם לא במקום שמשערים שחברו יצטער מאד ע"ז, בזה ודאי יש לדון שגם המת עצמו ניחא לו בזה למנוע צער מחברו וירויח מצוה רבה כזו. שם טב]

צ"ל בדעת התוס', דסברי, דכ"ז שלא ידעינן בודאי שזינתה (הסוטה), עדיין היא בכלל עושה מעשה עמך לא מטעם ספק אלא מטעם ודאי, שזהו דין במקלל חברו שלא הותר קללה אלא א"כ יודעין בודאי שאינו עושה מעשה עמך, וע"כ אפי' על תנאי אסור לקלל. ונמצינו למידים, דמי שמקלל את חברו על תנאי אם הוא אינו עושה מעשה עמך, דחייב מלקות משום מקלל חברו. מנודה א]

לפ"ה שכתב בהגהת אשרי פ"ק דמגילה, דאפשר דגם נשים מצטרפות לקריאת המגילה בעשרה משום דלא בעינן בקריאת המגילה עשרה משום דבר שבקדושה אלא משום פרסומא ניסא, - לפ"ז נראה, דגם מנודה מצטרף לעשרה לקריאת המגילה, כיון דלא בעינן צירוף רק פרסומא ניסא, והפרסומא ניסא מתקיים שפיר גם במנודה. שם ג]

ר"ה ד' ט"ז: א"ר כרוספדאי אר"י ג' ספרים נפתחים בר"ה וכו' בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ זכו נכתבין לחיים וכו'. בפי' רבנו חננאל כאן וברמב"ם מבואר, ד"זכו" היינו אם עשו תשובה. נראה לענ"ד פשוט, דהא דבעינן עשו תשובה היינו מצד עצמו. דנהי דמועיל כל השנה להכריע כף הזכיות אף אי מתחילת השנה היה רשע שעונותיו מרובין, היינו דוקא עד התביעה של יום הדין:

אבל בר"ה, שכבר שקלו עונותיו ונמצא בינוני שאינו צדיק, שכבר נעשית עליו תביעה על שלא נמצא צדיק בר"ה, מה יועיל מה שאח"כ יכריע עצמו את כף הזכיות להיות

צדיק, מ"מ הרי התביעה עליו עדיין קיימת, למה לא היה צדיק בזמן הקודם עד ר"ה, ותביעה זו לא יכולה להתבטל אלא ע"י תשובה שלמה. כללו של דבר, דשיקול עונות אינו אלא בר"ה, והכרעת כף הזכיות אינה מועלת אלא עד זמן שיקול העונות ולא אח"כ. תשובה ב]